

Ethos Humano

e mundo contemporâneo



Organizadora
Sandra Patrício


BARACOA

Ethos Humano

e mundo contemporâneo

Organizadora
Sandra Patrício

1ª Edição
São Paulo
Editora Baracoa

O cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se.

Heráclito

© copyright 2019 by Baracoa

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

ORGANIZADORA

Sandra Maria Patrício Ribeiro

CONSELHO EDITORIAL

Alessandro de Lima Francisco

Margarida Maria Silveira Barreto

Silvana Santos García

Vicente Augusto Arquino de Figueiredo

Projeto Gráfico e Editorial: Mateus Tenuta

Assistente: Karime Zaher

Colaboração: Angelo Almeida Lopes

Foto da Capa: Sandra Maria Patrício Ribeiro

1ª. edição - maio de 2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ethos humano e mundo contemporâneo [livro eletrônico] / organizadora Sandra Patrício. -- São Paulo : Editora Baracoa, 2019. 8.63 Mb ; PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-80620-00-5

1. Civilização - Aspectos morais e éticos
 2. Coletâneas - Diálogos 3. Ética social
 4. Psicologia - Pesquisa 5. Psicologia social
- I. Patrício, Sandra.

19-27255

CDD-302

Índices para catálogo sistemático:

1. Psicologia social : Sociologia 302

Iolanda Rodrigues Biode - Bibliotecária - CRB-8/10014



EDITORA
BARACOA

Rua Dr. Albuquerque Lins, 503 - Conjunto 63 - Higienópolis

São Paulo - SP - (11) 3892-6912

www.baracoa.com.br - vendas@baracoa.com.br

Ethos Humano

e mundo contemporâneo

AUTORES:

Acácio de Toledo Netto
Adriana Veríssimo Serrão
Alberto Filipe Araújo
André Ferreira Bezerra
Angelita Corrêa Scardua
Dirk Michael Hennrich
Eda Tassara
Giancarlo de Aguiar
Helena Tassara
Jean-Jacques Wunenburger
José Oswaldo Soares de Oliveira
Josef David Yaari
Marcello Giovanni Tassara
Mariana Malvezzi
Maribel Mendes Sobreira
Paulo Borges
Paulo Rodrigo Unzer Falcade
Pedro Teixeira Carvalho

Rafael de Santis Bastos dos Reis
Rafael dos Santos Aquino
Regiane Santos Flauzino de Oliveira
Rinaldo Miorim
Rodrigo Feliciano Caputo
Sandra Patrício
Tiago Pilotto Rodrigues Alves
Vania Bartalini
Vladimir Bartalini
Yanci Ladeira Maria

COLABORAÇÃO:

Paulo Rodrigo Unzer Falcade

APOIO:

PROAP/CAPEs
Programa de Pós-Graduação em
Psicologia Social / USP

Sumário

APRESENTAÇÃO

Sandra Patrício

PARTE 1: DIÁLOGOS

- p. 23 Capítulo 1 — Uma perspectiva para a compreensão do ethos humano — *Sandra Patrício*
- p. 40 Capítulo 2 — Considerações sobre a gravidade ética e política da paisagem e de suas transformações — *Sandra Patrício & Vladimir Bartalini*
- p. 78 Capítulo 3 — Considerações sobre o estudo das multidões urbanas nos tempos atuais — *Sandra Patrício & Eda Tassara*
- p. 117 Capítulo 4 — Fazer da terra uma morada. A ética da natureza, segundo Ludwig Feuerbach — *Adriana Veríssimo Serrão*
- p. 155 Capítulo 5 — Abertura da Consciência e Mudança de Civilização. Repensar a Natureza, a Terra e Eros a partir de Hesíodo — *Paulo Borges*
- p. 182 Capítulo 6 — Do Imaginário e de suas relações com a mitopoética do espaço — *Jean-Jacques Wunenburger & Alberto Filipe Araújo*
- p. 231 Capítulo 7 — Paisagem como paradigma político. Corpo e paisagem na época das imagens técnicas — *Dirk Michael Hennrich*
- p. 255 Capítulo 8 — Imaginação e poesia: entre a tentação de ser soviético e a vontade de ser russo. Pensando sobre Andrei Roublev, um filme de Andrei Tarkovski — *Helena Tassara*

- p. 283 Capítulo 9 — Cidade como *chôra* e abrigo: sobre a essência da arquitectura — *Maribel Mendes Sobreira*
- p. 321 Capítulo 10 — Apego ao lugar: panorama de pesquisa e papel na Psicologia Social — *Rafael dos Santos Aquino*
- p. 350 Capítulo 11 — Toxemia socioambiental. Estudo psicossocial da transformação do vale do rio Paraíba do Sul - São Paulo, Brasil — *José Oswaldo Soares de Oliveira & Eda Tassara*
- p. 379 Capítulo 12 — Ensaio sobre habitar — *Yanci Ladeira Maria*
- p. 397 Capítulo 13 — Homem e Lugar: um ensaio do Homem-fronteira na atualidade — *Mariana Malvezzi*
- p. 419 Capítulo 14 — Cidade do branco adeus — *Marcello Giovanni Tassara*
-

PARTE 2: ESTUDOS

- p. 443 Capítulo 15 – Considerações sobre a Psicologia Social — *Paulo Rodrigo Unzer Falcade*
- p. 463 Capítulo 16 — Psique e matéria: um estudo junguiano a partir da Atlântida de Platão e do sertão de Guimarães Rosa — *Rafael de Santis Bastos dos Reis*
- p. 491 Capítulo 17 — A paisagem como experiência. Abordagem qualitativa fenomenológica e o fenômeno paisagem — *Vania Bartalini*
- p. 513 Capítulo 18 — Reflexões sobre os trajetos: imaginário, espaço e metrópole contemporânea — *Rinaldo Miorim*
- p. 539 Capítulo 19 — A morte e os vivos: um estudo comparativo dos Sistemas Tanatológicos linense e Bororo — *Rodrigo Feliciano Caputo*

- p. 565 Capítulo 20 — O Morto-Vivo como símbolo e sintoma da destrutividade do ethos contemporâneo —
Tiago Pilotto Rodrigues Alves
- p. 583 Capítulo 21 — Do interior para o exterior: o exílio de Héstia e o lugar do coração na cidade — *Angelita Corrêa Scardua*
- p. 601 Capítulo 22 — Existe amor em São Paulo? Um estudo do amor urbano contemporâneo — *Pedro Teixeira Carvalho*
- p. 627 Capítulo 23 — O lugar do sujeito na lógica do discurso capitalista — *André Ferreira Bezerra*
- p. 647 Capítulo 24 — A morada do ser: reflexões sobre a casa e o lugar — *Regiane Santos Flauzino de Oliveira*
- p. 665 Capítulo 25 — Esse lugar chamado “mercidão”: um estudo fenomenológico da paisagem — *Acácio de Toledo Netto*
- p. 689 Capítulo 26 — O Indivíduo como fenômeno trajetivo —
Josef David Yaari
- p. 715 Capítulo 27 — Arquétipos da Ecologia do Ser —
Giancarlo de Aguiar

Apresentação

Sandra Patrício

Esta coletânea de *Diálogos e Estudos* foi concebida como meio para oferecer uma espécie de *retrato instantâneo* do Grupo de Pesquisa *Mitopoética da Cidade*¹, mais particularmente de sua linha de pesquisa: *Ethos humano e mundo contemporâneo*. A vontade de publicar este *retrato* nutriu-se de algumas boas experiências, em situações nas quais apresentamos conjuntamente as reflexões e pesquisas conduzidas em nível de mestrado, doutorado e pós-doutorado no âmbito do grupo para um público mais amplo. Todos que se dedicam à produção de conhecimento sabem que estas ocasiões não apenas propiciam que olhares externos ao grupo venham trazer novas e sempre enriquecedoras perspectivas, mas também forçam o olhar do próprio grupo a voltar-se sobre seu trabalho, a repensar seus pressupostos e inspirações, suas questões e seus métodos, a burilar suas formas de comunicação. É um *mostrar a cara*, a cara atual; uma forma de descrever, de mostrar um flagrante, do que andamos pensando, de com quem andamos dialogando, dos temas que estamos investigando, de algumas conclusões a que estamos chegando. O propósito que nos anima tem sido, sempre, conhecer os aspectos materiais e imateriais que condicionam os modos de habitar a Terra na contemporaneidade, sempre visando contribuir para o diálogo e a reflexão sobre o *ethos* contemporâneo, seus impasses, potencialidades e devenires possíveis. Em essência, cada texto reunido

¹ O Grupo de Pesquisa *Mitopoética da Cidade: Experiência Subjetiva, Paisagem, Memória e Imaginação* constituiu-se e foi cadastrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) em 2011.

nesta coletânea representa *mais um esforço* para descobrir o que é um modo melhor de viver, e um melhor lugar para a vida.

O leitor encontrará aqui os resultados de esforços de dois tipos: os textos reunidos na primeira parte correspondem a uns diálogos bastante esclarecedores e instigantes com estudantes e pesquisadores de diferentes áreas, níveis e instituições, o que em alguns leitores poderá provocar algum estranhamento que cumpre tentar dissipar desde já. Ocorre que, por muitas razões e motivos, o grupo prioriza o trabalho formativo para a pesquisa, o que exige a convivência e o diálogo com pesquisadores em diferentes fases de formação; nesta convivência e diálogo é comum que pesquisadores sêniores tenham a ocasião de aprender coisas bem interessantes que estão sendo estudadas em níveis mais básicos, às vezes por pessoas bastante jovens – assim, não haveria sentido em adotar o grau acadêmico como critério para a seleção dos trabalhos a apresentar aqui. Por outro lado, o grupo caracteriza-se por uma atitude de abertura frente aos conhecimentos e saberes alcançados por diferentes caminhos e, quanto ao conhecimento científico, frente aos conhecimentos produzidos em diferentes áreas e em diferentes lugares – portanto, nossos diálogos tendem a ser, como costume dizer, um tanto *indisciplinados*, ou melhor dizendo, têm sempre certa dose (que não caberia aqui precisar) de interdisciplinarização, quiçá algo de transdisciplinarização, o que confere também algum deslocamento, alguma trans-departamentalidade e trans-nacionalidade que fica patente especialmente nos catorze capítulos que constituem a primeira parte desta coletânea. No primeiro bloco desta parte encontram-se as elaborações, digamos, mais “consolidadas” destes diálogos: o capítulo 1 apresenta a perspectiva compreensiva que esta organizadora tem adotado quanto ao *ethos* humano; o capítulo 2 retrata considerações compartilhadas entre o professor Vladimir Bartalini e eu própria, quanto à **necessidade**

de se buscar harmonizar os componentes naturais e construídos da paisagem (que considero uma das figurações mais expressivas do *ethos* humano); o capítulo 3 apresenta considerações longamente elucubradas em conversas que tive o privilégio de manter com a professora Eda Tassara à respeito das multidões urbanas nos tempos atuais (que considero uma das dimensões mais dramáticas, senão trágica, do *ethos* contemporâneo). No segundo bloco, encontram-se textos que, cada um a seu modo, meditam sobre a relação existente entre lugar e vida, discutindo muitas das idéias e conceitos atualmente sob estudo no Grupo de Pesquisa *Mitopoética da Cidade*: a Natureza, a Sensibilidade, a Consciência e a Civilização (capítulos 4 e 5); o Imaginário, o Corpo, a Paisagem, a Cultura, o Tempo e a História, a Poesia e a Política (capítulos 6, 7 e 8); a Cidade, a *Chôra* e o Abrigo (capítulo 9); o Apego ao Lugar e a Toxemia Socioambiental (capítulos 10 e 11). O último bloco representa um horizonte de preocupações: o Habitar como questão geográfica e destino coletivo (capítulo 12) e, ao mesmo tempo, as limitações hodiernas ao habitar autenticamente humano sobre a Terra (capítulo 13).

Mas esta primeira parte não poderia terminar assim, *terminantemente* – então, pensei em agregar-lhe um conto, *Cidade do branco adeus*, com o qual nos honrou o professor Marcello G. Tassara. Tive dúvidas se uma tal idéia poderia ser bem compreendida pelos leitores e consultei um dileto aluno, Rafael de Santis Bastos dos Reis, remetendo-lhe o conto e pedindo sua opinião – ele respondeu:

Há uma citação bastante conhecida de Einstein, na qual ele diz que, às vezes, quando estava há longo tempo lidando com um problema ou equação difícilíssima, que lhe parecia sem saída, ele se retirava para um quarto escuro e silencioso e a solução para o problema como que se lhe revelava do meio do vazio. Menos conhecida é uma frase de

Clarice Lispector, escrita em uma carta ao seu amigo, o também literato, Fernando Sabino. Clarice narra que estava, por conta própria, começando a estudar cálculo integral e, antevedendo a surpresa do amigo, explica em seguida: vinha sentindo, em seu trabalho criativo de escritora, a necessidade de entrar em contato com alguma matéria que lhe fosse desconhecida e misteriosa. Escolheu, para isso, a matemática. Se Einstein, em meio ao caminho do intenso raciocínio, fazia um desvio pela senda do vazio, Clarice, por sua vez, buscava, ao acessar regiões do saber que lhe eram alheias e distantes, distender seu vigor criativo de artista. Aprendemos com os mestres, e estes nos ensinam que a alma, dotada de sensibilidades e potências diversas, cresce e vivifica-se no percorrer a amplidão dos campos do saber.

E Rafael fez mais: enviou-me ainda uma apreciação mui sensível do conto, que aqui transcrevo à guisa de nota introdutória:

Em um estranho cenário de devastação e ruína, movem-se figuras pálidas, esqueléticas: seres humanos cujo fio de ligação com a civilização e a história rompera-se em algum ponto distante do caminho. Marcello Tassara nos apresenta, no conto “Cidade do branco adeus”, um mundo pós-colapso e seus habitantes, sobreviventes do escombros. Em uma cidade desolada, coberta de poeira branca, páginas de velhos livros são usadas como papel de troca em um comércio rudimentar. Neste tempo sem tempo, vemos relógios enferrujados e já sem serventia serem transformados em um colar de mulher. Os habitantes se questionam sobre acontecimentos de um passado longínquo que desconhecem, tentando elaborar algum nexo de sentido para os fragmentos do presente. Quem é essa gente que pouco ou nada sabe das causas de sua aflição? Acompanhamos a desventura de alguns desses personagens e, de

repente, em meio à leitura se faz o susto: o distópico espreita o cotidiano, e o absurdo parece poder se materializar a qualquer instante, mais forte e mais pesado do que a razão. Agora. Marcello Tassara nos coloca diante de personagens-espelho: ora, também nós não tateamos nas cinzas de nosso museu nacional, recém queimado, em busca de resquícios de nossa história? Não nos é algo familiar o gosto da poeira branca que penetra nas entranhas do dia? As palavras do autor vão desenhando imagens que evocam possibilidades diversas. Vemos, por exemplo, o menino moribundo, ante a impotência dos que o cercam, condoídos por sua dor: “Presépio ao contrário”. E vemos, também, uma altivez humana, um anseio de existir que resiste por sob a poeira. Palavras-imagens de um mundo de assombro que nos remete – com tamanha atualidade – às sombras de nosso próprio mundo...

Enfim, o leitor encontrará o conto *Cidade do branco adeus* ao final da primeira parte (capítulo 14); de resto, neste e em cada um dos capítulos que o precedem, o leitor encontrará, digamos assim, uma “porta de entrada” para o estudo do *ethos* humano – seja bem-vindo!

A segunda parte consiste em treze estudos: cinco em nível de mestrado, sete em nível de doutorado e um em nível de pós-doutorado, alguns concluídos e outros em andamento, todos sob minha orientação, co-orientação ou supervisão – tarefa que é para mim uma honra e um grande prazer. Quase todos estes trabalhos vinculam-se ao Departamento de Psicologia Social e do Trabalho (PST) / Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social (PPG-PST) do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), e foram ou são desenvolvidos no âmbito do Laboratório de Psicologia Socioambiental e Intervenção (Lapsi / IPUSP / PST); um deles corresponde à co-orientação do doutoramento de Vania Bartalini, vinculada ao Programa

de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo e ao Laboratório Paisagem, Arte e Cultura (LabParc / FAU-USP). Portanto, e embora enfoquem situações diversas, os estudos apresentados nos capítulos que constituem a segunda parte deste volume alinham-se, em maior ou menor grau, à minha própria compreensão acerca do *ethos*, concebido como uma relação natural (*como que*) de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida de seus habitantes – mais especificamente para o caso humano, uma relação entre *a subjetividade, o comportamento e o lugar de existência (situação)*, aspectos indissociáveis da nossa vida e que constituem condições fundamentais das experiências sustentadoras do mundo interno e das interações do sujeito com o mundo exterior, entendido em toda a sua amplitude e setores². Esta é a compreensão que orientou ou orienta os trabalhos apresentados na segunda parte, os quais buscam enfrentar três ordens de questões: 1) as questões acerca da constituição histórica do objeto e do método da Psicologia e da Psicologia Social, e os papéis ou funções que exercem na cultura ocidental moderna; 2) as questões acerca da natureza, gênese, estrutura, desenvolvimento e funcionamento do psiquismo, da subjetividade e da interação humana; 3) as questões acerca das qualidades ambientais (em termos tanto físico-biológicos, quanto histórico-culturais) imprescindíveis à sustentação da vida humana na dupla acepção conferida pelos vocábulos gregos *zoé* e *bíos* (ou seja: em termos tanto da manutenção e multiplicação da vida orgânica, quanto dos modos de viver que caracterizam e singularizam as diversas coletividades humanas). Nos estudos concretos que são aqui apresentados, o enfrentamento destas questões articula-se com os temas de pesqui-

² No primeiro capítulo da presente coletânea (*Uma perspectiva para a compreensão do ethos humano*) procurei detalhar um pouco mais esta minha compreensão e referenciar seus principais fundamentos.

sa desenvolvidos individualmente pelos pós-graduandos do Grupo, ressoando seus respectivos interesses, formação básica, referenciais teórico-metodológicos, experiências. Tal circunstância também poderá gerar algum estranhamento em leitores habituados a encontrar certa homogeneidade nas dissertações, teses e pós-doutoramentos orientados por um docente, e talvez seja preciso reiterar nosso propósito de contribuir para o diálogo e a reflexão sobre o *ethos* contemporâneo, seus impasses, potencialidades e devenires possíveis – ora, a heterogeneidade é parte inerente do diálogo sincero e da reflexão genuína! Assim, o justo alinhamento dos trabalhos ora retratados não poderia se dar senão pelo propósito reflexivo comum: reflexões teórico-metodológicas sobre a psicologia e seu objeto (capítulos 15, 16 e 17), reflexões sobre traços característicos do *ethos* humano na contemporaneidade (capítulos 18, 19 e 20), reflexões sobre situações em que o *ethos* humano mostra-se, em alguma medida, fraturado (capítulos 21, 22 e 23), reflexões sobre as condições suficientemente boas para a sustentação e integridade do *ethos* (capítulos 24 e 25), reflexões sobre descaminhos do mundo contemporâneo e os possíveis caminhos para a restauração do *ethos* humano (capítulos 26 e 27).

Tais reflexões, como é evidente, recobrem muitos dos problemas mais complexos com os quais se defrontam, hoje, as ciências humanas e sociais, notadamente a Psicologia e a Psicologia Social; daí considerarmos pertinente e relevante compartilhar os fundamentos e delineamentos que adotamos nestes trabalhos, bem como os resultados e interpretações a que temos chegado.

Como últimas palavras, registramos nossa gratidão aos amigos José Teixeira Neto e Nísia Simi Amaral, que gentilmente nos ajudaram na revisão de parte dos textos desta coletânea. Também agradecemos ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social pelo apoio através da verba PROAP/CAPES.

Parte 1

Sandra Patrício
Universidade de São Paulo



Docente do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo e orientadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Vice coordenadora do Laboratório de Psicologia Socioambiental e Intervenção (IPUSP); líder do Grupo de Pesquisa Mitopoética da Cidade (IPUSP); membro colaborador do Grupo de Pesquisa em Política Ambiental (IEA-USP) e do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

cv: <http://lattes.cnpq.br/6404152265871629>

E-MAIL: sandrapatricao@usp.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3838-122X>

Uma perspectiva para a compreensão do ethos humano

RESUMO: Pondera-se a existência de uma relação universal e, senão atemporal, ao menos submetida a uma temporalidade de longuíssimo prazo, correspondente aos tempos naturais da evolução geológica e biológica e à lenta formação e desenvolvimento histórico das culturas – uma relação natural (como que) de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida (entendida em suas múltiplas acepções) de seus habitantes. Considerando-se os significados assumidos ao longo do tempo pela palavra ethos, cuja origem remonta à ancestralidade indo-europeia, parece lícito empregá-la para nomear tal relação. Nesta perspectiva, defende-se a necessidade de investigar a gênese e a estrutura da relação ética específica dos homens

(ou seja, relativa ao ethos humano), como meio necessário ao estabelecimento de parâmetros orientadores de avaliações, decisões e ações, nos planos pessoal e político, sobre os modos possíveis e desejáveis de habitarmos a Terra como seres humanos, em companhia de outros seres, por um tempo indefinível

PALAVRAS-CHAVE:

ETHOS HUMANO, LUGAR, COMPORTAMENTO, SUBJETIVIDADE, MUNDO CONTEMPORÂNEO.

A perspective for the understanding of the human ethos

ABSTRACT: The existence of a universal relationship is considered and, if not timeless, it is at least subject to a very long term of temporality. This scale corresponds to the natural times of geological and biological evolution and the slow formation and historical development of cultures – a natural relation (as if) of continuous and reciprocal molding between a place and life (understood in its multiple meanings) of its inhabitants. Considering the meanings assumed along the time by the word ethos, whose origin traces back to Indo-European ancestry, it seems to be licit to use it to name such a relation. In this perspective, the need to investigate the genesis and structure of the specific ethical relationship of men (that is,

relative to the human ethos) is vindicated as a necessary mean to establish the guiding parameters for evaluations, decisions and actions, in the personal and political level, on the possible and desirable ways of inhabiting Earth as human beings, in the company of other beings, for an indefinable time.

KEYWORDS: HISTORY OF PSYCHOLOGY, SOCIAL PSYCHOLOGY, SOCIAL INTERACTION.

Uma perspectiva para a compreensão do ethos humano

Sandra Patrício
Universidade de São Paulo

Marco descreve uma ponte, pedra por pedra.
— Mas qual é a pedra que sustenta a ponte? — pergunta Kublai Khan.
— A ponte não é sustentada por esta ou aquela pedra — responde Marco —, mas pela curva do arco que estas formam.
Kublai Khan permanece em silêncio, refletindo. Depois acrescenta:
— Por que falar das pedras? Só o arco me interessa.
Polo responde:
— Sem pedras o arco não existe.
Ítalo Calvino¹

Impossível destrinçar as muitas relações que Ítalo Calvino deverá ter suposto para imaginar e escrever este singelo diálogo, e que devemos também supor para a sua leitura compreensiva – a começar pela nossa relação com Ítalo Calvino e sua escrita, dele com as

¹ CALVINO, Ítalo. *As Cidades Invisíveis*. Tradução de Diogo Mainard. São Paulo: Cia. das Letras, 1990 [pp. 79].

letras, dele e de todos nós com as pontes, arcos e pedras, com o engenho construtivo, com as histórias e estórias que cercam as figuras de Kublai Khan e Marco Polo... posso afiançar que é inspirador exercitar-se na, digamos, escavação das relações que aí se escondem – inspirador ao ponto da vertigem! Mas estas páginas não têm este exercício como propósito; estas minhas colocações iniciais querem apenas predispor meu leitor a pensar o que é uma *relação*.

Consultando um dicionário de português, podemos encontrar que a palavra ‘relação’ provém do latim e que significa ‘descrição, notícia’ ‘semelhança, analogia’ (CUNHA, 2007). O professor Leônidas Hegenberg (1995) instrui que nos tratados clássicos de Lógica o termo ‘relação’ jamais foi adequadamente definido, neles não ficando clara a distinção entre proposições categóricas e relacionais, e que o assunto converteu-se em tópico importante apenas a partir dos estudos de Augustos de Morgan (1806-1871) e de Charles Sanders Peirce (1839-1914) sobre proposições relacionais. Ele acrescenta que “*Na Teoria dos Conjuntos, uma relação (binária), em um dado conjunto E, é simplesmente uma coleção de pares ordenados*”. Mas discutir o que é uma ‘relação’ também fugiria ao propósito central deste texto – fica apenas insinuado o escopo de sentidos que tal termo pode assumir e registrada a recomendação para que isto seja pensado. Por agora, é preciso contentar-se com uma referência sumária aos modos usuais de uso e entendimento do termo, para o que me valho do verbete presente no Dicionário de Psicologia APA (VANDENBOS, 2010):

Relação s. 1. Relacionamento recíproco de empatia, confiança e unidade entre duas ou mais pessoas. 2. Qualquer tipo de ligação significativa entre dois ou mais eventos ou entidades. A natureza específica dessa ligação varia com o contexto e a disciplina. Em ciência, por exemplo, uma relação é primariamente uma

relação causal. 3. Pareamento ou mapeamento entre os elementos de dois conjuntos de modo que cada elemento do primeiro conjunto (ou condutor) faça par com apenas um elemento correspondente do segundo conjunto (ou seguidor). – relacionado *adj.*

Volto-me, então, para meu assunto principal: o estudo do *ethos* humano. Os significados assumidos pela palavra *ethos* ao longo do tempo sempre apontaram no sentido de uma ligação, inerente e objetiva, observável, visível, entre o indivíduo, seu grupo específico e a situação em que se encontram, sendo aplicável e de fato aplicada aos animais, deuses e homens. Tal palavra surgiu e vem sendo empregada e transmitida desde muito tempo atrás, sendo hoje 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 – genuinamente verdadeiras ou cuidadosamente escolhidas e simuladas – que transparecem em seus discursos e que exercem influência naqueles a quem se dirige, tanto ou mais do que o conteúdo do próprio discurso.

Ethos é uma palavra que reporta a dois vocábulos gregos antigos: **éthos** (ἔθος - grafado com epsilon) e **êthos** (ἦθος - grafado com eta). De modo geral, os especialistas concordam que, antigamente, **êthos** (ἦθος, com eta) significava o habitat, o lugar, a morada típica de uma espécie animal, enquanto **éthos** (ἔθος, com épsilon) 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; PROSCURGIN JR., 2007; SPINELLI, 2009), embora estas semelhanças e diferenças de significado não sejam, de fato, matéria incontroversa. Quanto à origem destes vocábulos, *éthos* e *êthos*, a partir do indo-europeu, ambos parecem reportar-se à raiz indo-europeia *s(w)e-*, sobretudo em sua forma estendida *swē dh*, 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.).

Em suma, o sentido originário da raiz *s(w)e-*, e por derivação o sentido dos vocábulos gregos ***éthos*** e ***êthos***, hoje comumente grafado na forma ambígua ‘*ethos*’, parece abranger, 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, seja por laços de “sangue” ou de “solo” comum – daí que derive, também, para a idéia de lugar próprio, familiar, confiável, querido (p.e., POKORNY, 1959-1969). Em português, a língua hoje praticada em nosso solo comum, temos um bom exemplo para ajudar a compreender esta abrangência da raiz *s(w)e-* e o sentido implicado nas palavras que dela derivaram: o pronome oblíquo “se”, empregado com funções apassivadoras, reflexivas, ou de indeterminação do sujeito. Pense na bela frase de José Manuel Marques Pinto: “Vive-se o que a Vida deixa Viver” – o que a vida

deixa viver é o que vivemos, eu, você, nós todos, os humanos sobre a Terra; este “-se” que aí comparece instala uma espécie de ligação, de sentido circular e reversível, entre o indivíduo, seu grupo específico e a situação (o lugar) em que se encontram.

Esta circularidade e seus efeitos simbólicos subjacente aos significados convencionados ao longo do tempo para o uso de palavras derivadas da raiz *s(w)e-*, por si só, justifica o interesse de se estudar o *ethos* humano no campo das Humanidades e das Ciências Humanas e Sociais e, dentre elas, particularmente a Psicologia Social, e sugere 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. Mas eu gostaria que ficasse inteiramente clara minha posição: acredito que a palavra *ethos*, se originou-se na ancestralidade indo-europeia, nem por isto deixa de nomear algo de universal. Trata-se, a meu ver, de um modo particular, histórico, de apontar uma relação geral, universal, a-histórica, entre indivíduos e coletivos vivos específicos e seu lugar de vida.

Dito de outro modo, penso que a instauração da palavra, conquanto razoavelmente bem localizada e datada, deu-se com base no reconhecimento, possível e provavelmente intuitivo, de uma relação universal e, senão atemporal, ao menos submetida a uma temporalidade de longuíssimo prazo, correspondente aos tempos naturais da evolução geológica e biológica e à lenta formação e desenvolvimento histórico das culturas – portanto, meu interesse volta-se não à palavra *ethos*, sua etimologia e filologia, mas sim a esta relação universal que tal palavra teria vindo nomear.

Tenho defendido a tese de que o *ethos* é uma relação natural (como que) de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida de seus habitantes (RIBEIRO, 2018). Esta formulação, assumidamente preliminar (até precária, mesmo), exige pelo menos oito breves esclarecimentos:

1. “uma”, indica que a relação que tenho em mente é certa, precisa, única; um tipo especial de relação que ocorre sempre, entre todo e qualquer lugar, e todo e qualquer de seus habitantes, seja quando são tomados individualmente, seja quando são tomados coletivamente;
2. “relação” indica que observando-se uma dada situação, seja diretamente ou seja através de relatos ou narrativas, e comparando-se entre si aqueles elementos (o lugar e a vida de seus habitantes), constatar-se-á semelhanças, isomorfias, correspondências, entre os componentes físico-químicos, orgânicos e formais, inclusive simbólicos, de tal situação;
3. “natural” quer dizer que tal relação é factual, não necessariamente lógica e menos ainda dependente do desejo ou do arbítrio humano – até ao contrário, nossa possibilidade de exercer algum controle quanto a isto depende necessariamente do reconhecimento de sua inexorabilidade universal;
4. a expressão “(como que) de moldagem” quer dizer, primeiro, que para o momento contento-me com uma expressão analógica ou mesmo metafórica acerca de tal relação e, segundo, que o processo de moldagem parece-me análogo (ou, pelo menos, uma imagem sugestiva) da relação que pretendo assinalar – acrescido da vantagem, digo-o claramente, de que o processo de moldagem, conquanto não afaste certa causalidade mecânica, tem uma aparência suficientemente lúdica e misteriosa para sustentar a dúvida e o *pensamento que medita* sobre tudo o que nele se verifica;
5. “contínua e recíproca” quer dizer que, sob a regência de tal relação ética (ou seja, concernente ao ethos), todos os componentes físico-químicos, orgânicos e simbólicos interagem e se amoldam entre si, global e ininterruptamente (pelo menos, enquanto o sistema *lugar-vida* se mantiver ordenado);

6. “lugar” quer dizer, ambigualmente, *topos* e *chôra* (cf., p.e., BERQUE, 2003; 2012), ou seja, tanto quer dizer certa posição e limites precisos de uma porção do espaço tridimensional que podem ser objetivamente indicados mediante coordenadas cartesianas (*topos*), quanto quer dizer, já não somente a forma momentaneamente assumida por uma porção do espaço, mas também muitos outros aspectos: as transformações sucessivas de que seus habitantes têm memória, as qualidades atuais dos objetos que se concentram numa dada região do espaço e seus usos praticados no presente e também aqueles que são projetados para o futuro, as afetações recíprocas entre estes objetos e as motivações que eliciam nos viventes que coexistem nesta região, o valor pragmático e simbólico que possuem no mundo humano tanto em níveis particulares quanto em nível geral e que, nas palavras de Platão, gestam e nutrem o devir de tudo e de todos que lá existem (*chôra*);
7. “vida” quer dizer, de um lado, a vida orgânica individual com tudo que isto implica, notadamente um corpo físico e vivo, cuja formação, funcionamento e adaptação transcorre sob condições filogenéticas estritas, que as condições ontogenéticas podem modificar mas jamais ultrapassar – algo a que os gregos antigos teriam chamado pelo nome *zoé* (cf., p.e., BESSELAAR, 1994; AGAMBEN, 2002), quanto, por outro lado e ao menos no caso humano, tanto a vida psíquica individual e subjetiva (notadamente, a simbolização, a cognição, os sentimentos, o raciocínio), quanto o modo de viver coletivo moldado culturalmente que, aliás, é efetivo em moldar também o modo individual de comportar-se (*bíos*; idem) – tudo isto recíproca e continuamente; e
8. “habitantes” quer dizer, simplesmente, todos os seres vivos que povoam certo lugar atualmente, ou seja, no momento considerado – assim, o estudo do ethos vigente num dado lugar, por exemplo, numa cidade,

deve considerar não apenas a população humana ali residente, mas também a população flutuante (turistas etc.), e mesmo outras espécies (a “fauna” e a “flora”) que coabitam com os homens neste lugar.

Assim, e sendo como penso que é, o estudo do ethos deveria revestir-se do caráter de uma ontologia profunda, capaz de dar conta não apenas da gênese e da estrutura desta relação (PIAGET, [1968] 2003), mas também dos fatores que nos trouxeram ao ponto atual. Qual é este ponto? Pois bem: um ponto no qual tende a imperar uma cosmovisão eivada de excessivo voluntarismo, na qual sabemos sempre menos sobre (e consideramos sempre menos) os limites de nosso próprio arbítrio quanto a tal relação **ética**, à despeito de que a possamos reconhecer, e a cada dia com maior clareza, na vida de todas as demais espécies animais do planeta. Quanto ao habitat e aos hábitos, sabemos cada dia menos sobre o que é específico dos homens, de todos os homens, como sabemos cada dia menos sobre o que nos afeta, nos motiva, nos move, nos anima – sabemos cada dia menos sobre nossa própria alma, nossa *anima*, nosso hálito específico, universal, dos homens. Dito de outro modo, quanto ao ethos – **amálgama de habitat, hábitos e hálito** – sabemos cada dia menos sobre o que é especificamente humano do que sobre aquilo que, com perdão do pleonasma, é *específico* de outras *espécies* de seres vivos.

Nós, os seres humanos, notabilizamo-nos pela adaptabilidade aos mais diversos lugares, pela estonteante diversidade cultural e pela singularidade de nossas experiências individuais; não admira que estejamos a cada dia menos interessados em investigar o que pode haver de comum entre os lugares que habitamos, entre os comportamentos que habitualmente adotamos, entre nossas *almas* e experiências individuais, que falemos a cada dia menos – ou então que tergiversemos a cada dia mais – sobre o que pode haver de universal

em nossos *habitats*, *hábitos* e *hábitos*, sobre o que há de comum a todos nós. Tudo se passa como se cada lugar, e nele cada pessoa ou grupo, constituísse uma realidade *sui generis*, sem comparação possível em qualquer nível, com quaisquer outros lugares, grupos ou pessoas.

De minha parte, quero colocar que as coisas não me parecem ser, de fato, assim – ao menos, quero recolocar a dúvida: podemos ou não, importa ou não, vale ou não a pena, buscarmos conhecer os contornos, os limites, do tipo de lugar e do tipo de vida correspondente ao ser humano? Como fazer isto?

As respostas preliminares que tenho encontrado (ou reformulado) orientam na direção de focar já não um ou outro, ou outro, componente ético (*habitat*, *hábito* e *hábito*) para nele propor e implementar melhorias, como tem sido feito por grande parte dos chamados cientistas humanos e sociais da atualidade, aliás, sem grande sucesso. O mais das vezes, tem-se buscado intervir sobre lugares, ou condicionar comportamentos, ou educar as almas, tendo em vista ideais de perfeição deduzidos de visões de mundo cujas origens e destinos ainda compreendemos pouco e que talvez jamais possamos compreender inteiramente. Creio que, em vez disso, **é** preciso focar a complexa **relação** entre aqueles componentes (*habitat*, *hábito* e *hábito*; lugar, comportamento e subjetividade), sem pressa de manejar, de controlar, tal relação.

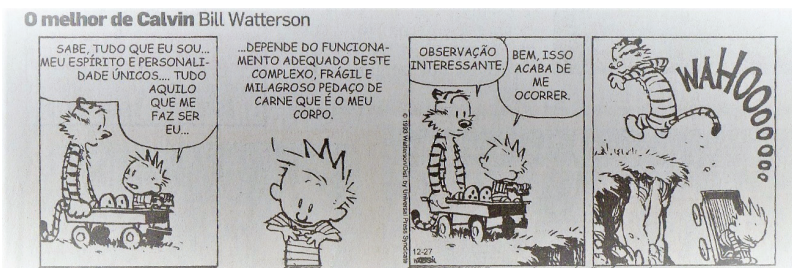
Com isto não quero negar o valor das pesquisas ditas “aplicadas” ou “engajadas”, menos ainda o estudo das visões de mundo que formam nossa herança cultural; ao contrário, admito de bom grado tanto a utilidade transformadora e prática do conhecimento, quanto a inevitável adesão de todo ser humano, inclusive os cientistas, a visões de mundo preexistentes a ele e cuja compreensão deve ser perseguida a todo custo. Seja como for, parece-me acertado reafirmar a importância da pesquisa científica pura, básica,

para a compreensão desta relação a que chamo **ética** – uma relação natural (como que) de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida (entendida em suas múltiplas acepções) de seus habitantes. A questão é que não se trata de uma relação simples, de correspondência entre dois conjuntos de eventos ou entidades; “lugar” e “vida” são termos polissêmicos, densos, que evocam e reportam realidades já em si extremamente complexas. Não basta examinar isoladamente as realidades indiciadas por estes termos como geralmente veio sendo feito nas disciplinas científicas clássicas, nem examiná-las duas-a-duas em busca de eventuais ligações causais entre elas como tem sido feito, o mais das vezes, no campo atual das ciências humanas e sociais – pior, desembocando inevitavelmente em tentativas de predizer, regular e controlar o andar das coisas, sempre em vista de um mundo totalmente perfeito que, segundo certa visão de mundo tributária insuspeita de visões teocêntricas antigas, devemos e podemos construir. Frente a estas dificuldades, o que quero é afirmar que a atitude mais favorável ao estudo da relação ética corresponde, sem ressalvas, à mesma atitude recomendada aos psicanalistas por Wilfred Ruprecht Bion (1897-1979), nos termos de três negações: uma atitude *sem* memória, *sem* desejo e (conquanto estejamos sempre em busca de compreender) *sem* ânsia de compreensão (p.e., BION, 1994).

A compreensão da relação ética é, segundo penso, uma condição necessária a que possamos estabelecer parâmetros mínimos que orientem nossas decisões sobre onde e como queremos viver, onde e como é possível viver, por um tempo indefinido e talvez indefinível, como humanos, seja no que concerne às decisões individuais, seja no que concerne às decisões coletivas ou políticas. Em suma, penso que enquanto ignorarmos o que é comum em nós não poderemos estabelecer parâmetros orientadores de avaliações,

decisões e ações, nos planos pessoal e político, sobre os modos possíveis e desejáveis de habitarmos a Terra como seres humanos, em companhia de outros seres; não poderemos construir um mundo suficientemente bom para todos nós, sobretudo porque tal ignorância, logicamente, tende a impossibilitar qualquer sentimento de compaixão para com os indivíduos e grupos humanos distintos de nós próprios, de nossos próprios grupos – assunto que, de modo ligeiramente diferente, é abordado por Richard Sennett (2003) dentre muitos outros, assim como impossibilita a percepção de nosso *destino comum* com as demais espécies vivas do planeta e, em síntese, o reconhecimento de nossa dependência absoluta do lugar (primordialmente, *chôra*), em que vivemos.

Como arremate, parece-me oportuno ilustrar mais concretamente minha concepção da relação ética; pois bem: ela pode ser intuída diante de qualquer situação na qual possamos aplicar, por exemplo, o conceito de “trauma”. Como todos sabem, um “trauma” é geralmente reconhecido como o impacto de um evento externo, localizável no espaço-tempo, sobre um sujeito (individual ou coletivo), resultando em consequências mais ou menos duradouras à sua vida física e/ou psíquica, com reflexos verificáveis em algum grau sobre seu corpo e/ou sobre seu comportamento manifesto ou encoberto. Para uma aproximação mais lúdica, pode-se começar a pensar o assunto a partir de uma deliciosa “tirinha” de Bill Watterson (s/d) que dispensa comentários:



REFERÊNCIAS

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

BERQUE, Augustin. 'Lieu'
1. EspacesTemps.net, Livres,
19.03.2003. <http://www.espacestemp.net/articles/lisquolieursquo-1/>

BERQUE, Augustin. "A chôra em Platão". In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord.), "Filosofia da Pisagem. Um manual". Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012 (pp. 29-37)

BESSELAAR, José Van Den. *As palavras têm a sua história*. Braga (Portugal): Edições APPACDM, 1994

BION, w.r. (Wilfred Ruprecht). *Estudos psicanalíticos revisados – second thoughts* (tradução de Wellington M. de Melo Dantas). Rio de Janeiro: Imago, 1994

CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexicon, 2007

HEGENBERG, Leônidas. *Dicionário de lógica*. São Paulo: EPU, 1995

MURACHCO, Henrique Graciano. *Algumas considerações sobre a ética de Aristóteles: o homem na pólis e nas relações individuais*. In: ΗΘΟΣ, ano 2 /1997, nº 3, (úmero especial / Ethos, Ética (pp. 30:37).

PIAGET, Jean (1968). *O estruturalismo* (tradução de Moacir Renato de Amorim / Rio de Janeiro: Difel, 2003

POKORNY, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern: Francke, 1959-1969. Disponível em: <https://academiaprisca.org/es/recursos/diccionario-etimologico-indoeuropeo-de-pokorny/>.

PROSCURCIN Jr., Pedro. *Investigação fenomenológica e sentido originário do êthos (ΗΘΟΣ)*. DM FDUSP, 2007.

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

SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre éthos com epsilon e êthos com eta. Trans/Form/Ação, São Paulo, 32(2): 9-44, 2009

VANDEBOS, Gary R. (org.). Dicionário de psicologia APA. Porto Alegre, Artmed, 2010.

RIBEIRO, SANDRA MARIA PATRÍCIO. Lições preliminares para o estudo do ethos contemporâneo [doi:10.11606/T.47.2019.tde-05042019-100757]. Tese (Livre-Docência – Departamento de Psicologia Social e do Trabalho). - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. -- São Paulo, 2018. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/47/tde-05042019-100757/pt-br.php>

Capítulo 1

Uma perspectiva para a compreensão do ethos humano
Sandra Maria Patrício Ribeiro

Sandra Patrício

Universidade de São Paulo



Docente do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo e orientadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Vice coordenadora do Laboratório de Psicologia Socioambiental e Intervenção (IPUSP); líder do Grupo de Pesquisa Mitopoética da Cidade (IPUSP); membro colaborador do Grupo de Pesquisa em Política Ambiental (IEA-USP) e do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

CV: <http://lattes.cnpq.br/6404152265871629>

E-MAIL: sandrapatricao@usp.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3838-122X>

Vladimir Bartalini

Universidade de São Paulo



Docente da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo e orientador do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Membro fundador do Laboratório Paisagem, Arte e Cultura - LABPARC/ FAU-USP, que coordenou de 2002 a 2006. Desenvolve estudos teóricos sobre paisagem e pesquisa sobre "Córregos Ocultos" e atua profissionalmente em projetos e consultorias em Paisagismo, sobretudo em espaços livres, áreas verdes e parques públicos.

CV: <http://lattes.cnpq.br/2952247331062910>

E-MAIL: bartalini@usp.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3412-0620>

Considerações sobre a gravidade ética e política da paisagem e de suas transformações

RESUMO: Este ensaio aborda duas perspectivas divergentes sobre a paisagem, uma que acentua a vertente subjetiva da representação e outra que acentua a vertente objetiva dos espaços, buscando mostrar uma *terceira* dimensão ontológica, específica da paisagem – uma dimensão *trajectiva*, que faz dela uma categoria sintética entre natureza e cultura. Neste sentido, a paisagem expressa o modo singular como, ao longo dos tempos, se integraram as dimensões físico-biológicas e histórico-culturais num dado território. Estas considerações conferem relevo ético e político à noção de paisagem: se sua integridade (aliás, poderíamos até dizer: sua *beleza*) expressa formalmente a relação harmônica entre o lugar e a

vida de seus habitantes, sua transformação além de certos limites (poderíamos dizer: sua *deformidade*) é sintoma de desarmonias passadas-presentes e permite vislumbrar desequilíbrios e sofrimentos futuros.

PALAVRAS-CHAVE: PAISAGEM, TRAJECTIVIDADE, CIDADE, RIOS OCULTOS, ÉTICA.

A perspective for the understanding of the human ethos

ABSTRACT: This essay approaches two divergent perspectives about the landscape, one that emphasizes the subjective side of representation and another that accentuates the objective side of spaces, seeking to show a third ontological dimension, specific to the landscape – a trajective dimension, which makes landscape into a synthetic category between nature and culture. In this way, the landscape expresses the singular way in which, over time, the physical-biological and historical-cultural dimensions have been integrated into a given territory. These considerations give ethical and political importance to the notion of landscape: if its integrity (we could even say: its beauty)

formally expresses the harmonious relationship between the place and the life of its inhabitants, its transformation beyond certain limits (we could say: its deformity) is a symptom of past-present disharmonies and allows us to glimpse future imbalances and sufferings.

KEYWORDS: LANDSCAPE, TRAJECTIVITY, CITY, HIDDEN RIVERS, ETHIC.

Considerações sobre a gravidade ética e política da paisagem e de suas transformações

Sandra Patrício

Universidade de São Paulo

Vladimir Bartalini

Universidade de São Paulo

Adiantamos que estas breves considerações têm modesta pretensão, qual seja, a de tão somente oferecer algumas reflexões que, a nosso ver, podem abrir caminho entre duas perspectivas divergentes sobre a paisagem, uma que acentua a vertente subjetiva da representação e outra que acentua a vertente objetiva dos espaços. Pensamos que se trata de uma cisão equivocada e que sua superação poderá permitir o reconhecimento de uma *terceira* dimensão ontológica, específica da paisagem: nem tão só subjetiva, nem tão só objetiva, mas *trajectiva*. Estamos certos de que isto pode trazer uma compreensão ética que, queremos crer, colocaria em novas e melhores bases o debate político sobre a paisagem.

Nesta direção, começaremos por apresentar alguns esclarecimentos preliminares sobre os termos “ocupação socioespacial”,

“território” e “metamorfose” pois, embora distintos, seus conteúdos tangenciam-se e, às vezes, imbricam-se, tanto que, sob outros nomes, eles já deram motivo a reflexões que nos interessam de perto. Afinal, “metamorfose”, que diz respeito à forma, remete à paisagem, ao passo que “ocupação socioespacial”, a ambiente. Com o acréscimo de “território”, chega-se ao título do texto escrito por Rosario Assunto, em 1976: “Paesaggio, Ambiente, Territorio. Un tentativo di precisazione concettuale”¹.

Estamos, portanto, tratando do ambiente de um território e das mudanças que ocorrem na sua paisagem. Estes três vocábulos – território, ambiente, paisagem – são muitas vezes usados indiscriminadamente como se houvesse uma equivalência entre eles. Rosário Assunto aplicou-se em desmontar este pressuposto que obscurece diferenças importantes, com consequências que não se encerram no mundo dos conceitos, mas atingem a prática. Para ele, território é matéria, extensão, superfície mais ou menos vasta, cujas delimitações podem ser definidas por critérios político-administrativos, culturais ou geofísicos. Um território permanece idêntico a si mesmo, independente das alterações que venham a ocorrer na sociedade que o ocupa ou das variações bio-climáticas que o atinjam. No seu esforço de esclarecimento conceitual, de início discriminador, Assunto cogita a imutabilidade de um território, mesmo no caso extremo da destruição total da sociedade e do ambiente biológico que lhe correspondem.

Interessante notar, de passagem, como hipótese semelhante foi aventada por Milton Santos para estabelecer a diferença entre paisagem e espaço: “A rigor, a paisagem é apenas a porção da

¹ Rosario Assunto, “Paisagem, Ambiente, Território. Uma tentativa de clarificação conceptual”, in SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord.), *Filosofia da paisagem. Uma antologia*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, pp. 126-129.

configuração territorial que é possível abarcar com a visão, e se dá como um conjunto de objetos reais-concretos”² e, por mais que estes objetos interfiram no espaço, “só por sua presença, os objetos técnicos não têm outro significado senão o paisagístico”³. No pensamento de Milton Santos, é preciso que um conteúdo social anime estes objetos e, na distinção operada entre paisagem e espaço, caberia àquela o papel de matéria inerte, destituída de vida. É necessário, portanto, cautela no emprego dos termos e atenção para os limites da sua validade em função do pensamento de quem os emprega. Caso contrário, poderíamos incorrer no erro de dizer que, para Rosario Assunto, território e paisagem são sinônimos.

Prossigamos então com este pensador, Rosario Assunto, o qual, após discorrer sobre o conceito de território, se ocupa em verificar se este conceito equivaleria ao de ambiente. Ele discerne duas dimensões no ambiente: uma, físico-biológica – latitude, longitude, altitude, clima, fauna, flora, geologia, relevo, hidrografia, etc – e outra, histórico-cultural – economia, política, costumes, idiomas, etc. É fácil, diz ele, perceber que o conceito de ambiente, “na sua unidade-diversa de ambiente biológico e de ambiente histórico-cultural, inclui em si o de ‘território’ (não pode haver ambiente sem território), mas com um excesso de elementos que não são necessários para a definição de território enquanto tal”⁴. O ambiente, portanto, seria o território qualificado em termos físico-biológicos e histórico-culturais. Não nos parece ousado aproximá-lo da expressão “ocupação socioespacial”, se considerarmos que nela estão contidos, de modo sintético e inextricável, a sociedade, em sua dinâmica histórica, e a sua expressão material, concreta, física

2 Milton Santos, *A natureza do espaço*. São Paulo, Edusp, 2002, 4 edição, p. 104.

3 *Idem*, p. 105.

4 Rosario Assunto, *op. cit.*, p. 127.

Capítulo 2

(mais uma vez, cumpre ressaltar as diferenças de acepção que a palavra espaço assume nos diferentes autores. Para Milton Santos, o espaço não poderia ser assumido, como fica sugerido pela aproximação que acabamos de fazer, como a expressão concreta, meramente material, da sociedade). Assim, para Rosario Assunto o ambiente seria “o território acrescido da vida, da história, da cultura”⁵, o que já impede a substituição indiscriminada de um conceito pelo outro. Parece-nos lícito, portanto, considerar que uma tal concepção de ambiente, ou seja, como sendo “o território vivo para o homem e vivido pelo homem”⁶, equivale ao espaço de Milton Santos.

Até aqui, estas considerações podem dar a impressão de que nos limitamos a cotejar conceitos que dizem respeito aos mesmos fatos ou fenômenos, mas que recebem nomes diferentes conforme os diferentes pensadores que sobre eles se debruçaram. Ao introduzir o seu conceito de paisagem, porém, Assunto não só lhe atribui um significado diverso daquele que lhe emprestará a geografia crítica miltoniana, como a reintegra numa unidade com o território e com o ambiente, o que passa a nos interessar de modo especial. Assim, uma vez incluído o conceito de território no de ambiente, Assunto define a paisagem como a “forma” que o ambiente (“conteúdo” ou “função”) confere ao território (“matéria”). Mas não se trata de uma forma inerte, limitada a deixar-se abarcar pela visão, e sim de uma forma “na qual se exprime a unidade sintética a priori da ‘matéria’ (território) e do ‘conteúdo-ou-função’ (ambiente)”^{7,8}.

⁵ *Idem*, p. 128.

⁶ *Idem, ibidem*.

⁷ *Idem, ibidem*.

⁸ Cumpre notar que Rosário Assunto está, declaradamente, empregando a expressão “unidade sintética a priori” no sentido kantiano, ou seja, no sentido de *unidade necessária que condiciona o seu apresentar-se na consciência* (*Idem*, p. 128).

Esta definição de paisagem não deve ser julgada como simples preciosismo conceitual, como pura abstração. Para Assunto, abstração seria o território, ao qual só poderíamos ter acesso mediante a abstração do ambiente que o modela com “as nossas esperanças e desilusões, as nossas alegrias e as nossas tristezas”; abstração seria também o ambiente, “assim como seria abstração irreal o conteúdo de um livro (...) sem a realidade em que ele se exprime modelando uma matéria verbal”⁹. Em suma, só temos acesso ao território e ao ambiente por meio da paisagem, que nos permite viver, experimentar e conhece-los na sua “indissolúvel unidade”. Se o conceito de ambiente abarca o de território, o de paisagem abarca o de ambiente. As consequências práticas que daí advêm são fundamentais para nós, como se pode conferir nas palavras com as quais Assunto conclui o seu breve mas elucidativo ensaio: “a realidade que devemos estudar e sobre a qual, se necessário, devemos intervir é sempre a ‘paisagem’, e não o ‘ambiente’ e muito menos o ‘território’”¹⁰.

A FORMA DA PAISAGEM

A não observância destas distinções tem reflexos muitas vezes deletérios pois, ao esvaziá-la de seu caráter sintético, abre-se caminho para a legitimação de agressões violentas que deformam a paisagem, a qual pode ser considerada a fisionomia, o rosto (este objeto privilegiado dos nossos afetos e afecções) da Terra. Confundida e reduzida a puro espaço geométrico, reificada, a paisagem deixa de entrar nas cogitações dos projetistas de estradas (Rosario Assunto investe contra a insensibilidade dos engenheiros

⁹ *Idem*, p. 129.

¹⁰ *Idem*, *ibidem*.

responsáveis pelo traçado das rodovias que atravessam a planície do Pó, para os quais ela não parecia *suave*, como a cantaram os poetas, mas simplesmente lisa, pronta a receber o que a “régua e o tira-linhas” determinassem¹¹. Infelizmente, poderíamos contribuir com muitos outros exemplos de procedência nacional), dos construtores de edifícios, enfim, de tantos atores que desfrutam e abusam da autoridade para intervir nas nossas paisagens sem nos consultarem.

Nada do que foi dito implica a defesa da imobilidade, uma cristalização mórbida da paisagem. Se a paisagem tem fisionomia, rosto, ela é dotada de expressividade, de vida, portanto está sempre em *transformação*: por assim dizer, ela é *forma em trânsito*. Porém, como todo rosto que não foi deformado a ponto de se tornar irreconhecível, ela se modifica sem impedir o seu reconhecimento, o que permite a preservação e a renovação das *tonalidades afetivas* que nos fazem distinguir uma paisagem de outra.

Sim, “a paisagem se unifica em torno de uma tonalidade afetiva dominante”, diz Eric Dardel, o que a legitima enquanto fenômeno, ainda que ela seja “refratária a toda redução puramente científica”. A paisagem, continua Dardel, “põe em jogo a totalidade do ser humano, seus vínculos existenciais com a Terra (...) como lugar, base e meio de sua realização (numa) relação que afeta a carne e o sangue”¹².

A paisagem não é, em sua essência, para ser vista. Esta assertiva de Dardel pode soar estranha à primeira vista, mas a entendemos, antes, como uma provocação, como uma força de expressão para se contrapor à concepção dominante, ao menos desde a aurora da

11 Rosario Assunto, “A paisagem e a estética”, in SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord.), *Filosofia da paisagem. Uma antologia*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 342.

12 Eric Dardel, *L'Homme et la Terre. Nature de la réalité géographique*. Paris, éditions du CTHS, 1990, p. 42.

modernidade, que limita a paisagem ao campo visual que se descortina de um lugar alto. Do mesmo modo que podem parecer desconcertantes as conclusões de Jean-Marc Besse no instigante ensaio intitulado “Nas dobras do mundo. Paisagem e filosofia segundo Péguy”¹³. Retomando as ideias de Charles Péguy, pensador francês do início do século xx, que concebia a filosofia como ação no universo pensante, Besse pode dizer que “o melhor ponto de vista para o mundo é o ponto de vista de baixo, e que sobe para as coisas, apoderando-se assim do impulso do ser. Visto de cima, o mundo é plano. É por baixo que é preciso começar, é ali que é preciso ficar, ou retornar, para se lançar”¹⁴.

No entanto, não se trata de negar que a paisagem seja da ordem do visível e, mais ainda, do estético. Afinal, como salienta Jean-Marc Besse, agora num alentado posfácio à reedição de *L'Homme et la Terre*, “a estética é a primeira ligação do homem com o mundo, sua primeira maneira de se situar nele, de compreendê-lo”¹⁵. E o próprio Dardel, no mesmo sub-tópico em que se empenhava na recusa em reduzir a essência da paisagem à mera visualidade, declara que “há na paisagem um rosto, um olhar, uma escuta, uma expectativa ou uma reminiscência”¹⁶. A paisagem é um rosto (*visage*, em francês; *viso*, em italiano), e um rosto só é rosto porque é visto, e o rosto só é visto quando se está fora do corpo, por aquele que vê o rosto de um “outro”, ou o próprio rosto refletido, circunstância em que também já se é um “outro”.

13 Jean-Marc Besse, *Ver a Terra. Seis ensaios sobre a paisagem e a geografia*. Tradução Vladimir Bartalini. São Paulo, Perspectiva, 2006, pp. 97-108.

14 Jean-Marc Besse, “Nas dobras do mundo. Paisagem e filosofia segundo Péguy”, *op. cit.*, p. 105.

15 Jean-Marc Besse, “Geographie et existence, d’après l’oeuvre d’ Eric Dardel”, in DARDEL, Eric, *op. cit.*, p. 173.

16 Eric Dardel, *op. cit.*, p. 45.

Capítulo 2

É na perspectiva aqui alinhavada, que não reduz a paisagem à “invenção” de um sujeito, tampouco à mera objetualidade; que pressupõe uma presença do homem indissociável de um mundo concreto onde ele realiza a sua existência; que não a limita ao campo perceptivo da visão, embora admita a sua imprescindibilidade; que considera a memória e, ao mesmo tempo, as aberturas para um futuro implícitas nos horizontes das paisagens; que vê a paisagem como *imagem* do tempo, na qual a *temporalidade* da natureza se coloca como fundamento da *temporaneidade* do mundo humano¹⁷ (“um vale encaixado, onde se manifesta o trabalho prolongado das águas, carrega o espírito para as profundezas da duração, de um tempo apreendido como fator secreto da Terra”¹⁸, diz Dardel); é nesta perspectiva que faz sentido, para nós, discutir a ocupação socioespacial no âmbito territorial brasileiro e, especificamente, as transformações incidentes sobre as paisagens das nossas cidades. Por isto, fazemos nossas as palavras de Adriana Serrão (2013):

Uma vez libertas da tradicional associação à vista, ao cenário e ao panorama, o entendimento das paisagens como unidades integradas e espaços do habitar permitirá conciliar o fundamento natural com dimensões constitutivamente humanas, como a História e a Cultura, e responderá mais facilmente a problemas candentes do tempo presente e futuro, desde o desenho das cidades até à invenção de formas de viver alternativas.¹⁹

17 Rosario Assunto, “A paisagem e a estética”, *op. cit.*, p. 349-350.

18 Eric Dardel, *op. cit.*, p. 45.

19 Adriana Veríssimo Serrão, *Filosofia da Paisagem. Estudos*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, p. 103.

A TRANSFORMAÇÃO DA PAISAGEM

Gostaríamos de explicar este ponto o melhor possível e talvez seja útil recorrer a uma ilustração - começaremos propondo ao leitor algumas imagens de paisagens que se transformaram ao longo do tempo histórico, do tipo que certamente todos já tiveram ocasião de olhar. As que selecionamos, colhidas duma mesma área de São Paulo, recobrem um arco temporal de quase dois séculos. A primeira delas (Fig. 1a) é uma aquarela de Jean Baptiste Debret (1827), intitulada “Ponte de Santa Ifigênia”; Márcio Pereira Santos (2006), apresenta-nos o provável enquadramento do desenho conforme reproduzimos na Figura 1b (a figura consiste em um recorte do “Mapa” elaborado por Santos, ligeiramente modificado para destacar o sítio em pauta)²⁰.



Figura 1a - “Ponte de Santa Ifigênia”, aquarela de Jean Baptiste Debret (1827)

²⁰ Márcio Pereira Santos. “O Espaço humanizado, a Paisagem humanizada e algumas reflexões sobre a paisagem em São Paulo na primeira metade do século XIX”. Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. O “Mapa” supra mencionado constitui um anexo da tese e está disponível em: file:///C:/Users/m/Desktop/MAPA_DA_PAISAGEM.pdf (acesso: 14/02/2015).

Capítulo 2

Considerações sobre a gravidade ética e política da paisagem e de suas transformações
Sandra Patrício e Vladimir Bartalini

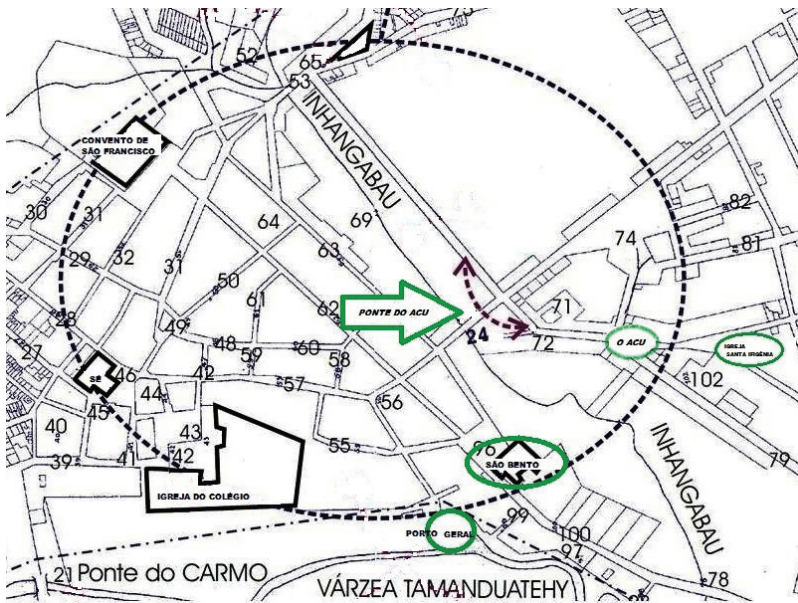


Figura 1b - Ângulo e distância aproximada da visão de Jean-Baptiste Debret (linha tracejada violeta, próxima à Ponte do Acu), aquando da execução da aquarela “Ponte de Santa Ifigênia”, em 1827. Fonte: “Mapa de localização aproximada das diferentes representações em paisagem de São Paulo entre 1817 e 1847 a partir da interpretação das iconografias tendo por base a Carta de 1841”, de Márcio Pereira Santos(2006), disponível em: file:///C:/Users/m/Desktop/MAPA_DA_PAISAGEM.pdf (acesso: 14/02/2015).

À época, a ponte retratada por Debret fazia a ligação entre as duas margens do rio Anhangabaú, na altura da então chamada *Ladeira do Acu* que, após mudar de nome muitas vezes, é o caminho hoje conhecido como *Av. São João*. Para pontuarmos as transformações, seguem quatro imagens da mesma localidade (embora com enquadramentos diferentes) registradas em 1862 (Figura 2), 1930 (Figura 3), 1970 (Figura 4) e 2008 (Figura 5).



Figura 2 - Ladeira de São João em 1862. Fotografia de Militão de Azevedo.



Figura 3 - Avenida São João em 1930. Fonte: ELETROPAULO. A Cidade da Light. 1899/1930. Departamento de Patrimônio Histórico/Eletropaulo, 1990.

Capítulo 2

Considerações sobre a gravidade ética e política da paisagem e de suas transformações
Sandra Patrício e Vladimir Bartalini



Figura 4 - Avenida São João em 1970. Fotografia de Gilberto Calixto Rios.



Figura 5 - Avenida São João em 2008. Fotografia de Gilberto Calixto Rios.

Acreditamos que tais imagens, dispostas assim cronologicamente, prestarão auxílio para que possamos explicitar melhor os apontamentos feitos anteriormente. Antes de mais, não há dúvida de que estas imagens tenham sido colhidas, registradas, num único e mesmo território e de que, inobstante, tanto o ambiente quanto a paisagem não se mantiveram os mesmos. Mas, para que não haja confusão nos passos seguintes, vamos antes relembrar que temos diante de nós: 1) a idéia de um território, concebido como um recorte arbitrário de certa extensão material que abrange, no caso, uma certa colina às margens de certo curso d'água; 2) cinco imagens artísticas deste território, registradas por diferentes pessoas, em diferentes meios e em momentos distintos ao longo de duzentos anos; 3) cinco formas diferentes correspondentes a este mesmo território, em cinco momentos diferentes de sua existência. Ora, mas estas formas apresentam-se tão diferentes, a mudança é tão radical, tão espetacular, que, mesmo quando se acaba de ler e pensar sobre as dimensões da paisagem que transcendem sua visibilidade, pode-se facilmente reincidir na espécie de simplificação que tende a considerar apenas as mudanças ocorridas no panorama, negligenciando aquelas que, necessariamente, se deram em aspectos, digamos, “menos visíveis” da paisagem. Esta simplificação é, justamente, o que o conceito de paisagem delineado nas linhas precedentes pretende superar e, nesta direção, relembramos também o que há pouco dissemos: a paisagem, sim, é uma forma visível, porém, uma forma que possui uma natureza muito particular: a paisagem é, como diz Rosário Assunto, a “forma” que o ambiente (“conteúdo” ou “função”) confere ao território (“matéria”), uma forma “na qual se exprime a unidade sintética a priori da ‘matéria’ (território)’ e do ‘conteúdo-ou-função’ (ambiente)” - ou, em outras palavras, a paisagem é a forma gerada pelas ações de um conjunto

singular de seres diversos (o conjunto de seres que constituem o ambiente, em suas dimensões físico-biológica e histórico-cultural), que operam conjuntamente em um dado território.

Nas imagens apresentadas acima nota-se facilmente as mudanças na hidrografia, sobretudo com a canalização do Anhangabaú, e outras - menos notáveis, é certo - que ocorreram no relevo. Por outro lado, a simples reflexão sobre o adensamento das construções e da população humana que estas imagens mostram já nos permitiria supor alterações significativas na temperatura, nos ventos, na composição do ar e da terra etc., mesmo que ignorássemos os dados científicos sobre o assunto. Quanto à flora, nem é preciso assinalar as mudanças, de tão evidentes que são; já quanto à fauna, a ausência de quaisquer outras espécies animais além da humana em todas estas gravuras, mesmo nas mais antigas, mereceria um comentário à parte, ao qual, porém, somos forçados a renunciar em favor da brevidade. É claro que as imagens retratam, também, as mudanças no ambiente histórico-cultural, que se destacam ao nosso olhar através de elementos concretos tais como a presença (ou ausência) e o tipo de vegetação, o uso (ou o desaparecimento) do ribeirão e suas margens, as formas das construções, das vestimentas, dos utensílios, e assim por diante.

A UNIDADE-DIVERSA DA PAISAGEM

Em suma, pode-se dizer que as imagens apresentadas acima são registros de formas que aquele território apresentou em determinados momentos; cada uma destas imagens corresponde a uma fisionomia diferente do mesmo território - cada uma destas fisionomias poderiam ser consideradas como paisagens inteiramente diferentes?

Sim, se estancarmos na consideração estética da paisagem - e, mesmo assim, precisaríamos restringir o alcance da palavra “estética” ao escopo da visualidade. Isto feito, pareceria que a fisiognomia do território (que seria, então, o mesmo que “a paisagem”) nada mais é que uma espécie de espetáculo, apreciado por diferentes espectadores como mais ou menos belo (de acordo com sua posição, interesses ou “gosto”). Neste espetáculo, seriam representadas as escolhas feitas pelas sociedades humanas que habitaram o dito território ao longo da história, escolhas estas que seriam convertidas pelos atores, com maior ou menor liberdade, em ações mais ou menos engenhosas e bem sucedidas - na situação que as nossas imagens vieram ilustrar: primeiro, com Debret, o cenário (e a cena) de uma sociedade colonial e escravagista em vias de urbanização; depois, ao final do século XIX, cidade em franco crescimento, onde aportavam os imigrantes europeus que viriam a impulsionar a lavoura cafeeira no interior do estado; em seguida, parte nobre de uma cidade progressista, a espelhar o melhor possível o sofisticado modelo europeu; em 1970, as marcas de uma cidade decididamente *americanizada*; finalmente, a megálpole enigmática de hoje em dia.

Nada disso é falso e, todavia, não nos parece bastar. Insistimos em que cada uma das imagens acima nos apresenta um “flagrante” da forma do território, tal como estava moldada pelo “ambiente”, ou seja, pelos seres físico-biológicos e pelos seres histórico-culturais que existiam e interagem naquele território num dado momento (e não se descure que este “flagrante” esteja marcado pela visão particular do artista que o registrou; de qualquer modo, há que se lembrar, também, que tal artista era, ele próprio, partícipe do referido ambiente). Então, à mudança visível da paisagem deve corresponder uma mudança (visível ou invisível)

nesta “unidade-diversa” que a constitui - e a nossa aposta é de que tais mudanças sejam inteligíveis.

Permitam-nos interpolar aqui um ligeiro alerta, provavelmente desnecessário para os mais doutos, mas importante para aqueles que se iniciam nestas discussões. Temos dito, ressoando Rosário Assunto e outros pensadores não mencionados, que a paisagem é uma “unidade-diversa”. É preciso dizer que esta expressão deve levar-nos a considerar seriamente o fato de que, embora toda e qualquer paisagem apresente uma composição de diversos elementos individuais (digamos: um rio, árvores, talvez algumas construções etc.), nós a percebemos, enquanto paisagem, como um todo unitário²¹. Ora, isto não é banal. Considerar a paisagem como “unidade-diversa”, por um lado, exige pressuposições a respeito de como podemos aperceber-nos de um todo, partindo da visão de um conjunto de elementos individuais e, por outro lado, a respeito do que é minimamente necessário existir neste “conjunto” para que possamos apercebe-lo como “uma paisagem”. Para que o alerta seja mesmo ligeiro, vamos resumir tudo dizendo que, mesmo quando não estamos inteiramente cômicos disto, precisamos de uma teoria do conhecer e de uma teoria do ser, antes que possamos compreender a paisagem. Naturalmente, não poderíamos avançar nestas questões teóricas aqui. Mas também não poderíamos omitir que a consideração da paisagem como “unidade-diversa”, ao mesmo tempo que não renega, mas amplia sua consideração estética, pressupõe que a paisagem tem uma

21 Sobre este tópico, veja-se o ensaio de Georg Simmel (1913), In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord.), *Filosofia da paisagem. Uma antologia*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 42-51. Este ensaio é retomado por Adriana Serrão para discutir a paisagem como “intuição momentânea da Vida”, em: SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Filosofia da Paisagem. Estudos*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, p. 161-164.

profundidade ontológica própria, que faz dela uma categoria sintética entre natureza e cultura²².

Voltando à nossa ilustração, a tomada que estamos defendendo pretenderia fazer relevar desta sucessão temporal de formas momentâneas assumidas pelo território em pauta - o qual, sob outras formas, já existia antes de 1827 e seguirá existindo indefinidamente após 2008, provavelmente sob novas formas - alguma compreensão sobre o devir de sua paisagem. Nesta tomada, faz muito pouco sentido dizer que cada uma das imagens que estamos tratando representa uma paisagem diferente, característica de um tempo histórico diferente - o que realmente importa é a indagação sobre a *gravidade* destas transformações visíveis em sua composição físico-biológica e histórico-cultural.

A GRAVIDADE DA PAISAGEM

Aqui, a palavra *grave* figura primeiramente como adjetivo: a paisagem é algo que tem peso, importância, poder; precisa ser ponderada com seriedade. Mas poderá ser útil lembrar que, em nossa língua, a palavra ‘grave’ pode ser empregada com um segundo sentido, para a conjugação do verbo ‘gravar’ nos modos subjuntivo (presente, 1^a e 3^a pessoas do singular, bem como na 2^a, na forma ‘você’) e imperativo (2^a pessoa do singular, ‘você’). Neste sentido, indica a ação de gravar, esculpir, estampar, imprimir, registrar.

22 Recomendamos fortemente que o leitor interessado busque os trabalhos publicados como resultados do projeto de pesquisa coletivo “Filosofia e Arquitectura da Paisagem”, coordenado pela Dra. Adriana Veríssimo Serrão, no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Três deles encontram-se citados no corpo do presente texto e o quarto é: “Filosofia e Arquitectura da Paisagem. Intervenções” (2013).

Talvez se possa extrair disto algo mais que uma ambiguidade fortuita²³; no mínimo, há que se pensar numa possível reversibilidade, ou seja, que tanto a paisagem é “gravada”, marcada, esculpida, formada, pelos seres diversos que a compõem, quanto que esta mesma paisagem, tal como esteja formada, possa ter uma importância, um peso e um poder próprios, que a torna capaz de, por sua vez, “gravar”, esculpir, formar, estes mesmos seres - e, neste caso, estaríamos diante de uma forma de *graves* consequências.

E, sim, se tomamos a paisagem como a forma que expressa o modo singular como, ao longo dos tempos, se integraram as dimensões físico-biológicas e histórico-culturais num dado território, logo percebemos que ela, por assim dizer, reflete a existência de tudo quanto nela se encontra, inclusive, reflete as particularidades de cada tipo de ser que a ocupa ou habita - coisa, idéia, valor ou vida. Neste sentido, qualquer mudança na paisagem deve ser vista com seriedade, pois estaria refletindo uma mudança qualquer em seus componentes. Ora, tratando-se de uma unidade integrada, qualquer mudança tem o potencial para repercutir tanto em cada um de seus elementos tomados individualmente como em cada tipo específico deles, como também em todo o conjunto - repercussão que pode ter consequências benignas ou malignas, nem sempre inteiramente previsíveis.

Esta reversibilidade está contemplada no conceito de *trajeção* proposto pelo geógrafo Augustin Berque, que o define como “*combinação medial e histórica do subjetivo e do objetivo, do físico e do*

23 Não deixa de ser instigante o caso do substantivo grego *grámma*, cujos significados incluem: 1) o resultado concreto do ato de “escrever | desenhar”, 2) “letra, carta, inscrição” ou “desenho, pintura”, 3) “letra, caráter” (donde *grammatikós* designava um indivíduo “versado em letras”) e 4) um peso mínimo, equivalente a um pouco mais de um grama moderno. O assunto é exposto em detalhes em: BESSELAAR, José Van Den. “As palavras têm a sua história”. Braga: Edições APPACDM, 1994, p. 401.

fenomenal, do ecológico e do simbólico, produzindo uma mediância”²⁴. Desta maneira, Berque aplica a palavra *trajetividade* para caracterizar a qualidade de coisas cuja realidade depende, ao mesmo tempo, de existência física (ou “objetiva”) e mental (ou “subjetiva”), e é neste sentido que ele define paisagem como “*dimensão sensível e simbólica do meio; expressão de uma mediância*”²⁵. Daí que ele próprio venha a dizer:

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 trajeção não é uma dinâmica em sentido único. Ela é um contínuo vaivém entre nosso corpo e o mundo.²⁶

Estas considerações justificam nossa insistência em ressaltar a *gravidade* da paisagem e de suas alterações. A paisagem, já o dissemos, é *forma em trânsito*, portanto, em permanente transformação - como também já se admitiu que toda transformação implica (exige) alguma *deformação*, alguma alteração da forma. Mas isto não nos desobriga de meditar sobre os possíveis limites desta deformação, além dos quais toda transformação resultaria em *deformidade*, defeito, deficiência e, no limite, em degeneração.

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

25 *Idem*, *ibidem*.

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

Em verdade, os caminhos para pensar esta questão que acabamos de apresentar - que a deformação da paisagem pode, ao ultrapassar certo limite, resultar em degeneração - já vêm sendo palmilhados há longo tempo, por muitos pensadores. Um destes caminhos se abre com o *Timeu*, diálogo que teria sido escrito por Platão já em sua velhice. Este texto antigo tem grande importância, pois geralmente se reconhece nele um dos primeiros na história do pensamento europeu a nos oferecer, correlacionadas, uma teoria do conhecer e uma teoria do ser; por outro lado, pode-se dizer que esta importância reduplicou-se ao longo dos séculos pela própria circunstância de que uma tal teorização instaurou - para o bem ou para o mal - certo modo de pensar; o que, de qualquer modo, não impediu que o *Timeu* possa ter chegado a se converter numa *curiosidade e uma charada indecifrável*²⁷. Apresentar aqui toda esta “charada indecifrável” seria inteiramente despropositado; mas, para que adiante se possa prosseguir ainda com Berque (em vez de multiplicar os caminhos possíveis para meditar nossa questão), é preciso, ao menos, apresentar aquilo que Platão coloca como que na “encruzilhada” entre o ser e o conhecer - e que ele designa pela palavra *chôra*. Só isto, porém, já é tarefa mui ingrata: obrigatoriamente, tanto cometeremos equívocos quanto poderemos ser acusados injustamente de tê-los cometido, tantas são as interpretações carreadas por tal idéia. Vamos tentar minimizar os transtornos atendo-nos a reproduzir,

27 SANTOS, José Trindade dos. “Introdução”. In: PLATÃO. “Timeu” - Introdução de José Trindade dos Santos e tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 15.

mal-e-mal, os contornos que lhe dá o próprio Platão (na tradução que, por fortuna, temos à mão) e que serão retomados por Berque²⁸.

E, com Platão²⁹, devemos começar por quase lastimar que nossa argumentação tenha chegado a *constranger-nos a tentar tornar visível por meio de palavras esta forma difícil e indistinta*³⁰. Com tais palavras, o filósofo introduz em sua ontocosmologia um terceiro gênero de ser, que é não apenas diferente tanto daquilo que é sempre e não tem geração (as Formas eternas e imutáveis do mundo inteligível), quanto daquilo que se gera sempre e nunca é (as formas perecíveis e mutáveis do mundo sensível, geradas por imitação das Formas eternas), como ademais que é *o receptáculo e como que a mãe de todas as gerações*³¹ o que será reforçado adiante, quando insistirá em que

*(...) devemos ter em consideração que há três gêneros: aquele que se gera, aquele no qual é gerado e aquele à semelhança do qual nasce aquele que se gera. E é conveniente assimilar o receptáculo a uma mãe, o modelo a um pai, e a natureza que está entre os dois a um filho*³².

28 Não nos furtaremos, porém, a oferecer desde já duas outras referências que poderão conduzir o leitor interessado a algumas das controvérsias que não poderão ser contempladas em nossa exposição. São elas: MIGLIORI, Maurizio. "O problema da geração no Timeu", In: GAZOLLA, Rachel (org.), "Cosmologias. Cinco ensaios sobre filosofia da natureza. São Paulo: Paulus, 2008, pp. 13-45; e DERRIDA, Jacques, "Khôra", Campinas, SP: Papirus, 1995.

29 PLATÃO. "Timeu" - Introdução de José Trindade dos Santos e tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

30 PLATÃO, *op. cit.*, 49a.

31 *Idem, ibidem.*

32 *Idem, 50d.*

Capítulo 2

Seguem-se explicações das razões pelas quais este terceiro gênero, *que recebe em si todos os gêneros*, seja ele próprio *desprovido de todas as Formas*³³. E logo depois:

*(...) se dissermos que [a mãe e o receptáculo de tudo aquilo que se gera e é visível, e de todas as maneiras sensoriável] é uma certa forma invisível e amorfa, que tudo contém e que participa do inteligível da maneira mais embaraçosa e difícil de compreender, se dissermos isso, não estaremos a mentir*³⁴.

Apenas após recapitular novamente o que são os outros dois gêneros (um que é sempre gerado e nunca é, e que é passível de ser captável pela opinião; outro que nunca é gerado e é sempre, e que é investigado pelo pensamento), Platão retornará ao *terceiro gênero* no qual se dá a geração, e só então o nomeará:

*E há ainda um terceiro gênero que é sempre, o da chôra, que não acolhe a destruição e fornece o lugar a todas as coisas que têm geração; este é captável por meio de um certo raciocínio bastardo, não acompanhado de sensação e dificilmente crível; para ele olhamos como num sonho, afirmando que é de certa maneira necessário que todo o ser esteja em certo lugar e ocupe um certo espaço, e que aquilo que não está na terra nem no céu nada é.*³⁵

Podemos deixar Platão neste ponto, mas não sem antes intercalar uma advertência (novamente: provavelmente desnecessária para os mais doutos, mas importante para aqueles que se iniciam nestas

³³ *Idem*, 50e.

³⁴ *Idem*, 51, a-b.

³⁵ *Idem*, 52 a-b.

discussões). Não se confunda, como aliás é mais comum do que seria esperável³⁶, o sentido da palavra *chôra* ao tempo de Platão, com o moderno conceito de espaço. Para a nossa discussão, procuraremos assumir o ponto de vista de Berque, que é o de *ater-se a apreender o sentido que podia ter, no seu próprio contexto, uma palavra explicitamente utilizada por um autor antigo*³⁷. Considera ele (em conformidade com muitos outros comentadores) que no texto platônico uma outra palavra (*topos*) corresponderia ao espaço, enquanto *chôra* seria correspondente ao lugar. Berque vai, declaradamente, ocupar-se tão somente da questão da *chôra*, à partida tratando de recuperar este sentido contextual que a palavra teria ao tempo da escritura do *Timeu*. E reconhece nela duas famílias de sentido:

*Na primeira, chôra significa o espaço ou o lugar atributivos de qualquer ser em geral, isto é, que esse atributo pode ser físico (localizável na extensão) ou social (localizável entre os papéis pessoais). (...) Na segunda (...), chôra torna-se algo de muito mais concreto, singular e preciso: é a região ou o território próprio de uma cidade-estado (polis). (...) De forma ainda mais específica, é a parte rural desse território, a que se encontra fora das muralhas do astu (a cidade propriamente dita) e aquém dos confins inabitados, as eschatiiais (...). Em suma, é o campo que - papel indispensável - fornece os seus víveres à polis, e do qual esta estruturalmente faz parte.*³⁸

36 Diga-se de passagem, na própria edição de onde retiramos as citações acima, esta confusão transparece na tradução do texto platônico (embora com ressalvas elucidativas), a despeito de ter sido tematizada e esclarecida na introdução do livro.

37 BERQUE, Augustin. "A *chôra* em Platão", *op. cit.*, p. 30.

38 BERQUE, Augustin. "A *chôra* em Platão". In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord.), "Filosofia da Paisagem. Um manual". Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012 (pp. 29-37), p. 32. Grifamos.

Ele ainda destaca que estas duas famílias de sentido não seriam, ademais, estanques: argumenta que, neste contexto grego, sendo a cidade (*polis*) o termo primário que determina a existência do cidadão (*politês*), segue-se que, para o homem grego (como Platão) a noção de *chôra* devia estar marcada por conotações existenciais e vitais, que será preciso ter em conta, hermeneuticamente, no propósito do *Timeu*³⁹.

Para o momento, o que importa sublinhar no texto de Berque é que toda esta argumentação (e outras, que omitiremos) vem amparar a interpretação de que a *chôra* seria, em Platão, o *meio concreto onde o ser relativo existe*⁴⁰. E será a partir deste ponto de vista que Berque poderá concluir que, no texto platônico, a palavra *chôra* corresponderia ao “lugar” (ou “região”), enquanto a palavra *topos* corresponderia ao “espaço” - destacando ainda que, no texto do *Timeu*, *topos* corresponderia à banal questão factual: “onde está?”; ao passo que *chôra* corresponderia a uma questão muito mais complexa e ontologicamente mais profunda: “por que razão este onde?”⁴¹. Mas esta última questão, diz Berque, começou a ser forcluída já no próprio *Timeu*, como fica indicado pela desistência de Platão de definir a *chôra* (como se viu na citação do *Timeu*, supra: *aquilo que não está na terra nem no céu nada é*). E teria permanecido esquecida pelo pensamento europeu:

Numa palavra, este vai esquecer-la - vai esquecer, em suma, a questão: “porque haveriam os seres de ter um onde?” - , para se ater à clara definição que Aristóteles, em contrapartida, lhe terá dado a partir da

³⁹ *Idem, ibidem.*

⁴⁰ *Idem, p. 29.*

⁴¹ *Idem, p. 31.*

*noção de topos - isto é, ater-se, em suma, à questão: “onde estão os seres?”; o que, ver-se-á, é justamente forcluir (lock out) a chôra da questão do ser.*⁴²

Ora, esta forclusão da *chôra* da questão do ser equivale a esquecer, mais ou menos, *as razões pelas quais o ser precisa ter um onde* - por exemplo, esquecer as razões pelas quais a cidade precisa ter um “onde”, que se faz tanto das características ambientais da região, como do modo de vida de seus cidadão, como ainda - e isto nem sempre é agradável lembrar - do modo (ao mesmo tempo natural, social, técnico e simbólico) pelo qual se consegue extrair o sustento de seus habitantes, necessariamente da natureza própria daquela região. Uma maneira rude e jocosa, mas também breve e verdadeira, de expor tais razões, *pelas quais o ser precisa ter um onde*, válida para o caso do ser humano, é dizer que a razão é sermos uns seres corpóreos, submetidos às necessidades próprias de nossa espécie - em suma, seres heterotróficos, que precisamos comer!

Esta questão é discutida não apenas no texto em pauta como no conjunto da obra de Berque, e também por inúmeros outros pensadores, sobretudo aqueles que se inspiram nas diversas correntes da chamada Filosofia da Vida. Cumpre dizer que fugiria ao nosso propósito presente enfrentar a discussão dos motivos e razões (diríamos: *que a própria razão desconhece*) pelos quais a questão tem sido forcluída, motivos e razões estes que se conjugam de forma muito mais complexa do que poderíamos explicar aqui. Vamos, então, nos restringir a indicar que Berque aponta duas pistas para esta investigação, em relação à *chôra* de Platão: *uma será esclarecer (a) idéia de maternidade que conota a chôra.*

⁴² *Idem*, p. 34.

*A segunda, aprofundar (o) tema da trindade do ser, do meio e do devir*⁴³.

Para o momento, enfim, importará sobretudo sublinhar a concretude desta relação trinária, na qual a *chôra* ainda pode ser vista como um *receptáculo nutriz* deste nosso modo perecível, rasteiro, humilde, de *ser para a morte*. Será preciso enfatizar que nesta questão reside também a razão pela qual a transformação da paisagem, além de certos limites, é algo *grave*, que pode resultar em *degeneração*? E que, considerada assim, em sua concretude, a indagação sobre a gravidade das transformações visíveis na paisagem engloba uma indagação sobre o devir de todas as coisas, idéias, valores e vidas que a ocupam e habitam? Aqui, gostaríamos de enfatizar a necessidade, que antes apontamos, de meditar sobre os possíveis limites éticos que se colocam às transformações das paisagens, mercê da vontade de pessoas e, sobretudo, de grupos humanos detentores do poder de intervir sobre os lugares – gostaríamos de enfatizar que, para além destes limites, toda transformação tende a resultar em *deformidade*, defeito, deficiência e, no limite, em *degeneração*. É o que pretendemos ilustrar pelo detalhamento da linha de estudos conduzida por um de nós⁴⁴, que se ocupa dos pequenos córregos ocultos na cidade de São Paulo.

A DEFORMAÇÃO DA PAISAGEM: O CASO DOS CÓRREGOS OCULTOS DE SÃO PAULO.

É sabido que o paradigma urbanístico que acompanhou o crescimento urbano de São Paulo transformou os nossos vales flu-

⁴³ *Idem*, p. 35.

⁴⁴ Vladimir Bartalini.

viais em infraestrutura viária e os nossos rios em canais de escoamento de esgotos e águas servidas. Se, atualmente, ele vem sendo questionado, ensejando propostas de reaproveitamento dos cursos d'água ainda não tamponados, seja para atender a finalidades de transporte, seja para fins recreativos ou ecológico-ambientais, a atenção da crítica tem se limitado aos cursos d'água de maior visibilidade. É, normalmente, desconsiderada toda uma rede capilar, muito mais entranhada no tecido urbano e, por isso, mais difícil de ser enquadrada em soluções gerais. Entretanto, é justamente este seu entranhar-se no espaço prosaico do cotidiano que, supõe-se, potencializaria as ações que nela viessem a incidir.

Justifica-se, assim, dirigir o foco a cursos d'água de pequeno calibre, muitos deles anônimos, situados em áreas de urbanização de tal modo consolidada que pouca ou nenhuma chance oferecem para a aplicação das soluções baseadas no destamponamento ou na “renaturalização” dos córregos. Coloca-se então o desafio de encontrar alternativas para integrá-los condignamente à vida e ao cenário urbano, mas integrá-los enquanto rios, que ainda são, apesar de continuarem ocultos.

Estariam descartadas as hipóteses de navegabilidade, dada a sua pequena dimensão, assim como as de recuperação ecológica, uma vez que, na maioria dos casos, esses córregos não poderiam vir à tona de maneira literal e terem suas margens restauradas, pois atravessam quadras densamente construídas e em zonas de urbanização há muito tempo estabelecida. As soluções “estetizantes”, sejam as edulcoradoras ou paliativas, sejam as que apelam para uma “estética *trash*”, própria dos becos e vielas que acompanham os córregos ocultos, seriam igualmente afastadas.

O que se pretende, num primeiro momento, é meramente fazer aparecer os indícios da existência de cursos d'água enterrados. Ainda assim não é uma tarefa fácil, uma vez que a sua conversão a infraestruturas não só os ocultou, como tentou apagar as pegadas da operação de ocultação. No entanto, como nem todo ato é perfeito, restaram vestígios. Uns são diretos, como vielas estreitas e tortuosas, em flagrante contraste com o traçado hipodâmico dos bairros em que se inserem, ou, ainda, dispositivos e adaptações insólitas que chamam a atenção do olhar interessado em detectá-los. Outros são indiretos, como terrenos ou faixas de lotes vagos, usados para o estacionamento de veículos, ou, então, para os “lava-rápidos”, serviço de lavagem de automóveis, usos provisórios do solo urbano que podem ser eliminados a baixo custo, caso seja necessário intervir nas galerias subterrâneas onde os córregos foram enclausurados.

Estes, e muitos outros, são indícios de uma existência camuflada, mas só poderão remeter aos córregos ainda vivos se forem decodificados. Eles se apresentam de modo tão variável e aleatório que não chegam a constituir uma “fala” ou uma “escrita” inteligível.

Com a aceleração do crescimento urbano, vários espaços pontuados por vestígios (no mais das vezes insólitos) dos córregos ocultos passaram a sofrer forte pressão especulativa, que se expressa nos empreendimentos imobiliários destinados a camadas de renda mais elevada, provocando mudanças significativas tanto na sua estrutura física como na composição social dos seus moradores. Na operação de modernização desses lugares não há mais vez para intervenções fora das “boas normas” técnicas, para as improvisações que resultaram em aberrações expostas em cena pública. Agora a cirurgia se faz sem deixar cicatrizes. Perdem-se os vestígios da primeira negação da paisagem, ocultam-se os registros do avesso do tecido, ocorre uma sobre-ocultação.

Ganha assim urgência levantar e preservar as marcas pontuais que persistem da ocultação inicial, pois, apesar de tudo, elas ainda podem aludir ao que está fora do alcance do olhar, enterrado e, não obstante, vivo.

Atar estes pontos, hoje soltos, atribuir-lhes novos sentidos, conferir-lhes um nexos que os traga dignamente de volta à vida urbana, se não ressuscita os cursos d'água, ao menos abre possibilidades para reanimar em nós a memória deles e, em outro nível, permite que os córregos sejam lidos numa nova chave interpretativa.

Mas o interesse desse resgate não se limita a evidenciar uma morfologia esquemática. Não basta apreender somente o esqueleto do trajeto do curso d'água sem que venham à tona a pulsação, os sons, enfim, tudo o que remete à vida do rio. Há todo um campo do imaginário a ser mobilizado para fazer emergir as águas correntes aprisionadas nos subterrâneos.

Os casos em que se pode empiricamente testar essas suposições são tão numerosos quanto diversos, frustrando qualquer esforço de generalização. No entanto, dos estudos levados a efeito até o momento⁴⁵, na perspectiva aqui apresentada, já despontam, ao menos, oportunidades de percursos pedestres ou ciclísticos que interligariam córregos pertencentes a bacias distintas, alinhavando pontos bastante significativos no espaço cotidiano dos paulistanos.

45 A investigação dos córregos ocultos na cidade de São Paulo vem sendo realizada no Laboratório Paisagem, Arte e Cultura da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, em trabalhos de pesquisa docente e também em trabalhos finais de graduação e de iniciação científica realizados por alunos da faculdade, alguns deles já publicados. Os casos estudados até o momento são: *Água Preta, Verde (em Pinheiros) | “braço 1”, Uberabinha, Bexiga, Sapateiro, Aclimação, Pirituba, bacia do ribeirão Verde (em Pirituba) e seus afluentes Congo e Guiami (Vladimir Bartalini, docente); Verde (em Pinheiros) | “braço 2” (Mariana Martins Yamamoto, iniciação científica); Anhanguera (Maria João Cavalcanti Ribeiro de Figueiredo, trabalho final de graduação); Cavajás e Mandaqui (Arthur Simões Caetano Cabral, iniciação científica); Piqueri (Arthur Simões Caetano Cabral, Trabalho Final de Graduação); Tiburtino (Murillo Aggio Piazzi, Iniciação científica).*

É o caso, entre outros, dos leitos dos córregos Sapateiro e Aclimação, associados a dois importantes parques públicos de São Paulo, respectivamente, o do Ibirapuera e o da Aclimação.

Estes dois parques, distantes aproximadamente três quilômetros entre si, contam com lagos que constituem fortes pontos de atração, mas os córregos que alimentam estes lagos foram alijados da paisagem e só se manifestam por indícios muito tênues, quando não degradados. Ao alinhar tais indícios e tratá-los como convém, pode-se reconstituir os trajetos dos córregos, recuperando-os como conectores entre dois prestigiados espaços de lazer.

Promover, a partir da recuperação dos seus indícios pontuais, a aderência dos trajetos destes cursos d'água aos percursos do dia a dia da população, atendendo à condição indispensável de que eles remetam ao córrego pulsante e ocultado, já se configura como uma iniciativa válida para livrá-los do esquecimento definitivo, dando alguma chance para a aproximação entre paisagem e cidade.

Há ainda casos em que o córrego não está propriamente ocultado, ou seja, permanece a céu aberto, mas o seu alijamento da paisagem é tal que ele passaria por inexistente, não fossem as cheias pelas quais, periodicamente, ele se faz lembrar. Encaixa-se nesta situação o córrego Piqueri, afluente do Cabuçu de Cima, na região do Tremembé, zona norte de São Paulo. Em que pese sua significativa extensão e o fato de ainda se manter em grande parte descoberto, ele não protagoniza a paisagem e, se ele entra nela, é pela “porta dos fundos”. No entanto, as oportunidades que ali se oferecem para a reversão deste quadro são promissoras, uma vez que muitos terrenos situados ao longo do seu vale permanecem desocupados ou subocupados, em que pese tratar-se de espaços fragmentados. A proposta de constituição de um parque *sui generis*, tirando partido da “força expressiva dos pormenores das bordas”, nas palavras

do seu autor, a partir da resignificação destes fragmentos, resignificação esta sempre intimamente associada à vivência dos espaços cotidianos que ali se verifica, foi desenvolvida no âmbito de um trabalho final de graduação⁴⁶. Não caberia aqui avançar na explicitação desta proposta, mas a sua leitura cuidadosa certamente trará esclarecimentos quanto aos rumos e alcance da pesquisa sobre os córregos ocultos... ou não tão ocultos.

PALAVRAS DE ENCERRAMENTO

A situação dos córregos ocultos na cidade de São Paulo é uma dentre as muitas situações urbanas concretas, nas quais observamos os resultados sempre provisórios e questionáveis que advêm das tentativas vãs de negar, por soberba ou imperícia, a materialidade, para nós incontornável, da Terra, sobre a qual fundamos nossa existência. Estas situações demonstram, de modo insofismável, a importância ética e política da paisagem: se sua integridade (aliás, poderíamos até dizer: sua beleza) expressa formalmente a relação harmônica entre o lugar e a vida de seus habitantes, sua deformidade é sintoma de desarmonias passadas-presentes e permite vislumbrar desequilíbrios e sofrimentos futuros. Trata-se, portanto, de tema a exigir atenção teórica e pragmática extremada, se queremos “fazer a nossa parte” para preservar condições suficientemente boas para a vida, em todas as suas múltiplas manifestações – desde as formas orgânicas mais simples até todos os animais superiores; desde a vida puramente orgânica até a diversificada vida cultural dos homens; desde a vida atuada objetivamente até a vida secreta da alma humana que sente e simboliza o mundo...

46 Trata-se do trabalho denominado *À beira do urbano. O espaço das águas no norte de São Paulo, de Arthur Simões Caetano Cabral, concluído na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, em 2014, disponível em http://issuu.com/cabralarthur/docs/___beira_do_urbano/1*

É certo que estas nossas breves considerações não são suficientes para a apreensão inteira do tema, menos ainda para a elaboração de um possível conceito definitivo de paisagem – nem pretendemos que o fosse, posto que reconhecemos a complexidade do assunto. Quisemos, sim, apresentar contributos para a superação de divergências teóricas e disciplinares que se estabeleceram ao longo do tempo – mormente daquelas que contrapõem, como se antagônicos fossem, os aspectos objetivos e subjetivos, naturais e culturais, da paisagem. Esperamos ter conseguido, ao menos, sugerir que o burilamento da noção de paisagem é um dos trabalhos que mais poderá contribuir para que o pensamento contemporâneo possa, enfim, ser capaz de superar as cisões que, digamos assim, herdou das longas errâncias do próprio pensar – e com isso, possa vir a contribuir para a restauração de nossa humana morada sobre a Terra.

Para fortalecer nosso propósito, encerramos estas notas com as sugestivas palavras de Adriana Veríssimo Serrão:

Há um modo de ser específico da paisagem, que é sujeito e objeto, permanência e movimento, mutabilidade e persistência. Material, propicia todas as sensações, sem deixar de ser intangível. Delimitada pela linha do horizonte, amplas e rasgadas a céu aberto, as paisagens condensam como exemplares únicos uma ontologia complexa: a superfície sustentada na profundidade e que se ergue em altura. É a temporalidade que unifica a diversidade do espaço: um tempo de coexistência das idades dos elementos, incluindo o humano; um tempo longo, enlace de passado, presente e futuro; um tempo que não é sentido senão pelo homem, mas é maior que o homem.⁴⁷

⁴⁷ Serrão, Adriana Veríssimo Serrão, A paisagem como problema da filosofia. In: SERRÃO, A. V. “Filosofia da Paisagem. Uma antologia”. *op. cit.*, p. 34.

Capítulo 2

Considerações sobre a gravidade ética e política da paisagem e de suas transformações
Sandra Patrício e Vladimir Bartalini



Sandra Maria Patrício Ribeiro

Universidade de São Paulo



Docente do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo e orientadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Vice coordenadora do Laboratório de Psicologia Socioambiental e Intervenção (IPUSP); líder do Grupo de Pesquisa Mitopoética da Cidade (IPUSP); membro colaborador do Grupo de Pesquisa em Política Ambiental (IEA-USP) e do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

CV: <http://lattes.cnpq.br/6404152265871629>

E-MAIL: sandrapatricao@usp.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3838-122X>

Eda Tassara
Universidade de São Paulo



Professora Emérita e Titular do Instituto de Psicologia da USP; é proponente e coordenadora do laboratório de pesquisa LAPSI (IPUSP/PST) e do grupo Política Ambiental do IEA/USP. Foi professora visitante e conduziu pesquisas em países da Europa e América Latina. Autora de estudos críticos sobre a contemporaneidade nas interfaces ética-psicologia social-política à luz da Teoria da Ciência.

cv: <http://lattes.cnpq.br/3889873314551168>

E-MAIL: edatassara@uol.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7592-8407>

Considerações sobre o estudo das multidões urbanas nos tempos atuais

RESUMO: O ensaio propõe reflexões sobre o estudo das multidões, tema da maior relevância no momento presente em que mais da metade da população mundial vive aglomerada em cidades, e que se intensificam fenômenos coletivos problemáticos – terrorismo, grandes fluxos migratórios, manifestações políticas violentas, padrões de consumo insustentáveis, crime organizado etc., afora a disseminação de todo tipo de mal-estares psíquicos nas populações urbanas. Nesta direção, considera-se necessário enfrentar dois problemas metodológicos inextricáveis: descobrir formas válidas de desenvolver conhecimento-síntese sobre as miríades de expressões cognitivo-afetivo-poéticas de

citadinos em relação à cidade que habitam e, por outro lado, inventar procedimentos que permitam, a partir de um número limitado de sujeitos, induzir conhecimento a respeito de multidões. Como um possível caminho, sugere-se uma abordagem compósita, simultaneamente analítica e hermenêutica, política e ética, aplicada às leituras feitas por cidadãos particulares da cidade que habitam.

PALAVRAS-CHAVE: HISTÓRIA DA PSICOLOGIA, PSICOLOGIA SOCIAL, INTERAÇÃO SOCIAL.
CONSIDERATIONS ON SOCIAL PSYCHOLOGY

Considerations on the study
of urban crowds in the present
time

ABSTRACT: The essay proposes reflections on the study of crowds, a theme of the greatest relevance at the present moment when more than half of the world population lives agglomerated in cities, and that problematic collective phenomena are intensified – terrorism, large migratory flux, violent political manifestations, unsustainable consumption patterns, organized crime etc., aside from the spread of all sorts of psychic malaises in urban populations. In this direction, it is considered necessary to face two inextricable methodological problems: to discover valid ways of developing a knowledge-synthesis on the myriad of cognitive-affective-poetic expressions of city dwellings in relation

to the town that inhabit and, on the other hand, invent procedures that allow, from a limited number of subjects, to induce knowledge about crowds. As a possible path, we suggest a composite approach, simultaneously analytical *and* hermeneutic, political *and* ethical, applied to the readings made by city dwellings of the town they inhabit.

KEYWORDS: HISTORY OF PSYCHOLOGY, SOCIAL PSYCHOLOGY, SOCIAL INTERACTION.

Considerações sobre o estudo das multidões urbanas nos tempos atuais

Sandra Patrício

Universidade de São Paulo

Eda Tassara

Universidade de São Paulo

O texto que segue constitui-se como um enfrentamento ensaístico da questão, a cada dia mais candente, de como podem proceder os cientistas humanos e sociais em busca de auscultar as necessidades, desejos, anseios e expectativas das miríades de pessoas que hoje se aglomeram nas grandes cidades, de tal sorte que possam ser considerados nos atos de projeção públicos. Como estudar, conhecer, compreender, a experiência subjetiva das pessoas que compõem as multidões urbanas? Como os cidadãos apreendem e avaliam as condições em que vivem, como se sentem em relação aos lugares que frequentam, o que os atemoriza, sereniza, enfurece ou alegra, de que se lembram e o que desejam, quais são suas necessidades? O que buscam encontrar, a que chamados atendem, a que lugar aspiram, por quais motivos? Os dispositivos existentes –

tradicionais ou inovadores, físicos ou virtuais – de consulta, participação e controle social não parecem ser suficientes para encontrar respostas a tais perguntas. As classes dirigentes – políticos, formadores de opinião, gestores, intelectuais – mostram-se confusas, se não atônitas, incapazes de compreender e manejar adequadamente as motivações, ímpetos e disposições coletivos, no sentido da preservação de laços e vínculos sociais, que, então, esboroam a olhos vistos. O problema ainda mais se complicou à medida que essas multidões, alavancadas pelas redes sociais virtuais, tanto quanto por doutrinas políticas, éticas e estéticas das mais variadas cores e matizes e nas mais variadas misturas, *tomaram a dianteira* dos processos públicos em quase todos os setores, através de manifestações as mais ruidosas, porém, sem qualquer orquestração prontamente reconhecível. Trata-se, sem sombra de dúvida, de uma busca legítima pelo reconhecimento de demandas até então ignoradas ou desatendidas pelos poderes instituídos, mas seria precoce avaliar esse processo como construtivo ou destrutivo, e mais ainda tentar interpretá-lo teoricamente.

A julgar pela profusão de teorizações e opiniões especializadas publicadas nos últimos anos, verifica-se que muito esforço tem sido dedicado a interpretar as multidões; entretanto, esta literatura não se aprofunda na descrição dos fenômenos que aborda, e tudo se passa como se não houvesse dificuldades na delimitação objetiva da “multidão”. Sobretudo, passa-se ao largo das questões fundamentais acerca das relações entre os níveis individual e coletivo nos quais se organiza a vida humana – questões estas que, para muitos, configuram o objeto de estudo específico da psicologia social, ponto que retomaremos adiante. Acreditamos que, ao menos em parte, essa literatura falha na compreensão das aspirações e do comportamento das multidões urbanas porque

busca responder a situações factuais unicamente pelo recurso ao acervo das ideias já produzidas pelas grandes linhagens do pensamento político ocidental – e a recorrência dos mais variados problemas ligados às multidões, que persistem a despeito de toda sorte de medidas intentadas para solucioná-los, de certo modo atesta essa falha de compreensão.

Evidentemente, não caberia aqui revisar as matrizes do pensamento político às quais se filiam as teses atuais sobre as multidões. Gostaríamos apenas de indicar, sumariamente, que estas filiações remontam predominantemente, e mais ou menos explicitamente, de um lado, a Thomas Hobbes (1588-1679) e, de outro, a Baruch Espinoza (1632-1677). Ambas as visões têm desdobramentos que alcançam os nossos dias, tendo a visão hobbesiana predominado na primeira metade do século xx (por exemplo, apresenta-se em algum grau em Le Bon, Sigmund Freud, Ortega y Gasset, Elias Canetti, Serge Moscovici e outros), enquanto a visão espinosana, que ganhou espaço a partir de meados do mesmo século, parece ter maior popularidade nos dias atuais (por exemplo, mesclada a outras influências, apresenta-se explicitamente em Toni Negri e Michael Hardt); mas nossos propósitos tornam supérflua uma revisão exaustiva dessa literatura filosófico-política¹. O que queremos salientar é nossa suspeita de que essa adesão a sistemas teóricos bem sedimentados, mas, o mais das vezes, ancorados em situações históricas muito específicas, ou mesmo inteiramente especulativos,

¹ Menciona-se, de passagem, que boas revisões têm sido produzidas com a finalidade de contrastar e discutir as várias propostas teóricas a respeito do tema. À guisa de ilustração, indica-se aqui o trabalho de Jordi Massó Castilla, que retoma os principais argumentos de Toni Negri e Michael Hardt, Alain Badiou, Daniel Bensaid, Étienne Balibar, Jacques Derrida, Jacques Rancière e Jean-Luc Nancy, tendo como eixos organizadores três questões da filosofia, as quais ele considerava na ocasião “plenamente vigentes”: quem é o sujeito político? Como pode ser representado? E em que consiste e como pode produzir-se o acontecimento revolucionário? (Castilla, 2012).

nem sempre contribui para o aprofundamento do conhecimento sobre as multidões – isto porque, por um lado, inclina os pesquisadores a subsumir os dados da realidade aos constructos teóricos e às ideologias tradicionais e, por outro lado, ocupa boa parcela da comunidade científica em disputas teóricas sem maior relevância para a lide com os problemas cotidianos que envolvem milhares, às vezes milhões, de cidadãos.

É irresistível a tentação de associar o que dizemos à teoria dos ídolos de Francis Bacon, e especialmente ao que ele disse sobre os *Idola Fori* e os *Idola Theatri*; e também ao modo que ele indica para os enfrentar a todos:

Resta-nos um único e simples método, para alcançar os nossos intentos: levar os homens aos próprios fatos particulares e às suas séries e ordens, a fim de que eles, por si mesmos, se sintam obrigados a renunciar às suas noções e comecem a habituar-se ao trato direto das coisas (Bacon, [1620] 1999; aforismo xxxvi, p. 39).

Assim, caberá retroceder ao sentido mais básico da palavra “multidão”: derivada do latim, *multitudo* representa, antes de mais, um conceito quantitativo correspondente aos grandes números, aos “muitos”, aos “inumeráveis”:

MULTITŪDŌ, INIS. (feminino). Marcus Tullius Cícero: *a multidão, frequência, abundância, cópia; o povo, a plebe, o vulgo.* M. Terentius Varro Reatinus: *o número plural. Multitudo imperita, Cícero: o vulgo. Multitudo aut servit humiliter, aut superbe dominatur,* Titus Livius: *a multidão ou obedece em escravo, ou comanda em tirano* (Ulhoa Cintra & Cretela Jr., 1944).

Pode-se dizer que, como número plural, aplicada aos seres humanos a multidão poderia, no limite, abranger toda a humanidade – embora, de fato, seja costumeiramente associada às ideias de *povo* e de *plebe*, como se vê pelo verbete transcrito acima, como também de *massa*. Por ora, não nos interessaria deslindar aqui tais conceitos nem discutir as possíveis razões para que assim se emaranhem; queremos apenas deixar claro que, neste ensaio, a palavra “multidão” é empregada preferentemente como indicativa da situação de aglomeração de grande número de indivíduos humanos². Neste sentido, pode-se dizer que as multidões constituem uma faceta inarredável do fenômeno urbano moderno: a grande cidade contemporânea implica multidões³, seja no sentido de que o tamanho da cidade é definido pelo tamanho de sua população, seja no sentido de que o tamanho alcançado e o modo de vida característico da vida urbana tornam obrigatório o compartilhamento de espaços e recursos por grande número de pessoas. Portanto, neste sentido quantitativo, a cidade é composta por uma multidão: a multidão de cidadãos/urbanitas. E a cidade compõe multidões: por exemplo, a multidão de usuários do sistema viário, ou de qualquer outro equipamento ou recurso urbano. Assim, todo ato de projeção de intervenções urbanas ou está ancorado numa profunda compreensão dessas imensas coletividades às quais se destina, ou está fadado a resultar inócuo ou desastroso.

2 Esta definição é corroborada, por exemplo, por Henri Piéron ([1951] 1969): “MULTIDÃO (francês, foule): Reunião de indivíduos que se aglomeram sob a influência de um fator de ação comum sobre eles”. E igualmente por Gary R. VandenBos (2010): “MULTIDÃO: aglomeração bastante grande de pessoas que temporariamente compartilham um foco comum e uma mesma localização”.

3 Não apenas: já Aristóteles (2009), em sua Política, afirmou decididamente que “a cidade é uma multidão de cidadãos”. É por zelo descritivo que, por ora, preferimos falar simplesmente em cidadãos, não em cidadãos.

Sublinhamos que a compreensão das multidões – seja em suas ações cotidianas, seja em suas manifestações reivindicativas ou contestatórias – configura um desafio, ainda não vencido, para o esforço do conhecimento científico em ciências humanas e sociais, sobretudo nas áreas de psicologia social e de arquitetura e urbanismo, bem como para o conhecimento filosófico, sobretudo nas áreas da ética, política e estética. Além disso, fenômenos coletivos atuais como o terrorismo, os movimentos migratórios em massa, as manifestações políticas violentas, os padrões de consumo insustentáveis, a violência urbana etc., tornam a compreensão das multidões um problema de extrema relevância social – e a cada dia mais, neste momento em que já mais da metade da população mundial vive aglomerada em áreas urbanas (UNO, 2015).

Seguindo a recomendação de Bacon, buscar tal compreensão exige ir *aos próprios fatos particulares*, ou seja, exige que se observem as multidões que, de fato, se movem pelos espaços urbanos, para aí investigar suas séries e ordens: os transeuntes que circulam pelas ruas e praças, as audiências que se reúnem nos espetáculos, os torcedores que comparecem aos estádios, os passageiros que aguardam o metrô na plataforma, as manifestações políticas nas avenidas. Para as ciências humanas e sociais, todavia, e sobretudo para a psicologia social, não basta observar os movimentos, os fluxos, da multidão; o problema metodológico com o qual nos defrontamos consiste em descobrir como, digamos, ajustar nosso foco para um ponto situado precisamente “entre” a multidão cidadina (os grandes números de humanos que se aglomeram em cidades globalizadas) e os indivíduos que as compõem (os cidadãos particulares). Segundo pensamos, este ponto corresponde às *leituras* que os (muitos) cidadãos fazem da cidade que habitam:

como apreendem e avaliam as condições em que vivem, como se sentem em relação aos lugares que frequentam, o que os atemoriza, os torna serenos, enfurece ou alegra, de que se lembram e o que desejam, quais são suas motivações, ímpetos e disposições. Dito de outro modo, estas leituras consubstanciam – materializam e tornam visíveis, observáveis – a realidade a ser tomada como objeto pela psicologia social, ou seja, sucintamente, as experiências e expectativas das multidões de habitantes de cidades globalizadas.

Trata-se, porém, de uma realidade que se apresenta, hoje, com complexidade, dinamismo e extensão espacial quase extremos e que, ademais, aparentemente conjuga forças cujas naturezas e formas de ação ainda não estão suficientemente esclarecidas e ponderadas. Portanto, qualquer esforço na direção de conhecer as experiências e expectativas de multidões de habitantes de cidades globalizadas precisará arrostar dois problemas inextricáveis, ambos de cariz metodológico: o primeiro consiste em descobrir formas válidas de desenvolver conhecimento-síntese sobre as miríades de expressões cognitivo-afetivo-poéticas de cidadãos – suas leituras – em relação à cidade que habitam; o segundo consiste em inventar procedimentos que permitam, com base em um número limitado de sujeitos, induzir conhecimento a respeito das características, motivações e esperanças das multidões urbanas atuais. As considerações que registramos nas próximas páginas pretendem contribuir para o enfrentamento destes problemas.

A MULTIDÃO

O aspecto mais geral e desafiador dos problemas apontados corresponde às dificuldades de se especificar o significado de um termo coletivo, como é o caso de “multidão”, de modo que se possa traçar

um programa de observação da realidade à qual ele se refere. Ao dizer isto, pretendemos enfatizar que todo enunciado a respeito de uma coletividade (ou *multidão*, no sentido quantitativo que adotamos) ou bem se ancora no conhecimento acerca do comportamento dos indivíduos que a compõem, ou bem incorre no risco de hipostasiá-la⁴, como aliás tem ocorrido, por exemplo, em expressões como “a voz das ruas”, “a vontade do povo” e que tais, fartamente utilizadas – digamos, à esquerda e à direita – para justificar as mais díspares e antagônicas posições. Nada resta, portanto, senão renunciar, ao menos momentaneamente, às noções previamente concebidas sobre as coletividades e reinstaurar a pergunta sobre os fatos da vida individual que as consubstanciam, mesmo que a análise dos dados assim coletados possa ser, posteriormente, processada inferindo-se consequências que abrangem a coletividade em questão. Mas ressalva-se expressamente que tal atitude em nada pretende corroborar doutrinas político-ideológicas individualistas que tratam de forcluir o meio ecotécnico-simbólico *coletivo* que é necessário para a sustentação do indivíduo.

É digno de nota que o problema das relações entre as coletividades e os indivíduos tem importância crucial para a psicologia social: a despeito das famigeradas controvérsias que caracterizam esta área de conhecimento, pode-se dizer que grande parcela dos psicólogos sociais converge na admissão de que seu objeto de estudo específico seria a interação entre o nível individual e o nível coletivo de organização da vida humana, tal como esta interação, de fato, acontece nas condutas concretas, ou seja, nas condutas de

4 Adota-se, aqui, o sentido de “hipóstase” indicado por Japiassu & Marcondes (2008): “uma entidade fictícia falsamente considerada como uma realidade que existe fora do pensamento”. Donde se derivou o verbo “hipostasiar”: “considerar como uma coisa em si aquilo que não passa de um fenômeno (ex.: a temperatura) ou de uma relação (ex.: a grandeza)”.

“sujeitos” em “situações”⁵. Em vista disto, é oportuno começar por elucidar o conceito de “situação” tal como o compreendemos e empregamos neste ensaio. Para Henri Piéron ([1951] 1969), a palavra “situação” *designa as relações globais, de posição e ação possíveis, entre um organismo e seu meio*. Neste sentido, o conceito de situação abarca muito mais do que o contexto mais ou menos accidental do comportamento; antes, dirige a atenção, por um lado, para os estímulos e as contingências que tipificam o *lugar* ocupado pelo organismo (sua *posição*) em seu meio, incluindo-se, naturalmente, aqueles decorrentes da presença de outros organismos e das relações sociais estabelecidas entre eles, e, por outro lado, para os objetivos e capacidades de ação específicos do organismo em questão. Esta concepção é convergente com a de Kurt Lewin (1973; glossário, pp. 236-244), para quem a *situação* define-se como “o espaço vital ou parte dele, concebido em termos do seu conteúdo (significado)”, espaço este que corresponderia à “totalidade de fatos (de diversas naturezas) que determinam o comportamento de um indivíduo num certo momento”, representando, portanto, “a totalidade de possíveis eventos”. Subjacente ao conceito de *situação* tal como aqui apresentado, há a ideia de que todos os comportamentos de um indivíduo expressam o resultado de complexas interações que ele mantém com seu meio, em

5 Jean Maisonneuve ([1973] 1977), por exemplo, considera que esta “interação” – domínio próprio da psicologia social – não é focada nem pela sociologia nem pela psicologia, já que “a sociologia, reduzida a si mesma, se limita ao jogo das estruturas institucionais e das regulações coletivas” e a psicologia “se aplica a ‘funções mentais’ encaradas em sua generalidade, ou sob seus aspectos diferenciais”. A imagem oferecida pelo autor para a psicologia social é a de uma ciência charmeira, a ciência da “encruzilhada” entre psicologia e sociologia; sua incumbência, “assumir integralmente a descrição e a interpretação de uma conduta em situação”. Tratar-se-ia, então, de um campo de conhecimento caracterizado pelo esforço de investigar exaustivamente “a interação dos processos sociais e psíquicos no nível das condutas concretas e a interação das pessoas e dos grupos no quadro da vida cotidiana, bem como promover a junção entre o aprobe objetivo e o do sentido vivido no nível do(s) agente(s) em interação” (p. 13). Poderíamos citar também José Bleger (1984); Silvia T. Maurer Lane (2006); Frederic Munné (2008) – todos estes e vários outros psicólogos sociais, embora assumindo diferentes perspectivas, ilustram, em essência, a convergência que assinalamos.

função de tudo aquilo que tem valor e significado para sua existência – no caso humano, necessariamente um *meio* físico e social⁶ –, e, portanto, fornecem indícios esclarecedores não apenas sobre o indivíduo em questão, mas também sobre a situação da qual é partícipe.

Apesar das espinhosas questões ontológicas e epistemológicas com as quais pode tropeçar uma tal concepção de *situação*, ela ainda representa a melhor aposta quando se trata de enfrentar o problema de investigar os coletivos humanos, porquanto permite que se busque verificar empiricamente, pela observação de *indivíduos* – ou seja, das *unidades empíricas de fala e ação*⁷ cujos comportamentos formam, e também dissolvem, as multidões urbanas –, os enunciados a respeito da coletividade. Em cada uma dessas situações, sob um olhar externo (objetivo) todos os indivíduos que a compõem igualam-se e são reconhecidos unicamente como uma partícula indiferenciada, intercambiável com qualquer outro: um “usuário do metrô”, um “transeunte numa movimentada avenida”, um “espectador”, um “habitante da cidade” etc. Cada indivíduo, todavia, corresponde também a uma unidade orgânica, com tudo o que isto implica de necessidades, desejos, cognições, condutas etc.⁸; sobretudo, implica que entretém

6 Cabe reportar a definição proposta pelo geógrafo Augustin Berque (2000, p. 48) para os meios humanos (*milieux humains*): “relação de uma sociedade com o espaço e a natureza”.

7 No geral, empregamos os termos *indivíduos* (e também *peças e sujeito*, adiante) sob a inspiração dos sentidos que lhes atribui o professor Luís Cláudio Figueiredo (1995), no ensaio “Pessoas, sujeito, meros indivíduos. Desencontros e passagens no Brasil contemporâneo”.

8 Claro: implica, ademais, que o indivíduo corresponde a um corpo e disto decorrem muitas consequências: a soma das forças físicas de grande número de indivíduos densamente aglomerados, por exemplo, os capacita a feitos impressionantes (p.e., a tomada da Bastilha em 14/07/1789); por outro lado, este adensamento potencializa o número de indivíduos vitimados em situações de choque ou desastre (p.e., as centenas deles atingidas pelo caminhão dirigido por Mohamed Lahouaiej Bouhlel em 16/07/2017, durante a comemoração da Fête Nationale da França na Promenade des Anglais, Nice). Uma consideração detalhada deste aspecto, porém, pode ser omitida neste momento.

múltiplas relações em muitas outras situações das quais é partícipe e em direção às quais transita: toma o metrô para ir ao trabalho, caminha pela avenida tentando dissipar uma tristeza, comparece a um espetáculo para distrair-se ou prestigiar seu tema, veio morar nesta cidade para estudar etc. Ou seja, a par das razões comuns (logísticas, políticas, comerciais etc.) que os reúnem numa mesma situação, cada indivíduo ali se encontra por motivos muito particulares que, em última análise, os diferenciam e até mesmo singularizam em relação aos demais – esta posição singular é precisamente o que caracteriza já não *meros indivíduos*, mas *pessoas*⁹.

Esta posição singular confere à pessoa uma perspectiva única, a par do fato de ser sempre tributária da história da humanidade. É sempre baseado em sua perspectiva pessoal que alguém pode alcançar-se à posição de sujeito cognoscente – pode, efetivamente, perceber, avaliar, entender e julgar cada situação da qual participa, em estreita correspondência à sua (também única) compreensão de todo o seu mundo de vida. Resta dizer que uma pessoa se comporta, ao fim e ao cabo, com base em *seu* conhecimento da situação, e, neste sentido, um indivíduo anônimo tomado de entre aqueles que compõem uma multidão urbana qualquer pode ser assumido como suporte empírico de pelo menos três figuras idealizadas: a *pessoa*, o *sujeito* e o *cidadino*¹⁰. Naturalmente, o acesso a estas dimensões

9 Note-se que este sentido converge, também, com a definição dada por Kurt Lewin (1973), para quem a pessoa pode ser representada como uma “região diferenciada do espaço vital”, embora numa primeira aproximação possa ser representada por uma região ou ponto indiferenciado. É de notar que o autor afirma que a pessoa está geralmente localizada dentro da região sobreposta de “duas ou mais situações que existem simultaneamente e que têm uma parte comum”.

10 Admite-se que as considerações acima pressupõem que todas estas categorias (corpos, organismos, indivíduos, pessoas, sujeitos, cidadãos, além de outras que não estão sendo discutidas neste ensaio, mas que podem revelar-se importantes em processos de análise de dados

pessoal, subjetiva e cidadina dos indivíduos exige a concatenação de meios e métodos bastante diferentes da observação direta que permitiria acompanhar os fluxos de uma multidão ou mesmo as movimentações de alguns dos indivíduos que a compõem. Nesta direção, queremos afirmar nossa convicção de que os *procedimentos ainda não tentados*¹¹ no esforço de conhecimento sobre as multidões urbanas atuais concernem, em primeira instância, ao desenvolvimento de um modelo-padrão das *leituras* feitas por cidadãos de suas situações de vida – modelo este que, segundo pensamos, pode ser induzido com base na análise e interpretação de relatos, depoimentos, ilustrações etc., emitidos por miríades de indivíduos nas mais diversas situações urbanas. Interpõe-se, portanto, o desafio técnico de inventar os meios para acessar tais leituras.

O MÉTODO

Note-se que os instrumentos mais largamente empregados nas ciências sociais (escalas Likert, questionários, inventários de interesses etc.) não correspondem, de nenhum modo, ao objeto que se tem em vista. Neste ponto, será útil assinalar também as distâncias que separam a abordagem aqui preconizada de estudos tais como, por um lado, as pesquisas em psicologia comunitária e, por outro, as pesquisas de opinião pública (claro, sem desconsiderar em nada a relevância e mérito próprio dessas abordagens). Quanto a estas últimas, as

empíricos) sejam irreduzíveis entre si, como se constituíssem distintos níveis de realidade, seja no sentido epistemológico, em que os níveis corresponderiam a diferentes processos de conhecimento, seja no sentido ontológico, em que cada categoria corresponderia a leis específicas e a conceitos fundamentais próprios (vide Nicolescu, 1999).

11 Para lembrar, novamente, Francis Bacon: “Seria algo insensato, em si mesmo contraditório, estimar poder ser realizado o que até aqui não se conseguiu fazer, salvo se se fizer uso de procedimentos ainda não tentados” (Bacon, [1620] 1999).

maiores disparidades dizem respeito à delimitação pontual de suas buscas e ao tratamento probabilístico de seus dados, em contraste com o caráter abrangente e compreensivo de nossa proposta. Quanto às primeiras, a diferença reside, em suma, no fato de tomarem os indivíduos que têm sob foco como elementos de uma coletividade delimitada aprioristicamente (como *membros* de tal ou qual comunidade indígena ou tradicional, por exemplo), em contraste com nossa intenção de fazer derivar dos dados empíricos os subgrupos em que deveria ser organizado o universo a ser investigado. As abordagens clínicas, por outro lado, estando focadas nos indivíduos, podem representar importantes fontes de inspiração¹², mas não podem ser transferidas, tais e quais, do *setting* clínico para as situações aqui visadas. O maior auxílio parece provir dos métodos de pesquisa qualitativa desenvolvidos e validados sobretudo no campo da etnografia, com os quais, aliás, a psicologia social vem operando há muito tempo. Sobre a fecundidade do método etnográfico para a psicologia social, caberá citar as conclusões de Maurício Rodrigues de Souza (2014, 2015a, 2015b), após extensa consideração do assunto:

[...] encerramos o presente trabalho reafirmando a ideia de que o recurso ao método etnográfico permanece absolutamente válido no horizonte da atual pesquisa psicossociológica. E mais: [...] dada a sua plasticidade, este método pode ser utilizado de maneira promissora em conjunto com outras orientações teóricas, metodológicas e éticas que vêm adquirindo espaço

12 Caberia, aliás, render créditos aos trabalhos clínicos que inspiraram várias das nossas próprias considerações aqui apresentadas. Podemos assinalar, entre eles, os clássicos estudos de epistemologia genética de Jean Piaget (Piaget & García, 1984) e seus seguidores e também, noutra área, às proposições do professor Luís Cláudio Figueiredo, notadamente em *Escutar, recordar, dizer* (1994); e do professor Gilberto Safra, notadamente na trilogia: *A face estética do self* (1999); *A po-ética na clínica contemporânea* (2004) e *Hermenêutica na situação clínica* (2006).

na contemporaneidade da nossa área de estudos, perpetuando assim as sempre renovadas possibilidades decorrentes da interação entre (nem tão) velhos e (nem tão) novos paradigmas (Souza, 2015b; p. 401).

De fato, quando se busca recolher as *leituras* dos cidadãos quanto às suas vidas na cidade, é preciso valer-se em larga medida das técnicas de coleta etnográfica, como os percursos em campo, os diálogos entre investigador e investigado, as observações participantes em oficinas e grupos focais e o registro, por diferentes meios, de flagrantes da vida local. Por outro lado, diversos outros procedimentos podem franquear conhecimento sobre os lugares que são *objeto* de leituras feitas por seus habitantes, tanto em termos paisageiros, mediante o *caminhar experiencial*, quanto em termos *corográficos* (ou seja, reunindo geografia e história), mediante a consulta a bibliografia, indicadores demográficos, cartografia e arquivos técnicos disponíveis, além da iconografia e das narrativas artísticas e mitopoéticas. Não se pode descartar, também, o uso de instrumentos padronizados para investigar aspectos relativos à sociabilidade, identidade topológica e apropriação do lugar por indivíduos e grupos, em termos pragmáticos, cognitivos, simbólicos e afetivos. Cabe sublinhar que o *corpus* empírico compilado mediante tais procedimentos etnográficos substancia as buscas *leituras* que os cidadãos fazem sobre a cidade: o que pensam e sentem a respeito dos lugares que habitam, das pessoas com quem convivem e da vida que levam.

A LEITURA

Ora, mas o ato de “ler”, tal como o supomos aqui, demanda definições complexas: nem simples “extração de significado” (ênfase

no texto, ou *objeto*), nem simples “atribuição de significado” (ênfase no leitor, ou *sujeito*), mas um processo de verdadeira interação *trajectiva*. Esta é a posição defendida, entre outros, por Leffa (1996), em “O conceito de leitura”; para este autor, *ler é, na sua essência, olhar para uma coisa e ver outra*:

Primordialmente, na sua acepção mais geral e fundamental, ler é usar segmentos da realidade para chegar a outros segmentos. Dentro dessa acepção, tanto a palavra escrita como outros objetos podem ser lidos, desde que sirvam como elementos intermediários, indicadores de outros elementos. Esse processo de triangulação, de acesso indireto à realidade, é a condição básica para que o ato da leitura ocorra (p. 11).

É nesse sentido *triangular* (ou *trajectivo*, como preferimos chamar) que empregamos a palavra “leitura”. Aliás, este é, a nosso ver, o sentido primordial que transparece em sua raiz indo-europeia, *LEG-/LOG-*, “recolher, ajuntar, coligir”, como também noutros vocábulos que a desdobram: “escolha”, “seleção” e “eleição”. Dentre as ideias veiculadas por estas palavras, destacam-se as de parâmetros, atenção, cuidado, meticulosidade (pois todo “coleccionador” tem de se esmerar para escolher bem, seguindo algum critério); e, sobretudo, destaca-se a ideia de compreensão, pois uma coleção é sempre um complexo ordenado, “inteligível” (Besselaar, 1994, Parte II, § 236-245, pp. 386-391). Assim, a palavra “leitura”, tal como a empregamos, remete, por um lado, ao entendimento que os sujeitos têm e podem, de algum modo, expressar sobre os lugares que habitam, sobre a vida que ali levam e sobre a conduta das pessoas que reconhecem como tendo importância, direta ou indireta, em suas vidas (ou seja, às leituras que os

cidadinos fazem de sua *situação* no mundo, que podem ser apreendidas mediante procedimentos eminentemente etnográficos). Por outro lado, remete ao lugar de vida *lido* por esses cidadãos, exigindo duas abordagens distintas e complementares¹³: primeiramente, uma tomada *descritiva e explicativa* das transformações espaçotemporais e da morfologia atual, tal como se pode apreender pelas abordagens eminentemente objetivas da cartografia, geografia e história; por último, mas não menos importante, uma tomada *compreensiva* (hermenêutica) dos significados e sentidos que, em suas *leituras*, os sujeitos atribuem aos modos como esse lugar foi habitado e transformado ao longo do tempo, tomada esta que exige uma abordagem trajectiva, capaz de abarcar a metatemporalidade e a metaespacialidade dos lugares, ou seja, o que neles há de permanente, imemorial, eterno, como neles se entrelaçam a paisagem, o imaginário e o corpo-vivo dos homens. Ademais, não temos razões para descartar a possibilidade de que as interações e influências recíprocas entre indivíduo e coletividade, e destes com seu lugar de vida, sejam passíveis de mensuração e descrição matemática e, portanto, para descartar a utilização eventual de instrumentos auxiliares nesta tarefa. Finalmente, cumpre dizer que a palavra “leitura” aplica-se igualmente às análises e interpretações que nós, os pesquisadores, faremos a respeito do *corpus* empírico coletado, com vistas a abstrair *padrões* políticos e éticos inteligíveis (retornaremos a isto adiante).

13 Nossas considerações buscam integrar duas concepções alternativas sobre o “lugar” (em certo sentido, aliás, sinônimo de *situação*). Augustin Berque (2003) trata do assunto num verbete claro e profundo, reportando essas duas concepções – *ao mesmo tempo contraditórias e complementares* –, uma ao *topos* aristotélico (o lugar como um *ponto abstrato* estabelecido no *espaço absoluto*) e outra à *chôra* platônica (o lugar do “*crescer juntos*” – *cum crescere*, donde *concretus* – *das coisas na concretude do mundo sensível*, significando que haveria *uma ligação ontológica indissolúvel entre os lugares e as coisas* – seres – que ali existem).

Para além dos desafios já discutidos quanto aos modos efetivos de colher o que chamamos de *leituras dos cidadãos*, nossa busca nos defronta, é claro, com o desafio de desenvolver procedimentos de análise capazes de propiciar uma compreensão profunda e abrangente da *realidade radical*, a um só tempo objetiva e subjetiva, exposta pelo material empírico coletado – nos termos de Milton Vargas (1996), tratar-se-ia de abordar a *dualidade polar mente-mundo*:

(...) 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 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).

Parece-nos que a maneira mais produtiva de enfrentar o caráter enigmático dessa dualidade mente-mundo (irredutível, ao menos no atual estágio do conhecimento) seja, por um lado, proceder a um recorte de objeto essencialmente *trajectivo* ou *transicional* (simultaneamente material e ideativo, objetivo e subjetivo, tal como o são as *leituras do mundo* que temos em vista e explanamos acima)¹⁴

14 Essa perspectiva trajectiva nutre-se, sobretudo, dos conceitos de objeto transicional (D. W. Winnicott), trajeto antropológico (Gilbert Durand) e trajeto mesológico (Augustin Berque), embora encontre apoio em numerosos outros pensadores. Uma de nós tratou o assunto com mais detalhes em preâmbulo escrito para uma coletânea de textos resultante de evento que reuniu especialistas adotantes da mesma perspectiva em diferentes áreas, instituições e países (Patrício, 2015).

e, por outro lado, adotar uma atitude essencialmente *compósita* em relação ao *corpus* empírico. Por *compósita* queremos dizer, primeiro, que seja uma atitude de abstenção diante das grandes celeumas materialismo *versus* idealismo e, igualmente, subjetivismo *versus* objetivismo; individualismo (ou narcisismo) *versus* coletivismo (ou socialismo) etc.; segundo, que esta abstenção se concretize no diálogo interdisciplinar e, mais que isso, na conjugação de diversas formas de explicar e interpretar as *leituras do mundo* recolhidas para o *corpus* e delas inferir possíveis conseqüências e generalizações.

A INTERPRETAÇÃO

Não será supérfluo destacar que as ideias implicadas pela palavra “leitura” confinam (e mesmo se confundem) com aquelas compreendidas pela palavra “experiência” – representações e avaliações de naturezas cognitiva, afetiva, moral e teleológica, as quais são produzidas e atualizadas como resultantes das trajetórias (de corpo e espírito) realizadas pelo sujeito em seu mundo de vida. Esta compreensão ancora-se nas noções de “atravessar, passar por”, implicadas na raiz PER- / POR-, e desdobradas em palavras que significam passagem, viagem, travessia, obstáculo, tráfego, troca (Besselaar, 1994, Parte II, § 27B, p. 224), indicando que a palavra portuguesa “experiência” (tal como a alemã *Erfahrung*) corresponde a um tipo específico de conhecimento: aquele de quem viveu e sobreviveu ao encontro com algo que lhe era, até então, estranho, desafiador. Em suma, quando empregamos a palavra *experiência* pretendemos abarcar tudo quanto um sujeito aprendeu a respeito de si, do mundo e dos outros, com base em acontecimentos que ele próprio viveu. Mas cabe notar que, tal como “leitura”, o conceito de experiência remete, sempre, tanto ao sujeito

que conhece, quanto ao objeto que é por ele conhecido – o que permite, ao menos em termos práticos, falar em “experiência objetiva” para caracterizar um evento do qual resulte conhecimento sobre coisas existentes no mundo externo (*fora da pele*) do sujeito e, similarmente, em “experiência subjetiva” quando o conhecimento tem por objeto o mundo interno (*dentro da pele*) do próprio sujeito, tal como ocorre, por exemplo, na tomada de consciência de fantasias, emoções ou perceptos afetivos¹⁵; já em eventos que envolvem relações humanas, usualmente se fala, com menor pertinência, em “experiência intersubjetiva”¹⁶. Deve ficar claro, porém, que a experiência mesma (digamos, o *fato* pressuposto e indicado pelo conceito de experiência), se existir, é algo que ocorre, sempre, *dentro da pele do indivíduo-sujeito da experiência* (aliás, neste sentido poder-se-ia dizer que *toda* experiência é experiência subjetiva)¹⁷; logo, não pode ser, a rigor, nem diretamente observada, nem propriamente “compartilhada” – pode, sim, em certa medida e sob certas condições, ser comunicada.

15 Ao distinguirmos experiências “objetivas” e “subjetivas” ancoramo-nos na nomenclatura adotada pelo professor Arno Engelmann (1978; 2002) para designar os diferentes tipos de organização de perceptos afetivos conscientes não-localizados, que ele estudou ao longo de várias décadas. Em artigo no qual refaz seu próprio percurso, Engelmann (2002) declara: “O indivíduo encontra uma bipartição da pele percebida, de tal maneira que apenas dois estados podem ocorrer: o estado externo ou objetivo fora da pele percebida e o estado interno ou subjetivo dentro da pele percebida” (p. 399).

16 Veja-se, por exemplo, a formulação dada ao assunto por Zeferino Rocha (2008): “As experiências situam-se em três registros diferentes de compreensão, embora complementares, na medida em que assumem a forma de uma experiência objetiva, subjetiva ou intersubjetiva. A experiência é objetiva quando, por meio dela, entramos em relação com as coisas que constituem o nosso mundo, o mundo que nos circunda, no qual nos situamos. Ela torna-se intersubjetiva quando nos abrimos para a comunhão com os outros” (p. 103).

17 Por oportuno, relembra-se aqui que, para Gadamer (1997), também a *leitura é um processo da pura interioridade* (p. 256).

Capítulo 3

Nesses termos, dizer que é preciso buscar compreender as leituras que os (muitos) cidadãos fazem da cidade que habitam equivale a dizer que é preciso buscar compreender as experiências de muitos (multidões de) indivíduos nas situações urbanas das quais são partícipes, ou seja, os sentidos e significados subjetivos acerca de seus mundos internos e externos, que eles construíram nas contingências particulares próprias do(s) lugar(es) onde vivem¹⁸ – em suma, equivale a dizer que é preciso buscar compreender, no grau possível, *a realidade radical com que se defrontam, contra a qual esbarram, controlam ou são por ela subjugados no cotidiano de suas vidas.*

Enfrentar um tal desafio exige, antes de mais, atentar para a dimensão política da urbanidade (e das periurbanidades), tal como se apresenta na realidade contemporânea. É preciso ter em conta que o território desta realidade é o sistema-mundo (sistema colonial-moderno), e sua dinâmica é a história, plural e multirrefenciada, herdeira de vários passados, comportando leituras situadas em várias dimensões temporais convergentes em uma arbitrária simultaneidade global. Ademais, é preciso ter em conta que a mundialização da informação pela tecnoeletrônica propagou a vida urbana – e, mais que isto, uma forma de representação do urbano e da urbanidade – como modelo de centralidade na ordem hegemônica sem, contudo, explicitar a gênese de tal modelo. Assim, o urbano como ambiente natural, gerado por um processo histórico-civilizatório, por uma norma de produção cultural e por sua expansão dominante (mas que silencia sobre esta gênese), apresenta-se como ambiente natural do urbano, sendo, portanto, uma ideologia.

¹⁸ Ao menos em parte, essa busca corresponde aos sistemas de significação piagetianos que, conforme afirmou a professora Zélia Ramozzi-Chiarottino (1991), já há bastante tempo, poderiam franquear a “possibilidade de uma teoria do conhecimento contingente do homem comum, que seria a base para a construção de uma Psicologia Social verdadeiramente científica” (p. 22).

Esse silêncio instrumentalizado hegemonicamente, ocultador do caráter arbitrário do modelo central propagado e das restrições por ele impostas a outros modelos emergentes ou existentes, pode engendrar, por sua vez, o silenciamento de multidões de cidadãos alienados nesse processo. Portanto, o trabalho analítico sobre leituras feitas por cidadãos sobre a cidade que habitam, para as compreender adequadamente, deverá focalizar, nelas, precisamente os silêncios que sinalizam essa alienação (Tassara & Ardans, 2006). A dimensão política pode ser entendida, portanto, como um movimento de luta entre identidades e alteridades; sob tal perspectiva, a recusa da alteridade é uma tentativa de fixar essa centralidade, o que vem a dar em uma subjugação da consciência por um modelo inquestionável.

Diante desse fundo, preconizamos a necessidade de analisar a massa de informações recolhidas em qualquer pesquisa acerca das experiências e aspirações de cidadãos, tendo como meta primordial o desvelamento de traços da positividade lógica (ignorância) e da negatividade psicológica (impedimento) que possam estar presentes em suas leituras da cidade que habitam¹⁹. Deve ficar claro, porém, que não se trataria de comparar modelos de urbanidade/perirurbanidade ou arrolar suas múltiplas variações e possíveis sincretizações²⁰, e ainda menos de um escrutínio em busca de elementos que possam servir para ilustrar teses sobre causalções redutoras na determinação de identidades, alteridades e sociabilidades, sejam as

19 Cabe notar que, conforme explicitam Tassara & Ardans (2008, p. 141), esses traços tendem a apresentar-se entrecruzados, resultando em quatro “tipos” identitários: o “morto/morto” (impedido e ignorante), o “morto/vivo” (impedido), o “vivo/morto” (ignorante) e o “vivo/vivo” (lúcido – para quem “estar vivo” significa estar em movimento na direção da compreensão de qual é o modelo situado no centro de sua identidade).

20 Os limites de um tal trabalho comparativo são, aliás, discutidos amplamente pela professora Eda Tassara em publicação recente (Tassara & Patrício, 2016).

de tipo naturalista, sejam as de tipo historicista. Tratar-se-ia, sim, de contrastar as informações corográficas (geográficas e históricas, de âmbito local, mas também planetário) sobre os lugares e as diversas leituras do espaço-tempo na cidade expressas pelos cidadãos. Das inter-relações que venham a ser, assim, empiricamente constatadas é que, a nosso ver, se poderão haurir os fenômenos identitários e os padrões de interação política que possam estar subjacentes à realidade urbana hodierna²¹.

Mas essa análise objetiva da dimensão política não nos parece bastar para que se compreendam as experiências e expectativas das multidões de habitantes de cidades globalizadas. É preciso também abordar, de uma perspectiva hermenêutica, aquilo a que poderíamos chamar *emoções e/ou paixões e/ou afetos e/ou sentimentos e/ou estados de ânimo*²², que, acreditamos, deve ressoar nas leituras que os cidadãos fazem da cidade que habitam. Vale sublinhar que estamos tratando de uma linha de abordagem complementar à primeira: com efeito, consideramos que é preciso partir do reconhecimento da ordem hegemônica subjacente ao modelo de urbanidade

21 Trata-se, a nosso ver, de uma empreitada correspondente ao que Boaventura de Sousa Santos (1994) denominou “arqueologia virtual do presente”.

22 Esta foi a solução redacional preconizada, há muito tempo, por Arno Engelmann (1978), quando ele se defrontou com a absoluta confusão terminológica (mas não só terminológica) que reinava na literatura especializada a respeito dos fenômenos emocionais; consistiu em usar “emoções e/ou...” como abreviação para 32 termos oriundos de diferentes idiomas, mas também portando diferentes definições, sendo porém todos eles aparentados a “emoções” e/ou “paixões” e/ou “afetos” e/ou “sentimentos” e/ou “estados de ânimo” (pp. 38, nota de rodapé nº 10). Hoje, o panorama não é menos confuso (talvez o seja ainda mais!), e, em que pese não compartilharmos inteiramente suas soluções teórico-metodológicas, temos que admitir a pertinência dessa sua “deselegante” (a palavra é dele) solução. Já a expressão “estados subjetivos” foi cunhada e definida por ele em função de seus objetivos de pesquisa, com base em critérios específicos, a saber, (1) é consciente, (2) refere-se à parte do corpo da pessoa, (3) a pessoa é incapaz de indicar mais nada em relação a esta localização anterior e (4) dura um certo tempo. Neste sentido, trata-se de uma nomenclatura imprópria para o tipo de fenômeno que nós próprios estamos visando.

que se propaga mundialmente, calcado no silêncio ideológico sobre sua gênese e no silenciamento alienante que produz; todavia, parece-nos igualmente importante investigar o *impacto emocional* – ou, o que quer dizer o mesmo, o *sentimento* – produzido por este processo político em sua concretude. Cumpre fazer notar: uma ordem hegemônica ou se concretiza nos lugares e nos modos de viver das pessoas e grupos – por exemplo, alterando as paisagens e os comportamentos individuais e coletivos previamente verificados em certo lugar –, ou não é, propriamente, uma ordem hegemônica. Queremos, com isto, destacar que o processo político necessariamente se materializa no mundo de vida das pessoas e grupos e que, por outro lado, apenas pode materializar-se através da vida mesma destas pessoas e grupos. Estampa-se assim toda a complexidade das interações dos homens entre si e com o mundo físico e social; ganha destaque a natureza *sensível* do homem (compreendida nos termos da filosofia antropológica de Ludwig Feuerbach), vista como a condição de possibilidade de toda e qualquer interação com o mundo e com os outros.

Um ligeiro interlúdio poderá esclarecer a importância dessa natureza sensível do homem para o assunto que temos em pauta, e pode valer-nos uma passagem de Adriana Veríssimo Serrão (2007), cuja clareza recomenda a longa citação:

(...) o sentir é por natureza transitivo, é o sentir de algo diferente daquele que sente e traz imediatamente consigo em si a prova da realidade. O sentir é o lugar por excelência da síntese ontológica, da ligação de dois termos reais, do ser que sente e do ser que é sentido, o qual pode igualmente ser sentido por outros, numa palavra, ser objeto para todos (...). Do ponto de vista da ontologia geral, a realidade sensível sustenta, ao contrário da interioridade do

pensamento, a possibilidade de um mundo aberto e de uma comunidade universal. (...) Também do ponto de vista da onto-antropologia, a humanidade encontra no sentir a sua única matéria, a sua única natureza, pois só o sentir tem o privilégio de conter em si a duplicidade, noutros termos, a unidade de subjectivo e objectivo, a possibilidade de ligar ser com ser. A sensibilidade (...) é uma permanente capacidade de passividade, uma passividade activa, que pode manifestar-se como carência ou necessidade (*Bedürfnis*), um princípio positivo, despertar de todo movimento subjectivo, génese da atividade, condição de possibilidade da existência como um *continuum* de vida. (...) A receptividade sensível implica ainda a abertura e a disponibilidade para o acolhimento da existência segundo o valor da proximidade. Os seres sensíveis não se encontram estaticamente numa coexistência espacial, mas estão interactivamente em acção recíproca. Antropologicamente considerada, esta coesão subjectiva isenta de cisões inscreve-se num corpo singular, individualmente protagonizado. O corpo próprio, um corpo-sujeito, é a incarnação individual da integralidade [do homem], que mergulha na alteridade mundana graças à porosidade, (...) metáfora epidérmica da permeabilidade entre interior e exterior, de receptividade e afinidade com o ser mundano e pessoal (pp. 169-170).

Ora, essas considerações não são triviais: pode-se dizer que a história de expansão do modelo de urbanidade hegemônico materializa-se, visivelmente, nas cidades que hoje recobrem o globo terrestre e no modo como as pessoas as habitam e nelas vivem e convivem. Pode-se dizer que tal panorama representa a contraface ética do processo político por (entre outras cujo tratamento não caberia aqui) três razões factuais: primeiro, porque toda configuração material atual patenteia, diante da memória individual e coletiva, a transformação

do que havia antes, que pode ser avaliada como melhora ou piora; segundo, porque, configurando o lugar de vida, configura condições e contingências materiais que, por sua vez, exercem um papel (cuja extensão não é possível discutir aqui) na modelagem de hábitos e caracteres individuais e coletivos de seus moradores e na qualidade das relações intersubjetivas que podem ser estabelecidas entre eles; terceiro, porque essa realidade exterior é percorrida e percebida (*sentida*) pelos cidadãos em suas lides e vivências cotidianas, impactando-os assim em sua interioridade; antes de tudo, provocando-lhes “emoções e/ou...” de natureza positiva ou negativa.

A designação desses fatos pela palavra ética, como deve estar claro, leva em conta as reflexões empreendidas no campo das humanidades a respeito de seu sentido originário, sobretudo com base nas elaborações de Martin Heidegger sobre o assunto²³. Como se sabe, essas reflexões contribuíram para reintegrar ao pensamento ético o sentido mais antigo reconhecido pelos especialistas para o vocábulo grego *êthos* (ἦθος), “morada”, “habitat”, “toca de animais”, que há muito tempo havia sido obnubilado pela confusão (por via das traduções latinas) com outro vocábulo grego, *éthos* (ἔθος), “hábito”, “costume” – e ademais pela conotação normativa de “bons hábitos”, “bons costumes” que assim veio a adquirir²⁴. Estas discussões têm grande importância para a realização

23 Entre os trabalhos de Martin Heidegger que inspiraram mais diretamente nossa abordagem das questões éticas que expomos neste ensaio, devem ser mencionados particularmente A origem da obra de arte e Hölderlin e a essência da poesia (1935), Carta sobre o humanismo (1946), Construir, habitar, pensar (1951) e Serenidade (1955), que dispensam referências. Quanto à distinção que fazemos entre os níveis ético e político da vida humana, declaramos expressamente a influência adicional recebida do trabalho de Solange Vergnières (1998) sobre estes temas em Aristóteles.

24 Conforme, por exemplo, Murachco (s./d.): “Em latim e em português não há resíduos de derivados de *ἔθος*, mas temos um adjetivo derivado de *ἦθος - ἠθικός*, *ethicus*, ético, que, frequentemente, é confundido com ‘moral’ no sentido de ‘conforme os bons costumes, isto é, conforme à moral oficial. No mundo latino, essa ‘moral oficial’ assume uma feição autoritária, vertical [que], seguindo a trilha do Direito e das Instituições Romanas, adentra pelo Império Romano até sua queda e depois é assumida pela Igreja e perdura até nossos dias, com o sentido de ‘norma

do estudo ora proposto, porquanto podem auxiliar na elucidação das relações que pressupomos haver entre a ética, a estética, a psicologia, a política e o urbanismo. Esses pressupostos ancoram-se principalmente em estudos teóricos e empíricos realizados anteriormente pelas autoras, mas encontram respaldo também nas conclusões a que chegam pensadores dedicados ao trabalho clínico em psicologia – como ilustra a passagem irretocável de Luís Cláudio Figueiredo (2005):

A cultura em sua historicidade está presente tanto como o que atravessa, sustenta e modula os processos do self, como o que é gerado a partir dos encontros estéticos. Na verdade, os encontros estéticos se dão sempre antes e paralelamente aos, também importantes, encontros humanos no campo dos sentidos já constituídos, dos significados compartilhados e consensuais. (...) a origem dos sentidos é o sentir, e mesmo o mais sublime dos pensamentos não só tem uma origem pática, como, dissociado deste terreno, o plano pático das sensações, dos afetos e das estesias, ele, a rigor, não é nada. Pior ainda: talvez seja da ordem do patológico (p. 11).

Também nós pensamos que esse *encontro estético*, no qual o mundo *exterior* ressoa como *pathos no corpo-sujeito* do homem, deve ser tomado como o fundamento de sua capacidade de compreensão de si próprio, das outras pessoas e do mundo, donde derivam suas possibilidades imaginativas, criativas, cognitivas, em suma, de toda a sua existência individual e social. Nesta perspectiva, o conhecimento político e ético sobre a cidade não pode prescindir da compreensão

de conduta', ou uma 'boa ou má moral > moralidade', que passa a ser uma série de princípios que regem uma sociedade. Não é esse o sentido do *ἦθος* aristotélico; não é esse o sentido do *ἦθος* homérico e arcaico que Aristóteles conhece e amplia" (pp. 31-32).

dos sentimentos (*pathos*) de seus habitantes. A atitude hermenêutica²⁵ que propomos busca, precisamente, desvelar este *plano pático das sensações, dos afetos e das estesias*, latente nas imagens comunicadas pelos cidadãos nas leituras que fazem sobre sua cidade.

Esperamos ter deixado claro que ao defendermos tal abordagem compósita, simultaneamente analítica e hermenêutica, política e ética, estamos procurando delinear um modo de enfocar a *complementaridade entre a mente humana e o mundo físico* de que nos fala Milton Vargas. Apenas o avanço das investigações poderá aquilatar a pertinência de uma tal abordagem; antes disto, gostaríamos de compartilhar com o leitor o consolo de reencontrar na poesia a expressão de nosso irresoluto assombro:

MULTIDÃO

Mais que as ondas do largo oceano
e que as nuvens nos altos ventos,
corre a multidão.

Mais que o fogo em floresta seca,
luminosos, flutuantes, desfrisados vestidos
resvalam sucessivos,
entre as pregas, os laços, as pontas soltas
dos embaralhados turbantes.

Aonde vão esses passos pressurosos, Bhai?

25 Caberá dar destaque a um modo de conceber o sentido da hermenêutica, que compartilhamos: “O sentido da hermenêutica é, na realidade, aquilo que, de um modo ou de outro, sempre persegue ou almeja, ainda que seja pelo negativo, o ser humano enquanto animal intérprete ou simbólico que gera uma pluralidade de linguagens culturais no interior das quais se articula e configura o sentido. A hermenêutica se limitaria a realizar de um modo explícito o que o ser humano efetua em sua vida individual e coletiva de um modo mais ou menos implícito, e seja pela ativa ou [pela] passiva: a busca do sentido” (Garagalza, 2015; p. 66).

A que encontro? a que chamado?
em que lugar? por que motivo?
Bhai, nós, que parecemos parados,
por acaso estaremos também,
sem o sentirmos,
correndo, correndo assim, Bhai, para tão longe,
sem querermos, sem sabermos para onde,
como água, nuvem, fogo?
Bhai, quem nos espera, quem nos receberá,
quem tem pena de nós,
cegos, absurdos, erráticos,
a desabarmos pelas muralhas do tempo?

CECÍLIA MEIRELES (POEMAS ESCRITOS NA ÍNDIA)

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. A Política, 2009. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2ª ed. rev.. Bauru, SP: EDIPRO, 2009 (Clássicos EDIPRO).
- BACON, F. Livro I: Aforismos sobre a interpretação da natureza e o reino do homem. In: F. Bacon. *Novum Organum*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 [obra de 1620].
- BERQUE, A. “Lieu” 1., *EspacesTemps.net, Livres*, 19.03.2003 (tradução livre). Disponível em: <<http://www.espacestems.net/articles/lisquolieursquo-1/>>. Acesso em: 16/08/2016.
- BERQUE, A. *El pensamiento paisajero*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- BERQUE, A. *Médiance. De millieux en paysages*. 2. ed. Paris: Belin/Reclus, 2000.
- BESSELAAR, J. V. D. *As palavras têm a sua história*. Braga (Port): AAPACD, 1994.
- BLEGER, J. *Psicologia da conduta*. Porto Alegre (RS): Artes Médicas, 1984.
- Castilla, J. M. Duas visões da política: a multidão perante a filosofia do comum. *Princípios Revista de Filosofia*, v. 19, n. 32, jul./dez. 2012, pp. 253-272.
- Engelmann, A. Da conceituação de estado subjetivo até a proposição dos escalões de percepto. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 15(2), 2002, pp. 393-405.
- ENGELMANN, A. *Os estados subjetivos. Uma tentativa de classificação de seus relatos verbais*. São Paulo: Ática, 1978.
- FIGUEIREDO, L. C. Apresentação. In: G. Safra. *A face estética do self: teoria e clínica*. Aparecida, (SP)/São Paulo: Idéias e Letras/Unimarco Ed., 2005.

FIGUEIREDO, L. C. *Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos*. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 17-96.

FIGUEIREDO, L. C. *Escutar, recordar, dizer. Encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica*. São Paulo: Educ/Escuta, 1994.

GADAMER, H.-G. *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. de F. P. Meurer. 3. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997.

GARAGALZA, L. O sentido da hermenêutica: hermenêutica da linguagem e simbolismo. In: S. Patrício & A. F. Araújo (orgs.). *Paisagem, imaginário e narratividade. Olhares transdisciplinares e novas interrogações da psicologia social*. São Paulo: Zagodoni, 2015, pp. 54-67.

JAPIASSU, H. & MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. 5. ed. Rio de Janeiro, JZE, 2008, p. 132.

LANE, S. T. M. *O que é psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

LEFFA, V. J. *Aspectos da leitura. Uma perspectiva psicolinguística*. Porto Alegre (RS): Sagra/DC Luzzatto, 1996, pp. 9-24.

LEWIN, K. *Princípios de psicologia topológica*. São Paulo: Cultrix, 1973.

MAISONNEUVE, J. *Introdução à psicossociologia (1973)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, 1977.

MUNNÉ, F. *La psicología social como ciencia teórica*, 2008. Edição online. Disponível em: <<http://www.portalpsicologia.org/pdfs/2008Munne.pdf>>. Acesso em: 26/06/2018.

MURACHCO, H. G. Algumas considerações sobre a ética de Aristóteles: o homem na pólis e nas relações individuais. *HYPNOS*, a. 2, n. 3, s/d., pp. 30-37.

NICOLESCU, B. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999.

PATRÍCIO, S. A trajetividade. In: S. PATRÍCIO & A. F. ARAÚJO (orgs.).

- Paisagem, imaginário e narratividade. Olhares transdisciplinares e novas interrogações da psicologia social. São Paulo: Zagodoni, 2015, pp. 7-14.
- PIAGET, J. & GARCÍA, R. *Psicogénesis e historia de la ciencia*. México: Siglo Veintiuno, 1984.
- PIÉRON, H. *Dicionário de psicologia*. Porto Alegre (RS): Globo, 1969 [obra de 1951].
- RAMOZZI-CHIAROTTINO, Z. *Sistemas lógicos e sistemas de significação na obra de Jean Piaget*. *Psicologia USP*, 2(1/2), 1991, pp. 21-23.
- ROCHA, Z. A experiência psicanalítica: seus desafios e vicissitudes, hoje e amanhã. *Ágora*, v. XI, n. 1, jan./jun. 2008, pp. 101-116.
- SAFRA, G. *A po-ética na clínica contemporânea*. São Paulo: Idéias e Letras, 2004.
- SAFRA, G. *Hermenêutica na situação clínica. O desvelar da singularidade pelo idioma pessoal*. São Paulo: Sobornost, 2006.
- SAFRA, G. *A face estética do self. Teoria e clínica*. São Paulo: Unimarco, 1999.
- SANTOS, B. de S. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento, 1994.
- SERRÃO, A. v. *Pensar a sensibilidade. Baumgarten – Kant – Feuerbach*. Lisboa: CFUL, 2007.
- SOUZA, M. R. de. 2015(a). Experiência do outro, estranhamento de si. Dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise. Prefácio de Luís Cláudio Figueiredo. São Paulo: Edusp, 2015.
- SOUZA, M. R. de. 2015 (b). Psicologia social e etnografia: histórico e possibilidades de contato. *Psicologia Ciência e Profissão*, v. 35, n. 2, jun. 2015, pp. 389-405.
- SOUZA, M. R. de. Uma questão de método: origens, limites e possibilidades da etnografia para a psicologia social. *Psicologia USP*, v. 25, n. 3, dez. 2014, pp. 307-316.

Capítulo 3

TASSARA, E. *Urbanidade e organização social urbana: o peso da centralidade*. In: E. Tassara & S. Patrício (orgs.). *Política ambiental: contribuições interdisciplinares para um projeto de futuro*. São Paulo: Educ, 2016, pp. 15-34.

TASSARA, E. & ARDANS, O. Educação ambiental crítica: pesquisa-ação, participação, silêncios e “silenciamentos”. *Pesquisa em Educação Ambiental* [S. l.], v. 1, n. 1, pp. 59-71, dez. 2006, ISSN 2177-580X. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/pea/article/view/30009/31896>>. Acesso em: 05/10/2016.

TASSARA, E. & ARDANS. 2008. Psicologia Socioambiental, identidades urbanas e intervenção social. Reflexões sobre mudanças socioambientais no sistema-mundo. In: Eda Terezinha de Oliveira Tassara; Emília Wanda Rutkowaski. (Org.). *Mudanças climáticas e mudanças socioambientais globais: reflexões sobre alternativas de futuro*. 1ed. Brasília, DF: UNESCO Brasil/IBECC/ São Paulo, 2008, v. , p. 123-154.

TASSARA, E. & PATRÍCIO, S. (orgs.). *Política ambiental: contribuições interdisciplinares para um projeto de futuro*. São Paulo: Educ, 2016.

ULHOA CINTRA, G. & CRETELA JR., J. *Dicionário latino-português*. São Paulo: Anchieta, 1944.

UNO – United Nations Organization. *World Urbanization Prospects: The 2014 Revision* (ST/ESA/SER.A/366). Department of Economic and Social Affairs, Population Division, 2015.

VANDENBOS, G. R. (org.). *DICIONÁRIO DE PSICOLOGIA APA*. Porto Alegre, Artmed, 2010.

VARGAS, M. História da matematização da natureza. *Estudos Avançados*, 10 (28), 1996, pp. 249-276.

VERGNIÈRES, S. Ética e política em Aristóteles. *Physis, Ethos, Nomos*. Trad. de C. M. Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

Capítulo 3

Consideração sobre o estudo das multidões urbanas
nos tempos atuais
Sandra Patrício e Eda Tessara



Adriana Veríssimo Serrão

Universidade de Lisboa



Professora associada com agregação no Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, onde realizou o mestrado sobre a Estética de Kant (1985) e o doutoramento sobre a Antropologia de Ludwig Feuerbach (1996). Principais linhas de investigação: Estética, Antropologia Filosófica, Filosofia da Sensibilidade, Filosofia da Natureza e da Paisagem. É diretora da revista *Philosophica* (Departamento e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa).

cv: <http://www.degois.pt/visualizador/curriculum.jsp?key=4417055512689742>

E-MAIL: adrianaserrao@letras.ulisboa.pt

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7452-4032>

Fazer da terra uma morada. A
ética da natureza, segundo
Ludwig Feuerbach

RESUMO: O capítulo analisa as grandes linhas da filosofia da natureza na obra do filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872). A tese da autonomia e do valor intrínseco da natureza, presente já nos primeiros escritos prolonga-se numa ontologia do ser sensível (*Sinnlichkeit*), que atribui o estatuto de sujeito a todos os seres humanos e não-humanos (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843). Daqui nasce uma ética do reconhecimento e da gratidão, crítica do antropocentrismo e todas as formas de dominação e instrumentalização. Nos últimos escritos Feuerbach defende a visão da natureza como uma república, isto é, uma comunidade paritária destituída de hierarquias e privilégios, na qual se incluem os direitos dos animais

(*Das Wesen der Religion*, 1846; *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1851).

PALAVRAS-CHAVE: LUDWIG
FEUERBACH, SENSIBILIDADE, ÉTI-
CA DA NATUREZA, DIREITOS DOS
ANIMAIS

Converting the earth into a dwelling place. The ethics of nature by Ludwig Feuerbach

ABSTRACT: The chapter analyzes the broad lines of the philosophy of nature in the work of the German philosopher Ludwig Feuerbach (1804-1872). The thesis of autonomy and of intrinsic value of nature, already present in the early writings, is extended into an ontology of the sentient being (*Sinnlichkeit*), which assigns the status of subject to all human and non-human beings (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843). From these principles arises an ethic of recognition and gratitude, in opposition to anthropocentrism and all forms of domination and instrumentation. In his later writings, Feuerbach defends the view of nature as a republic, that is, a parity community without hierarchies and privileges, which includes animal rights (*Das Wesen der Religion*,

1846; *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1851).

KEYWORDS: LUDWIG FEUERBACH, SENSIBILITY, ETHICS OF NATURE, ANIMAL RIGHTS

Fazer da terra uma morada. A ética da natureza, segundo Ludwig Feuerbach¹

Adriana Veríssimo Serrão
Universidade de Lisboa

Interpelar o pensamento de Ludwig Feuerbach no âmbito das relações entre filosofia e ecologia poderá parecer, à luz das exigências do rigor histórico, um labor incoerente ou uma tentativa de reconstituição demasiado forçada. Faltam de facto ao filósofo, como em geral à mentalidade do seu tempo, pelo menos dois dos traços que estruturam a consciência ecológica actual: por um lado, o alerta face a uma natureza gravemente ameaçada ou mesmo comprometida na sua sobrevivência; por outro, a certeza de serem os erros acumulados da acção humana o factor que mais terá contribuído para tal desagregação. Esta nova consciência configura, do ponto de vista teórico, uma ideia de natureza, e de “natural”, cuja autenticidade se tornou inteiramente problemática, e lança sobre o homem o peso de uma dupla perspectiva ética, culpabilizando-o pela irreversibilidade dos erros já cometidos e responsabilizando-o pela conservação do que ainda resta.

Sem lhe serem inteiramente estranhas, as consequências da actividade humana sobre o meio, nomeadamente alterações provocadas

no clima, são referidas por Feuerbach de um modo genérico e evidenciam a clara inspiração de um motivo já desenvolvido por J. G. Herder, nas *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideias para uma Filosofia da História da Humanidade*), sem que lhes esteja associada a conotação de efeitos negativos, muito menos a ideia do homem como predador das espécies vivas ou destruidor do seu ambiente². Alguns outros tópicos, muito sugestivos do ponto de vista da biografia intelectual de Feuerbach e do seu modo de fazer filosofia, sublinham a diferença entre o filosofar do campo e o da cidade, aquele vivificado pelo ar puro dos espaços livres, em consonância com o *status naturalis*, este reproduzindo a estreiteza de horizontes dos espaços fechados e contaminado pelas impurezas do ar citadino. Em outros contextos, a comparação entre o campo e a cidade pretende vincar o contraste entre Natureza e História, respectivamente, um modo de vida processando-se em ritmos lentos e na familiaridade com os lugares naturais, e um outro determinado pela velocidade e a rápida mutação do curso dos acontecimentos. A intuição da desagregação ambiental, da acumulação de resíduos ou da escassez dos recursos básicos é estranha ao pensador oitocentista, tal como a imagem do homem que ameaça o seu meio e, por extensão, o seu planeta, parcialmente compreensível tendo em conta a existência passada numa discreta povoação bávara, retirada dos centros urbanos e protegida dos fumos fabris cujos efeitos nocivos alguns contemporâneos, como o poeta John Ruskin, mais atentos aos aspectos negativos da revolução industrial em expansão, já denunciavam.

2 L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion* / Conferências sobre a Essência da Religião (1851), *GW* 6, 193-194; *sobre as alterações do habitat dos animais* (*ibid.*, 150); *as consequências da caça são aludidas em Das Wesen der Religion* / A Essência da Religião (1846), *GW* 10, 64 nota. A sigla *GW* refere a edição crítica das obras de Feuerbach organizada por Werner Schuffenhauer (*Gesammelte Werke*, Berlin: Akademie, 1967ss), seguida da indicação do volume e da página.

Apesar destas restrições, Feuerbach não deixa de ser uma voz decisiva a favor de uma dignificação incondicional da Natureza. Desconhecido ou esquecido quando se buscam as primícias da articulação entre filosofia e ecologia, mereceria certamente no contexto do século XIX o lugar de direito tantas vezes concedido a Nietzsche – ao sentido matricial da fidelidade à Terra –, ou a Spengler – ao declínio da civilização que arrastaria também a Natureza, destinada a descaracterizar-se, falha de capacidade regenerativa. Tanto a ideia de nihilismo como a de declínio podem com facilidade ser convertidas em “premonição” de uma queda, de um desaparecimento total da civilização envolvendo os valores culturais e própria Terra. Já o contido optimismo de Feuerbach não associa o movimento emancipador da História humana à antecipação de uma decadência que se exerceria sobre o mundo natural. Mas outros temas-chave, quer do ponto de vista da concepção de natureza quer da antropologia, encontram-se bem vivos nos seus textos, designadamente a radicação terrena do humano ou a consideração da multifuncionalidade da natureza, como origem e base, mas também como medida e limite, da vida. Para além da insistência no saber de uma origem e na contenção da acção, será ainda de realçar o apelo ao lugar do homem como habitante da natureza. Mesmo sem a perspectiva de um declínio, a posição de Feuerbach relativamente à natureza – seja na sua globalidade, seja nos seus elementos particulares – manifesta uma atitude de profundo respeito, tanto mais notável quanto se processa numa pura ordem de reflexão e não se põe reactivamente como resposta defensiva perante um perigo já instalado. Tal dignificação, inequivocamente defendida ao longo de toda a obra, contemplando nomeadamente os deveres humanos para com os animais, constitui uma surpreendente antecipação de debates e preocupações que se colocam como desafios urgentes ao pensamento e à actuação dos dias de hoje.

Será importante começar por identificar algumas linhas fundamentais da filosofia da natureza, ou da natureza encarada como ideia filosófica, um tema decisivo na visão feuerbachiana do mundo, que se reconhece na concepção pessoal que gradualmente elabora e nas críticas a outras doutrinas, a seu ver incompletas ou negativas, contra as quais se insurge. No seu aspecto mais essencial, a natureza apresenta-se como o fundamento de toda a existência, que não deve ela mesma a sua existência a um ser distinto dela, sendo, por consequência, dotada de inteira independência. Independente na origem, não possuindo um começo temporal determinado, e independente no seu existir, prossegue autonomamente o seu curso como princípio de geração imanente, obedecendo unicamente aos seus próprios ritmos internos de desenvolvimento. A expressão mais forte da natureza é a *vida*, realidade animada que subsiste e se renova através dos ciclos de nascimento e morte dos indivíduos.

A defesa do seu valor intrínseco ressalta claramente no confronto veemente, muitas vezes polémico, com o leque de posições religiosas e filosóficas que lhe atribuem um estatuto de ser secundário, ou mesmo negativo. E são elas, por um lado, o criacionismo, que a coloca no estatuto de derivado do acto criador, por sua vez arbitrário, de uma subjectividade absoluta. Por ser criado, o mundo não possui um significado positivo, mas derivado, suspenso do acto da vontade divina que o trouxe à existência a partir de um *nada*. O mesmo “nada” que sustenta a lógica especulativa de Hegel, para quem a natureza é posta pelo espírito como um negativo com o qual se defronta para adquirir a plena consciência de si mesmo. Seja como obra da vontade divina, seja como

posição do pensamento absoluto, não possui estatuto originário, remetida para a condição de momento segundo na ordem da gênese ou existente segundo na ordem do valor. A incapacidade de colher o sentido orgânico é igualmente típica do mecanicismo, particularmente visado por destituir a natureza de sopro vital e de movimento próprio, quando lhe empresta um modo de funcionamento fixo e repetitivo semelhante ao das máquinas. Olhar para o mundo em geral, e para o vivo em particular, sob a figura exclusiva do encadeamento uniforme de causas equivale a converter a vida em morte, o vivo em coisa inerte, impondo ao mundo uma estabilidade em tudo contraditória com a diferenciação imanente e a diversidade qualitativa exibida pelo curso natural.

A par de uma natureza orgânica, *physis*, cuja essência é o princípio vital, indispensável para pensar o ritmo de sucessão dos fenómenos e seres, Feuerbach considera-a também de um ponto de vista sincrónico, como “totalidade simultânea” ou comunidade. O conceito de natureza como simultaneidade permite dar conta de uma coesão actual, de um todo cujos elementos possuem individualmente uma importância e um valor desprezados pela visão em sucessão. Todos os elementos de um conjunto constituem *a Natureza*, vista agora como somatório, um todo coeso mas aberto, constituído pela co-presença dos seus membros.

Se a visão processual tem como matriz a transiência temporal do finito, a natureza-todo apresenta-se segundo o esquema do espaço, isto é, uma comunidade regida pela coordenação e coexistência dos finitos, participando cada um de direito próprio, na plenitude das suas diferenças e qualidades insusceptível de se resumir numa figura única. Natureza tende, pois, a coincidir com realidade, sendo mesmo definida como o “somatório da realidade”, incluindo nesse “estar com” também o ser humano, inserido na totalidade

real de que é inseparável. Inaugura-se assim uma ideia de realidade estruturada na bipolaridade Natureza-Homem, modo essencial de toda a existência e de que nem o filósofo se pode alhear, como se fosse um espectador isolado ou um puro sujeito cognoscente, e não um ser total. Ela é para a filosofia, para o pensamento em geral, a alteridade não redutível ao pensar, o elemento vivificante de um pensar que recusa a abstracção e aspira a permanecer na conexão com o ser.

“O filósofo deve ter a natureza por amiga; a natureza é inteiramente sabedoria, razão. Aquilo que ele pensa, ela fá-lo, é isso que ele vê nela.”³

É neste contexto que a natureza se assume também como um paradigma ético como *Heil*, na dupla acepção de saúde e salvação, modelo de simplicidade, sobriedade e racionalidade, que deve ser compreendido e seguido:

“A filosofia é a ciência da realidade na sua verdade e totalidade, mas o somatório da realidade é a *natureza* (natureza no sentido mais universal do termo). Os segredos mais profundos residem por isso nas mais simples coisas naturais, que o fantasioso especulativo que apela ao além calca debaixo dos pés. O retorno à natureza é a única fonte da salvação.”⁴

Nos manifestos fundadores do projecto de uma reforma da filosofia e da ideia de uma *neue Philosophie* – as *Vorläufige Thesen zur*

³ Carta a J. A. K. Roux (Maio de 1837), GW 17, 289.

⁴ *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* | Para a Crítica da Filosofia de Hegel, GW 9, 61.

Reformation der Philosophie / Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia e os *Grundsätze der Philosophie der Zukunft / Princípios da Filosofia do Futuro* – Feuerbach cruza a filosofia da natureza com uma ontologia elaborada à luz do princípio da *Sensibilidade* (*Sinnlichkeit*), que caracteriza a sua doutrina plenamente amadurecida. Para a nova filosofia, o *ser* não é um conceito vazio, o conceito de máxima generalidade e destituído de qualquer conteúdo concreto que se aplicaria indistintamente a tudo o que pode ser pensado. É o ser concreto, o ser sensível, a posição de existência, o ser que existe independentemente do pensamento e da linguagem, possuindo por si mesmo verdade e realidade: “A existência, mesmo sem dizibilidade, tem por si mesma sentido e razão.”⁵

Da ontologia sensível decorre a inteira consistência do real, a unidade e solidez de um único mundo, de todas as suas instâncias e de todos os seus seres, entes plenos, não sombras, entes reais, não aparências. Promovido é também o valor das individualidades, ou mais precisamente, a irredutibilidade do singular a um plano de generalidade no qual se anularia a qualidade pregnant da presença. O ser concreto é a própria *existência* desdobrada na multiplicidade dos existentes e na singularidade irredutível de cada um.

A implicação mais significativa para uma visão apoteótica da realidade encontra-se porém na tese do ser como *sujeito*: “Ser é algo no qual não apenas eu mas também os outros, e sobretudo também o próprio *objecto*, estão *implicados*. *Ser* significa ser *sujeito*, significa ser *para si*.”⁶

5 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), §28, GW 9, 308.

6 *Ibid.*, §22, GW 9, 304.

A noção de sujeito perde a identificação com o eu autoconsciente e auto-reflexivo do idealismo para ser integrada, sem privilégio nem exclusividade do humano pensante, numa visão realista e plena da existência. A ontologia prepara a dignificação e promoção do mundo, mundo de sujeitos que são também objectos, não enquanto o contrário do pensamento ou o destituído de pensamento, mas simplesmente em função da posição que cada um desempenha na relação a outro, o que converte a realidade sensível num tecido de interrelações, sob o modo originário da subjecto-objectividade de todo o existir.

UMA TIPOLOGIA DAS ATITUDES: ENTRE INSTRUMENTALIZAÇÃO E GRATIDÃO

Sendo a apreensão do real tanto mais verdadeira quanto menor a intervenção de estruturas subjectivas de mediação ou de esquemas predeterminados, a multifacetada ontologia da existência requer que a concreção se coloque também ao pensamento como seu critério de verdade. É necessário que o pensamento não perca o contacto com o real, que seja ele mesmo coincidência de ser com ser, pensamento concreto.

O primado advém aos modos sensíveis de apreensão do ser e, entre estes, aos imediatos, como a intuição sensível, que se ligam directamente às coisas sem interposição de véus, conservando vivo no próprio pensar o elemento ontologicamente mais forte, sintético por excelência, que é a sensação.

A intuição é uma visão em cuidado e aprofundamento do sensível. Preside-lhe uma lógica de proximidade, uma visão em escala que tanto pode alcançar os mais longínquos céus como incidir nos seres mais chegados. A intuição não é em rigor um conhecimento,

que separa o objecto da sua representação ou do seu conceito⁷; é já pensamento sensível, um saber que decifra o livro do mundo e o desvenda na multiplicidade e variedade dos seus caracteres e vocábulos. O filósofo não detém a exclusividade da contemplação. Partilha-a com a atenção do botânico que trata das suas plantas e do mineralogista que cuida dos seus cristais, que ligam estudar e amar, razão e sentimento, ou em linguagem feuerbachiana, *cabeça e coração*. Partilha-a com o religioso naturalista que celebra em adoração temerosa e veneradora a sua relação de dívida para com o mundo natural⁸. Reconhedora da qualidade, geradora de alegria, decorre na *paridade* de uma relação de respeito pelo objecto, como fim em si mesmo, valorizando a natureza como um bem a observar, a estudar, a admirar, não a usar. Feuerbach enfatiza o poder da intuição quando a associa ao amor, essa capacidade que o coração tem de retirar os seres da indiferença e de conferir a cada finito um carácter absoluto, um valor infinito⁹.

No seu pólo oposto, encontra-se o utilitarismo, a visão determinada pelo interesse e maculada pela antecipação calculista dos proveitos, movida pela funcionalidade interesseira que reduz um ser à posse ou ao lucro: que seja meu ou que seja um meio para mim. O egoísmo do uso, instrumentalizando os seres como meio, é gerador de disparidade, como ressalta do contraste dos dois tipos de intuição:

7 Cf. *Ibid.*, §§39 e 44.

8 Cf. *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (11.^a Conferência).

9 “O ser é, pois, um segredo da intuição, da sensação, do amor. Só na sensação, só no amor, é que “este” – esta pessoa, esta coisa –, ou seja, o singular, possui valor absoluto, é que o finito é o infinito – é nisto e só nisto que consiste a infinita profundidade, divindade e verdade do amor.” *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* §34, GW 9, 317.

Capítulo 4

“A intuição prática é uma intuição suja, manchada pelo egoísmo. Nela, eu relaciono-me com uma coisa apenas por minha causa. Não a intuo em função dela; no fundo, ela é uma coisa desprezível [...]. A intuição prática é uma intuição *não satisfeita em si*, pois nela eu relaciono-me com um objecto que não é de condição igual à minha. A intuição teórica, pelo contrário, é uma intuição *cheia de alegria, satisfeita em si mesma, bem-aventurada*, pois para ela o objecto é um objecto do *amor* e da *admiração*, que brilha na luz da livre inteligência, magnífico como um diamante, transparente como um cristal de montanha; a intuição da teoria é uma intuição *estética*, a intuição prática, pelo contrário, uma intuição *inestética*.”¹⁰

A contemplação deve o seu primado ao desinteresse, ausência de uma vontade de possuir, o que supõe um descentramento, mas não uma anulação de si. O próprio conceito de estética traduz, na terminologia de Feuerbach, a equiparação de sujeito e objecto no plano sintético da subjecto-objectividade. A liberdade da natureza é solidária da liberdade mental do sujeito.

Feuerbach associa por vezes a estética ao sentido grego do espanto face ao mundo e da contemplação (*theôria*), teórica mas não intelectualista, que acolhe com olhos maravilhados o sentido festivo e a magnificência do mundo. Outras vezes integra a estético-ética numa forma de religiosidade autêntica, feita de dívida e gratidão, ao mesmo tempo próxima e respeitosa, presente no culto dos elementos, na celebração das qualidades e propriedades naturais:

“Não esqueças, na gratidão para com o homem, a gratidão pela sagrada Natureza! Não esqueças que o vinho e a farinha são o

¹⁰ *Das Wesen des Christentums* / *A Essência do Cristianismo*, GW 5, 333.

sangue e a carne das plantas que são sacrificadas ao bem-estar da tua existência! [...] *Sagrado* seja então para nós o pão, *sagrado* o vinho, mas também *sagrada a água!*”¹¹

Ao impor uma medida humana, seja ela do indivíduo, ou de grupos, seja ainda a medida do género humano em geral, o utilitarismo é uma expressão de egoísmo e de antropocentrismo. Não se confundirá todavia antropocentrismo com a situação concreta ocupada por cada sujeito, que define uma situação determinada na apreensão do mundo.

O sujeito humano é, para Feuerbach, um eu corporizado, radicado no mundo segundo as coordenadas concretas de um “aqui e agora”. A posição corporal e espaço-temporalmente enraizada de um sujeito incarnado imprime necessariamente à captação do mundo uma diferenciação de ângulos, de perspectivas. O perspectivismo, segundo o qual a totalidade real é tomada em parcelas ou fracções de mundo, deve por isso ser alargado com o ponto de vista de outros, numa concepção dialógica da verdade que não identifique, sem mais, o ponto de vista pessoal com o ponto de vista total. A tarefa da filosofia consiste justamente em ultrapassar o carácter limitado dos pontos de vista e aceder a uma universalidade intersubjectiva e comunicativa.

Já “ser centro”, “tomar-se como centro”, implica a atitude primária e limitada segundo a qual as coisas que giram em torno da minha situação restrita, pessoal e local, são exclusivamente como eu as apreendo. Supõe a projecção de uma medida, exclusiva para mim ou para um nós, tomada como um absoluto. O antropocentrismo começa por revestir-se da figura de um antropomorfismo inocente; característico do estádio de ignorância dos indivíduos e dos povos, como no caso da criança ou da mentalidade animista, investe os

¹¹ *Ibid.*, GW 5, 454.

objectos naturais de propriedades, comportamentos ou sentimentos humanos¹². É no curso da evolução, pessoal ou histórica, que o antropocentrismo virá a tornar-se num grave vício de pensamento que, ao invés de humanizar o mundo, lhe retira deliberadamente a sua especificidade para o julgar segundo critérios mentais e categoriais que lhes conferem consistência e objectividade. Em ambos os casos, há uma projecção sobre o objecto; no primeiro caso, por identificação e assimilação; no segundo, por destituição e privação.

Feuerbach está ciente de que existe uma auto-referencialidade que intervém espontaneamente na visão do mundo. Impõe-se por isso a todo o conhecimento um exercício de autocrítica, que sem poder anular a introdução dessa medida, não identifique modos de conhecer e dizer com o ser em si mesmo. É necessário apreender a natureza apenas através dela mesma, distinguindo-a entre “coisa em si” e “coisa para nós”, com a consciência de que qualquer medida humana, a ser-lhe aplicada, possui um alcance inteiramente analógico.

“Mesmo que a natureza não veja, não é porém *cega*, mesmo que não viva (na acepção subjectiva, sensitiva da vida humana em geral), não é porém *morta*, e mesmo que não se forme segundo intenções, as suas formações não são *casuais*; pois onde o homem define a natureza como morta e cega, as suas formações como casuais, aí ele converte o seu próprio ser (isto é, *subjectivo*) em *medida* da natureza, determina-a unicamente *segundo a oposição a si mesmo*, refere-a como um ser deficiente, porque ela não tem o que ele tem.”¹³

12 Grundsätze der Philosophie der Zukunft §44, GW 9, 326.

13 *Das Wesen der Religion* §48, GW 10, 60.

EXISTÊNCIA HUMANA E NATUREZA VIVIDA

Apresentando-se o mundo natural como provido de autonomia, já o lugar humano se encontra marcado pela dependência da natureza, origem e fonte de todas as instâncias de vida, inorgânica e orgânica, vegetal e animal. Assim, enquanto espécie viva, também o homem começou por surgir da natureza, é do ponto de vista da gênese temporal um ser *da* natureza – o homem do mundo (*Weltmensch*), modelado pelo seu pensamento e pela sua acção, é e será também sempre um homem da natureza (*Naturmensch*)¹⁴. Porém Feuerbach não se detém demoradamente na questão da origem, bastando-lhe instituir alguns princípios de carácter muito geral, que cabe às ciências empíricas explicar e confirmar nos aspectos particulares: a precedência da Terra relativamente a todas as espécies, incluindo a humana, no seio da qual tem um surgimento tardio, diferido no tempo, obrigando a pensar um estágio em que havendo já a Terra, plantas e animais, o homem ainda não existia¹⁵. Porque não é numa remota origem natural da espécie viva que se encontra a sua condição natural. Ele é sobretudo um ser *na* natureza, no sentido de uma implicação total num processo de existência. No seu habitar concreto o ser humano desconhece os complexos debates em matéria de ontologia e gnosiologia, mas não a natureza sensível que o circunda e em que se processa a integralidade da sua existência. O que o filósofo pode expressar numa pura ordem de pensamento, instituindo a ideia de um fundamento, distante na ordem ontológica, um primeiro no tempo ou no valor, vive-o ele em cada momento da existência como realidade vizinha.

14 *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit | Sobre o Espiritualismo e o Materialismo em particular no que respeita à Liberdade da Vontade* (1866), GW 11, 175.

15 Cf. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 109.

Capítulo 4

Fazer da terra uma morada. A ética da natureza,
segundo Ludwig Feuerbach
Adriana Verissimo Serrão

Vive-a como terra natal (*Heimat*), sublinhando o sentido de uma pertença à sua terra, como solo ou domicílio originário. Não está apenas no espaço e no tempo, coordenadas da existência em geral; é proveniente de um *lugar*, deste lugar identificado, ao qual, depois de sair, regressará com a sensação familiar de uma pertença, e cuja memória pode chegar a transportar consigo na representação de uma vida futura após a morte¹⁶. A terra natal é um enquadramento característico, uma natureza-paisagem determinada pelas peculiaridades do solo e do clima, os recortes das montanhas e o curso dos rios, habitado por uma fauna e uma flora específicas¹⁷.

Vive-a como realidade sensível, que experiencia na profusão das sensações, que não são nem afecções, nem obscuras impressões, nem um material sensorial destinado primeiramente ao conhecimento. A sensação é provida de consistência, é uma união essencial, aliança e cópula ontológica, é o ser que se une ao ser. Mais forte que a intuição, que percebe à distância, o sentir em contacto liga num único acto o senciante e o sensível:

“Só aos seres que eu vejo e sinto, ou àqueles outros que embora eu não veja nem sinta são todavia visíveis e sensíveis em si, ou a quaisquer outros seres sensíveis, devo a minha existência, o facto de sem sentidos me afundar no nada.”¹⁸

Se a sensibilidade – entendida já por Feuerbach como globalidade intersensorial de audição e visão, gosto, olfacto e tacto – se

¹⁶ *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 307-310.

¹⁷ *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie | A Questão da Imortalidade do ponto de vista da Antropologia* (1847), GW 10, 253; *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 47-48.

¹⁸ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 106.

caracteriza pelo movimento de abertura ao mundo (o sair para fora de si, o ter o fundamento fora de si), o reverso é igualmente verdadeiro. O mundo entra também em nós, e não só pelos canais sensoriais, mas pela totalidade do corpo, um “eu poroso” que se deixa impregnar de mundo¹⁹. O corpo sensível encontra seres singulares, mas também os elementos fundamentais que o circundam e tudo englobam – o ar e a luz –, e outros, como a água e terra, sensíveis omipresentes mas também biótipos, constituintes físicos e biológicos, nutrientes químicos e orgânicos, providos de virtudes naturais, a que deve quer a saúde física quer o bem-estar interior. O mesmo ar que actua sobre os pulmões tonifica e agiliza a função pensante²⁰. A água é elogiada na sua função purificadora e poder revigorante, tanto físico como espiritual²¹. A luz na condição de ser universal: ver é a sensação da luz; e essa mesma luz que me faz ver os outros seres, existe também para eles, e é igualmente graças a ela que eu me torno visível²². A natureza é vivida como vínculo originário, na multiplicidade dos nexos vitais, tipificados por vezes na *respiração* e *alimentação*, que a conservam e renovam a cada instante, e provam, nessa reiteração, o mesmo imprescindível gesto de ligação ao ser:

“Eu preciso de ar para respirar, de água para beber, de luz para ver, de substâncias vegetais e animais para comer, mas de nada,

19 “Ser no corpo significa ser no mundo – tantos os poros, tantas as vulnerabilidades: o corpo nada é senão o eu poroso.” *Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie”* | *Algumas Considerações sobre o “Começo da Filosofia”* (1841), GW 9, 151.

20 *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 44.

21 Cf. *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 450-452.

22 *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GW 11, 180-181.

Capítulo 4

pelo menos imediatamente, para pensar. Um ser que respira, não posso pensá-lo sem o ar, um ser que vê sem luz, mas posso pensar o ser pensante isoladamente por ele mesmo.”²³

Desenrola-se assim um processo de *síntese*, feito de vínculos repetidos, onde não é possível determinar nem o termo primeiro nem o termo último, nem estabelecer fronteiras entre interior e exterior. Um ciclo não fisiológico na acepção científica estrita, mas ontológico, onde tomam parte todos os seres. A alimentação sublinha, no movimento sempre renovado de “ingestão” e “assimilação”, uma homogeneidade entre o nosso ser-humano e o ser-natural, uma homogeneidade porém selectiva e não irrestrita, na medida em que assimilamos a nós apenas o semelhante a nós, para voltar a transformar o assimilado em novas formas de expressão. Pela ingestão e assimilação, há um mundo natural que se humaniza, dá-se como que uma encarnação quotidiana da natureza²⁴. Mas é pela exteriorização que lhe sucede que a vida ganha expressividade, reelaborada que é em novas formas, segundo as potencialidades que o ser humano, máxima expressão de força vital, acrescenta à sua constituição natural básica²⁵.

Tão certo é afirmar que Feuerbach sensibiliza o espiritual como afirmar que espiritualiza o sensível. Tão certo o esforço de superação

²³ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* §6, GW 9, 269.

²⁴ “Comer e beber são a encarnação quotidiana, sim, a menosprezada encarnação da natureza, mas ela só se faz homem em virtude desta identidade de sujeito e objecto”; *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GW 11, 179; Cf. *Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was er ißt* | *O Segredo do Sacrifício, ou o Homem é aquilo que come* (1866), GW 11, 47.

²⁵ A tematização da vida como exteriorização e expressão é motivo de longos desenvolvimentos em *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* | *Contra o Dualismo de corpo e alma, carne e espírito* (1846), GW 10, 138ss e *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, GW 10, 251ss.

das antropologias de feição metafísica, como de qualquer reducionismo científico. A imagem da existência humana como um imenso sistema de trocas e uma contínua “circulação de vida”, umas vezes usada em sentido real, outras com intenção metafórica, possui uma eficácia ampla, quase sistemática, de que decorrem a colaboração entre homem e natureza e a continuidade entre o natural e o cultural. “Vivemos na natureza, com a natureza, da natureza” – tanto alude à impossibilidade de cortar ou suspender o fluxo vital, como à ideia de um destino conjunto: um futuro comum ou um desaparecimento comum:

“porque é na natureza que vivemos, que laboramos e existimos; é ela que engloba o homem; a ser-lhe retirada, é também a própria existência dele que é suprimida; é somente graças a ela que o homem subsiste, é somente dela que ele depende em toda a sua actividade, em todos os seus passos”²⁶.

NECESSIDADE E DOMÍNIO: A AMBIVALENCIA ORIGINÁRIA

Parecendo instituir-se sobre um profundo equilíbrio, ao recuperar para a sua doutrina um espírito classicista pelo qual sempre revelou uma especial atracção, a última filosofia feuerbachiana vê-se no entanto perturbada por um elemento novo, que lhe imprime sinais de uma intensa paradoxalidade ausente dos escritos anteriores.

A descoberta deste elemento é paralela à incursão de Feuerbach pela antropologia cultural, quando medita aprofundadamente sobre a génese histórica das formas religiosas e procura estabelecer a sua inter-relação a partir das religiões naturais, formas arcaicas de tempos e de povos cuja inserção no ambiente geográfico é muito

26 *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, gw 6, 91. É por isso sem contradição que Feuerbach pode designar-se a si mesmo de “Naturalist oder Humanist”; gw 6, 257.

estreita, permitindo captar aí, nessa primitividade, traços definidores de um estado originário. Ressalta desta análise a intuição de que o homem, embora ser da natureza, não a habita harmoniosamente, mas tende *por natureza* a rivalizar com ela. Existe mesmo um antagonismo que não só o leva a privilegiar, em detrimento do contacto com os seres naturais, as relações com o outro humano no qual reconhece facilmente um semelhante, mas sobretudo a outogar-se uma superioridade de estatuto.

O primitivo, ou o “homem físico”, cuja existência se processa em coabitação próxima com o meio circundante, inteiramente dependente dos recursos da terra, sujeito às intempéries, aos ataques das feras e à violência dos elementos, dispondo de meios de protecção rudimentares, sente a extrema fragilidade da sua situação vital: “o primitivo é um estranho na natureza”²⁷. Se pode por vezes sentir-se em convivência próxima, quando ela é pródiga e faculta recursos em profusão, tende a acentuar a variabilidade imprevisível que o remete para uma situação de expectativa, insegurança e desconforto. Considera a natureza como ser estranho e distante, uma distância reforçada pela mudez e pelo silêncio, uma indiferença de quem não responde às interrogações e solicitações humanas nem se molda subservientemente aos seus desejos e pedidos.

Transitando das formas religiosas primitivas para a antropologia filosófica, Feuerbach teoriza – retomando a temática hegeliana do senhor e do servo – a relação de ambivalência como o modo originário de ser. O homem radica na natureza, numa relação que está longe de ser pacífica. Homem e Natureza oscilam

27 *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), manuscrito publicado por Francesco Tomasoni em *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*. Ricostruzione genetica dell' *Essenza della religione* con pubblicazione degli inediti, Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1986, 238.

na permanente tensão entre o domínio e a servidão, em cuja base se encontra, não uma atitude teórica de admiração desinteressada, mas o mecanismo básico da sobrevivência, a *necessidade* ou carência (*Bedürfnis*), uma espécie de falta (*Not*) estrutural que precede qualquer satisfação. Por ter necessidade dos produtos da natureza, depende dela, uma dependência que o converte em servo, e à natureza em senhora. Ao usufruir da natureza, dispondo dos seus bens, é ela que se torna a serva, e o homem o seu senhor. A imagem desta duplicidade, não inteiramente consciente e assumida, é enriquecida com a do balancear entre dois tipos de posição desnivelada:

“A esta árvore aqui devo a minha existência; se ela não existisse, eu não poderia existir; ela dá-me alimentos, vestuário, abrigo; ela impõe-se-me ao mesmo tempo pela sua majestosa grandeza e pela magnificência e imperscrutabilidade do seu peculiar ser vegetal. [...] Enquanto necessito dela, sou servo; enquanto a fruo, sou senhor; na necessidade, coloco-me abaixo, na fruição acima do objecto; ali experiencio-a como um ser que existe por si mesmo, independentemente de mim; aqui como um ser que existe para mim.”²⁸

A rivalidade sempre iminente e nunca resolvida reflecte-se na dualidade de sentimentos, processando-se no contraste entre a *humildade* (da carência) e o *orgulho* (da fruição): “A carência é [...] temente a Deus, humilde, religiosa, mas a fruição é orgulhosa, esquecida de Deus, irreverente, frívola.”²⁹ Sentimentos que se interiorizam como mecanismos psicológicos, num conflito interno da

²⁸ *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), 224.

²⁹ *Das Wesen der Religion* §28, GW 10, 32.

consciência, dividida entre o inevitável uso prático a que a necessidade obriga e a consciência, mesmo que latente, que acompanha o acto praticado. Noutros termos; entre a *frivolidade* ou ligeireza com que usa a natureza em seu proveito e o peso teórico que acompanha a acção praticada como sendo um mal cometido, um *ultraje* a um ser sensível desprovido de defesas:

“E a frivolidade ou, pelo menos, a irreverência da fruição é para o homem uma necessidade prática, uma necessidade na qual se funda a sua existência – uma necessidade que todavia se encontra em contradição directa com o seu respeito teórico face à natureza, entendida na acepção humana como um ser vivente, egoísta, sensitivo, o qual, tanto quanto o homem, não está disposto a deixar cair qualquer coisa, nem a deixar que lha tirem.”³⁰

A estrutura antropológica do domínio e da servidão enraíza mais profundamente na esfera da consciência moral que acompanha este modo de estar e de usar. Não inocente, o agir duplica-se moralmente na contradição da *pacificação* e do *remorso*. Uma vez que o acto praticado contradiz o respeito, e mesmo a veneração pelo objecto, a consciência do mal exige que a dor cometida seja reparada através de uma dor auto-infligida. Nas religiões naturais, animistas, a eliminação do sentido da culpa obtém-se por uma gratidão ritualmente convertida em sacrifícios ou oferendas às forças e seres naturais divinizados, restituindo-lhes um pouco de poder em troca do bem que lhes foi retirado. Com o decorrer da civilização, quando a dependência básica, o medo dos elementos ou a insegurança física se faz menos sentir, a eliminação do sentido de culpa tende a ser quase total. Consuma-se não já pela ingenuidade

30 *Ibid.*, §28, GW 10, 32-33.

da oferenda ou do sacrifício às divindades, mas no acto mais extremo da apropriação: em transformar em meu poder aquilo que é poder do objecto – “tornar dependente de mim aquilo de que sou dependente”³¹.

O homem autoproclama-se, finalmente, como o senhor da natureza, cujo poder lhe permite apagar-lhe os mistérios, anular-lhe a autonomia e dignidade, considerando-a não apenas como meio de sustento e coisa útil, mas como coisa que pode transformar a seu bel-prazer³².

O antropocentrismo não se confunde agora com um simples erro de visão ou um conhecimento mal orientado que poderia ser corrigido pelo exercício da razão autocrítica ou pela disciplina da cultura; tão-pouco indica a contraposição entre tipos humanos, atitudes ou modos de estar, como o aludido contraste entre contemplação estética e uso utilitário. É condição constitutiva de uma disposição profunda, que após compreendida na sua dinâmica tem de ser fortemente reprimida nas suas manifestações. O que melhor caracteriza o orgulho humano na sua relação com a natureza não é também a figura do centro, mas a do *topo*, a tendência para se colocar no cume do mundo, no seu nível mais elevado, assumindo para si o estatuto de ser superior. A tendência à autopromoção e consagração de uma superioridade define, por parte do homem, uma posição de cariz moral, e mesmo político, enquanto reivindicação de um poder e exercício de um domínio. “O homem coloca-se agora no topo do mundo como o alfa e o ómega dele”³³.

31 *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), 242.

32 “tal como subordina fisicamente a Natureza, também a subordina espiritualmente, teoreticamente, ao seu entendimento, transforma-se em senhor e legislador da Natureza.” *Ibid.*, 284.

33 *Ibid.*, 278.

A ordem natural foi quase definitivamente invertida, subsistindo porém ainda e sempre um resíduo de natureza que não pode anular, conduzindo-o a intensificar cada vez mais o desejo de domínio. As mais diversas formas culturais e civilizacionais, religiosas e filosóficas, entram agora sob esta categoria da dominação, que pode por sua vez ser reconduzida algumas modalidades fundamentais.

Uma é o caminho cumprido pelas religiões da subjectividade, ou teísmo, na figura de um Deus que cria a natureza para que o homem possa reinar sobre as demais criaturas. Outra é a tentativa de transformar esse não-humano que nos resiste em quase-humano, imprimindo-lhe subjectividade, consciência, personalidade, a fim de justificar indirectamente um lugar de destaque para o homem, que surge de modo subtil na teleologia objectiva do homem como fim da natureza. Outra, pelo contrário, retira-lhe vida, capacidade de fruir e sentir, coisifica-a como obra sua e produto seu; começa deliberadamente por mecanizá-la e materializá-la, para lhe voltar a impor, sem resistência, os seus esquemas e categorias intelectuais ou os arbítrios da sua vontade³⁴.

A História é a exibição, renovada e gradualmente intensificada deste confronto, da tendência para moldar e suplantar a natureza, convertida em gesto de domínio. Este antropocentrismo radical, tanto teórico como prático, tem por consequência de ser corrigido, esta estrutura complexa de rivalidade, se não pode ser inteiramente superada, deve ser fortemente disciplinada. Agora, antropologia e ética não coincidem, uma vez que uma disposição natural não conduz necessariamente a um comportamento justo:

34 Cf. *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, GW 10, 253; para a tipificação destas atitudes, através da contraposição de politeísmo e monoteísmo, *Das Wesen der Religion* §53.

“Tudo o que existe está autorizado a existir, tem justamente tanto direito a existir quanto eu; ao privar uma árvore dos seus frutos, ao derrubá-la, cometo um ultraje sobre ela.”³⁵

OS ANIMAIS, PARCEIROS DE UMA COMUNIDADE PARITÁRIA

A dignificação global do mundo natural torna-se sobremaneira evidente no tratamento da questão animal, seja na *concepção* da natureza animal, seja na *posição* assumida em relação aos animais.

A primeira inscreve-se inteiramente nos parâmetros da filosofia da sensibilidade como uma das suas implicações mais coerentes. Não sendo a essência do humano nem a razão pensante nem o espírito independente, mas o corpo e a sensibilidade, deixa de fazer qualquer sentido a consideração do animal não humano por oposição ao homem, como se a sua característica principal fosse precisamente a falta de humanidade. Tão pouco sentido tem, para Feuerbach, definir o humano como “animal dotado de razão” quanto definir o animal enquanto “desprovido de razão”, atribuindo-lhe como constitutiva uma ausência e uma privação. A antropologia feuerbachiana não ignora a esfera da racionalidade, só que não lhe atribui independência como faculdade superior e distinta do sentir, englobando-a na esfera única da sensibilidade. A própria razão deixa de ter a aceção restrita de faculdade de pensar para referir a totalidade da essência humana³⁶.

Feuerbach destaca-se como uma voz discordante no interior de uma longa tradição da filosofia que tratou a questão da animalidade do ponto de vista dominante da humanidade do humano,

³⁵ *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), 234.

³⁶ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* §51, GW 9, 333.

portanto, numa intenção não absoluta, mas comparativa – procurando com essa comparação situar o estatuto do humano e determinar a sua essência – e tendencialmente de separação, quando a diferença específica foi erigida em critério suficientemente forte para instituir entre ambos um dualismo de ordens. Nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, a diferença entre homem e animal é reconduzida não à ausência de capacidade de pensar e de linguagem, mas a diferentes modos e gradações do elemento sensível comum:

“O homem não se distingue de modo algum do animal apenas pelo pensar. Pelo contrário, o seu *ser total* é a sua *diferença em relação ao animal*. É certo que quem não pensa não é um homem, não todavia porque o pensar seja a causa, mas apenas porque é uma *consequência* e uma *propriedade necessárias* da essência humana.”

E o texto prossegue, precisando o modo da diferenciação: num caso, uma sensibilidade ampla e capaz de universalidade, no outro, uma sensibilidade apurada mas restrita³⁷. Poderemos já concluir que o procedimento de Feuerbach não é o da exclusão (que coloca uma clivagem intransponível, por exemplo, entre racional e irracional, ou entre razão e instinto), nem o da indistinção (que humaniza o animal ou animaliza o humano), mas o da *inclusão*. Aplica à comparação entre homem-animal o princípio geral que rege o sensível: nem a absoluta igualdade (ou formalidade abstracta), nem a inteira diferença, mas uma conjunção de semelhança e particularidade, que Feuerbach designa de *parentesco* ou *afinidade* (*Verwandtschaft*)³⁸. Na qualidade de sensíveis, os seres irmanam-se segundo

³⁷ *Ibid.*, §54, GW 9, 335-336.

³⁸ *Ibid.*, §7, GW 9, 272.

a afinidade, que preserva o elemento diferenciador das respectivas qualidades distintivas e os torna assim “parentes”, num reconhecimento que funda uma concepção ontologicamente comunitária e eticamente igualitária ou fraternitária.

Não se colocando, nem mesmo remotamente, a hipótese do animal-máquina ou reduzido a comportamentos instintivos, Feuerbach não também é tentado a seguir a via mais fácil para a sua valorização, que seria a da antropomorfização dos animais pela atribuição de funcionamentos humanos. Daqui que não procure vê-los segundo o modelo das características humanas, como homem potencial ou incompleto, descortinando vestígios de pensamento, capacidade de linguagem, cultura, fabrico de instrumentos ou sentido artístico, forçando-os assim a aproximar-se da nossa imagem. Também neste tema mantém firme o princípio de que as manifestações naturais devem ser entendidas por si mesmas, segundo uma analogia não projectiva.

Na enumeração, sem intenção sistemática, dos atributos da sensibilidade animal, Feuerbach aponta-nos um largo espectro. O primeiro conjunto de atributos é referido, na Introdução a *Das Wesen des Christentums*, como “consciência em sentido lato”, incluindo o sentimento de si, a percepção e a capacidade de diferenciação sensível, sendo-lhes no entanto negada a possibilidade de uma vida interior ou a consciência em sentido estrito, que Feuerbach identifica com a consciência de pertencer a um género³⁹. Posteriormente, vem sucessivamente a reconhecer traços característicos de sensibilidade afectiva, e mesmo moral. Animais e humanos são irmanados na capacidade de sentir e de sofrer, que são a expressão da vida, por possuírem a faculdade de sentir, seja positiva como a alegria e o bem-estar, seja negativa como o sofrimento e a dor.

39 *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 28.

No animal a vida eleva-se até ao amor – “é o amor que faz do rouxinol um cantor”⁴⁰ –, movimento de ligação ao seu semelhante que procede da tendência intersubjectiva do impulso sexual, e mesmo de sentir e praticar um amor abnegado para com os parceiros na espécie, tal o cuidado manifesto no tratamento dos filhos⁴¹. O impulso intersubjectivo pode mesmo ultrapassar as fronteiras da espécie, como a faculdade por parte do cão de um reconhecimento “olhos nos olhos”, de estabelecer relações e exprimir o contentamento com saudações e carícias⁴².

Inesperada será a atenção de Feuerbach aos sinais de uma vida interior, como as preferências e as escolhas, e a movimentos de ânimo, lutas psicológicas ou morais:

“Também nos animais se encontram lutas psicológicas ou morais. Aproxima-te de um ninho e vê o combate entre egoísmo, impulso de autoconservação, medo do inimigo e o amor, o cuidado pelos filhos, vê como o pássaro vai e voa e torna a vir.”⁴³

E num outro fragmento refere-se à consciência das acções praticadas e do resultado obtido:

“O animal não tem apenas ‘consciência de situação’, tem também consciência das suas acções. Veja-se apenas como a consciência de uma acção completa, de uma acção cujo cumprimento exige coragem e habilidade ou uma capacidade especial, torna orgulhoso

40 *Ibid.*, GW 5, 99-100.

41 *Ibid.*, GW 5, 178-179.

42 arl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*. Leipzig und Heidelberg: C. F. Winter Verlag, 1874, II, 331.

43 *ibid.*, 332.

o animal, por exemplo, o cão de caça que atacou e dominou uma raposa.”⁴⁴

Quanto à posição relativamente aos animais podemos seguir uma coerente série de passagens, que demonstram bem a exigência de uma postura ética estendida aos sentientes não-humanos, dignificados como *sujeitos*, portadores de capacidade de sentir. Em geral, denuncia os modos negativos, desde a indiferença pela sua morte considerada como um acontecimento natural em contraste com o dramatismo associado à morte humana⁴⁵, à rudeza no seu tratamento e ao uso para a vaidade humana. Inequívoca é a condenação da experimentação e da *vissecção*, correlato do mecanicismo que persiste na ciência analítica, alvo de profunda crítica por coisificar e destituir qualquer ser do carácter de sujeito ao proceder ao seu desmembramento e romper a unidade vital.

A par da condenação da violência e do sofrimento, Feuerbach proclama, numa perspectiva de contornos jurídicos, para a instituição de um direito imanente. Há por parte dos seres naturais um direito originário plenamente identificado: o direito à vida, e a uma vida plena, que todavia não podem expressar nem reivindicar:

“Entre nós, proibimos com esperteza e egoísmo o crime e o roubo, mas em relação a outros seres, em relação à natureza, todos nós somos assassinos e ladrões. Quem me concede o direito sobre a lebre? A raposa e o abutre têm tanta fome e direito a existir quanto eu. Quem me concede o direito sobre a pera?

⁴⁴ *Ibid.*, 331.

⁴⁵ *Nachträgliche Bemerkungen* (1847), GW 10, 309 ss.

Ela pertence igualmente à formiga, ao lagarto, ao pássaro, ao quadrúpede.”⁴⁶

O homem é responsável pelo direito de todos à vida, o supremo valor, o delegado do querer-viver dos restantes seres. Faz-se portador de uma lei que os rege mas que eles não conhecem nem podem reivindicar, mais precisamente a mais incondicional lei jurídica e moral: a interdição de matar, e não apenas os animais complexos, mas também aqueles que embora ínfimos, insignificantes, incómodos, com os quais não entra em relação afectiva imediata:

“Quando esmago uma pulga, porque me picou, recuso deste modo a necessidade da sua existência; retiro-a da conexão orgânica consigo e com o restante mundo; fixo dela apenas a picada, assim como o jurista ou o moralista julga do homem que rouba apenas o roubo, esta picada no coração do amor próprio e do amor da propriedade. Em suma: a pulga pica, mas não deve picar, pelo menos a mim. A picada da pulga é um crime de lesa- majestade do impulso humano para a felicidade. Mas a pulga não pode picar se não existir; logo, não deve existir; logo, tem de morrer.”⁴⁷

⁴⁶ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 356. O uso explícito do conceito de direito, extensivo a seres não-humanos, excede o entendimento jurídico do direito como correlato do dever – só tem direitos quem tem deveres. Diferencia Feuerbach de outros filósofos, por exemplo, de Kant – para quem o homem tem deveres para com os animais, mas não os animais direitos – e antecipa o manifesto igualitário de Henry Salt, *Animal's Rights Considered in Relation to Social Progress* (Londres, 1892), considerado um dos fundadores do movimento dos direitos dos animais.

⁴⁷ *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GW 11, 96.

Esta lei descentra e ao mesmo tempo centra o homem; põe-no fora de si no seio do mundo, e de novo em si, no lugar de defensor universal. Compreendendo que deve prescindir de um direito exclusivo que tomou por usurpação e que é lhe indevido, prescindir da morte gratuita é ressarcir-se de uma dívida já contraída, de um ultraje anteriormente cometido⁴⁸.

DA MORALIDADE À ÉTICA: O HOMEM COMO TU DA NATUREZA

Estando cabalmente evidenciado que a concepção feuerbachiana da moralidade não se restringe à esfera interna das relações entre humanos, fica igualmente justificada a vertente objectiva da *moralidade da natureza*, isto é, o reconhecimento do valor inerente e dos de todos os seres naturais. Importa agora precisar em que medida este alargamento à ordem extra-humana reverte também sobre uma ética da natureza, ou mais rigorosamente, uma *ética para com a natureza*, uma vez que para Feuerbach moralidade e eticidade não coincidem. Na sua globalidade a natureza oferece já um paradigma moral de matriz jurídico-política quando é apreendida como *república*, segundo as determinações da universalidade e igualdade de estatuto, da coexistência horizontal, destituída de hierarquias e privilégios, e da acção recíproca entre todos os seres:

“A natureza não tem um princípio nem um termo final. Nela tudo se encontra em acção recíproca; tudo é relativo, tudo é ao mesmo

48 Não deverá também esquecer que o bem-estar e o progresso humano foram em grande parte alcançados com o auxílio dos animais, referindo-se-lhes Feuerbach expressamente como tendo ajudado o homem “a sair da animalidade”; *Das Wesen der Religion* §5, gw 10, 6. Feuerbach mostra conhecer bem a importância dos cultos aos animais, tanto nas culturas primitivas, como em formas de religiosidade mais elaborada, tal o jainismo, tema desenvolvido nas *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (6.^a e 7.^a Conferências).

tempo efeito e causa; nela tudo é omnilateral e recíproco; ela não converge para qualquer vértice monárquico; ela é uma república.”⁴⁹

O modelo comunitário da moral enquadra a perspectiva ética como seu princípio de máxima generalidade, mas é incapaz de a explicar totalmente, uma vez que a ética diz respeito à acção de um indivíduo singular concreto e situado, colocando-se portanto na relação directa com um outro igualmente singular concreto e situado. Conjugando as duas vertentes fundamentais do seu pensamento – a filosofia da sensibilidade, na sua tendência à plenitude, e a filosofia da intersubjectividade, como movimento para o outro – Feuerbach subordina o agir ético ao princípio da realização conjunta do “meu bem e do bem do outro” ou princípio da felicidade bilateral e omnilateral⁵⁰.

Ampliando a ideia ética que sustenta a vivência concreta, também à natureza se deve considerá-la como um *tu* e fazer-lhe bem, encarando-a numa atitude de reciprocidade e paridade semelhante à relação que liga o homem ao outro homem. É esta relação positiva e expansiva que ao envolver os seres da natureza é por sua vez devolvida por estes e revertida sobre o homem. Quando trata a natureza como tu, esta converte por sua vez o homem num tu, no *tu da natureza*:

“Mas o que vale para o homem face ao homem, vale também para ele face à natureza. Ele é não apenas o eu, mas também o tu da natureza.”⁵¹

⁴⁹ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 115.

⁵⁰ *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GW 11, 73.

⁵¹ *Carta a Julius Duboc* (27 de Novembro de 1860), GW 20, 311.

A diferenciação entre moral e ética permite que se cruzem sem contradição duas orientações complementares: de um lado, a defesa do valor inerente, isto é a posição objectiva de direitos intrínsecos universais; do outro, o apelo a uma atitude subjectiva, que tanto pode manifestar-se através de sentimentos altruísticos (simpatia e compaixão, respeito, cuidado e amor) ou como acção concreta que age efectivamente para fazer o bem e evitar ou minimizar o mal⁵². Se o sentimento de altruísmo revela já uma ética mínima, é somente no agir que a eticidade se concretiza: ética é a acção quer fazer o bem. O sujeito ético torna-se assim inteiramente responsável pelo seu agir, que envolve o outro e intervém na sua esfera, causando-lhe benefício ou dano.

Feuerbach defende uma posição de paridade, distante da unilateralidade de um naturalismo indiferente ao homem e de um humanismo indiferente à natureza, como exemplifica nas suas *Conferências sobre a essência da religião* a propósito da terra e dos seus produtos. De um lado, a sentença imperativa: “ordeno-te que me dês uma boa colheita”, exemplifica a violência da vontade que impõe a medida humana. Do outro a *súplica* infantil que implora: “por favor, dá-me uma boa colheita”, exemplifica a atitude do não-agir, a demissão de intervir⁵³.

Nem a autorização para exercer uma dominação sem limites, nem a desistência que retira ao homem o seu posto e restringe a sua capacidade de intervir. A posição equilibrada de Feuerbach concede ao homem a especificidade de *compositor* do mundo: “Mozart, há um só. Este Mozart da natureza, pelo

52 *Zur Moralphilosophie* (1868). Kritisch revidiert von Werner Schuffenhauer in: *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Berlin: Akademie Verlag, 1994, 414-415.

53 *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 356.

menos da Terra, é o homem.”⁵⁴ O compositor não domina, reelabora, molda e afeiçoa; é autor de produções originais, mas não criador; não destrói nem altera a produtividade imanente, embeleza e humaniza⁵⁵.

O homem está portanto autorizado a dispor das potencialidades que a natureza propicia e a usufruir delas, desde que as tome como um bem em si mesmas, na óptica da benevolência e do *benefício*, não da utilidade e do proveito⁵⁶. Na conjunção indissociável de um Humanismo que contém a natureza e um Naturalismo que contém o homem reconhece-se o novo paradigma de uma colaboração amigável, próximo de um “desenvolvimento sustentável” e distante de qualquer fundamentalismo ecológico.

Persiste por vezes nos textos alguma indistinção entre o plano descritivo e prospectivo. Entre o que já é e o que se pode e deve vir a ser. Mas aqui, no caso da ética para com a natureza, prevalece sem margem para dúvidas a perspectiva do futuro, do projecto. O homem é um filho da Natureza, que não deixará de ser sempre a fonte da vida, a *Mãe*. Porém, sublinha Feuerbach, a relação com ela terá de ser conquistada de forma adulta:

“A verdadeira cultura e o verdadeiro dever do homem é aceitar e tratar as coisas como elas são, não fazer delas nem mais nem menos do que são. [...] O nosso dever é evitar os extremos [...] e considerar, tratar e reverenciar a natureza como ela é – como nossa mãe. [...] tal como não necessitamos de permanecer somente no nível

54 *Carta a K. Th. Pfautz* (15 de Julho de 1850), GW 19, 40.

55 Sobre a diferença entre *destruir*, que altera a essência íntima e profunda, e *embelezar*, que apenas modifica e melhora a superfície, *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 310.

56 “Uma coisa é útil (*nützlich*) em virtude de um outro ser, benéfica (*wohlthätig*) é-o por si mesma.” *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), 318.

da criança no relacionamento com a nossa mãe humana, também devemos encarar a natureza não com os olhos de crianças, mas com os olhos do adulto, do homem consciente de si mesmo.”⁵⁷

É irrelevante que Feuerbach desconhecesse os conceitos científicos de ambiente ou ecossistema ou que se encontrasse afastado dos já nascentes movimentos de defesa dos direitos dos animais. Basta que a sua filosofia contemple a denúncia do antropocentrismo e a sua ética seja também a recusa de um lugar especial, de privilégio, do ser humano, a contestação da tendência para se colocar no vértice do mundo como ser eleito por origem ou por pretensão mérito reivindicado como um direito.

Transformar a natureza numa *morada* poderá sintetizar o espírito da ética feuerbachiana da natureza, um projecto que a história posterior não viria infelizmente a confirmar:

“É apenas o homem que, graças à sua ordenação e formações, imprime à natureza a marca da consciência e do entendimento; foi apenas ele que a pouco e pouco, no curso dos tempos, transformou a Terra numa morada (*Wohnung*) racional, adequada ao homem, e virá um dia a transformá-la numa morada ainda mais humana, ainda mais racional do que agora é.”⁵⁸

⁵⁷ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 46-47.

⁵⁸ *Ibid.*, GW 6, 193-194.

Capítulo 4

Fazer da terra uma morada. A ética da natureza,
segundo Ludwig Feuerbach
Adriana Veríssimo Serrão



Paulo A. E. Borges

Universidade de Lisboa



Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Filosofia da mesma Universidade. Coordenador do Seminário Permanente *Vita Contemplativa. Práticas Contemplativas e Cultura Contemporânea*. Presidente do Círculo do Entre-Ser, associação filosófica e ética. Doutor Honoris Causa pela Universidade Tibiscus de Timisoara, Roménia, em 2017. Autor de centenas de comunicações e conferências, artigos e outros textos em revistas científicas e obras colectivas, publicados em Portugal, Espanha, França, Itália, Alemanha, Roménia, Turquia, EUA, Índia e Brasil. Autor e organizador de 51 livros de filosofia, poesia, aforismos, ficção e teatro.

cv: <http://www.tmp.letras.ulisboa.pt/departfi-los-docentes/672-pauloborges>

E-MAIL: pauloeborges@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0973-556X>

Abertura da Consciência e Mudança de Civilização. Repensar a Natureza, a Terra e Eros a partir de Hesíodo

RESUMO: Procuramos investigar se a crise ambiental contemporânea e algumas reacções ecológicas a ela não procedem de um mesmo modelo dominante de percepção da realidade, em que a Natureza e a Terra surgem como um objecto, a explorar ou a defender, perante o sujeito humano. Para tal, procede-se a um repensar da Natureza e da Terra a partir das três primeiras instâncias da teocosmogonia de Hesíodo - Caos, Gaia e Eros - e propõe-se que só uma abertura não-dualista da consciência pode originar uma mutação civilizacional.

PALAVRAS-CHAVE: NATUREZA, TERRA, EROS, CONSCIÊNCIA, CIVILIZAÇÃO

Opening Awareness and
Civilizational Shift. Rethinking
Nature, Earth and Eros from
Hesiod

ABSTRACT: We seek to investigate whether the contemporary environmental crisis and some ecological reactions to it do not come from a same dominant model of reality perception, in which Nature and Earth appear as an object, to explore or defend, before the human subject. For this, a rethinking of Nature and Earth is made from the first three instances of the theocosmogony of Hesiod - Chaos, Gaia and Eros - and we propose that only a non-dualistic opening of awareness can lead to a civilizational shift.

KEYWORDS: NATURE, EARTH, EROS,
CONSCIOUSNESS, CIVILIZATION

Abertura da Consciência e Mudança de Civilização. Repensar a Natureza, a Terra e Eros a partir de Hesíodo

Paulo Borges
Universidade de Lisboa

Nunca como hoje, em que no chamado Antropoceno ocorre uma extinção massiva da biodiversidade gerada por causas humanas, se falou tanto de crise ambiental e da necessidade urgente de preservar a Natureza e a Terra. Como reação a um ciclo de civilização que olha para a Natureza e a Terra como uma reserva inesgotável de recursos a explorar para satisfazer as necessidades, os interesses e os desejos dos seres humanos, surgem a ecologia e o ambientalismo que as visam proteger dessa exploração, seja para preservar os seres humanos das suas consequências nocivas, como na ecologia superficial ou antropocêntrica, seja para preservar o mundo natural e terreno, ao qual se reconhece um

valor intrínseco, como na ecologia profunda, segundo a distinção estabelecida por Arne Naess ¹.

Cabe todavia interrogar se a reacção às consequências extremas de um ciclo de civilização não pode fazer parte ainda do mesmo ciclo de civilização e se não se impede, com isso, de se abrir a um novo começo. Cabe também interrogar se um ciclo de civilização não supõe sempre um ciclo de consciência e de cultura, ou seja, um modo predominante de perceber a chamada realidade, e se as reacções ecológicas à exploração da natureza pela civilização do capitalismo ou socialismo industrial, produtivista e tecnocientífico se movem num outro regime de consciência e de percepção da natureza das coisas que inaugure a possibilidade de uma nova cultura e de uma nova civilização. Cumpre assim primeiro que tudo interrogar o que são na verdade essa Natureza e essa Terra que uns consideram legítimo explorar e rentabilizar para benefício da espécie humana, ou da economia capitalista mundial, e outros consideram imperativo proteger para salvaguardar o seu valor intrínseco ou para salvaguardar o ser humano, na medida em que dela não está separado e sofre as consequências da sua actividade predadora, pondo mesmo em risco a sua sobrevivência por via das alterações climáticas, do esgotamento dos recursos naturais, da poluição do solo, da água e do ar, conforme repetidamente alertam os relatórios científicos. Não haverá à partida, nesta visão da Natureza e da Terra como algo a explorar ou a proteger, algo de estranhamente comum, precisamente a ideia da Natureza e da Terra serem um *ob-jecto*, ou seja, algo que está aí fora, como uma entidade existente em si e por si, *lançado contra* o sujeito que o percebe como distinto de si mesmo?

¹ Cf. ARNE NAESS, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary", *Inquiry*, 16 (1973), pp.95-100.

Não haverá aqui uma dualidade inscrita nos hábitos de percepção e por consequência nos planos de acção de muitos dos próprios pensadores e activistas que mais rejeitam essa dualidade, como é o caso dos adeptos da ecologia profunda? O que poderão ser então a Natureza e a Terra e que possa estar a escapar quer aos seus agressores, quer aos seus defensores? Tomemos apoio, na nossa reflexão, num dos textos fundadores da cultura ocidental, a *Teogonia* de Hesíodo, do século VIII AEC.

Invocando as Musas para que lhe contem como nasceram os deuses e todas as coisas, “começando pelo início”, a palavra inspirada do poeta declara, no que nos propomos interpretar como uma história vertical da constituição do mundo como um todo:

“Então, antes de tudo, foi o Caos; depois Gaia de largos flancos, fundamento seguro para sempre oferecido a todos os viventes, e Eros, o mais belo entre os deuses imortais, aquele que desfaz os membros e que, no peito de todo o deus como de todo o homem, domina o coração e o sábio querer”²

As três instâncias originárias, que se sugere terem aparecido sucessivamente, são Caos, Gaia e Eros. Todavia, a sua sucessão pode não ser horizontal e temporal, mas antes vertical e deste modo dar-se intemporalmente e a cada instante³.

2 Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 116-122. Seguimos a tradução de Paul Mazon, com excepção da designação das três instâncias iniciais, onde mantivemos os termos gregos, em vez de “Abismo”, “Terra” e “Amor”: HESÍODO, *Théogonie*, in *Théogonie | Les Travaux et les Jours | Le Bouclier*, edição bilingue grego-francês, texto estabelecido e traduzido por Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1986, 2ª edição, p.36.

3 Para uma interpretação subtil desta sucessão, que acompanhamos em parte, mas não na identificação do Caos com o “vazio” enquanto “pura negatividade”, cf. Jean-Pierre VERNANT, “Cosmogonies et mythes de souveraineté”, in Jean-Pierre VERNANT e Pierre VIDAL-NAQUET, *La Grèce Ancienne. 1. Du mythe à la raison*, pp.116-121.

Quanto ao Caos, a sua natureza é ambivalente, podendo ser interpretado como o que há antes de tudo o mais, mas também como o que aparece como termo primeiro de uma série. No primeiro caso seria a designação da natureza primordial e intemporal, anterior a toda a manifestação, enquanto que no segundo indicaria a primeira figura de uma manifestação sugerida como uma génese progressiva a partir de algo completamente ignoto. Seja como for, *Kháos* em grego tem os sentidos de abismo, do que se escancara completamente, do que é vasto e vazio, derivando da raiz proto-indo-europeia **ghai*, que significa bocejar, abrir a boca, olhar de boca aberta, pasmar, escancarar-se.

O *Caos* sugere na obra de Hesíodo um espaço vazio e imensurável, antes de assumir o sentido negativo de “*Confusão universal*”, que lhe é dado pelos Estóicos ⁴ e por Aristóteles ⁵ e que transparece também em *As Metamorfoses* de Ovídio, designando aí a “aparência única” e indistinta da “natureza”, antes da diferenciação do “mar”, da “terra” e do “céu”, como “massa informe e confusa” e “acumulação num mesmo todo de germes díspares dos elementos das coisas, sem ligações entre eles”, antes que “um deus, ajudado pelo progresso da natureza”, separasse, distinguisse e ordenasse esses elementos, dando lugar ao *cosmos* ⁶. É o sentido de *caos* como *confusão* que se estabelece nas línguas europeias a partir do século xvii, também sob a influência do seu uso teológico na Vulgata do *Génesis* para traduzir o *tohû bohû* hebraico, o estado de uma terra deserta e vazia ao

4 Cf. Jean-Pierre VERNANT, “Cosmogonies et mythes de souveraineté”, in Jean-Pierre VERNANT e Pierre VIDAL-NAQUET, *La Grèce Ancienne. 1. Du mythe à la raison*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p.116.

5 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072 a.

6 Cf. OVÍDIO, *Les Métamorphoses*, tradução, introdução e notas de J. Chamonard, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.41.

ser criada por Deus, antes da posterior diferenciação e ordenação do mundo pelo espírito divino (*Génesis*, 1, 2).

O Caos em Hesíodo não é todavia *confusão*, o que supõe a mistura de elementos previamente existentes e com naturezas distintas, mas sim uma abertura infinita, um espaço vazio sem limites ou contornos. É isso que mostra a sua etimologia, afim à do sânscrito *kha*, que significa espaço vazio e zero ⁷. *Kha*, no *Rig-Veda*, é concretamente o centro vazio da roda onde se insere o eixo ⁸. Dele, e da boa inserção em si do eixo que une as rodas, depende o bom movimento do carro. Sendo a roda um símbolo universal do movimento da vida ⁹, experienciada como via ou viagem, compreende-se que na mesma tradição indiana, hindu e budista, *sukkha*, ou seja, a boa inserção do eixo ou do cubo no centro vazio da roda, designe a felicidade, e *dukkha*, a má inserção, signifique sofrimento ¹⁰. Por analogia, uma vida bem ajustada ao, ou bem centrada no, espaço vazio e infinito que é o âmago de tudo, é uma vida que *corre bem*, ao passo que uma vida mal ajustada ou mal centrada nesse mesmo espaço é uma vida que *corre mal*.

Kha, em sânscrito, significa também zero, cuja invenção, com a consequente revolução do cálculo, ocorreu na Índia. Entre outras palavras sânscritas que também significam zero estão *śūnya*, *pūrṇa*,

7 Cf. FRANCO RENDICH, *Comparative Etymological Dictionary of Classical Indo-European languages. Indo-European - Sanskrit - Greek - Latin*, traduzido por Gordon Davis, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014, 2ª edição revista e aumentada, pp.136-137.

8 Cf. Ananda K. COOMARASWAMY, “*Kha* y otras palabras que significan “cero” en relación con la metafísica india del espacio”, in *El Vedanta y la tradición occidental y otros ensayos*, tradução de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Ediciones Siruela, 2001, p.255.

9 Cf. Jean CHEVALIER / Alain GHEERBRANT, “Roue”, in *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Laffont Jupiter, 1990, edição revista e aumentada, pp.826-830.

10 “*Kha* designe em effet le centre vide de la roue d’un char, là où s’emboîte le moyeu. Avec le préfixe négatif *du* (qui existe aussi em grec ancien: dys-harmonie), *dukkha* designe um “mal-aise”, um “mal-être”, plutôt qu’une douleur” – Roger-Pol Droit, *Le Silence du Bouddha et autres questions indiennes*, Paris, Hermann Éditeurs, 2010, p.19.

ākāśa e *ananta*, ou seja, vazio, plenitude, espaço e infinito. Tal como o zero contém todos os números possíveis, assim o vazio implica a plenitude de todas as possibilidades. O espaço sem centro nem periferia é o infinito, o vazio pleno ¹¹. É desse *ākāśa*, o espaço primordial, sem dimensões, que, segundo o *Chāndogya Upanishad*, todos os seres se originam e é para ele que retornam. Segundo o mesmo texto, é por isso que tal espaço infinito é “o objetivo deste mundo” ¹². Esse espaço infinito, matriz de todo o cosmos, não é todavia exterior, sendo antes o “espaço no interior do coração” no qual “tudo está concentrado”, o inteiro macrocosmos ¹³.

Se o *Kháos* grego de Hesíodo e o *kha* dos textos sagrados indianos têm a mesma origem, a imagem *caótica* do Caos, oposta à da ordem cósmica, dissipa-se para desvelar um ilimitado espaço primordial que é o fundo sem fundo de tudo o que nele e a partir dele emerge como espontânea expressão de todas as virtualidades nele contidas. O Caos revela-se um “Chaosmos”, magistral expressão cunhada por James Joyce em *Finnegans Wake*. O Caos mostra-se um vazio fecundo, exuberante dos “dez mil seres”, ou seja, de todos os seres, que continuamente dele emergem e a ele regressam, como se diz no *Tao Te King* de Lao Tsé ¹⁴. Este Caos não deixa de poder ser sinónimo do que outras tradições designam como *Deus*, se pensado para além da entificação do teísmo

11 Cf. Ananda K. COOMARASWAMY, “Kha y otras palabras que significan “cero” en relación con la metafísica india del espacio”, in *El Vedanta y la tradición occidental y otros ensayos*, pp.255-262. Cf. também *Void and Fulness in the Buddhist, Hindu and Christian Traditions. Śūnya – Pūrṇa – Plerōma*, editado por Bettina Bäumer e John R. Dupuche com um discurso conclusivo de s. s. o Dalai Lama, Nova Deli, D. K. Printworld, 2005; Paulo BORGES, *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avessas*, Lisboa, Âncora Editora, 2018, pp.12-14.

12 Cf. *Chāndogya Upanishad*, I, IX, 1, in R. C. ZAEHNER, *Hindu Scriptures*, traduzido e editado por R. C. Zaehner, Londres, Everyman’s Library, 1992, p.105.

13 Cf. *Ibid.*, VIII, I, 3, p.155.

14 Cf. Lao TSE, *Tao Te King*, XVI, 1, traduzido e comentado por Marcel Conche, Paris, PUF, 2005, p.119.

metafísico-teológico como o puro infinito, consoante *O Livro dos xxiv Filósofos*: “Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam” (“Deus é a esfera infinita cujo centro está em todo o lado e a circunferência em lado algum”) ¹⁵. Nesse sentido Eudoro de Sousa o alegorizou como “Excessividade Caótica” ¹⁶.

Note-se que Ovídio identifica o Caos com a “natureza” no estado primordial. A *natura* latina é a *physis* grega, que é o tema central do pensamento pré-socrático e que num hino órfico surge enaltecida como “imortal, primigénia”, “autoengendrada” e “criadora de todas as coisas”, sendo “vida eterna” que se renova pelas suas “mudanças de forma”. Só ela é “tudo”, pois só ela produz tudo¹⁷. A *physis* dos primeiros filósofos gregos é em geral interpretada como tendo três sentidos relacionados: 1) substância primordial ou principal, *arché*; 2) processo de surgimento/crescimento ou *génésis*; 3) princípio interno organizador e estruturante ¹⁸. *Physis* vem do verbo *phúein*, com o sentido de “crescer” ou “fazer crescer”¹⁹. Heidegger viu-a como um processo de auto-expansão, de manifestação e abertura, de aparição ²⁰. Enquanto tal, configura o

15 Cf. *Le Livre des xxiv Philosophes*, traduzido do latim, editado e anotado por Françoise Hudry, prefácio de Marc Richir, Grenoble, Éditions Jerome Millon, 1989, pp. 93 e 95.

16 Cf. Eudoro de SOUSA, *Mitologia*, in *Mitologia. História e Mito*, apresentação de Constança Marcondes César, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, pp.52-53.

17 Cf. “Hino X”, in PORFÍRIO, *Vida de Pitágoras. Argonáuticas Órficas. Himnos Órficos*, introduções, traduções e notas de Miguel Periago Lorente, Madrid, Editorial Gredos, 1987, pp.175-176.

18 Cf. F. E. PETERS, *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, prefácio de Miguel Baptista Pereira, tradução de Beatriz Rodrigues Rosa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, pp.189-190.

19 Cf. Marlène ZARADER, *Heidegger et les Paroles de L'Origine*, prefácio de Emmanuel Lévinas, Paris, J. Vrin, 1990, p.35.

20 Cf. Martin HEIDEGGER, *Introduction à la Métaphysique*, traduzido do alemão e apresentado por Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1985, p.26.

Capítulo 5

Abertura da Consciência e Mudança de Civilização.
Repensar a Natureza, a Terra e Eros a partir de Hesíodo
Paulo Borges

modo pelo qual o “ser” foi pensado na aurora da filosofia ocidental, sendo essa mesma abertura, ou “eclosão no aberto”, mas que simultaneamente se recolhe e retira – “A *physis* gosta de se ocultar”, diz Heraclito ²¹ -, o que em grego se designou como *a-létheia*, verdade, *des-velamento*, processo assim originalmente inerente ao ser e não ao seu conhecimento humano ²². É todavia neste processo que se constitui tudo e do qual tudo depende, mesmo as actividades do *homo sapiens* e *faber* que mais parecem opor-se à natureza, como a cultura e a civilização tecnocientíficas com a economia capitalista e a nova religião ou superstição do trabalho, da produção, do consumo e do crescimento económico ilimitado.

O *Kháos* em Hesíodo, o espaço vazio e infinito, pode ver-se assim como a própria *physis*, a natureza primordial na sua abertura genesíaca, e esta por sua vez como o ser no seu *des-velamento* tensional, no seu mostrar-se ocultando-se, pois ao manifestar-se assume múltiplas formas que se configuram no fundo informe e insubstancial de não-manifestação que deste modo tendem a encobrir e dissimular, na medida em que a consciência que as percebe se fixe nos contornos que aparentemente as individualizam, distinguem e separam umas das outras e não veja que em todas elas sempre transparece o mesmo vazio. Ou seja, que, como no exemplo do *Tao Te King*, a forma de um vaso é feita tanto de matéria – *yu*, o que há - como do vazio interno e externo – *wu*, o que não há - no qual se constitui e que lhe confere a funcionalidade de recipiente ²³. Vazio e formas são indissociáveis, como o

21 Cf. HERACLITO, *Fragments*, 69, texto estabelecido, traduzido e comentado por Marcel Conche, Paris, PUF, 1987, 2ª edição, p.253.

22 Cf. Id., “Ce qu’est et comment se determine la *Physis*”, in *Questions II*, traduzido por François Fédier, Paris, Gallimard, 1987, pp.274 e 276.

23 Cf. Lao TSE, *Tao Te King*, II, 2 e XI, pp. 47 e 93.

verso e o reverso de toda a realidade. Como diz o *Prajña Paramita Sutra* budista: “As formas são vazias; a vacuidade, ela mesma, é as formas; a vacuidade não é diferente das formas; as formas não são diferentes da vacuidade”²⁴. O cosmos é um *caosmos*.

Mas qual a aparição que surge no fundo sem fundo do *Kháos*? O texto de Hesíodo é claro: “Então, antes de tudo, foi o Caos; depois Gaia de largos flancos, fundamento seguro para sempre oferecido a todos os viventes (...)”²⁵. A primeira epifania do *Kháos* é Gaia, a Terra, que representa o surgimento no infinito de uma base de apoio e sustento para todas as formas de vida. Gaia é a forma do infinito e assim a forma de todas as formas. Gaia é a mitopoética expressão do fundo universal do ser, o *Grunt* da mística e da metafísica de Mestre Eckhart, que, enquanto inscrito ou *in-fundado* no Caos ou Infinito primordial, é ele mesmo *Abgrund*, abismo, ou *Ungrund*, não-fundo, sem deixar de ser *Urgrund*, fundo primordial²⁶. Gaia, a Terra, é a forma do informe e o fundo sem fundo ou o insustentado sustento de tudo, sendo indissociável do Caos onde surge e de todos os viventes de que é matriz e nutriz. Gaia, a Terra, “de largos flancos”, é a figura mais arcaica do sagrado e do divino, antes do imaginário indo-europeu ter concebido os deuses e Deus - conforme a sua etimologia na raiz indo-europeia *dei-*, que

24 Cf. *Soûtra du Coeur de la Connaissance Transcendante*, in *Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, traduções do tibetano por Philippe Cornu, do chinês e do sânscrito por Patrick Carré, Paris, Fayard, 2001, p.88.

25 Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 116-122. Seguimos a tradução de Paul Mazon, com exceção da designação das três instâncias iniciais, onde mantivemos os termos gregos, em vez de “Abismo”, “Terra” e “Amor”: HESÍODO, *Théogonie*, in *Théogonie / Les Travaux et les Jours / Le Bouclier*, edição bilingue grego-francês, texto estabelecido e traduzido por Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1986, 2ª edição, p.36.

26 Cf. Meister ECKHART, *Predigten*, 52, traduzido por Joseph Quint, editado e comentado por Niklaus Largier, Frankfurt sobre o Meno, Deutscher Klassiker Verlag, 2008, p.555. Cf. Martin HEIDEGGER, *Introduction à la Métaphysique*, p.15.

Capítulo 5

Abertura da Consciência e Mudança de Civilização.
Repensar a Natureza, a Terra e Eros a partir de Hesíodo
Paulo Borges

designa “tudo o que brilha” - afins à luminosidade do céu aberto ou dos astros ²⁷ e com forma masculina. Gaia, a Terra, é a figura da arcaica Grande Deusa-Mãe que gera, acolhe, sustenta e nutre “todos os viventes” ²⁸. Não um princípio transcendente que governa um universo hierárquico, como nas metafísicas e teologias de matriz indo-europeia, mas um fundo sem fundo imanente que abraça igualmente todas as formas de vida, sem criar ou considerar alguma espécie como mais próxima de si ou à sua “imagem” e “semelhança”, como o Deus bíblico em relação à humanidade (*Génesis*, 1, 26-27). Gaia não é um princípio constitutivo, arquitetónico e governativo que condicione os viventes a existirem num determinado modo, função e posição, e que julgue recompensando ou punindo a fidelidade ou transgressão da sua ordenação do mundo – como no imaginário metafísico-religioso, de inspiração político-jurídica, preponderante no Ocidente - , mas uma matriz que deixa livremente ser e fluir tudo o que dela emerge, como o “grande Tao” no qual “todos os seres se apoiam (...) para viver” e jamais pretende ser o “seu senhor” ²⁹. Tendo como *arché* o *Kháos*, o *caosmos* é uma ordem *an-árquica*, que emerge espontaneamente da livre *autopoiesis* dos viventes.

Uma outra versão dos versos 118 e 119 da *Teogonia* de Hesíodo pode ler-se como ilustrativa da abrangência de Gaia ao designá-la como “fundamento seguro para sempre oferecido a todos

27 Cf. Odon VALLET, *Petit lexique des mots essentiels*, Paris, Albin Michel, 2007, pp.63-64. Veja-se uma exposição condensada das mais importantes referências e obras sobre esta questão em Carlos H. do Carmo SILVA, “Divina perfeição na sabedoria pré-socrática – da teogonia mítica a uma dramática ideal do *theós*”, in AAVV, *A Questão de Deus na História da Filosofia*, I, coordenação de Maria Leonor L. O. Xavier, Sintra, Zéfiro, 2008, p.33, nota 68.

28 Cf. Marija GIMBUTAS, *The Language of the Goddess*, prefácio de Joseph Campbell, Nova Iorque, HarperCollins, 1991.

29 Cf. Lao TSE, *Tao Te King*, xxxiv, p.197.

os Imortais, mestres dos cimos do Olimpo nevado, e (a) o Tártaro brumoso, mesmo no fundo da terra de largos caminhos”³⁰. Gaia é o assento de “todos os viventes”, desde os divinos habitantes do Olimpo aos que habitam nas profundezas ctónicas da Terra. Gaia é o solo e a raiz de todos, que nela se unificam e comungam da ilimitação, pois emergem de uma Terra caósmica, cujo íntimo é o Caos, o espaço infinito, vazio e sem forma, sem início nem fim.

Filhos do Caosmos, todos os viventes são igualmente caósmicos. Enraizados no fundo sem fundo, ou seja, no infinito, contêm em si todas as infinitas possibilidades que nele se implicam e se manifestam ou explicam (para usar a linguagem de Nicolau de Cusa) na infinitude do multiverso ou cosmos aparente. Neste sentido, são *microcaosmos* que também contêm o *macrocaosmos*, partes que não só se inserem no todo, mas que também o contêm em si. São *hólons*, num sentido diverso daquele concebido por Arthur Koestler³¹, pois não só são totalidades integradas em totalidades mais inclusivas, como incluem ainda, na medida em que a sua natureza primordial é o infinito, a macro-totalidade. Cada vivente assume assim uma dignidade infinita, sendo um ícone do infinito e da totalidade, bem como da criatividade ilimitada que entre um e outro se processa. Cada vivente é assim menos um ente, ou uma mónada sem portas nem janelas, como na visão de Leibniz, do que um processo caósmico de metamorfose, sempre em aberto e em osmose com todos os demais viventes e fenómenos caósmicos.

Se o *Kháos* é a Natureza e Gaia é a Terra, esta Natureza e esta Terra não são obviamente redutíveis à “Natureza” e à “Terra” objectivadas pelas ciências naturais, bem como à “Natureza” e à “Terra”

30 Cf. HESÍODO, Teogonia, variante dos versos 118-119 indicada em *Théogonie / Les Travaux et les Jours / Le Bouclier*, p.36, nota 2.

31 Cf. ARTHUR KOESTLER, *The Ghost in the Machine*, Last Century Media, 1982.

objecto das intenções predatórias dos adeptos do crescimento económico infinito ou das boas intenções preservadoras da maioria dos ecologistas e ambientalistas. *Kháos/Gaia* ou *Natureza/Terra* são infinitamente mais do que o mundo natural e o planeta onde mais imediata e obviamente habitamos, que são apenas as suas objectivações pela mente que se limita ao ignorar que a sua natureza profunda é o próprio espaço primordial e ao imaginar-se um sujeito que assim se autocentra como um observador que se coloca fora do que vê, criando em função do seu aparelho conceptual e categorial objectos ficticiamente separados de si e uns dos outros na mesma medida em que deixa de ver em tudo, incluindo em si, o infinito, a metamorfose e a totalidade. *Kháos/Gaia* ou *Natureza/Terra* são todavia, para além das perspectivas sempre limitadas dos organismos vivos que diferenciadamente as percebem e objectivam, as inseparáveis polaridades do Infinito entreaberto em todas as suas experiências e manifestações possíveis. *Kháos/Gaia* ou *Natureza/Terra* são a Vida oculta e patente em todas as vidas. A esta Vida chama Hesíodo Eros.

Eros é para o poeta grego a mais bela das divindades e aquela que domina todos os viventes, mesmo os que, como os deuses e os humanos, usufruem do “sábio querer”, ou seja, de uma vontade racional. Hesíodo diz que Eros “domina o coração” e “desfaz os membros” de todos, expressões fortes do seu poder de dissolver, a partir do íntimo, não só a tendência de cada vivente para o autocentramento, mas ainda a sua própria individuação e unidade interna. Eros é por excelência a potência do Amor que descentra do mesmo para o outro e do idêntico para o diferente ³², a potência de alteração e metamorfose, a potência que desmembra, desorganiza e abre as vidas que se pretendem enclausurar, subvertendo o desejo de

32 Cf. Byung-Chul HAN, *A Agonia de Eros*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio de Água, 2014, pp.9-10.

conservação, segurança, controlo, produção e consumo na abertura ao que surge como desconhecido, perigoso, imprevisível, incontrolável, improdutivo e inconsumível: ou seja, a própria Vida. Eros, emergindo a seguir a *Kháos* e Gaia, é a irrupção da natureza infinita e caósmica de todos os vivos a impulsioná-los para viverem na grande Abertura sem contornos, subvertendo a tentação de se imaginarem centros do espaço que o não tem e assim se fecharem na forma da individuação e no falso conforto e segurança da finitude.

Eros, mais do que um vivo, é a Vida, a dinâmica amorosa do próprio caosmos, a força do infinito que circula em todos os vivos e os comove num desejo apaixonado, consciente ou inconsciente, de abertura ao Infinito dos possíveis que cada um traz em si, pois cada um, na medida em que radica no *Kháos*, abriga em si não só todos os demais vivos, mas ainda todas as possibilidades em aberto de manifestação e realização. Eros é a potência amorosa do vazio informe que vence a sua própria distorção no desejo autocentrado, egocêntrico e possessivo, desvelando na forma de cada vivo um ímpeto de verdade, ou seja, de *des-velamento* do infinito que há em si, em constante autotranscendência e metamorfose. Tudo no fundo é Eros, porque Eros – o Eros de olhos e asas bem abertos da sua primeira iconografia na cultura clássica³³ – é a *ex-uberância* festiva do Infinito ou *Kháos* primordial, sem porquê nem para quê. Reconhecendo-se, o desejo abre asas para o superabundante infinito que é. Não se reconhecendo, imagina-se um sujeito carente, distinto desse mesmo infinito, que todavia o procura buscando satisfazer-se infinitamente em objectos e experiências finitos, que não podem senão deixá-lo cada vez mais insaciado, pois neles deseja

33 “Raras vezes foi referido como cego na literatura clássica e nunca foi representado como cego na arte clássica” – Erwin PANOFSKY, *Estudos de Iconologia. Temas humanísticos na arte do renascimento*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995, 2ª edição, p.91.

sempre mais do que tudo o que neles pode encontrar, uma vez que sem o saber só deseja o infinito que é. Reconhecendo-se, Eros é a Vida sem medo, a experiência aberta ao Infinito em todas as formas e modalidades possíveis, o ser e “sentir tudo de todas as maneiras” de Fernando Pessoa / Álvaro de Campos ³⁴. Não se reconhecendo, Eros torna-se o Cupido de olhos vendados e asas curtas, tanto mais fascinado pelo domínio e posse de um mundo de entes-objectos quanto mais dominado pelo medo de si, o medo do Infinito que é.

O auto-desconhecimento de Eros-Amor e a sua mutação em desejo possessivo é o que domina deuses, titãs e humanos no mundo cuja história Hesíodo continua a contar, com as eras da decadência humana narradas em *Os Trabalhos e os Dias* ³⁵. Este mundo é o nosso, esta história é a nossa. Este mundo, do desejo cego e confundido, em que o espaço infinito, desprovido de centro e periferia – Aristóteles nota que “o infinito não tem centro” ³⁶ -, se povoa de subjectividades autocentradas dominadas pelo desejo possessivo, é aquele que Luís de Camões descreveu como um “mundo rebelde” contra o Amor, pois o que o governa são os “erros grandes” de se amar “coisas que nos foram dadas, não para ser amadas, mas usadas” ³⁷. Mas as intenções e o discurso

34 “Sentir tudo de todas as maneiras, / Viver tudo de todos os lados, / Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo” - Álvaro de CAMPOS, in Fernando PESSOA, *Obras*, I, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, p.933; “Sentir tudo de todas as maneiras, / Ter todas as opiniões” - *Ibid.*, p.938; “Sentir tudo de todas as maneiras. / Sentir tudo excessivamente, / Porque todas as coisas são, em verdade, excessivas” - *Ibid.*, p.1024. Cf. também a poesia ortónima: “Deixo ao cego e ao surdo / A alma com fronteiras, / Que eu quero sentir tudo / De todas as maneiras” - Fernando PESSOA, *Ibid.*, p.282; “Ah sentir tudo de todos os feitos!” - *Ibid.*, p.302.

35 Cf. HESÍODO, *Théogonie / Les Travaux et les Jours / Le Bouclier*, pp.90-93.

36 ARISTÓTELES, *De Caelo*, I, 7 275b 10.

37 Cf. Luís de CAMÕES, *Os Lusíadas*, IX, xxv, in *Obras*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1970, p.1344 (actualizámos a ortografia). Cf. Paulo BORGES, “Eros e iniciação em Luís de camões. De Portugal à Ilha dos Amores”, in *Uma Visão Armilar do Mundo. A vocação universal de Portugal em Luís de camões*, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoas e Agostinho da Silva, Lisboa, Verbo, 2010, pp.15-41.

ético-morais, para não falar das medidas jurídico-político-económicas, embora positivas e desejáveis, são sempre impotentes ou insuficientes para inverter esta situação, que está na raiz da crise ambiental e civilizacional contemporânea, pois a mais funda raiz desta perversão do desejo pela sua fixação ávida na finitude é a perda do sentido do Eros primordial que, como vimos, é a paixão da vida aberta no “*chásma méga*”, no “grande abismo” sem fundo de Hesíodo ³⁸, ou seja, no infinito. Na verdade, a mera reacção à crise ambiental e civilizacional apenas a prolonga, na medida em que se situa ao seu estreito nível e, não a perspectivando num horizonte mais amplo, mantém o obscurecimento da consciência que assim se auto-impede de se converter num novo começo. Se bem que haja que preservar o que puder ser preservado do mundo natural, da Terra, da biodiversidade e dos recursos naturais, e para tal investir no decrescimento económico, na sociedade de abundância frugal ou na prosperidade sem crescimento propostos, entre outros, por Serge Latouche e Tim Jackson, o que verdadeiramente urge, até como condição para tal, é uma mudança das raízes da actual civilização que só pode vir de uma mutação radical da consciência ou do regime de experiência e percepção da chamada realidade, que traga às mentes a paz, a simplicidade e a plenitude inerentes à redescoberta da felicidade e do prazer de ser, cujo esquecimento se traduz na avidez e na beligerância que estão a devastar a Terra.

Essa mutação só pode emergir da reorientação da consciência para o infinito, reconhecendo-o como a natureza aberta e comum de todos os seres e fenómenos, o fundo sem fundo que somos antes da clivagem da experiência em eu e outro e sujeito

³⁸ Cf. HESÍODO, *Théogonie*, 739-740, in *Théogonie / Les Travaux et les Jours / Le Bouclier*, p.58.

e objecto ³⁹, raiz de todo o medo, avidez, possessividade e agressão. Essa é a grande alternativa à cultura socialmente dominante, transmitida pelas famílias, instituições pedagógicas, empresas e Estado, a cultura da *normose*, a patologia da normalidade ⁴⁰, que impregna avassaladoramente a percepção de si e do mundo. Nela a consciência autocondiciona-se ao ficcionar-se como e identificar-se com um “eu” / *self* supostamente substancial, existente em si e por si, imaginado algures por trás dos olhos, dentro do crânio, ou como o habitante e possuidor do corpo, que usaria como veículo para se deslocar num mundo supostamente exterior ⁴¹. Este suposto pensador por detrás dos pensamentos e agente por detrás das acções, que todavia com eles se identifica, vê-se como algo ou alguém separado do mundo, representando-se como um centro de perspectivas, interesses e desejos que o tornam refém de pensamentos movidos por emoções como medo, insegurança, avidez, possessividade, apego, defesa e agressão que dessa mesma ficção de separação resultam e que são a incontornável raiz psicológica da crise ambiental e civilizacional, gerando as multidões de produtores-consumidores-predadores insaciáveis que são a verdadeira base de apoio sem a

39 “Fundamentalmente há apenas espaço aberto, o *campo fundamental*, o que realmente somos. O nosso mais essencial estado da mente, antes da criação do ego, é tal que há aí uma abertura fundamental, uma liberdade fundamental, uma qualidade espaçosa; e temos agora e sempre tivemos esta abertura” – Chögyam TRUNGPA, *Cutting Through Spiritual Materialism*, prefácio de Sakyong Mipham, editado por John Baker e Marvin Kasper, ilustrado por Glen Eddy, Boston / Londres, Shambhala, 2002, p.122;

40 Cf. Pierre WEIL, Jean-Yves LELOUP, Roberto CREMA, *Normose. A patologia da normalidade*, Petrópolis, Editora Vozes, 2011, 3ª edição.

41 Cf. Sam HARRIS, *Waking Up. Searching for spirituality without religion*, Londres, Black Swan, 2015, p.92. Cf. também Loch KELLY, *Shift into Freedom. The Science and Practice of Open-Hearted Awareness*, Boulder, Sound True, 2015, p.16.

qual não seria possível a devastação do mundo pela tecnociência ao serviço da política económica mundial.

Esta generalizada confusão da consciência com o ego, legitimada pela cultura dominante, que se desvela assim como a causa principal da iminência de colapso ecológico – tanto mais grave e operativa quanto menos reconhecida –, não parece todavia resistir a um honesto exame reflexivo e de auto-análise, mais fácil se a mente estiver livre da sua habitual dispersão e distração mediante o treino na introspecção e quietude meditativa. Seja como for, um exercício simples possibilita que cada um possa fazer por si esta verificação. Se reorientarmos, neste preciso momento, o fluxo da nossa atenção dos objectos nos quais está habitualmente envolvido – seja de modo disperso ou concentrado e sejam objectos dos sentidos externos, como formas visuais ou auditivas, ou do sentido interno, como pensamentos, imagens e emoções – para si mesmo e para a sua fonte, se reorientarmos o fluxo da atenção para o que habitualmente concebemos como o seu sujeito, o chamado “eu”, o que parece acontecer é que este não se encontra como uma entidade definida, isolada e separada, que tenha forma, localização e outras características identificáveis e objectiváveis. Ao operarmos esta *re-flexão*, ou seja, etimologicamente, este regresso a si, este virar-se para si, o que experimentamos – em vez do “eu” em geral imaginado como o observador situado por detrás dos olhos no interior do crânio – é um não-objecto, a ausência de qualquer sujeito entificado, um espaço aberto sem forma e sem contornos: o não-ente, a não-coisa e o não-eu indicados no inglês *no-thing*, no francês *né-ant*, no italiano *ni-ente* e no alemão *N-ichts*. Impedindo contudo uma visão niilista, há uma experiência disto, há uma consciência deste espaço que no fundo é o espaço da própria consciência, há a experiência desta ausência de forma ser ao mesmo tempo

uma presença autoconsciente que não se configura nem fixa em qualquer subjectividade ou objectividade externa ou interna, sendo antes uma imensa abertura que acolhe, sem juízos e antes de qualquer conceptualização, todos os fenómenos emergentes em contínua mutação. O sentimento ou sensação de se ser este espaço aberto e ilimitado, este fundo sem fundo informe, vazio e por isso omnipresente e omni-abrangente, no qual todo o mundo aparece ⁴², é precisamente a *experiência cósmica de si*. Procurar-se a si mesmo, na reversão de todas as operações da consciência ao seu imo, é não se encontrar, tentar ver-se a si mesmo é não se ver, *mas este não se encontrar e não se ver, como algo ou alguém definido, delimitado e determinado, é precisamente o ver-se e o encontrar-se como um espaço sem dimensões*, com uma profundidade e amplitude ilimitadas em termos de experiência e consciência. Esta experiência de si como abertura sem contornos, anterior e alheia à clivagem eu-outro ou sujeito-objecto, é uma experiência de si como um abismo autoconsciente e exuberante de todas as possibilidades, um nada que é tudo, como diria Agostinho da Silva, ou um vazio pleno, na nossa proposta ⁴³. Nesta reversão do conceito egocêntrico de si à experiência zerocêntrica, holística e cósmica de si, nesta conversão do conceito de si-mesmo como distinto do outro à experiência de si como simultaneamente livre da distinção mesmo-outro e inclusivo de todas as suas modalidades, dá-se uma mutação do regime da consciência, do conceptual-representativo, discursivo e objectivante para o da silenciosa experiência directa de um fundo sem fundo onde emergem todas as formas

42 Cf. D. E. HARDING, *On Having No Head. Zen and the Rediscovery of the Obvious*, Londres, The Shollond Trust, 2014, pp.2 e 23-24.

43 Cf. Paulo BORGES, *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avestas. Estudos e ensaios sobre espiritualidade, religião, diálogo inter-religioso e encontro trans-religioso*, Lisboa, Âncora Editora, 2018.

e dinamismos fenomenais, inseparavelmente internos e externos, tanto pensamentos, imagens, palavras, emoções e volições, quanto as indissociáveis percepções dos objectos e devires do mundo. Nesta reversão a consciência experiencia-se como espaço aberto sem contornos, a consciência descobre-se e sente-se intimamente os próprios infinito, totalidade e vida exuberante que Hesíodo mitopoeticamente referiu como Kháos, Gaia e Eros, embora em última instância esta vivência seja irreduzível a todos os conteúdos e determinações, sejam conceitos, palavras ou imagens, incluindo estes que apofaticamente usamos para tentar liminarmente indicar a experiên-humano. e si que habita o imo de cada ser, humano ou namente estes que usamos para tentar expressar uma ncia inefável que habita, reconhecida ou não, o imo de todos e cada um dos viventes e sencientes, humanos ou não-humanos.

A esta luz, em vez de combater o quer que seja, a alternativa à crise do Antropoceno e a possibilidade de um novo começo residem primeiro que tudo em promover pela positiva uma cultura da consciência como o espaço de experiência ilimitada e frutiva onde todos os fenómenos aparentemente subjectivos e objectivos se manifestam. Uma cultura reorientada, segundo o dizer de Rilke na “Oitava Elegia”, da “Forma (*Gestaltung*)” para o “Aberto” (*das Offene*), para esse “puro espaço” que não se reduz ao “mundo” de entidades e objectos para o qual a educação nos volta, afastando-nos do “Aberto” do qual o poeta via mais próximos o animal, a criança, os amantes e os que morrem ⁴⁴. Em vez de uma cultura da clausura numa concepção atômica, substancial, monádica, entificada, reificada e objectivada do real, do si e do mundo, trata-se de promover uma cultura da experiência da chamada realidade como

44 Cf. Reiner Maria RILKE, “A Oitava Elegia”, in *As Elegias de Duino*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, p.91.

um espaço informe e aberto, caósmico, erótico e osmótico, interdependente e interpenetrado, polimórfico, proteico e metamórfico, que na esfera do si ecoe a interrogação de Bernardo Soares no *Livro do Desassossego*: “Conhece alguém as fronteiras à sua alma, para que possa dizer - eu sou eu ?”⁴⁵. No que respeita à situação ambiental contemporânea, eixo da crise civilizacional, a alternativa passa por remover a consciência da fixação num ideal acerca do que o mundo deve ser e por consequência nos aspectos aparentemente negativos do estado do mundo natural e da Terra, o que reflecte ainda a expectativa humana de que a realidade se conforme aos nossos desejos e interesses enquanto sujeitos supostamente separados do processo do mundo, para a abrir ao mesmo infinito espaço caósmico vislumbrado por Hesíodo que é o da Natureza e da Terra a manifestarem-se tal como são, alheias às ficções da consciência, perspectivas e interesses de qualquer organismo psicofisiológico individuado e autocentrado, humano ou não-humano. Aberta a consciência a esse espaço que no fundo é o do seu próprio fundo sem fundo, pode reconhecer-se e experienciar-se que Caos/Gaia, ou seja, Natureza/Terra, são um processo de mutação e metamorfose erótica onde tudo interdepende e se interpenetra em função das mutações e metamorfoses de cada um e de todos os viventes, sendo por isso tão imprevisível, incontrollável e indomesticável quanto estes. Visto a este luz, tudo o que emerge na imensidão do Caos ou Natureza primordial é dela inseparável e transcende todos os conceitos e juízos, como os de bem e mal, que em termos bíblicos só surgem com a transgressão do interdito de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, gerando o obscurecimento ou exílio do estado edénico da consciência (*Génesis*, 3, 1-7).

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p.823.

O que Hesíodo designou como Caos é o Infinito omni-englobante que as tradições espirituais da humanidade designam de modos diversos mas convergentes e que agora, mediante o exercício atrás sugerido, podemos experiencialmente comprovar como a natureza primordial da própria consciência, irreduzível aos seus estados, conteúdos e determinações psicológicos. Um mestre budista contemporâneo sugere-o assim:

“(…) uma vasta abertura que não é uma coisa em si mesma, mas antes um fundo infinito e não-caracterizado contra o qual e através do qual galáxias, estrelas, planetas, animais, seres humanos, rios, árvores, etc., aparecem e se movem. (...) A vacuidade, ou infinita possibilidade, é a natureza *absoluta* da realidade. Tudo o que surge da vacuidade – estrelas, galáxias, pessoas, mesas, lâmpadas, relógios e mesmo a nossa percepção de tempo e de espaço – é uma expressão *relativa* da infinita possibilidade, uma aparência momentânea no contexto de tempo e espaço infinitos”⁴⁶.

Um mestre cristão contemporâneo vai no mesmo sentido, usando outra linguagem, ao dizer:

“[...] a experiência desta identidade-fundo que é uma com Deus será registada na nossa percepção, se na verdade se regista, como uma experiência de nenhuma coisa particular, um grande e fluente abismo, um fundo sem fundo. Para aqueles que só conhecem a mente discursiva, isto pode parecer um terror que lida com a morte ou uma vertigem giratória. Mas, para aqueles cuja

46 MINGYUR RINPOCHE (e Eric SWANSON), *The Joy of Living. Unlocking the secret and science of happiness*, prefácio de Daniel Goleman, Londres, Bantam Books, 2009, p.63.

mente se dilatou numa mente-coração, é um encontro transbordante com o fluxo da vasta e aberta vacuidade que é o fundo de tudo. Esta “não coisa” [“no thing”], esta vacuidade, não é uma ausência, mas uma superabundância”⁴⁷.

Inúmeros exemplos poderiam ser dados de outras sabedorias e tradições, mostrando a convergência da experiência do Infinito para além da divergência das doutrinas filosófico-teológicas.

Se esta vacuidade tudo engloba como sua manifestação, e se esta vacuidade em manifestação é o *caosmos* e a Natureza-Terra original, isto inclui o que no actual ciclo da mente humana se conceptualiza, distingue e muitas vezes se opõe como natureza e cultura, natureza e civilização, humanidade e mundo, humanos e animais, sabedoria e tecnociência, comunitarismo e capitalismo, preservação e destruição do ambiente, etc. Ou seja, isto inclui o Antropoceno, as alterações climáticas, a destruição da biodiversidade, a poluição e esgotamento dos recursos, etc., como outras tantas epifanias de um *Kháos*-Gaia em constante mutação e metamorfose interdependentes das acções dos viventes. Tudo isto ocorre no imenso espaço que somos, tudo isto é o que somos e devemos a cada instante. Proteja-se pois e preserve-se tudo o que se puder proteger e preservar, em nome do bem relativo e sempre impermanente de todas as espécies de seres vivos, não só dos humanos, mas acima de tudo proteja-se e preserve-se a experiência aberta, trans-conceptual e não-judicativa, e a consciência de que, aconteça o que acontecer a nível relativo, tudo está sempre bem a nível absoluto, pois o *caosmos* é a Grande Perfeição que intemporalmente

⁴⁷ Martin LAIRD, *Into the Silent Land. The Practice of Contemplation*, Londres, Darton, Logman and Todd, 2009, p.14.

unifica e transcende todos os contrários e isso é a natureza inviolável de todo e de cada vivente. Esta abertura da consciência traz já em si a mudança de civilização, que convida a refundar o modo humano de habitar o mundo na experiência contemplativa do infinito e da totalidade e na amorosa comunhão inter-espécies que nela se abre. É para isso que desde sempre apontam os olhos e as asas do Eros iluminado.

Capítulo 5

Abertura da Consciência e Mudança de Civilização.
Repensar a Natureza, a Terra e Eros a partir de Hesíodo
Paulo Borges



Jean-Jacques Wunenburger

Universidade Jean Moulin – Lyon 3



Professor emérito de Filosofia da Universidade Jean Moulin (Lyon 3 - França) e Decano honorário da Faculdade de Filosofia de Lyon 3 (França). Presidente da Associação Internacional Gaston Bachelard, Presidente da Associação dos amigos de Gilbert Durand e Codiretor do *Centre de Recherches Internationales sur l'Imaginaire* (CRI2i). É autor de numerosos livros que versam a relação do imaginário com a racionalidade.

CV: <http://www.univ-lyon3.fr/>

wunenburger-jean-jacques-110605.kjsp#body

E-MAIL: jean-jacques.wunenburger@univ-lyon3.fr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3667-4504>

Alberto Filipe Araújo

Universidade do Minho



Professor Catedrático do Instituto de Educação da Universidade do Minho (Braga – Portugal). Membro do Centro de Investigação em Educação (CIEd) do Instituto de Educação da Universidade do Minho. Os seus principais domínios de interesse são os seguintes: Filosofia da Educação, Estudos do Imaginário e História das Ideias Educativas e Pedagógicas.

CV: <http://lattes.cnpq.br/8435522451809066>

E-MAIL: afaraujo@ie.uminho.pt

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4693-8681>

Do Imaginário e de suas relações com a mitopoética do espaço

RESUMO: O imaginário não pode deixar de ser convocado numa mitopoética do lugar onde os aspetos materiais e imateriais do habitar na atualidade se colocam hoje de um modo mais desafiante, mais complexo e, por que não, mais interpelador do que outrora. Neste sentido, a obra de Gaston Bachelard continua a revelar-se heurísticamente fecunda para ajudar-nos a melhor compreender a natureza mitopoética do espaço que, por sua vez, é naturalmente indissociável do imaginário e da sua plasticidade. Na primeira parte trataremos do contributo de Gaston Bachelard, de Gilbert Durand, de Paul Ricoeur e de Henry Corbin para as teorias contemporâneas do imaginário, na segunda parte debruçar-nos-emos sobre o imaginário e a imaginação nas

suas reflexões múltiplas e, por fim, na nossa terceira parte trataremos de uma antropologia geral do imaginário. Em conclusão, apresentamos uma síntese das nossas reflexões sobre o tema da mitopoética do espaço.

PALAVRAS-CHAVE: IMAGINÁRIO, GASTON BACHELARD, MITOPOÉTICA, ESPAÇO.

Of the Imaginary and its relationships with the mythopoetics of space

ABSTRACT: The imaginary cannot be left of being summoned in a mythopoetic of space where the material and immaterial aspects of dwelling in the present are today placed in a more challenging, more complex and, why not, more challenging way than yore. In this sense, the work of Gaston Bachelard continues to prove to be heuristically fruitful to help us understand the mythopoetic nature of space which, in its turn, is naturally inseparable from the imaginary and its plasticity. In the first part we will deal with the contribution of Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Paul Ricoeur and Henry Corbin to the contemporary theories of the imaginary, in the second part we will focus on the imaginary and the imagination in their multiple reflections and,

finally, in our third part we will deal with a general anthropology of the imaginary. In conclusion, we present a synthesis of our reflections on the theme of space mythopoetics.

KEYWORDS: IMAGINARY, GASTON BACHELARD, MYTHOPOETICS, SPACE.

Do Imaginário e de suas relações com a mitopoética do espaço¹

Alberto Filipe Araújo

Universidade do Minho

Jean-Jacques Wunenburger

Universidade Jean Moulin - Lyon 3

“O vocábulo fundamental que corresponde à imaginação não é a imagem, mas o imaginário”
Gaston Bachelard, *L'Air et les Songes*, p. 5.

INTRODUÇÃO

O imaginário tem um conteúdo (semântica), estruturas (sintaxe), mas vincula-se sobretudo com uma intenção, com um objetivo da consciência. Neste sentido, tudo é passível, dada a função simbólica do conhecimento, de tornar-se imaginário, mesmo aquilo que é considerado real? Tal acontece pela consciência ter a capacidade de lidar com conteúdos ausentes e não atualizados. Por isso mesmo, compreende-se que o imaginário seja encarado como aquele tipo de capacidade que abre possibilidades múltiplas de transfiguração e que é dotado de uma dinâmica criadora interna (função poética), de uma fecundidade

simbólica (profundidade de sentidos segundos) e de um poder de adesão do sujeito imaginante. O imaginário é uma categoria plástica que compreende um vasto leque de expressões próprias quer do imaginário individual, quer cultural: fantasia, lembrança, devaneio, sonho, crença, mito, romance, utopia, ficção, etc.

O que impele, portanto, uma consciência a imaginar um mundo diferente? O que espera um indivíduo de um imaginário? E que valor atribuir a partir disso a um imaginário? Trata-se de um valor empobrecedor, alienante ou libertador? Numa tentativa de respondermos a estas questões, ainda que de um modo necessariamente abrangente, estruturaremos o nosso estudo em três partes assim formuladas: na primeira parte trataremos do contributo de Gaston Bachelard, de Gilbert Durand, de Paul Ricoeur e de Henry Corbin para as teorias contemporâneas do imaginário, na segunda parte debruçar-nos-emos sobre o imaginário e a imaginação nas suas reflexões múltiplas e, por fim, na nossa terceira parte trataremos de uma antropologia geral do imaginário. Não deixamos de oferecer, igualmente, uma conclusão onde apresentamos uma síntese das nossas reflexões sobre o tema que nos ocupa.

1. O CONTRIBUTO DE GASTON BACHELARD, DE GILBERT DURAND, DE PAUL RICOEUR E DE HENRY CORBIN PARA AS TEORIAS CONTEMPORÂNEAS DO IMAGINÁRIO

Entre 1940 e 1990 foram numerosas as contribuições de Sartre, Gaston Bachelard, Roger Caillois, C. Lévi-Strauss, Paul Ricoeur, Gilbert Durand, Henry Corbin, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Michel Serres. Estas beneficiaram de um contexto intelectual favorável devido particularmente a novas

referências e orientações, mesmo se durante muito tempo permaneceram modestas ou marginais: antes de mais, as repercussões da estética surrealista que permitiram, paralelamente à lenta difusão da psicanálise freudiana em França, promover práticas imaginativas que datam do romantismo, ou até do ocultismo; em seguida, o interesse pela psicossociologia religiosa, através do impacto do pensamento de Émile Durkheim, dos trabalhos de fenomenologia religiosa (Mircea Eliade) e mesmo de psicologia religiosa (escola jungiana); finalmente, a lenta progressão de um neokantismo que considera como adquirido o estatuto transcendental da imaginação e a sua participação na constituição de um sentido simbólico (Ernst Cassirer, Martin Heidegger).

Assim, não admira que a imaginação e a imagem tenham podido ser integradas em novos métodos ou processos filosóficos, embora cada uma delas exiba postulados e modelos de análise diferentes: a fenomenologia, proveniente de Edmund Husserl, considera a imaginação como intencionalidade capaz de um desejo eidético; a hermenêutica atribui às imagens uma função expressiva em termos de sentido, segundo alguns pontos de vista, mais fecunda que o conceito (Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, etc.), e os debates introduzidos pela Escola de Frankfurt (Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Walter Benjamin) obrigam a ter em consideração o mito e a utopia na história sociopolítica. Quanto aos mais recentes trabalhos de filosofia e de ciências cognitivas, estes revalorizam tanto a metáfora como as representações visuais.

Neste contexto convém, no entanto, privilegiar quatro obras particularmente criativas que vêm renovar a compreensão da imaginação e do imaginário: Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Paul Ricoeur e Henry Corbin. Vamos realçar o essencial

dos seus contributos, muito especialmente naquilo que toca ao de Gilbert Durand.

2.1 GASTON BACHELARD

Muito mais que Sartre, Bachelard vai tornar manifesta a omnipresença da imagem na vida mental, atribuir-lhe uma dignidade ontológica e uma criatividade onírica, fontes da relação poética com o mundo. Com efeito, para o autor, o psiquismo humano caracteriza-se pela preexistência de representações metafóricas que, estando fortemente carregadas de afetividade, vão imediatamente organizar a sua relação com o mundo exterior. A formação do Eu pode então seguir duas vias opostas: na primeira direcção, o sujeito adquire gradualmente uma racionalidade abstrata ao inverter a corrente espontânea das imagens, ao purificá-las de qualquer sobrecarga simbólica; na segunda direcção, deixa-se arrastar por elas, deforma-as, enriquece-as para fazer nascer uma vivência poética que atinge a sua plenitude no devaneio. A análise do imaginário pode, portanto, efetuar-se quer por uma via negativa, na ciência, que apreende a imagem como obstáculo epistemológico, quer segundo uma abordagem positiva, sob a forma de poética geral, que a apreende como uma fonte criadora. As imagens que se impõem como obstáculos à abstracção revelam-se, pelo contrário, positivas para o sonho, que é desta forma exactamente o oposto da ciência, dado que *“os eixos da poesia e da ciência são em primeiro lugar inversos”* (1994: 12). O poder da imaginação, no sentido de faculdade de deformar as imagens, enraíza-se efetivamente nas profundezas do ser:

a. Antes de mais, as imagens, longe de serem resíduos perceptivos passivos ou nocturnos, apresentam-se como

representações dotadas de um poder de significação e de uma energia de transformação. Próximo das análises de Carl Gustav Jung (passado pouco tempo seguiram-se as hipóteses freudianas), Bachelard situa as raízes da imaginação em matrizes inconscientes (os arquétipos), dissociando-se elas próprias em duas polaridades, masculina (*Animus*) e feminina (*Anima*), que modificam o tratamento das imagens quer no sentido voluntarista de luta, quer no sentido mais pacífico de reconciliação. Longe de serem recalçadas, como para Freud, estas imagens são depois transformadas por uma consciência onírica em imagens novas aquando do contacto com elementos materiais do mundo exterior.

b. Em seguida, as imagens enchem-se de novas significações, não subjectivas, aquando do contacto com substâncias materiais do cosmos que lhes servem de conteúdo. As nossas imagens enriquecem-se e alimentam-se, de facto, da simbólica dos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), que fornecem "hormonas da imaginação", que nos fazem "*crecer psicicamente*»: "*Julgámos ter sido criados a partir de uma lei das quatro imaginações materiais, lei que atribui necessariamente a uma imaginação criadora um dos quatro elementos: fogo, terra, ar e água*" (1990: 14). Deste modo, a imaginação, se estiver profundamente ligada ao inconsciente pessoal do sonhador, apresenta-se antes de mais, do ponto de vista do seu conteúdo, como uma imaginação material que os sonhos vão ligar *intimamente ao cosmos*: "*Somos arrastados para a procura imaginária de matérias fundamentais, de elementos imaginários, que têm leis idealísticas tão seguras quanto as leis experimentais*" (1990: 13);

c. Por fim, as imagens encontram a sua dinâmica criadora na experiência do corpo, como por exemplo, a actividade física de expressão linguística ou do trabalho muscular através dos seus movimentos, dos seus ritmos, a resistência das matérias trabalhadas pelo gesto e, finalmente, a consciência temporal descontínua que é composta por instantes sucessivos e inovadores levados por um ritmo.

Gaston Bachelard já tinha proposto que as leis de produção das imagens fossem explicitadas, estudando-as a partir das actividades artísticas (dos criadores, poetas, artistas plásticos, espectadores ou leitores) ou dos sonhos espontâneos do trabalhador ou do homem de lazer. A vida das imagens assenta em leis de uma verdadeira física onírica, que são tão constringedoras como leis físicas. Bachelard esperou mesmo, antes de renunciar a esta racionalização demasiado mecanicista, poder estabelecer o "diagrama poético" de um criador de imagens, que pressupõe que "as metáforas se chamam e se entrançam mais que as sensações, ao ponto de um espírito poético ser pura e simplesmente urna sintaxe de metáforas" (1994: 185). Ao longo dos seus estudos empíricos, Bachelard realçou contudo invariantes dinamogénicas, entre as quais podemos destacar: a constituição de "complexos" de imagens no sonhador, a pregnância semântica da quaternidade dos elementos (fogo, água, ar, terra), ela própria bipolarizada segundo os sonhos da vontade e do repouso: "A fisiologia da imaginação, mais ainda que a sua autonomia, obedece à lei dos quatro elementos" (1990: 15). Para além disso, a fecundidade criadora das imagens associadas de acordo com a lei dos contrários assenta numa ambivalência que promove valorizações indefinidas, como ilustra a poética da água: o "sonho essencial é a união dos contrários" (1976: 133).

2.2 GILBERT DURAND

Ao situar-se ao nível de uma antropologia geral, este autor vai contribuir para amplificar os benefícios bachelardianos e vai sistematizar uma verdadeira ciência do imaginário. A semelhança da antropologia de Cassirer e da poética de Bachelard, ele põe no centro do psiquismo uma atividade de "*fantástico transcendental*" (Durand, 1993: 435-491). O imaginário, essencialmente identificado com o mito, constitui o primeiro substrato da vida mental, da qual a produção conceptual é apenas um estreitamento. Embora se distancie de Bachelard, ao contestar particularmente o antagonismo do imaginário e da racionalidade, Durand retoma as suas orientações mostrando como as imagens se inserem num trajeto antropológico, que começa a nível neurobiológico, para se estender ao nível cultural.

Gilbert Durand alarga a amostra do imaginário ao conjunto das produções culturais (obras de arte, mitos coletivos, etc.) para aí evidenciar uma tripla lógica de "estruturas figurativas", própria do *Homo sapiens*, que é igualmente *Homo symbolicus*. Preocupado em realçar uma terceira via entre o estruturalismo, que privilegia o formalismo (criado por Lévi-Strauss) e a hermenêutica (ilustrada por Ricoeur) que acentua a manifestação subjectiva do sentido, Durand defende que o imaginário deve a sua eficácia a uma ligação indissolúvel entre, por um lado, estruturas que permitem reduzir a diversidade das produções singulares de imagens a alguns conjuntos isomorfos e, por outro lado, significações simbólicas, reguladas por um número finito de *schèmes*², de arquétipos e de símbolos. A expressão privilegiada

2 Em vez de traduzirmos a noção de *schème* pela palavra "esquema", como aliás faz Hélder Godinho na tradução que realizou das *Structures anthropologiques de l'Imaginaire* para a língua portuguesa, optamos por conservar este importante conceito durandino no original dado que o *schème* não pode ser traduzido por "esquema" (*schéma*). Sintetizando: são duas coisas diferentes. Para melhor esclarecimento do leitor, damos a palavra a Gilbert Durand para apresentar

das imagens encontra-se no mito, cujas imagens seguem a sequência linguística: verbo, substantivo e adjetivo, sendo a função de substantivação nominal tida como secundária em relação ao verbo, verdadeira matriz arquetípica, ou em relação aos atributos que declinam a pluralidade intrínseca do sujeito (do nome divino, por exemplo). Por outras palavras, identificamos esta "matriz arquetípica" com a noção de *schème* (verticalidade, queda, separação, descida, etc.), que por sua vez se inclui na categoria do verbal, isto é, da acção e do gesto: o verbo, nas línguas naturais, exprime a acção, uma vez que, segundo Gilbert Durand, os *schèmes* são o capital referencial de todos os gestos possíveis da espécie *homo sapiens*. Para ele, o *schème*, e não o arquétipo como em Jung, está na base da figuração simbólica dado que se trata de uma "generalização dinâmica e afetiva da imagem, constitui a factividade e a não substantividade geral do imaginário [e forma] o esqueleto dinâmico, a tela funcional da imaginação" (Durand, 1993: 61). O *schème* faz, portanto, a junção entre os gestos inconscientes da sensoriomotricidade, entre os reflexos dominantes e as representações: os reflexos posturais que regem a postura vertical, os reflexos digestivos, de ingestão e de expulsão das substâncias e as posturas sexuais, que são determinadas por uma rítmico corporal, constituem as principais classes de formação das imagens (Durand, 1993: 15-66; Wunenburger, 1991: 51-52). A classificação dos símbolos e dos arquétipos organiza-se deste modo em torno dos principais reflexos dominantes

a noção anteriormente focada: "Em contrapartida, adaptámos o termo genérico de 'schème' que fomos buscar a Sartre, Burlou, e Revault d'Allonnes, tendo estes últimos ida buscá-lo, de resto, à terminologia kantiana. O 'schème' ('esquema' na tradução portuguesa) é uma generalização dinâmica e afectiva da imagem, constitui a factividade e não a substantividade geral do imaginário. O 'schème' ('esquema') aparenta-se-se ao que Piaget, na esteira de Silberer, chama 'símbolo funcional' e ao que Bachelard chama "símbolo motor". Faz a junção já não, como Kant pretendia, entre a imagem e o conceito, mas sim entre os gestos inconscientes da sensoriomotricidade, entre as dominantes reflexas e as representações. São estes 'schèmes' ('esquemas') que formam o esqueleto dinâmico, o esboço funcional da imaginação" (1989: 42).

(dominantes posturais, copulativas e digestivas). Por outras palavras, a formação das imagens enraíza-se em três sistemas reflexológicos que delimitam a infra-estrutura da sintaxe das imagens:

A diferença que existe entre os gestos reflexológicos que descrevemos e os *schèmes* consiste no facto de estes últimos já não serem apenas engramas teóricos, mas sim trajetos encarnados em representações concretas precisas; assim, ao gesto postural correspondem dois *schèmes*: o da verticalização ascendente e o da divisão tanto visual como manual; ao gesto de engolir corresponde o *schème* da descida e o do recolhimento nu intimidade (Durand, 1993: 61).

Aos gestos atrás descritos falta acrescentar um terceiro, que é o gesto copulativo, ao qual correspondem os *schèmes* rítmico, dialéctico e messiânico.

Os arquétipos são apenas secundários, quer sejam epítéticos (puro-maculado, claro-escuro, alto-baixo, etc.) ou substantivos (a luz-as trevas, o cume-o abismo, o herói-o monstro, etc.): "constituem as substantificações dos *schèmes*" (1993: 62). Quanto aos símbolos, designam, segundo Gilbert Durand, o processo geral de pensamento, simultaneamente indirecto e concreto e que, por conseguinte, constitui o dado fundamental da consciência humana (1989: 18; 1984: 21-49; 1996^b: 65-80). Deste modo, os símbolos designam, no sentido lato, a expressão cultural concreta do arquétipo e especificam-se sob a influência do meio físico (clima, fauna, vegetação, etc.) ou cultural (tecnologia, práticas alimentares, organização familiar ou social, etc.). Por isso, podemos afirmar que os símbolos são extremamente ambivalentes, enquanto os arquétipos caracterizam-se pela sua universalidade e falta de ambivalência:

“Aquilo que diferencia precisamente o arquétipo do simples símbolo, é geralmente a sua falta de ambivalência, a sua universalidade de constante e a sua adequação ao *schème*: a roda, por exemplo, é o grande arquétipo do *schème* cíclico, porque não se vê qual outra significação imaginária se lhe poderia atribuir, enquanto a serpente é o símbolo do cíclico, símbolo fortemente ambivalente” (1993: 63).

Assim, por exemplo, enquanto o *schème* ascensional e o arquétipo do céu permanecem imutáveis, os simbolismos que os expressam manifestam-se em diferentes imagens: escada, flecha voadora, avião. Daí a possibilidade de uma transformação do símbolo em *sintema* (René Alleau), isto é, de uma degradação do símbolo em sinal puramente social onde a riqueza e a plurivocidade deste desaparece e dá lugar à rigidez do estereótipo (Alleau, 1996: 101-114). No prolongamento destas noções maiores, podemos igualmente reter a do mito. A este propósito, Durand não a considera na acepção restrita que lhe conferem os etnólogos ou os antropólogos; para ele o mito é um “*sistema* dinâmico de símbolos, de arquétipos e de *schèmes*, sistema dinâmico esse que, sob o impulso de um *schème*, tende a transformar-se em narrativa. (...) O mito explicita um *schème* ou um grupo de *schèmes*” (1993: 64).

O imaginário, assim enraizado num sujeito complexo, não redutível às suas percepções, não se desenvolve todavia em torno de imagens livres, mas impõe-lhes uma lógica, uma estruturação, que faz do imaginário um “*mundo*” de representações. A partir daí, o estudo do imaginário permite elaborar uma lógica dinâmica de composição de imagens (narrativas ou visuais), de acordo com dois regimes ou polaridades nocturnos ou diurnos, que vão criar

três estruturas polarizantes: uma estrutura "mística", que induz configurações de imagens que obedecem a relações fusionais; uma estrutura heróica ou diairética, que instala clivagens e oposições bem definidas entre todos os elementos; finalmente, uma estrutura cíclica, sintética ou disseminatória, que permite compor em conjunto num "tempo" que engloba as duas estruturas antagonistas extremas. É possível então tornar inteligíveis as configurações de imagens, próprias dos criadores individuais, dos agentes sociais ou das categorias culturais, identificando as figuras míticas dominantes, identificando a sua tipologia e procurando ciclos de transformação do imaginário por meio da mitocrítica. Esta visa em primeiro lugar extrair das obras, recorrendo, se necessário, a métodos de quantificação (estabelecimento de um *quorum* de mitemas), os cenários, os temas redundantes, os mitemas característicos, a fim de identificar o mito diretor subjacente:

A mitocrítica evidencia, num autor, numa obra de uma determinada *época e meio*, os mitos diretores e as suas transformações significativas. Permite mostrar como é que um determinado sinal de carácter pessoal do autor contribui para a transformação da mitologia estabelecida ou, pelo contrário, acentua este ou aquele mito diretor estabelecido (1979: 313; 1996a: 181-202; 1996b: 229-242).

Já a "mitanálise", também proposta por Durand, estende o inquérito ao conjunto das produções culturais a fim de proceder a uma espécie de psicanálise das suas imagens dominantes, no sentido de estabelecer uma tónica espaço temporal do imaginário. Esta permite estabelecer o diagrama dos mitos dominantes de uma época, a diversificação da matriz de acordo com "bacias semânticas», que desviam as estruturas invariantes para variações epifenomenais,

segundo estilos próprios, ou mesmo modelos de transformações diacrônicas, encontrando-se os mitos dominantes submissos a atualizações e a potencializações sucessivas, de acordo com um ritmo aproximativo de três gerações. O modelo de evolução espado temporal de uma corrente mitogénica desenvolve-se, segundo uma metáfora de inspiração fluvial, em seis fases:

1.^a O afloramento das águas, que vê emergir, numa determinada área-era, uma série heteróclita de pequenas formações imaginárias;

2.^a A divisão das águas, que vê acentuar-se uma orientação global devido ao abandono das orientações anteriores;

3.^a A confluência, que coincide com o afluxo de contributos múltiplos convergentes;

4.^a A designação do rio, que passa pelo reconhecimento cultural de um imaginário mítico englobante;

5.^a A criação das margens, onde o fluxo das referências míticas se estabiliza e se consolida durante um certo tempo;

6.^a Finalmente a formação de meandros e de um delta, que significa o desgaste das imagens, a sua saturação e o seu desaparecimento em prol de um novo ciclo.

Podemos deste modo interpretar o imaginário coletivo europeu como um ciclo onde se sucedem, durante estes dois últimos séculos, as figuras emblemáticas de Prometeu, Dioniso e Hermes,

cuja simbólica ilumina a maior parte dos factos culturais (Durand, 1996^a: 79-130; 1994: 66-76, Maffesoli, 1980).

2.3 PAUL RICOEUR

O paradigma hermenêutico assenta num duplo deslocamento do modelo de formação de um pensamento verdadeiro. Por um lado, certos conteúdos de experiência, por exemplo, sinais culturais (texto poético ou religioso, quadro), não desvendam totalmente o seu conteúdo intuitivo, à semelhança de um objeto natural ou ideal. Uma imagem poética ou uma narração simbólica excede o seu conteúdo literal, imediatamente acessível, porque é composta por uma pluralidade repleta de significações. Aprender o sentido da imagem implica, portanto, para além do sentido imediato, um desvelar do sentido indirecto e escondido, do qual apenas uma parte superficial está presente na intuição primeira: *"o símbolo é o movimento do sentido primário que vos faz participar no sentido latente e, deste modo, nos assimila ao simbolizado sem que possamos dominar intencionalmente a similitude"* (Ricoeur, 1976: 22). Por outras palavras, o representado, longe de ser claro e distinto, à semelhança de uma evidência, existe num claro-obsuro opaco, numa reserva de manifestação. Simetricamente, o sujeito pensante, neste caso, jamais esperaria aceder à verdadeira percepção da representação, coincidir absolutamente com o conteúdo representado, deixando-se somente afectar pelo seu conteúdo ou determinando-o por meio de uma operação de julgamento do entendimento. Pelo contrário, tomar a imagem inteligível obriga a apreendê-la indirectamente, a penetrar na sua profundidade, a interpretar os seus diferentes níveis de sentido, o que exige uma orientação particular e um saber prévio, sob pena de não perceber os seus sentidos latentes, por não os pressupor.

A hermenêutica valoriza um tipo de representações que escapa ao imediatismo e à transparência e que exige um envolvimento activo do sujeito na exploração de planos mediatos. Neste sentido, se para a hermenêutica a imagem constitui o campo por excelência deste processo de conhecimento particular, esta apenas ganhará com isso uma reavaliação sem precedente devida ao reconhecimento da sua complexidade e da sua riqueza intrínsecas.

A imaginação, de acordo com Paul Ricoeur, é mais um processo do que um estado. Trata-se de um processo que se inspira no discurso para se transformar, no final, em “imaginação produtora” tornada manifesta por meio das práticas imaginativas (o par utopia-ideologia). Podemos resumir o contributo de Ricoeur para a teoria da imaginação da seguinte maneira:

a. A imaginação no discurso: o trabalho da imaginação consiste em esquematizar a atribuição metafórica; este trabalho de difusão de sentido nos campos sensoriais deve igualmente “suspender a significação na atmosfera neutralizada, no elemento da ficção” (1986: 220). Ricoeur chama-lhe utopia e esta já se confunde com a noção da imaginação entendida como “um jogo livre com possibilidades, num estado de não-envolvimento em relação ao mundo da percepção ou da acção» (1986: 220; 217-220).

b. A imaginação na acção: a teoria da imaginação, para ser aplicada fora da esfera do discurso, exige uma “força referencial». Esta força consiste numa referência de segundo grau que é na realidade a “referência primordial” e que, para Ricoeur, não é senão o “poder da ficção de redescrever a realidade” (1986^a: 221; 220-222). Este redescrever, que se entrecruza com a figura da utopia, exige ser superado, dado que “redescrever é descrever de novo», isto é,

uma "reconstrução com valor descritivo». Uma poética da acção, tendo em conta que não existe acção sem imaginação, requer que a própria imaginação seja igualmente projectiva: a imaginação tem uma "função projectiva que pertence ao próprio dinamismo do agir"(1986^a: 224; 222-224). Trata-se ainda de uma fenomenologia do agir individual que esquematiza os meus projectos (plano do projecto), a figurabilidade dos meus desejos (plano da motivação), até às variações imaginativas do eu "posso"(plano do próprio poder de fazer): "é no imaginário que experimento o meu poder de fazer, que eu meço o "eu posso""(1986^a: 225). E por conseguinte um percurso que progride em direcção a uma conceção de imaginação enquanto "função geral do possível prático"(1986^a: 225). Precisamente é esta função que nos permite transpor a esfera do individual em direcção ao imaginário social com as suas práticas (a ideologia e a utopia). É através destas práticas que se pode perceber melhor a constituição analógica do laço social "entre diversos campos temporais, os dos nossos contemporâneos, os dos nossos predecessores e os dos nossos sucessores"(1986^a: 226). Por outras palavras, são estas mesmas práticas que nos permitem compreender melhor a constituição analógica presente no campo histórico da experiência. A tarefa da imaginação produtora consiste simultaneamente em esquematizar a ligação analógica e em fundamentar a possibilidade da "experiência histórica em geral»: "à imaginação compete preservar e identificar, em todas as relações com os nossos contemporâneos, com os nossos predecessores e com os nossos sucessores, a analogia do ego"(1986^a: 227). Daí resulta, por um lado, que a ligação analógica, que faz com que cada homem seja meu semelhante, apenas se manifesta através das práticas da imaginação produtora como, por exemplo, a ideologia e a utopia; e, por outro lado, que a imaginação produtora não

encontrou nenhuma outra forma de se exprimir senão através da "crítica das figuras antagonistas e semi-patológicas do imaginário social" (Ricoeur, 1986^a: 229; 1986^a: 213-236; 1986^b: 379-392; Vieillard-Baron, 1989: 293-310).

2.4 HENRY CORBIN

Herdeiro da hermenêutica de Heidegger, inscreve-se sobretudo na tradição da fenomenologia resultante de Husserl, aplicando os grandes princípios desta última à consciência religiosa voltada para o suprassensível e já não apenas para a percepção sensível. Ao estudar os grandes textos das experiências místicas e visionárias dos Persas zoroastrianos e dos Xiitas muçulmanos, redescobre uma forma de imaginação suprap psicológica através da qual a consciência experimenta um mundo de representações sensíveis de um mundo inteligível meta-histórico. Antes dele, muitas correntes da filosofia religiosa (Rudolf Otto) ou da religião comparada (Lucien Van der Leeuw, Mircea Eliade) apoderaram-se do método fenomenológico para descrever, do ponto de vista dos acontecimentos da consciência, os fenômenos constitutivos da vida religiosa. As imagens dos deuses, as representações de objetos tidos como sagrados, só podem ser compreendidas se se resgatar a atitude específica da consciência simbólica, que visa precisamente, através de uma forma visível, uma sobre-realidade invisível. Desta forma, cede-se o lugar a um tipo de representações que excedem a manifestação das coisas naturais e se referem à revelação, no psiquismo ou na alma, de realidades perceptivas que não podem ser reduzidas a ficções ou a alucinações. Ao debruçar-se sobre estas imagens sobrenaturais, a consciência reconhece a existência de seres visíveis ou sensíveis, mas que não são exteriores à consciência.

Henry Corbin estabeleceu, assim, o modo como estes textos espirituais assentam numa hierarquia metafísica com três níveis de realidades: a de um mundo inteligível, do Uno divino, a de um mundo sensível ao qual pertencemos através do nosso corpo, e finalmente a de uma realidade intermediária na qual o mundo inteligível se manifesta de acordo com figuras concretas (paisagens, personagens, etc.). Ao primeiro só consegue aceder a inteligência pura, ao segundo apenas a percepção sensorial, ao terceiro a imaginação visionária. Assim, só é possível compreender as imagens deste mundo intermediário distinguindo, fenomenologicamente, dois tipos de imagens: as que pertencem a uma imaginação psicofisiológica, inseparável da nossa condição encarnada, que permite criar ficções irreais, e as que são produzidas por uma imaginação criadora verdadeira, separável do sujeito, autónoma e subsistindo em si, que permite oferecer à consciência intuitiva representações já não imaginárias mas sim "imaginais», tão afastadas quanto possível de todo o "psicologismo». Deste modo, os espaços paradisíacos, as Cidades divinas, os anjos, que florescem nos textos religiosos visionários, constituem na realidade manifestações imaginais indirectas do Absoluto divino. A descrição fenomenológica destas visões evidencia pois, ao lado do real e do irreal, uma realidade imaginal, um mundo próprio onde o espírito se corporaliza e onde os corpos se espiritualizam (*mundus imaginallis*). A consciência é, assim, o lugar de uma experiência interior de corpos espirituais (ou corpo de ressurreição) e de espíritos que se "tipificam" em corpos imateriais. Inversamente, através destas imagens, a imaginação espiritual vai poder desligar-se da sua dependência em relação ao mundo material, para se transformar ela própria antes de aceder à visão directa de Deus. A alma pode estar na presença de representações de realidades imateriais

mas sensíveis (tempo e espaços), que lhe vão permitir, por meio de um acto espiritual hermenêutico, caminhar em direcção aos arquétipos. Os seres imaginais, Anjos ou Mestres espirituais, já não são propriamente analogias de Ideias do mundo inteligível, mas sim personificações reais.

2. DO IMAGINÁRIO E DA IMAGINAÇÃO: REFLEXÕES MÚLTIPLAS

Num primeiro olhar, os domínios da imagem, da imaginação e do imaginário não constituem objetos privilegiados da filosofia contemporânea. Esta distinguiu-se sobretudo por um intelectualismo vigoroso, que culminou no pensamento estruturalista (C. Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Michel Foucault, etc.), ao qual sucedeu progressivamente uma escola fenomenológica preocupada principalmente com a restauração da primazia do sensível através da percepção (M. Merleau-Ponty). Se é verdade que Jean-Paul Sartre, depois de Henri Bergson, dedicou duas obras à imaginação e ao imaginário, não modificou todavia os pressupostos tradicionais, dado que assimila sempre a imaginação a um desejo aniquilador da consciência e o imaginário a uma irrealidade. Aliás, a filosofia contemporânea tem sido geralmente herdeira de uma tradição que data do século XVII (Descartes, Malebranche, Pascal) e que encara a imaginação como uma actividade de produção de ficções, que apenas encontra a sua legitimidade no campo da arte. Esta tradição do pensamento é provavelmente responsável por uma falta de curiosidade e de exigências conceptuais, que impediram que se procedesse a diferenciações categoriais das imagens e das actividades da imaginação tão ténues como no caso das actividades perceptivas e sobretudo intelectuais. Porque a esfera das imagens, que tanto compreende processos como obras, só pode

ser verdadeiramente pensada se se tiver previamente evitado confundir processos e representações fortemente heterogêneas. Por sua vez, uma abordagem filosófica do imaginário é inseparável de um trabalho epistemológico de descrição, de classificação e de tipificação das múltiplas faces da imagem.

Mas o que é o imaginário? A resposta de que trata de uma instância mental que armazena um emaranhado e complexo conjunto de imagens (de)formadas por uma imaginação, quer de tipo reprodutor, quer de tipo criador, suscetíveis de serem, estudadas, interpretadas e decifradas sejam elas ícone, fantasma ou simulacro, símbolo e imagem simbólica (Wunenburger, 2011: 15-18) se à primeira vista colhe, incita-nos, contudo, ir mais longe na sua caracterização. Assim, importa salientar que a esfera mental (a psicofera) de cada sujeito é ocupada, por um lado, pela percepção do real (imediate ou memorizado) e, por outro lado, por uma ideiação-verbalização que utiliza signos lógico-linguísticos convencionais e abstratos, que, por sua vez, permitem discorrer sobre o mundo (julgar, raciocinar, pensar). Entre estas duas instâncias, encontra-se o imaginário que compreende no seu seio um conjunto diverso de produções subjetivas de imagens (verbais e/ou icônicas, elementos ou composição presentes nos quadros ou narrativas)³ que alargam as representações do mundo (recriação do passado, imagens de mundos distantes e exóticos, de mundos possíveis, de realidades futuras – projeto, antecipação, ficcionalização do futuro), assim como dizem respeito ao imaginário individual (recordações idealizadas, os meus sonhos de férias e da vida futura, os meus desejos eróticos, as minhas idealizações dos

3 O imaginário engloba, pelo menos, dois tipos de imagens: as visuais e aquelas produzidas pela linguagem (às quais seria necessário acrescentar as imagens acústicas e musicais, olfativas, etc.). Perguntamo-nos se é preciso confundir ou distinguir, desde logo, as imagens linguísticas (tropos, metáforas, símbolos, mitos, narrativas ficcionais) e as imagens visuais miméticas (gráficas, plásticas, numéricas).

objetos técnicos, as minhas crenças religiosas, etc.). Por outras palavras, podemos afirmar que entre a realidade concreta apreendida pelos sentidos e o mundo abstrato da razão, existe um plano, ou uma esfera, intermediários constituídos de recordações, de afetos, de antecipações, de simulações e de ficções que nos ocupam uma grande parte do tempo e, que, por sua vez, influenciam e determinam as nossas disposições e estados da nossa alma, que orientam os nossos pensamentos, que orientam as nossas decisões, influenciam os nossos comportamentos, enfim todo um conjunto de aspetos que constitui a vida psíquica do “animal simbólico” (Ernst Cassirer).

As imagens que constituem o imaginário (mentais e materializadas na escritura ou na pintura) são naturalmente inseparáveis de estados efetivos diversos – prazer-desprazer –, de significações simbólicas múltiplas, e de crenças (adesão por nostalgia, por esperança, por diversão, mas também por uma sequência funesta de traumatismos, de temores e de angústias). O imaginário tem o dom de enquadrar ou deformar a percepção do mundo presente e impressiona os conteúdos do pensamento que ele alimenta e que alarga. Neste contexto, podemos salientar que o imaginário designa uma totalidade de representações mentais que ultrapassam a percepção e a intelecção, que impregnam a realidade de ecos afetivos, de analogias e metáforas, de valores simbólicos segundos, mas segundo as formas e as forças muito diferenciadas. Esta natureza múltipla das imagens poderia inclinar-nos a acreditar que, por esta variedade e plasticidade, se aparenta com um universo prenhe de elementos não racionalizáveis, caóticos, imprevisíveis. Mas, muito provavelmente, é o contrário, porquanto sob a pluralidade emaranhada de imagens heterogéneas (imagens factuais, superficiais, este-reotipadas, etc...) encontram-se estruturas germinais, matrizes

de produção de sentido linguístico e pré-linguístico reveladores das potências da imaginação (linguística, poética e narrativa; visual; psicológica e coletiva – Wunenburger, 2011: 24-27). A imaginação, como o espírito em geral, exige também uma espontaneidade que garante a invenção e a inovação, pelo intermédio de ruturas e de singularizações que se afiguram como uma exceção. A imaginação é sempre uma manifestação um pouco imprevisível do psiquismo, que nunca está assim longe do *ingenium*, da engenhosidade, do “génio” no sentido de uma emergência de imagens que se enraízam nas franjas e pregas mais recônditas da psique humana. A imaginação é regida pela regra do “como se” que permite que ela se desloque da ordem das coisas e de prestar-se a uma imitação de uma outra realidade, na sua ausência. Neste sentido, a imaginação é uma função de superação e de transformação das imagens irredutível a uma técnica, mas que permanece uma arte escondida nas profundidades do psiquismo humano.

Na base das quatro grandes contribuições acima expostas (Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Paul Ricoeur e Henry Corbin), mesmo considerando as suas divergências e diferenças epistemológicas, elas permitiram estabelecer os fundamentos de uma nova teoria da imaginação e do imaginário, que podem ser considerados conhecimentos sólidos. Daí podermos estabelecer algumas linhas mestras que merecem especial destaque e uma reflexão demorada:

1º. As representações metafóricas não se reduzem todas a agregados de representações de origem empírica, ligados por simples leis associacionistas. O imaginário obedece a uma “lógica” e está organizado em estruturas a partir das quais se podem formular leis (Bachelard, Lévi-Strauss, Durand). O carácter operatório das três estruturas (místicas, diaréticas e sintéticas), identificadas e postas

à prova por Durand, permite mesmo definir um "estruturalismo figurativo», que compõe formalismo e significações;

2º. O imaginário, ao mesmo tempo que se insere em infra-estruturas (o corpo) e superestruturas (as significações intelectuais), é obra de uma imaginação transcendental que é independente, em grande parte, dos conteúdos acidentais da percepção empírica. Os sonhos para Bachelard, tal como os mitos para Durand, confirmam o poder de uma "fantástica transcendental», que designa, desde Novalis, um poder figurativo da imaginação que excede os limites do mundo sensível;

3º. As obras da imaginação produzem desta forma representações simbólicas onde o sentido figurado original activa pensamentos abertos e complexos, que só a racionalização *a posteriori* restitui ao sentido unívoco. A imaginação é de facto uma actividade simultaneamente conotativa e figurativa que nos leva a pensar para além daquilo que a consciência elabora sob o controlo da razão abstrata e digital (Ricoeur).

4º. O imaginário é inseparável de obras, psíquicas ou materializadas, que servem para que cada consciência construa o sentido da sua vida, das suas acções e das suas experiências de pensamento. A este respeito, as imagens visuais e linguísticas contribuem para enriquecer a representação do mundo (Bachelard, Durand) ou para elaborar a identidade do Eu (Ricoeur). Assim, a imaginação surge de facto, e é algo que Sartre tinha previsto, como um modo de expressão da liberdade humana confrontada com o horizonte da morte (Durand);

5º. Finalmente, o imaginário apresenta-se como uma esfera de representações e de afetos profundamente ambivalente: tanto pode ser uma fonte de erros e de ilusões como uma forma de revelação de uma verdade metafísica. O seu valor não reside unicamente nas suas produções, mas também no uso que lhes é dado. A imaginação obriga então a formular uma ética, ou mesmo uma sabedoria das imagens.

Através destas teses, corroboradas tanto por trabalhos experimentais (testes do AT9 de Yves Durand, por exemplo) como especulativos (as tradições visionárias do neoplatonismo ocidental e oriental, entre outros), a imaginação e o imaginário surgem enquanto instâncias específicas da constituição antropológica e prestam-se a interpretações inéditas tanto dos processos cognitivos como pragmáticos. Estando a maior parte destas obras ainda em fase de elaboração, a sua filosofia das imagens continua confrontada com um grande número de questões, que podem ser consideradas outras tantas oficinas teóricas, nas quais os jovens investigadores são convidados a trabalhar. A lista destes problemas é extensa, mas é possível destacar alguns pontos fortes:

1º - Do ponto de vista do conhecimento representativo em primeiro lugar (*Theoria*). A imaginação é sem dúvida essencialmente reprodutiva, na medida em que ela reutiliza materiais provenientes da experiência perceptiva. Mas ela prova igualmente que é capaz de produzir uma informação própria, endógena, através da qual se liberta dos dados adventícios. Tal como ilustrou Bachelard, na esteira de Kant e de Ernst Cassirer, este poder de construção *a priori* refere-se tanto à espacialização da consciência como à sua temporalização. Convi ria sem dúvida procurar as raízes de todas as nossas imagens

do espaço e do tempo, que regem a própria percepção, numa espécie de esquematismo rítmico através do qual a consciência configura todas as suas representações apoiando-se em estruturas sensorio-motoras. Mas a imaginação irriga também, em sentido contrário, os processos cognitivos mais abstratos. Longe de se poder reduzir a actividades puramente lógicas relacionadas com conceitos puros, a racionalidade recorre efetivamente a *schèmes* figurativos que prepararam as grandes ordenações da inteligência do real. Aliás, as ciências revelam a fecundidade heurística destas imagens que intervêm tanto nos fenómenos de invenção, nas actividades de modelização, como nas práticas didáticas (Paul Feyerabend, Gerald Holton, Fernand Hallyn, etc.). O pensamento filosófico teria certamente muito a ganhar se fosse explicado a partir de um certo número de figuras (as do círculo, do espelho, da balança, por exemplo) que subtendem a reflexão, lhe servem de esboço, ou mesmo de guia na escolha das grandes opções interpretativas. Assim, é surpreendente ver que os pensamentos metafísicos podem integrar determinados processos poéticos e mesmo experiências visuais contemplativas;

2º - Do ponto de vista da consciência actuante (*praxis*), a imaginação participa igualmente no desenvolvimento da lógica pragmática e mesmo ética dos agentes. Começamos a perceber melhor como é que um indivíduo elabora a sua identidade pessoal, ao longo da sua vida, através de uma conduta narrativa, fonte de sentido (Paul Ricoeur). Da mesma forma, as suas escolhas e compromissos éticos não se limitam à esfera das obrigações racionais, recorrendo pois a imagens do bem e do mal e a fins últimos a atingir (felicidade, beatitude). Quanto às relações entre o indivíduo e a sociedade, estas são largamente tecidas em representações religiosas e em sonhos coletivos.

Em todos os casos, uma teoria do imaginário pressupõe um esforço para diferenciar mais claramente os processos e as representações, muitas vezes encaixados de forma precipitada num léxico, particularmente pobre e redutor na língua francesa. Deste ponto de vista, podemos esboçar pelo menos três níveis de formação de imagens:

1º nível: A *imagética* poderia designar o conjunto das imagens mentais e materiais que se apresentam antes de mais como representações do real, apesar das distâncias e das variações involuntárias ou voluntárias em relação ao referente. Podemos incluir nesta categoria as imagens fotográficas, cinematográficas, televisivas, o desenho publicitário, a pintura descritiva, as imagens mnésicas, etc., quando se apresentam como “coisas” representadas. A imagem duplica assim o mundo a fim de memorizá-lo, deslocá-lo ou estetizá-lo;

2º nível: O *imaginário* engloba as imagens que se apresentam como substituições de um real ausente, desaparecido ou inexistente, abrindo deste modo um campo de representação do irreal. Este pode apresentar-se como uma negação ou denegação do real, no caso da fantasia (poderemos então falar de um imaginário *stricto sensu*, no sentido da psicanálise lacaniana), ou simplesmente como um jogo com possibilidades, como no caso da ficção (como se), o que nos permite entrar já no simbólico (no sentido kantiano);

3º nível: O *imaginal* (do latim *mundus imaginalis* e não *imaginarius*) remeteria antes para representações metafóricas a que poderíamos chamar sobre-reais, uma vez que estas têm a capacidade de serem autónomas como objetos, colocando-nos simultaneamente na presença de formas sem equivalentes ou modelos na experiência. Estas imagens visuais, *schèmes*, formas geométricas (triângulo,

cruz), imagens arquetípicas ou primordiais (andrógino), parábolas e mitos, proporcionam um conteúdo sensível aos pensamentos, impõem-se-nos como rostos, falam-nos como mensagens. O *imaginal*, enquanto correlação da imaginação criadora, realiza o plano superior do simbolismo que atualiza imagens epifânicas com um sentido que nos ultrapassa e que não se deixa reduzir nem à reprodução nem à ficção. Estas representações designam imagens primordiais, com um alcance universal, que não dependem apenas das condições subjetivas daquele que as percebe, que a elas adere, mas que se impõem ao seu espírito como realidades mentais autónomas, como factos noéticos.

Estas três categorias de imagens, frequentemente entrosadas uma na outra na experiência mental, definem aliás três intencionalidades bem diferenciadas: *metaforizar*, *imaginar* e *imagnalizar*. A cada uma delas corresponde igualmente um tipo de saber bem identificado: para o primeiro a semiologia, para o segundo as ciências da fantasia e da ficção, para o terceiro uma espécie de iconologia simbólica, com métodos ainda indecisos. São, no entanto, estas últimas imagens as mais ativas no que se refere às atividades de pensamento especulativo (Wunenburger, 2000: 9-18; 1991; 1997; Chateau, 1972; Dufrenne, 1976: 99-132; Corbin, 1964; 1976). Deste modo, uma conceção filosófica do imaginário parece capaz de arrancar a imagem ao seu estatuto degradado e marginal, a fim de o reabilitar enquanto instância mediadora entre o sensível e o intelectual. Para além disso, o imaginário prolonga-se a montante e a jusante, vindo imiscuir-se na percepção e prolongar-se nas atividades conceptuais. Conviria desde logo retirar as consequências de uma filosofia das imagens: a racionalidade, longe de se identificar com uma espécie de palácio de cristal das ideias claras e distintas,

compreende contrastes de luz e de sombra. A imagem enquanto sombra favorece na realidade uma profundidade das coisas e assegura uma melhor difusão da sua luminescência.

3. UMA ANTROPOLOGIA GERAL DO IMAGINÁRIO

O conjunto das hipóteses e das teorias herdado dos principais intérpretes do imaginário, acima evocado, permite esboçar os contornos de um vasto campo de investigação, que se reconhece por meio de um certo número de dados objetivos, de conceitos e de modelos de análise comuns, de resultados operatórios largamente partilhados. No cruzamento de várias disciplinas, o imaginário tornou-se, portanto, uma questão viva, que suscita numerosas pesquisas tendo como base uma problemática doravante bem identificada e estabilizada. Propomo-nos lembrar, mais adiante, os pontos de passagem obrigatórios de uma tal ciência do imaginário, em função das suas principais tendências e dos seus saberes mais recentes.

O *Homo sapiens* conquistou sem dúvida a sua humanidade por meio de um diálogo ininterrupto entre uma inteligência adaptativa que recorre à criação de ideias abstratas e um psiquismo imaginante que substitui o real pela sua representação mimética, que antecipa ações através de uma imagem projetiva, que brinca com as formas fictícias e, sobretudo, retira devaneios despertos dos seus sonhos noturnos. A imaginação desempenha portanto, na espécie humana, um papel essencial no que diz respeito à adaptação vital, à criação de um meio cultural, à compensação das dificuldades de viver através da arte, da religião ou da fabulação. Os trabalhos de neurobiopsicologia contemporânea confirmam aliás a especificidade das produções mentais dominadas pelo afeto (as emoções), pela imagem e pela intuição (Henry Laborit, António Damásio), e a

antropologia confirma o papel dos sonhos e dos fenómenos visio-nários nas culturas mais antigas. Deveremos falar, à semelhança de Edgar Morin, de um *Homo demens* que oporia aos constrangimentos do *Homo sapiens* a exuberância do sonho, do jogo, da loucura? Ou, pelo contrário, afirmar que a imaginação e as suas produções interferem e interagem com as atividades intelectivas, sonhando o homem em primeiro lugar com o que vai racionalizar seguidamente, como mostraria a invenção de muitas técnicas? As relações entre o real e o irreal, entre o abstrato e o concreto, entre o digital e o analógico, são, nesta perspetiva, objeto de interpretações controversas (Bachelard-Durand) que os dados objetivos da história só por si não poderão contrariar.

Passando agora do ponto de vista da espécie para o do indivíduo, de que forma é que cada homem produz imaginário? A questão foi abordada nos debates clássicos da filosofia do conhecimento, onde se defrontam partidários do todo adquirido, do todo inato ou de fórmulas mistas. Sabemos o quanto as abordagens empiristas (dominantes nos séculos XVII e XVIII), que condicionam as imagens de um sujeito às experiências sensoriais efetivamente vividas, conduziram a uma incompreensão e a uma desvalorização inaceitáveis e esterilizantes da imaginação. Desde Kant, certos autores românticos alemães, e em seguida os detentores da psicologia das profundezas, formularam a hipótese segundo a qual a imagem provinha de uma estrutura transcendental, que precisava de ser ocasionalmente ativada por experiências psíquicas concretas, mas que dota o sujeito de um poder, *a priori*, de produzir imagens elementares (imagens arquetípicas: alguns protótipos simbólicos). Logo, a imagem não seria inteiramente uma representação secundária, de origem exógena, enquanto resposta a uma excitação ou a uma situação externa, mas sim, pelo menos em certos casos, uma representação endógena, uma forma pré-empírica,

uma produção originária. Neste sentido, podemos inseri-la, do ponto de vista espiritualista e platónico, numa pura noosfera (mundo de ideias) dotada de conteúdos psíquicos próprios ou, de uma forma mais materialista, podemos implantar estas imagens em montagens neurobiológicas, os mecanismos reflexos elementares, por exemplo, como propõe Gilbert Durand no seguimento de André Leroi-Gourhan, de Adolf Portmann, de Konrad Lorenz, etc.

No entanto, mesmo sendo de origem interna, a imagem mistura-se com os diferentes registos sensoriais que a dotam de conteúdos particulares e que, por sua vez, imprimem no imaginário os contornos próprios dos seus canais de informações (mudando a imagem de acordo com o facto de esta ser verbal, visual, táctil, auditiva, etc.). Não se pode negar de facto que o imaginário depende muitas vezes de uma sensorialidade dominante. As categorias da representação metafórica e mesmo conceptual, provenientes do helenismo, são desta forma fortemente marcadas pela experiência visual do olho, enquanto a criatividade de filiação cultural judia valoriza sobretudo as imagens verbais e os seus procedimentos retóricos; assim, o falar suplanta o ver. Embora o imaginário, no seu princípio, seja vicariante e sincrético e enriqueça através da sua participação nos diferentes sentidos, devemos todavia ser sensíveis à pregnância deste ou daquele meio de impressão e de expressão, que lhe impõe valorizações específicas.

A infância constitui a etapa decisiva da formação do imaginário. O lento desenvolvimento da inteligência abstrata durante os primeiros anos (E. Wallon, Jean Piaget), associado às fortes estimulações pulsionais e ao instinto de jogo, tornam o psiquismo da criança particularmente recetivo à imaginação e aos sonhos, de acordo com lógicas animistas ou vitalistas, especialmente fecundas em termos de imagens, mesmo que estas

possam entravar a aprendizagem da razão (Bachelard, Piaget). A fraca inibição dos afetos e dos desejos infantis sobrecarrega também estas imagens de infância com valores sexuais, mais do que estritamente sexuais, servindo doravante o imaginário para estruturar, de acordo com modos diferentes (atração-repulsão, regressão, sublimação, etc.), as relações da criança com a esfera parental ou familiar (Freud). Embora a psicanálise tenha sem dúvida sobredeterminado a importância e o conteúdo literal deste imaginário (daí o modelo esmagador e discutível do complexo de Édipo), ela tem, contudo, o mérito de identificar processos de formação do inconsciente, condição de uma transformação decisiva do imaginário pessoal. Numerosos materiais infantis vão efetivamente conhecer, durante a infância, uma dissociação entre consciente e não consciente, tornando-se a cisão (*Spaltung*) ou o recalçamento (*Verdrängung*) uma fonte de transformação de imagens antigas em novas, processo crítico que pode dar lugar a temíveis formações patogênicas (neurose-psicose); quanto ao próprio inconsciente, arcaico ou recalçado, vai servir ulteriormente para sobrecarregar ou revivificar numerosas imagens da vida desperta da consciência adulta, em particular através dos fluxos psíquicos que passam entre o sonho noturno e o devaneio diurno. Se as imagens profundas do inconsciente permanecem inacessíveis, a saúde psíquica e a criatividade da imaginação implicam todavia uma capacidade de fazer circular afetos e imagens de um nível para outro, sem que uma das instâncias oprima a outra. O imaginário de cada indivíduo está assim enraizado numa bio-história pessoal (temperamento, carácter, estrutura pulsional, fantasias arcaicas) que lhe proporciona a sua idiossincrasia, e é igualmente levado a expandir-se, a renovar-se por meio de processos de simbolização que o fazem participar na totalidade

do mundo (natureza e cultura). E esta articulação da introversão e da extroversão, do passado e do futuro, é esta composição dos níveis de imagens que Durand junta no termo "trajeto antropológico». Analisar um imaginário consiste sempre em esclarecer a confusão que reina nestas camadas múltiplas, que só descambam para o caos nos casos patológicos.

O trabalho da imaginação individual não é todavia entregue à iniciativa de uma subjectividade fantasista. Imagens inconscientes e conscientes obedecem a regras e a estruturas que regem a sintaxe e a semântica das imagens. Cada indivíduo organiza as suas fantasias, sonhos e mitos pessoais servindo-se de dispositivos criadores (símbolos, regras lógicas, operadores linguísticos como verbos, substantivos, advérbios, etc.), que permitem construir mundos imaginários coerentes, dotados de temáticas redundantes ou obsessivas, de paisagens típicas, de situações actanciais dominantes (unir-separar, reciclar). Embora cada indivíduo imaginante esteja dotado de uma função de onirismo, de simbolização e de mitificação, nem todos atualizam o conjunto das práticas imaginantes. A capacidade de transformar as imagens de um ser, para fazer com que estas acedam a um nível estético ou simbólico novo e profundo varia, o que constitui o mistério da criação artística ou a chave das afinidades que deve reportar-se a uma estrutura narrativa mítica. Os fenómenos religiosos fazem igualmente aparecer atividades de mobilização das imagens que excedem os poderes comuns, com frequência demasiado enfeudados relativamente à percepção sensível. A imaginação ativa pode assim produzir influências à distância, psíquica (sugestão) ou mesmo física (parapsicologia), ou transformar-se em episódios visionários largamente explorados pelos êxtases, transes, possessões, divinações ou xamanismos. A mística, por seu lado, cultivou uma arte de tornar sensível o mundo suprassensível

através das visões demônicas (os Anjos, por exemplo), que podemos associar a um poder específico de figuração de níveis de realidade ontológica, o *imaginal* (Henry Corbin).

O imaginário resulta geralmente da estratificação das suas imagens engramadas, mas também do seu poder onírico, da sua aptidão para a fabulação e para a mitificação dos acontecimentos com que se depara na sua vida consciente. A opção transcendentalista pela imagem não deve levar a subestimar o papel do ambiente psicossocial. Certos modelos de instrução e de educação, demasiado marcados pelo conceptualismo, certas ideologias sociais demasiado positivistas ou mesmo cientificistas, como as que foram promovidas pelas Luzes, criam um ambiente iconoclasta que empobrece as funções do imaginário ou mesmo a própria função simbólica (a "pregnância simbólica" de Ernst Cassirer). O imaginário dinâmico e criador exige portanto ser rodeado por uma cultura dupla, que saiba igualmente dar lugar ao conceito e ao afeto, à ciência e à poesia. A educação artística, a cultura religiosa, quando é alimentada por ritos e mitos, ajudam o sujeito a manter um poder imaginante que deverá contrabalançar constantemente com as normas e as exigências de uma cultura abstrata e digital. Quando o ambiente já não oferece canais de expressão às imagens, o imaginário ou é atacado de necrose atrofiando o psiquismo do homem, ou se toma selvagem para explodir sob a forma de condutas e aspirações irracionais (Roger Bastide, Françoise Bonardel).

A compreensão da vida do imaginário obriga-nos a defender uma autêntica reforma da cultura que deveria assentar numa pedagogia bipolar, do dia e da noite, numa terapia baseada na *ressimbolização* de psiquismos anémicos (Robert Desoille), numa teoria da cultura dupla (Edgar Morin, Gilbert Durand) que permitisse que os indivíduos satisfizessem os dois pólos da sua constituição. O imaginário deve

por conseguinte ser informado e formado a fim de aceder progressivamente a uma liberdade criadora, em vez de ser entregue à fantasia ou ao delírio. Mas uma tal aculturação do imaginário exige o apoio de uma meta-racionalidade apta para integrar na vida do espírito situações e processos baseados numa lógica não identitária, alternativa à razão conceptual. Porque as imagens, longe de negarem a racionalidade, obedecem mais a uma outra dialética baseada na bipolaridade, no terceiro incluído, no princípio de contradição (Gilbert Durand, Jean-Jacques Wunenburger), que importa dinamizar se se quiser tonificar o imaginário de acordo com a noção germânica de *Bildung*, que designa simultaneamente a tarefa educativa, no sentido em que esta dá uma forma ao ser, e o poder de criar imagens, de dar figura (Wunenburger, 1993: 59-69). Na medida em que não "temos" apenas imagens, mas "somos" ou tomamo-nos também as nossas imagens, tomamos a sua forma, criamo-nos a nós próprios através delas. Para isso, precisamos de um "novo espírito pedagógico" (Bruno Duborgel), ou mesmo de uma "pedagogia do imaginário" (Georges Jean), co-baseada em simultâneo numa "poética do devaneio" (Gaston Bachelard) e de uma "razão contraditória" (Jean-Jacques Wunenburger): "*Sonhar os sonhos e pensar os pensamentos, eis sem dúvida ditas disciplinas difíceis de equilibrar*" (Bachelard, 1968:45). E precisamente neste equilíbrio que assenta uma das principais tarefas de uma pedagogia do imaginário, e que consiste em reconhecer simultaneamente níveis de especificidade e de irredutibilidade entre a razão (ciência) e a imaginação (poesia). Com efeito, uma pedagogia do imaginário deve saber perturbar a razão e, se o conseguir, junta-se à atitude bachelardiana. A este respeito, sabemos muito bem qual a importância que a obra de Bachelard teve para que a razão (abstração científica), através das "hormonas da imaginação" (1990: 19) enquanto "reservas de entusiasmo" (1968: 107), tivesse uma "ascensão feliz" (1993: 30) rumo a um

sonho cosmologizante poético, mítico, sem esquecer, no entanto, a importância de “pensar os pensamentos». Uma importância que não nos faz esquecer que se o esforço na direção da abstração científica exige uma educação ascética, iconoclasta, a vitalidade e a fecundidade oníricas necessitam, por sua vez, de um certo número de incitações, de condições favoráveis que não se encontram reunidas espontaneamente. Daí se entender que toda uma pedagogia do imaginário (Duborgel, 1983; Jean, 1991; Teixeira, 2006: 215-227, Teixeira; Araújo, 2009: 7-13; Wunenburger, 1993: 59-69) deva assumir um papel crucial na criação de condições especiais para que o sujeito imaginante possa, na verdade, “sonhar os sonhos” e “pensar os pensamentos” tal como nos ensinou Bachelard.

O imaginário individual deve procurar inscrever-se e apoiar-se num imaginário coletivo, que o alimenta e que se renove a si próprio por ocasião das obras individuais. A dimensão de socialização do imaginário assenta aliás num património de imagens e de processos de simbolização comum à espécie. Todos os trabalhos de mitografia concluíram que se tratava de um isomorfismo entre sonhos individuais e mitos culturais, constituindo o imaginário, deste modo, uma gramática simbólica bem mais profunda do que a das línguas (Jung, Mircea Eliade). E este fundo comum de imagens primordiais ou arquetípicas (protótipos simbólicos) e de símbolos que vai conhecer uma atualização coerente no interior de um campo cultural, passando pela mediação de línguas particulares e de especificidades institucionais (religiões poli ou monoteístas, por exemplo). Cada imaginário cultural consiste numa certa configuração retirada da totalidade das imagens possíveis, obedecendo a uma estrutura funcional universal. Podemos assim, como realçou de um modo demasiado exclusivo o estruturalismo lévi-straussiano, extrair uma algoritmia funcional de postos imaginários, que virão ocupar deuses, heróis,

acontecimentos fundadores de uma civilização (exemplo: a estrutura trifuncional indo-europeia evidenciada por Georges Dumézil, 1941). Embora todo o *corpus* imaginário pareça ter como função antropológica o domínio do tempo organizando-o narrativamente, tendo como fim último a desdramatização da morte, este vai, no entanto, difratar-se em sistemas diferenciados de acordo com linhas temporais, umas vezes cíclicas, outras vezes lineares. Podemos aliás verificar que o imaginário de um tempo linear e progressista, proveniente do milenarismo joaquimita na Europa (século XII), favoreceu particularmente a contaminação da cultura por uma racionalidade iconoclasta, ao contrário do tempo cíclico que acolhe a maior parte dos grandes imaginários religiosos (Mircea Eliade).

A MODOS DE CONCLUSÃO

Ao longo do nosso estudo apresentamos o contributo de Bachelard, Durand, Ricoeur e de Henry Corbin para a compreensão do conceito de imaginário que é, como é comumente admitido, uma noção ingrata e complexa. Seguidamente, refletimos sobre a natureza do imaginário e da imaginação. Terminamos com uma parte dedicada à antropologia do imaginário. Do exposto anteriormente, tentamos mostrar que o imaginário é um domínio verbal-icónico de relevante importância para o “animal simbólico” (Ernst Cassirer) que é o ser humano de hoje e de sempre. Os seus conteúdos, como bem o mostrou Gilbert Durand, obedecem a uma espécie de gramática do imaginário que ele ilustrou num Anexo das suas *Estruturas Antropológicas do Imaginário* denominado “Classificação Isotópica das Imagens” (1993: 506-507). Consideramos que a classificação das imagens, pensada e elaborada por Gilbert Durand, é um dos contributos mais originais e heurísticos

no campo dos Estudos do Imaginário e que, por sua vez, pode ser aplicada aos mais variados domínios quer das Ciências Humanas, quer das Ciências ditas “duras”.

A descrição sistemática do imaginário humano, individual e coletivo, resulta de um grande número de disciplinas e de saberes parciais (crítica literária, psicanálise, antropologia cultural, etc.). Mas o avanço decisivo, realizado na segunda metade do século xx, deve-se menos a uma acumulação de dados novos do que a uma teorização propriamente filosófica. Porque o imaginário não é apenas um termo que designa um conglomerado de imagens heteróclitas, mas remete para uma esfera psíquica onde as imagens adquirem forma e sentido devido à sua natureza simbólica. Só uma teoria filosófica do espírito, dos níveis das representações e dos níveis de realidade, que se enraíza nas mais antigas metafísicas ocidentais (neoplatonismo, hermetismo, etc.), poderia permitir a fundação de novos métodos de análise que serão em seguida aplicados pelas ciências humanas a objetos particulares, à sociologia, à psicologia das profundezas, etc. A compreensão da natureza do imaginário é mais condicionada por um trabalho de fundo inseparável dos métodos recentes da filosofia, do estruturalismo, da fenomenologia e da hermenêutica do que por uma terminologia ou uma tipologia.

A linguagem do imaginário não é arbitrária na medida em que é formada por grandes arquétipos (epitéticos e substantivos), por *schèmes* verbais e por símbolos e que se organiza em torno de dois regimes (diurno e noturno) tipificados por três estruturas (heroicas, sintéticas e místicas). Daí que não devemos temer que o psiquismo imaginante se encontre à deriva ou preso de uma anomia perturbante dos imaginários mítico e social. No entanto, temos que o admitir, é sempre possível que os seus conteúdos possam ser contaminados por uma espécie de vírus, cuja identificação é sempre difícil, que acabem por

conduzir o sujeito imaginante quer ao delírio, quer a uma exuberância frenética onde a proliferação das imagens rompe com a lógica da sua “classificação isotópica”. Tanto num caso como noutro, uma das consequências mais imediatas para o imaginário é o seu empobrecimento e degradação da sua semântica profunda.

Na direção apontada anteriormente, se a faculdade da imaginação se ocupa da criação de imagens e da sua deformação, como nos lembrou Gaston Bachelard, o imaginário é bem aquele conjunto de produções, mentais ou materializadas em obras, com base em imagens visuais (quadro, desenho, fotografia) e linguísticas (metáfora, símbolo, narrativa), formando coerentes e dinâmicos referentes a uma função simbólica no sentido de um ajuste de sentidos próprios e figurados. Na base desta definição todo um horizonte se abre diante do pesquisador em ordem a que abrace e compreenda os desafios epistemológicos e as várias explorações do Imaginário, nomeadamente no campo da mitopoética e lugar, para relembrarmos aqui o tema que esteve na base do presente trabalho, e mesmo da poética do espaço na senda de Gaston Bachelard: “O espaço captado pela imaginação não pode permanecer o espaço indiferente à revelia da medida da reflexão do geômetra. Ele é vivido. E ele é vivido não apenas na sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação. Em particular, quase sempre ele atrai” (2012: 17). É neste sentido, portanto, que podemos dizer que a nossa relação com o lugar é menos vivido pelo lado material, isto é, físico e mais pela imaterialidade, leia-se pela imaginatividade, que nos une ao lugar onde vivemos, por exemplo! Os valores de intimidade do lugar que nos viu nascer, no qual permanecemos, tocam intensamente na nossa interioridade e espicaçam as nossas lembranças. Pela imaginação, certos lugares transfiguram-se de tal modo que o cosmos torna-se um microcosmos.

REFERÊNCIAS

- ALLEAU, RENÉ (1996 [1976]). La science des symboles. Paris: Payot.
- ARAÚJO; ALBERTO FILIPE & BAPTISTA, FERNANDO PAULO (Coord.). Variações sobre o Imaginário. Domínios. Teorizações. Práticas Hermenêuticas. Lisboa : Instituto Piaget.
- BACHELARD, GASTON (1968). La Poétique de la Rêverie. 4^è ed. Paris: PUF.
- BACHELARD, GASTON. (1976 [1942]). L'Eau et les Rêves. Essai sur l'image de la matière. 13^è reimp. Paris: José Corti.
- BACHELARD, GASTON. (1990 [1943]). L'Air et tes songes. Essai sur l'imagination du mouvement. 17^è reimp. Paris: José Corti.
- BACHELARD, GASTON. (1993). Le droit de rêver. Paris: PUF.
- BACHELARD, GASTON. (1994 [1949]). La psychanalyse du feu. Paris: Gallimard (Col. folio essais).
- BACHELARD, GASTON (2012 [1957]). La poétique de l'espace. 2^e tirage. Paris : PUF
- CHATEAU, JEAN (1972). Les Sources de l'Imaginaire. Paris: Editions Universitaires.
- CORBIN, HENRY (1964). Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal. Cahiers Internationaux de Symbolisme, n. 5-6, 3-26.
- CORBIN, HENRY (1976). L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi. 2^è ed. Paris: Flammarion.
- DAMÁSIO, ANTONIO R. (1995). L'Erreur de Descartes. La Raison des Emotions. Trad. de Marcel Blanc. Paris: Editions Odile Jacob.
- DAMÁSIO, ANTONIO R. (2000). O Sentimento de Si-Mesmo. O Corpo, A Emoção e a Neurobiologia da Consciência. Trad. de M.K.M. Lisboa: Europa-América.

DUBORGEL, BRUNO (1983).
Imaginaire et pédagogie. De
l'iconoclasme scolaire à la culture
des songes. Toulouse: Privat.

DUMÉZIL, GEORGES (1941). Jupiter,
Mars, Quirinus. Essai sur la
conception indo-européenne de la
société et sur les origines de Rome.
4e éd. Paris : Gallimard.

DUFRENNE, MIKEL (1976).
L'Imaginaire. In : Esthétique
et Philosophie. Tome II. Paris:
Editions Klincksieck, p. 98-132.

DURAND, GILBERT (1979). Figures
mythiques et visages de l'œuvre.
Paris: Berg International.

DURAND, GILBERT (1984). La Foi du
Cordonnier. Paris: Denöel.

DURAND, GILBERT (1989a).
L'Imagination symbolique.
4è éd. Paris: PUF.

DURAND, GILBERT (1989b). As
Estruturas Antropológicas do
Imaginário. Trad. de Hélder

Godinho». Lisboa: Editorial
Presença.

DURAND, GILBERT (1993). Les
Structures Anthropologiques de
l'Imaginaire. 11è éd. Paris: Dunod.

DURAND, GILBERT (1994). L'imaginaire.
Essai sur les sciences et la
philosophie de l'image. Paris: Hatier.

DURAND, GILBERT (1996a).
Introduction à la mythologie.
Paris: Albin Michel.

DURAND, GILBERT (1996b). Champs de
l'imaginaire. Textos reunidos por D.
Chauvin Grenoble: Ellug.

DURAND, YVES (1988). L'exploration
de L'imaginaire. Introduction
à la modélisation des univers
mythiques. Paris: l'espace bleu.

DURAND, YVES ; SIRONNEAU, JEAN-
PIERRE & ARAÚJO, ALBERTO FILIPE
(ÉDS). Variations sur l'imaginaire.
L'épistémologie ouverte de Gilbert
Durand. Orientations et innovations.
Bruxelles-Fernelmont : E.M.E.

FLEURY, CYNTHIA (2000).
Métaphysique de l'imagination.
Paris: Edit. d'écarts

JAMBET, CHRISTIAN (1983). La
Logique des Orientaux. Henry
Corbin et la science des formes.
Paris: Edit, du Seuil.

JEAN, GEORGES (1991 - nova
ed.). Pour une pédagogie de
l'imaginaire. Paris: Casterman.

LEROI-GOURHAN, ANDRÉ (1991).
Le geste et la parole (2 vols.).
Paris: Albin Michel.

MAFFESOLI, MICHEL (sob a dir.
de). (1980). La Galaxie de
L'Imaginaire. Dérive autour
de l'œuvre de Gilbert Durand.
Paris : Berg International
Editeurs.

RICOEUR, PAUL (1965). De
l'interprétation. Essai sur Freud.
Paris: Éditions du Seuil.

RICOEUR, PAUL (1969). Le Confit
des Interprétations. Essais
d'Herméneutique. Paris: Édit, du
Seuil.

RICOEUR, PAUL (1972).
L'herméneutique du témoignage
(1972). In : Lectures 3. Aux
frontières de la philosophie. Paris:
Édit, du Seuil, p. 107-139.

RICOEUR, PAUL (1975). La métaphore
vive. Paris: Édit, du Seuil.

RICOEUR, PAUL (1976 [1969]).
Finitude et Culpabilité. II.
La Symbolique du Mal. Paris:
Montaigne.

RICOEUR, PAUL (1983). Temps et récit.
Tome. I. Paris: Édit, du Seuil.

RICOEUR, PAUL (1986a).
L'imagination dans le discours
et dans l'action. In : Du texte à
l'action. Essais d'herméneutique,
II. Paris: Édit, du Seuil, p. 213-236.

RICOEUR, PAUL (1986b). L'idéologie
et l'utopie: deux expressions de
l'imaginaire social. In : Du texte à
l'action. Essais d'herméneutique,
II. Paris: Édit, du Seuil, p. 379-392.

TEIXEIRA, MARIA CECÍLIA SANCHEZ
(2006). Pedagogia do Imaginário
e Função Imaginante. Redefinindo

o Sentido da Educação. Olhar de Professor, 9 (2), 215-227.

TEIXEIRA, MARIA CECÍLIA SANCHEZ & ARAÚJO, ALBERTO FILIPE (2009). Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário. Letras de Hoje, v. 44, n. 4, 7-13.

TEIXEIRA, MARIA CECÍLIA SANCHEZ & ARAÚJO, ALBERTO FILIPE (2011). Gilbert Durand. Imaginário e Educação. Niterói: Intertexto.

THOMAS, JOËL (1998) (sob a dir. de). Introduction aux Méthodologies de l'Imaginaire. Paris: Ellipses.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (1989). Phénoménologie herméneutique et imagination chez Paul Ricœur et Henry Corbin. In : Vieillard-Baron, Jean-Louis e Kaplan, François (edit. por). Introduction à la philosophie de la religion. Paris: Cerf, pp. 293-310.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES (1990). La raison contradictoire. Paris: Albin Michel.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES (1991). L'imagination. Paris: PUF (Col. Que sais-je?).

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES (1993). La "Bildung"on l'imagination dans l'éducation. In BOUVERESSE, Renée (Textos reunidos e publicados por). Education et Philosophie. Ecrits en L'Honneur de Olivier Rebol. Paris: PUF, p. 59-69.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES (1997). Philosophie des images. Paris: PUF.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES (1998). L'Utopie Pédagogique de Gaston Bachelard. In: ARAÚJO, ALBERTO FILIPE & MAGALHÃES, JUSTINO (ORGS.). História, Educação e Utopia (Actas do II Encontro sobre História, Educação e Utopia, Universidade do Minho, 24 de Novembro de 1991). Braga: IEP/CEEP/UM, pp. 53-60.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES (2000). L'Arbre aux Images. Introduction a une Topique de

Capítulo 6

Do Imaginário e de suas relações com a mitopoética do espaço
Alberto Filipe Araújo e Jean-Jacques Wunenburger

l'Imaginaire. In: ARAÚJO, ALBERTO
FILIPE & MAGALHÃES, JUSTINO
(ORGS.). História. Educação e
Imaginário (Actas do IV Colóquio
História, Educação e Imaginário,
Universidade. do Minho, 29 de
Novembro de 1999). Braga: IEP/
CEEP/UM, pp. 9-18.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES
(2002). La vie des images.
Grenoble: PUF.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES
& ARAÚJO, ALBERTO FILIPE
(2006). Educação e Imaginário.
Introdução a uma filosofia do
imaginário educacional. São Paulo:
Cortez Editora.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES
(2007). O Imaginário. Trad. de
Maria Stela Gonçalves. São Paulo:
Edições Loyola.

Capítulo 6

Do Imaginário e de suas relações com a mitopoética do espaço
Alberto Filipe Araújo e Jean-Jacques Wunenburger



Dirk Michael Hennrich
*Universidade de Lisboa /
Fundação para a Ciência e a Tecnologia*



Investigador de Pós- Doutoramento (BPD/ FCT) no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Doutorou-se em 2014 na Universidade de Lisboa e possui um Mestrado em Filosofia, Literatura Moderna Alemã e História da Universidade de Basileia/Suíça. É colaborador estrangeiro do CISC PUS-São Paulo), do Grupo de Pesquisa Mitopoética da Cidade e do Laboratório de Psicologia Socioambiental e Intervenção (IPUSP). Os seus principais campos de investigação são Filosofia da Paisagem, Filosofia da Mídia, Idealismo Alemã, Pré-Romantismo Alemão e Filosofia em Portugal.

cv: <http://lattes.cnpq.br/9161515602433314>

E-MAIL: dh@letras.ulisboa.pt

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9680-916X>

Paisagem como paradigma político. Corpo e paisagem na época das imagens técnicas

RESUMO: Desde o aparecimento do conceito de Paisagem nas diversas línguas da cultura ocidental existe uma relação indissociável entre paisagem e política. Significante para compreensão da paisagem como paradigma político da atualidade, contudo é a abstração da paisagem como território de uma identidade fechada, percebendo as paisagens como espaços abertos ao horizonte onde se cruzam e desdobram as múltiplas experiências humanas e não-humanas. Neste sentido inclui a política da paisagem e a paisagem como paradigma político, o pensar sobre a paisagem e o corpo-vivo [Leib] que perambula a paisagem, como também, cada vez mais, o pensar sobre a imaginação do espaço natural e da natureza em geral

formada pela imagem técnica e da sua política.

PALAVRAS-CHAVE: PAISAGEM, POLÍTICA, CORPO VIVO, IMAGENS TÉCNICAS, IDEOLOGIA.

Landscape as a political paradigm. Body and landscape in the era of technical images

ABSTRACT: Since the emergence of the concept of landscape in the various languages of western culture, there is an inseparable relation between landscape and politics. However, it is significant for the understanding of the landscape as a political paradigm nowadays, the abstraction of the landscape as a territory of a closed identity, perceiving the landscapes as spaces open to the horizon where the multiple human and nonhuman experiences cross and unfold. In this sense, it includes the landscape's politics and the landscape as a political paradigm, the thought about the landscape and the living-body [Leib] that wanders by the landscape, as well as, increasingly, the thought about the imagination of the natural

space and the nature in general formed by the technical image and its politics.

KEYWORDS: LANDSCAPE, POLITICS, BODY, TECHNICAL IMAGES, IDEOLOGY.

Paisagem como paradigma político. Corpo e paisagem na época das imagens técnicas

Dirk Michael Henrich
Universidade de Lisboa / Fundação para a
Ciência e a Tecnologia

Na economia conceitual da época moderna surge o conceito da paisagem como uma metáfora central e abrangente. As suas múltiplas dobraduras e a sua capacidade de infiltrar cada vez mais os diversos campos de saberes teóricos e saberes práticos é única, embora desconhecida até os inícios do século vinte.¹ Na sua origem porém encontramos a *Política e a Arte*, sobretudo a arte pictórica, e assim a *Estética*, se a denominação da disciplina não tivesse ocorrido somente finais do século dezoito com Alexander von Baumgarten. *Política e Estética* aparecem lado a lado no findar da ordem divina e do germinar da ordem estritamente humana, do qual o humanismo renascentista é

¹ SIMMEL, GEORG (1913), *Philosophie der Landschaft*, 1913, trad. *Filosofia da Paisagem*, In: *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia*, pp. 42-51, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2011.

uma das primeiras emblemáticas facetas. Mas ambos não são vinculados apenas numa dependência unilateral em que a arte pictórica figura como a serva da *Política* para ilustrar e mapear o território e a população dominada nas suas mais variadas feições naturais e culturais como por exemplo no afresco de Ambrogio Lorenzetti os *Efeitos do bom governo na cidade e no campo* de 1337-1340. Mais do que isso encontra-se a suposta “serva”, a *Estética*, no lugar de uma primeira noção, denominação e realização da essência originária da época moderna, efetuando o passo revolucionário para uma nova força da imaginação [Einbildungskraft] no sentido de uma criação e formação perpétua de imagens cada vez mais técnicas.

A arte pictórica, isto é, a pintura e aqui especialmente a pintura paisagista, assume um lugar iminente na formação e imaginação de uma nova era e somente muito mais tarde, depois da sua passagem e transformação pelo *Romantismo*, o conceito da paisagem entra nos inícios do século vinte no contexto das questões ecológicas e ambientais sendo também, ao mesmo tempo, fortemente incorporado no discurso da identidade nacional, do nacionalismo europeu e global. Nos primórdios da sua consolidação, o conceito da *Paisagem* ainda não é apropriado por uma ideologia política do porte das grandes ideologias do século vinte, do comunismo soviético, do fascismo alemão ou do capitalismo norte americano, justamente porque a ideologização do mundo ocorre junto com o surgimento da *Paisagem*.² O início da *Paisagem* é o início da ideologização do mundo,

2 O conceito da ideologia se refere aqui primeiramente à criação e a fixação da atenção num certo espectro de imagens produzidos e proliferados para fins políticos e sobretudo para estabelecer e manter uma posição de poder social e económico.

isto é, da criação de uma determinada visão do mundo, do mundo como imagem.³

Inicialmente a *Política* aparece sempre como algo antagônico a *Natureza*, sendo a *Natureza* percebido e concebido como o reino poderoso e imprevisível que apenas através de uma silenciosa declaração de guerra e um monstruoso esforço ‘político’ pode ser controlada e dominada. Enquanto a *Natureza* era criação divina, perfeita, em si fechada, ela hospedava, por intermediário para os humanos, os deuses, como por exemplo o grande *Pã* da mitologia grega, que não sem razão era considerado como o filho de *Hermes*, o mensageiro entre os mortais e os imortais. A *Política*, compreendida como arte de governar, como assunto dos muitos que habitam a cidade, é sempre e ainda um assunto dirigido para a convivência dos humanos com os humanos, dirigido pelos interesses humanos e apenas humanos e contra as tendências não-humanos sejam eles de ordem orgânica ou não orgânica. Surge então com a *Política* desde os seus inícios a necessidade da subjugação, regulamentação e instrumentalização e em geral do controle e domínio do humano, da *Cultura*, sobre o não-humano, a *Natureza*. Tudo aquilo que anteriormente era protegido, legislado, oferecido ou retirado e sobretudo usado contra os interesses humanos, enquanto na posse dos deuses, cabe cada vez mais e, definitivamente, a partir da *Renasença* – e com o devir de uma ordem estritamente humana – sob a legislação humana. A *Natureza* já não é obra divina impenetrável e enigmática e animada por forças sobrenaturais, mas morta e dissecável, descritível e esteticamente experimentável. A polis grega, mesmo ainda não existindo o conceito da paisagem na antiguidade, se constituiu através da separação entre a cidade [*polis*] e o fora da

³ HEIDEGGER, MARTIN (1938) *Die Zeit des Weltbildes*, trad. *O tempo da imagem do mundo*, In *Caminhos da Floresta*, pp. 95-138, Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2002.

cidade [*chora*] como aparece exemplarmente no diálogo *Fedro* de Platão, no qual *Sócrates* encontra-se com *Fedro* numa paisagem e num santuário do deus *Pã* para dialogar sobre o belo. De um lado já aqui, a cidade como o lugar do diálogo, da *Filosofia*, da *Política*, da *Legislação* e em geral das questões das coisas humanas, e o outro da cidade que não interessava tanto para *Sócrates*, como *Fedro* ressalta.⁴ Encontramos então desde os primórdios do conceito da *Paisagem*, de um lado, a *Natureza* e de outro lado, a *Política*, mas o que ocorre na época moderna sob o conceito da *Paisagem* é justamente o desaparecimento paulatino do antagonismo entre *Política* e *Natureza* e o aparecimento da *Estética* a partir das imagens e da imaginação da *Natureza* como *Paisagem*.

Na época moderna, considerado aqui como o momento do *fim da Natureza* ou decerto da decomposição da mesma, surge a *Estética* como algo central para a existência humana e para a auto-compreensão da modernidade. Só a partir da *Renascença* é possível falar de imagens no sentido moderno como obras de arte e de uma idolatria de imagens, sendo anteriormente os ícones e relíquias os objectos de adoração. Também não existia uma *imagem do mundo* [*Weltbild*] no sentido estrito, mas existiam as *cosmovisões*, as percepções da ordem universal, as doutrinas da mesma ordem e assim, sobretudo, uma representação da criação divina do universo. Surge assim, nesta nova época, entre o conceito da *Natureza* e o conceito da *Política* o conceito da *Paisagem* e a *Estética* como arte, da pintura paisagista e das primeiras *visões do mundo* (*Weltanschauungen*) que diferem essencialmente das *cosmovisões* – e não apenas devido a

⁴ PLATÃO, FEDRO (2016), São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras. “E quanto a ti, admirável amigo, pareces um dos mais deslocados. Pois, do jeito como falas, fazes te passar por um estrangeiro, quando és de fato natural daqui. E isso por nunca saíres da cidade cruzando a fronteira, sem jamais te dirigires, ao que vejo, para além dos muros.” p. 79.

uma secularização geral da percepção humana ou devido a uma certa *compensação* como ressaltava Joachim Ritter.⁵ A época da imagem do mundo é o tempo em que o humano começa fazer e capturar uma imagem da *Natureza* como se a *Natureza* fosse algo fora do circuito da ordem humana que não pode ser contemplado esteticamente, mas que também já não constitui uma ordem fixa e preestabelecida. As cosmovisões da antiguidade e da idade média surgem apenas no segundo plano, atrás ou ao lado da representação do humano, da fisionomia humana ou das ações humanas. Percebemos isso nas imagens ou ícones da idade média, nos quais as figuras formam e representam uma cena religiosa, enquanto no fundo das imagens aparece algo como uma paisagem. Aqui não se trata de uma visão da *Natureza*, mas sim de uma introspecção, de uma visão de Deus e da sua criação. Não se trata de uma visão do físico, mas sim de uma visão do meta-físico.

Com o início da imagem, da imagem artística, é dado pela primeira vez a *introspecção* e *compreensão* da e na *Natureza* [Einsicht in die Natur]. O tempo da imagem do mundo é um tempo da imagem da *Natureza*, da natureza morta, da paisagem, e também da ideia da representação autêntica da *Natureza* nas ciências modernas, constatando que o momento do advento da pintura paisagista e da pintura da natureza avistada, é também o momento do grande renascimento da descrição e catalogação do corpo físico humano através da anatomia. Esta ocorrência demonstra bem que as ciências surgiram das artes, que as ciências assim chamadas exatas são artes, isto é, formas da descrição do mundo

⁵ RITTER, JOACHIM (1963), *Landschaft: zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. trad. Paisagem. Sobre a função do estético na sociedade moderna*, In *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

e contemplações do mundo físico.⁶ Com o tempo da imagem do mundo aparece a *Paisagem* e aparece a *Anatomia* do corpo humano como imagem. Já antes, deste os tempos pre-históricos, o corpo era imagem mas não no sentido de uma imagem do corpo como representação artística. *Corpo* e *Paisagem* aparecem no palco da imagem do mundo ao mesmo tempo, e aparecem sob o olhar das ciências que surgem da arte. O *Corpo* e a *Paisagem* surgem de uma viragem na cultura ocidental e formam em seguida cada vez mais o centro da política moderna sob o aspecto e o objetivo de uma regulamentação e dominação do natural, do animal, do não-humano e do irracional, sendo o humano considerado definitivamente como medida de todas as coisas.

Para descrever o devir da paisagem como conceito central da época moderna no seu desdobramento a partir da *Renascença*, nomeadamente a partir do fim do século quinze para o século dezesseis, cabe considerar que o conceito da *Paisagem* passou nos últimos quinhentos anos por três estados significativos. Manifesto já levemente por volta dos meados do século catorze, a pintura paisagista surge primeiramente em função de uma certa visualização e catalogação do território dominado para além dos muros da cidade. Nos seus inícios, a pintura paisagista é o retrato da natureza cultivada e da vida rural realizado por artistas como Pieter Bruegel ou Albrecht Dürer e adquiridas ou até encomendas pela classe urbana e burguesa que habitavam as cidades. O segundo passo que ocorre é o momento em que as cenas paisagistas com todos os seus retratos dos elementos, das tempestades, das chuvas, do sol, das nuvens, da mudança das estações começam a ser não apenas uma representação da natureza mas uma representação dela como paisagem interior e das tentativas de captura das disposições que invadem

⁶ FEYERABEND, PAUL (1984), *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

o espectador que se encontra mirando a cena natural. Isso ocorre exemplarmente na pintura paisagista do *Romantismo*, nas paisagens dos pintores e poetas do século dezoito para o século dezenove, sendo um dos exemplos mais conhecidos as pinturas de Caspar David Friedrich. O terceiro passo ocorre com a pintura moderna, finais do século dezenove, com representantes como Claude Monet e sobretudo Paul Cezanne em que o interesse pelo olhar da *Paisagem* e do natural assume o centro da pintura e que inclui a ideia de poder capturar a autêntica impressão sensitiva da *Paisagem*. Esta, por assim dizer, última etapa da pintura paisagista surge ao lado do auge da fotografia e da convicção de que a fotografia é capaz de imprimir a autêntica aparição do natural em imagens e que o aparelho fotográfico seria o *lápiz da natureza* [pencil of nature].⁷

A coincidência da instauração e proliferação das imagens fotográficas com as grandes ideologias políticas não parece aleatória porque remete a uma transformação descrita por Michel Foucault quando aponta, na sua *História da Sexualidade*, a uma aparelhagem fundamental da sociedade ocidental a partir do século dezoito.⁸ O aparato fotográfico surge numa época em que os aparatos em geral se mostram e revelam em todos os níveis, sendo Immanuel Kant com a sua *Crítica da Razão Pura* uma expressão inegável do descobrimento e ao mesmo tempo da invenção de um aparelho que

⁷ TALBOT, Henry Fox (1844), *The Pencil of Nature*, London: Longman, Brown, Green and Longmans.

⁸ FOUCAULT, MICHEL (1988), *História da Sexualidade* 1. *A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal. “Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder.” p. 133. “Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras.” p. 134.

representa a suposta razão humana⁹. A sua tentativa de iluminar a caixa preta do entendimento humano é nada menos do que uma foto-crítica que antecipa as críticas da fotografia do século vinte.

Uma profunda crítica da fotografia e do aparelho fotográfico encontramos em Vilém Flusser, que desenvolve a noção da caixa preta, do aparato fotográfico, que não é apenas manipulado por nós, mas que, ao contrário, manipula a nossa percepção tornando-nos seu servo¹⁰. A *foto-grafia* inventou as ciências exatas como são conhecidas e reconhecidas hoje em dia, e que se baseiam completamente na ideia de objetividade e de medição. A crença na objetividade já inicia bem antes do surgimento efetivo da fotografia, da máquina fotográfica, por exemplo, com o uso da *câmera obscura*, mas não no sentido como surge no momento da invenção e instalação da técnica fotográfica e da ideia de que o aparato é capaz de produzir uma imagem fotográfica que representa exatamente aquilo que *lá fora* existe verdadeiramente. Esta consideração de que a representação interior coincide, através da imagem fotográfica, com a representação exterior não percebe que a máquina fotográfica não copia, mas antes de mais nada *cria* aquilo que supostamente encontra-se *lá fora no mundo*.

A *Política da Paisagem* trata de perceber e experimentar o natural e as paisagens em específico através da sensibilidade do próprio *Corpo-vivo* [Leib] e criticar a percepção do natural e das paisagens apenas através de dispositivos técnicos, de imagens técnicas, reproduções técnicas do natural em todas as suas formas possíveis. O corpo enquanto corpo-vivo é aquele fundamento que aparentemente não é nada, que não aparece, ele é o fundo mudo da nossa existência

⁹ KANT, IMMANUEL, KRITIK DER REINEN VERNUNFT, trad. Crítica da Razão Pura, Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa 2001.

¹⁰ FLUSSER, VILÉM (1985), *Filosofia da Caixa Preta*, São Paulo: Editora HUCITEC.

animada. O *Corpo-vivo* e a *Paisagem* posicionam-se de modo igual no contexto da dicotomia entre *Natureza* e *Cultura*. Eles nem são um nem o outro, deste modo não são atingidos diretamente pela *Política* das imagens técnicas. A imagem técnica atinge a *Natureza* e a *Cultura* mas não o *Corpo-vivo* e nem a *Paisagem*; atinge e fotografa, filma, digitaliza o corpo físico, mas não consegue capturar o que está entre *Natureza* e *Cultura*. Como o *Corpo-vivo* é a síntese de todos os sentidos no pleno pulsar da vida, a *Paisagem* é a síntese e o encontro das mais diversas manifestações do natural. *Corpo-vivo* e *Paisagem* são corpos de ressonância, corpos pulsionais, determinados pelas disposições e atmosferas, pelo que não pode ser capturado em imagens técnicas nem dissecado pelas ciências exatas. A *Política* da *Paisagem* inclui antes de mais nada uma crítica da transformação da percepção do natural através das técnicas de olhar, inicialmente as lentes macroscópicas e microscópicas e a partir do século dezanove as imagens fotográficas e digitais até os nossos dias. E também em seguida, no contexto do conceito do *Anthropoceno*, a questão da reprodutibilidade de paisagens no decorrer da transformação e recriação do natural, do não humano e do humano em escala global.

O conceito da reprodutibilidade técnica provém do conhecido ensaio de Walter Benjamin sobre a obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica transpondo a mesma, da obra de arte, e aqui da pintura paisagista, para as paisagens naturais ou por assim dizer, da experiência efetiva e sensitiva da *Natureza* como *Paisagem*. A questão central de Benjamin era a transformação da obra de arte, a sua transvaloração, através do processo da sua reprodução técnica e da perda da sua *aura* no decorrer da sua reprodutibilidade técnica. Com a reprodução a obra de arte perde a sua unicidade, perde-se a *aura* assegurada e emergindo da mesma, sendo esta destruição do seu valor supremo ao mesmo tempo uma destruição da

tradição e do seu estatuto hegemônico. Por isto Benjamin interpreta o processo em que entra a obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica não como uma destruição, mas sim como uma desconstrução da obra de arte, como uma libertação da mesma de um fechamento, de uma apropriação imprópria da obra de arte por uma ideologia e idolatria burguesa. Esta desconstrução liberta a obra de arte de uma apropriação inautêntica, uma aura falsa, para abrir a mesma para a sua compreensão autêntica.

Transpondo assim esta temática, não apenas da representação artística da *Natureza* para a experiência direta e sensitiva da *Natureza*, mas também da reprodução da obra de arte para a reprodução de paisagens por si, põe-se a questão: como a *reprodutibilidade técnica* influenciou, desde a invenção da fotografia, a nossa percepção de *Natureza* e a nossa criação de *Natureza* como *Paisagem*? A invenção da fotografia transformou profundamente a nossa percepção do natural ou para dizer com uma citação de Benjamin, no seu ensaio sobre a obra de arte e também na *Pequena História da Fotografia*: que é uma outra natureza que fala à câmera, não a mesma que fala ao olhar.¹¹

A percepção fotográfica e a imaginação técnica em geral se difere radicalmente da percepção e imaginação mítica, da percepção oral, circular e narrativa de mundos de imagens imateriais. Assim deve-se propor aqui também que a fragmentação e a destruição do natural, da natureza em geral, como termo metafísico, é também, e não por pouca coisa, uma causa da produção inflacional de imagens técnicas. A percepção condicionada pelas imagens técnicas, sobretudo da imagem fotográfica, possui um outro acesso ao natural, fragmenta a circularidade narrativa e mítica em imagens

¹¹ BENJAMIN, WALTER (1963), *Kleine Geschichte der Fotografie*, In *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

estáticas e mais tarde, na época das imagens digitais, em pontos e pixels, atomizando o natural, criando átomos conforme o gesto da física moderna. Ocorre uma instalação e um arranjo da *Natureza*, do natural e todos os seus aspectos, das paisagens até os corpos vivos, humanos e não humanos, em conformidade a esta nova ordem imagética. A invenção da fotografia não é apenas uma técnica avançada da câmera *obscura* conhecida já desde a antiguidade. Ela não é apenas um passo no processo das técnicas que possibilitam uma transcrição mais detalhada do avistado, como por exemplo a câmera *obscura* em relação ao caso da pintura. A fotografia é resultante e ao mesmo tempo produtora de uma objetividade e uma objetivação sem precedentes, que acompanha o desenvolvimento das ciências naturais do *Renascimento* até os nossos dias. Causa e resultado da especificação e especialização das ciências naturais, a objetivação e anatomização do natural, da natureza exterior como também a natureza interior, do corpo humano e todos os outros fenômenos físicos, com a descoberta das mais diversas técnicas do olhar.

A fotografia é, logo do início, colocada como uma técnica que copia a natureza, que fixa a realidade, que é infalível na sua reprodução e que supera na sua capacidade técnica de reprodução toda a capacidade orgânica humana de reconhecer, captar e reproduzir o natural, o mundo exterior, a assim chamada realidade. Mas a fotografia, e aqui o filme e todos os derivados da técnica fotográfica são incluídos, não é apenas uma forma bem específica de observar e gravar os fenômenos mas também, como sabemos hoje, uma forma específica de criar realidades ou mais precisamente *Weltanschauungen* [visões do mundo] e certamente *Ideologias*. A fotografia é a produtora de *Ideologias* e *Idolatrias*. Ideologias porque estabelece e delimita o espaço imaginativo de determinadas visões do mundo e idolatrias porque sustenta e alimenta tais ideologias com cada

vez mais, embora repetitivas, imagens específicas. Cada ideologia produz as suas próprias imagens e na época da reprodutibilidade técnica as ideologias alimentam-se e sustentam-se de imagens técnicas. A fotografia é uma técnica do olhar completamente nova e revolucionária que confronta e potencializa o espírito da época da revolução industrial, que é uma invenção inerente da mesma e que não pode ser pensada apenas como um acontecimento aleatório da época em que surgiu. Ela possibilita apenas, até um certo ponto, uma composição e organização livre da imagem que recolhe o fotógrafo, mas ela sempre impõe uma série de parâmetros fixos. A imagem fotográfica produz, como a pintura renascentista – a época do início da pintura paisagista –, uma imagem estática em que a organização da imagem ocorre sob a perspectiva central e assim para um único ponto de fuga. O fotógrafo e a imagem que produz surgem a partir de uma posição dominante. A fotografia é assim, de um lado a armação perfeita do animal predador do humano pré-histórico, de outro lado, e ao mesmo tempo, instrumento ideal da ordenação, calculação, matematização, iluminação e racionalização do humano moderno esclarecido e iluminado. Sem dúvida, ao longo da história da fotografia sempre houve e há tentativas de transformar e superar seus parâmetros da para liberta-la da sua ideologia e para dissolver as visões do mundo por ela instauradas. Contudo, havendo sempre estas tentativas, sobretudo artísticas, a inflação das imagens fotográficas na cultura ocidental desde a sua invenção e no decorrer do século vinte no mundo inteiro, transformou e transforma ainda a percepção da multidão e estabeleceu, na contínua produção desencadeada das imagens fotográficas, uma percepção bem específica e ideológica do natural, das paisagens e do próprio corpo humano. A canalização da imaginação no molde da imaginação ideológica das imagens técnicas produziu e produz

uma visão de mundo específica e assim uma noção determinada do natural em todas as suas expressões. Por isto o assim chamado *Anthropoceno*, definido como a época em que o humano tornou-se um supremo agente de todas as ocorrências globais, culturais e naturais, políticas e climáticas, necessita uma crítica profunda da produção e proliferação das imagens técnicas, da ideologia imagética. Tal crítica é necessária, justamente para que a reprodução técnica de imagens ideologicamente predeterminadas não produza paisagens ideologicamente determinadas: praças, jardins, paisagens, reservas naturais como meras cópias, como produtos de uma imaginação reprodutora e não criadora, isto é, a perda da singularidade das paisagens, da paisagem como acontecimento único, a perda da sua *aura*, *atmosfera*, *disposição* específica através da possibilidade da reprodutibilidade técnica de paisagens na época do assim chamado antropoceno.

A criação e preservação de paisagens naturais, põe-se como um problema essencial e grave que está intimamente ligado com a questão da imaginação e do imaginário, mas sobretudo da produção e reprodução técnica das imagens fotográficas e digitais. Põe-se a questão: como dissolver a ideologia repressiva do natural, como inaugurar um outro inconoclasmo, que dissolva a cristalização das ideologias e idolatrias que se instauram através dos meios de comunicação? A *Ecologia* precisa ser uma crítica de ideologias, assim como a *Filosofia* é uma crítica de ideologias, isto é, crítica conceitual e liquidação de visões e visualizações do mundo [Weltanschauungen].¹²

Compreender a paisagem como paradigma político afasta-se da ideia ou da visão da paisagem como território, como espaço de domínio específico, como espaço delimitado, planejado, distribuído e defendido internamente contra seu exterior. A paisagem como paradigma político não corresponde a uma leitura

¹² ADORNO, THEODOR W. (1973), *Philosophische Terminologie 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, p. 118.

política económica de um território nacional nem de qualquer ordem piramidal ou vertical de poder. A paisagem como paradigma político é plena horizontalidade no significado essencial do *Horizonte* como uma plena abertura, de uma paisagem já não fechada em si, mas sempre em mudança e em movimento e em transformação; e também não delimitada como se a *Paisagem* fosse qualquer paisagem emoldurada. Paisagens transgridem fronteiras e limites e se desdobram em outras paisagens; são plenamente imanência e horizontalidade, planos, cruzamento de múltiplos objetos, de múltiplos seres humanos e não humanos. Entender a paisagem como paradigma político deve partir do não-político, se o político é compreendido como esfera de disputas de poder. Contudo, qual seria nesse caso a definição da política no contexto da paisagem e por que a paisagem é um paradigma político?

No contexto da abordagem da paisagem como paradigma político, a paisagem é concebida como um conceito que transgride a dicotomia entre *Natureza* e *Cultura* – ela não se insere mais como o oposto da política. A *Paisagem* não é o oposto da *Natureza* nem o oposto da *Sociedade*, da *polis*, do polo social no qual afloram as ciências, as artes a técnica e todos os outros domínios *humanos, demasiado humanos*. Ela é o lugar do encontro e do reencontro da sociedade e do natural, da *natura naturans* e da *natura naturata*, daquilo que se desdobra a partir de si mesmo e daquilo que se desdobra a partir da força e da vontade do humano. O conceito da paisagem não se insere e não pretende se inserir na polémica entre *Natureza* e *Cultura*, não se compreende como produto de um *polemos*, de uma guerra da *Cultura* contra a *Natureza*. A *Cultura*, no seu sentido mais originário, não é algo oposto à natureza, porque a *Cultura* brota da *Natureza* como uma planta brota do solo da terra e só depois se mescla e transforma em contato com outras naturezas e culturas. A *Natureza* não é o

contraste da *Cultura* mas sim a sua plena *possibilidade*, sendo a natureza compreendida como a esfera da *necessidade*. As assim chamadas 'leis naturais' não apenas delimitam e encerram, mas elas, ao contrário, abrem o campo do desdobramento da cultura nos seus mais diversos campos de saberes. A paisagem é o lugar do encontro, o lugar da reunião, o lugar da redefinição da relação e da diferença entre humano e não-humano, do objeto e não-objeto, sujeito e não-sujeito.

A época das ciências exatas e modernas é a época do *fim da Natureza*. A época das ciências inicia-se com a *Renascença*, inicia-se com o desenvolvimento das técnicas do olhar, com o desenvolvimento das técnicas oculares para observar e dissecar a natureza (morta), base do conhecimento das leis físicas e do seu uso para os fins da técnica. A *Natureza* da ciência, a *Natureza* que a ciência inventa, não é apenas nua; mais do que isto, ela é totalmente descoberta e desprovida do enigmático e do desconhecido. E o que aparece, neste *fim da Natureza*, é a *Paisagem*. A época da assim chamada *morte de Deus*, da *morte da Natureza* e da *morte do Humano* é igualmente a época do advento da *Paisagem*. Na época em que a *Paisagem* substitui completamente o conceito da *Natureza*, ou no sentido mais específico, em que o humano como força tectônica assumiu o seu lugar na história da *Terra* com a pretensão de se colocar como o formador da terra, a arte não será mais compreendida como a imitação do natural, mas como *Vorahmung*. Esta precipitação [Vorahmung], mas não a imitação [Nachahmung] do natural, necessita não apenas de um impulso criativo do artístico, mas do impulso guiador, interrogador e dialogante da política – impulso que é ausente na política ideologizada do presente.

A formação da terra pela mão humana, depois do fim da natureza e antes do início de uma paisagem, uma natureza e um mundo totalmente desenhado, necessita da *Política*. *Estética* e *Política* se revelam

como os pilares principais de um renovado habitar da terra. A política das imagens técnicas não é uma política imposta às imagens técnicas, mas uma política que surge da própria técnica e, assim como a escrita, também as imagens técnicas são técnicas de conceber o mundo, formadoras de uma política específica. A época da escrita coincide com o advento da época humanista/renascentista, formada pela produção teológica, literária e filosófica da *Antiguidade* e da *Idade Média*, alimentando-se até os fins do século dezanove da cultura escrita. A época da imagem e sobretudo da imagem técnica pode ser considerada como a época pós-humanista, que se forma lentamente a partir do renascimento e ao longo da modernidade para se manifestar plenamente no século vinte e vinte e um. Enquanto a formação do humano da cultura humanista era formado pela escrita e os escritos, sobretudo da antiguidade, da cultura grega e romana, a formação do humano da cultura pós-humanista ocorre através das imagens e da cultura imagética, da pintura renascentista e moderna, da cartografia, da imprensa (letras como imagens) e das imagens técnicas, da fotografia, do filme e das imagens digitais como aparecem em todos os seus modos hoje em dia.

A formação do humano ocorre através de atos simbólicos; o humano é formado pela forma com que consegue simbolizar o mundo em que se encontra. A técnica de simbolizar o mundo é aquilo que forma e transforma o humano e o seu mundo. O que diferencia a época humanista da época pós-humanista (e não pós-humana) não se baseia apenas no passo da cultura da escrita para a cultura da imagem. A imagem, e mais precisamente a visão do mundo como imagem, não é uma excepcionalidade da cultura ocidental, mas no ocidente ela é ligada com a técnica da perspectiva central e com o surgimento da pintura paisagista. Mas tão pouco como a pintura figurativa explica a essência e a existência do corpo-vivo, a pintura paisagista explica a essência e a existência da Paisagem.

Enfatiza-se que o *Corpo-vivo* e a *Paisagem* são definidos através da presença da ausência, não são nem objeto físico nem corpo anatómico. Eles são situados no entre, no invisível e se retiram da objetivação. *Corpo-vivo* e *Paisagem* retiram-se de uma reprodução técnica, cada *corpo-vivo* é único e inimitável, assim como qualquer paisagem, e eles não coincidem com a ideia de uma realidade objetiva. As imagens técnicas são simulacros, elas simulam um mundo exterior, mas a ideia da realidade e sobretudo de uma única realidade exterior é, em grande parte, uma consequência da imaginação do mundo e da visão do mundo através de imagens, antes de mais nada das imagens técnicas.

A *Paisagem* é um paradigma político e um conceito para uma política ecológica do futuro porque, assim como o *Corpo-vivo*, é um conceito que atinge os extremos do pensamento ocidental, transgredindo o mero *polemos* entre *Natureza* e *Cultura*, sem instrumentalização nem objetivação; atinge a transversalidade e a reunião dos opostos sem qualquer síntese dialéctica; sobretudo propicia sensibilidade e espaço para o inominado, lugar para o meta-físico, em plena horizontalidade e imanência.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, THEODOR W. (1973), *Philosophische Terminologie* 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- BENJAMIN, WALTER (1963), *Kleine Geschichte der Fotografie*, In *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- FEYERABEND, PAUL (1984), *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- FLUSSER, VILÉM (1985), *Filosofia da Caixa Preta*, São Paulo: Editora HUCITEC.
- FOUCAULT, MICHEL (1988), *História da Sexualidade 1. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- HEIDEGGER, MARTIN (1938) *Die Zeit des Weltbildes*, trad. O tempo da imagem do mundo, In *Caminhos da Floresta*, pp. 95-138, Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2002.
- KANT, IMMANUEL, *KRITIK DER REINEN VERNUNFT*, TRAD. *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa 2001.
- PLATÃO, FEDRO (2016), São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.
- RITTER, JOACHIM (1963), *Landschaft: zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*. trad. *Paisagem. Sobre a função do estético na sociedade moderna*, In *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- SIMMEL, GEORG (1913), *Philosophie der Landschaft*, 1913, trad. *Filosofia da Paisagem*, In: *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia*, pp. 42-51, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa 2011.
- TALBOT, HENRY FOX (1844), *The Pencil of Nature*, London: Longman, Brown, Green and Longmans.

Capítulo 7

Paisagem como paradigma político. Corpo e paisagem na
época das imagens técnicas
Dirk Michael Hennrich



Helena Tassara
*FAAP – Pós-Graduação /
Documentário: Estéticas e
Práticas*



Cineasta, documentarista e escritora. Socióloga (FFLCH-USP), é doutora e pós-doutora em Ciências da Comunicação, na área de Cinema (ECA-USP). Atua na idealização, redação, planejamento, criação, direção, curadoria e execução de projetos culturais, educacionais e de comunicação em diferentes mídias.

cv: <http://lattes.cnpq.br/9043252126002200>

E-MAIL: htassara@uol.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5070-3252>

Imaginação e poesia: entre a tentação de ser soviético e a vontade de ser russo. Pensando sobre Andrei Roublev, um filme de Andrei Tarkovski

RESUMO: *Imaginação e poesia: entre a tentação de ser soviético e a vontade de ser russo é uma análise crítica* do filme intitulado *Andrei Roublev*, de autoria do cineasta russo Andrei Tarkovski, nascido na URSS, em 4 de abril de 1932 na cidade russa de Zavrazhy e falecido em 29 de dezembro de 1986, em Neuilly-sur-Seine, França. Realizado ao término do período soviético, o filme centraliza-se em biografia de Andrei Roublev, considerado o maior pintor russo de ícones, afrescos e miniaturas para iluminuras, nascido em 1360 no Grão Principado de Moscou e falecido em 29 de janeiro de 1430 no Monastério Andronikov, em Moscou. O ensaio coteja leituras que relacionam cinema e história, tanto no que

se refere às inspirações imaginárias e poéticas do realizador, como no que se refere à encenação da vida de Roublev como alegoria nacional, no confronto das raízes da Rússia profunda com o mundo soviético.

PALAVRAS-CHAVE: ANDREI ROUBLEV, ANDREI TARKOVSKI, IMAGINAÇÃO, POESIA, RÚSSIA

Imagination and poetry: between the temptation to be Soviet and the will to be Russian.
Thinking about Andrei Roublev,
a film by Andrei Tarkovski

ABSTRACT: *Imagination and poetry: between the temptation to be Soviet and the will to be Russian* is a critical analysis of the film entitled *Andrei Roublev*, written by Russian filmmaker Andrei Tarkovski, born in the USSR on April 4, 1932 in the Russian city of Zavrazhy and who died on 29 December 1986 in Neuilly-sur-Seine, France. Located at the end of the Soviet period, the film centers on a biography of Andrei Roublev, considered the greatest Russian painter of icons, frescoes and miniatures, born in 1360 in the Grand Principality of Moscow and died on January 29, 1430 in the Monastery Andronikov, Moscow. The essay contrasts readings that relate cinema and history, both with regard to the imaginary

and poetic inspirations of the director, and in what refers to the staging of the life of Roublev as a national allegory, in the confrontation of the roots of deep Russia with the Soviet world.

KEYWORDS: ANDREI ROUBLEV, ANDREI TARKOVSKI, IMAGINATION, POETRY, RUSSIA

Imaginação e poesia: entre a tentação de ser soviético e a vontade de ser russo¹. Pensando sobre *Andrei Roublev*², um filme de Andrei Tarkovski³

Helena Tassara

FAAP – Pós-Graduação / Documentário:
Estéticas e Práticas

O poeta tem a imaginação e a psicologia de uma criança, pois as suas impressões do mundo são imediatas, por mais profundas que sejam as suas idéias sobre o mundo.
O poeta não usa “descrições” do mundo; ele próprio participa da sua criação.

Andrei Tarkovski

Artista e cineasta bastante reflexivo e introspectivo, duro e exigente, vivendo em circunstâncias históricas e pessoais que muitas vezes produziram grandes intervalos de tempo entre a realização de um filme e outro, Tarkovski, ao morrer, além de filmes marcados por um estilo contemplativo, único, deixou uma série de escritos produzidos nesses intervalos, alguns deles organizados *a posteriori*.

Na busca de sentidos e objetivos para seu trabalho, na tentativa de estabelecer as características e peculiaridades diferenciadoras da arte do cinema em relação às outras artes, na ânsia de conhecer sua potencialidade como arte e de conseguir confrontar suas experiências particulares com a de outros artistas e cineastas, Tarkovski acabou deixando expostas, por escrito, suas concepções pessoais - muito pessoais, por sinal! - sobre a natureza da arte em geral e da criação cinematográfica.

No segundo capítulo de seu livro *Esculpir o tempo*⁴, chamado *Arte - anseio pelo ideal*, Tarkovski fala de sua visão da arte, a qual acredito ser importante ter sempre em mente quando pensamos sobre seu trabalho. Esses escritos não deixam dúvidas sobre a posição de Tarkovski frente à arte.

Associando da forma como faz, o trabalho e a criação artísticos com termos e expressões tais como *significado da existência humana, busca sem fim da verdade absoluta, direito de criar é a fé na própria vocação, homem espiritualmente receptivo,*

⁴ Título original em russo Sapetschatljonnoje Wremja, publicado pela primeira vez em alemão como *Die Versiegelte Zeit* em 1986; traduzido, no mesmo ano, do alemão para o inglês com o título de *Sculpting in time. Reflections on the cinema* e do alemão para o francês com o título de *Le temps cellé*; e, finalmente, traduzido em 1990 do inglês para o português com o título de *Esculpir o tempo* pela Editora Martins Fontes.

ânsia eterna pelo belo, *energia espiritual, dom, milagre, revelação, iluminação, sacrifício, postulado de fé, crença, união, espírito de comunhão*, Tarkovski está considerando arte, aquela que se realiza verdadeiramente - na qual inclui a sua própria arte, a sua poesia e o seu cinema - como uma forma de ligação, comunicação, vínculo com Deus e com o Cosmos. Para ele, “*l’art est une prière*”, ou, em tradução livre da autora, “a arte é uma forma de oração”.

Trata-se de uma ARTE com letra maiúscula, uma arte maior, uma arte que não renunciou à busca do significado da existência como fez, segundo ele, a arte contemporânea. E o cinema assim realizado, pura expressão dessa arte mística, transforma-se também em religião. Mas não se trata de messianismo, e sim pura expressão de um sentimento cristão.

Para Tarkovski, a arte cinematográfica com sua forma particular de reproduzir o mundo a partir do registro de uma *impressão do tempo real*, já nasce carregando um *novo princípio estético*. E este só pode se realizar, massivamente, a partir do que ele chama de uma organização sequencial de ações tomadas da realidade. Nada de artificialismos, simbologias excessivas, alegorias ou cinema de montagem. Será? No mesmo livro referido anteriormente encontramos estas palavras:

O tempo em forma de evento real: volto a insistir nisso. Eu vejo a crônica, o registro dos fatos no tempo, como a essência do cinema: para mim, não se trata de uma maneira de filmar, mas uma maneira de reconstruir, de recriar a vida. (p.73)

...no cinema, a condição essencial de qualquer composição plástica, o seu critério decisivo, é o fato do filme ser ou não verossímil, específico

e real. (...) A pureza do cinema, a força que lhe é inerente, não se revela na adequação simbólica das imagens (por mais ousadas que sejam), mas na capacidade dessas imagens de expressar um fato específico, único e verdadeiro. (p.83)

Isto porque, conforme conclui, quando o público procura o cinema para ver um filme, vai em busca do *tempo perdido, consumido ou ainda não encontrado*, de uma vivência experiencial concentrada; uma busca que está ligada à necessidade puramente humana de dominar e conhecer o mundo.

Como conseqüência, realizar um filme é como esculpir o tempo - como um artista/escultor que a partir de um bloco de mármore retira dele tudo o que não faz parte da sua visão onírica do mundo que ele quer representar -; é transformar aquilo que foi divina e espiritualmente revelado, iluminado, em experiência humanamente compartilhada.

E assistir a um filme, ir a uma sessão de cinema passa a ser equivalente a participar de um culto, cerimônia religiosa; transforma-se em um ato de fé.

Mais do que isso tudo - se é que é possível algo mais do que isso - é uma arte repleta de referências - diretas e indiretas - a um universo dos grandes criadores, dos grandes artistas, daqueles cujas obras ficaram - e ficarão! - para sempre para emocionar aqueles que são *espiritualmente receptivos*, obras que se reconhecem facilmente. Obras de Tolstoi, Leonardo, Bach, Dostoiévski, Shakespeare, El Greco, Rafael, Proust, Mann, Carpaccio, Cervantes, e, finalmente, *Andrei Roublev* e Arseni Alexandrovich Tarkovski, seu pai.

“Enquanto o homem existir, haverá uma tendência instintiva para a criação. Enquanto o homem se perceber homem, ele

tenderá a criar qualquer coisa. É isso que o liga com seu Criador. O que é a criação? Para que serve a arte? A resposta para essas interrogações se encontra em uma fórmula: ‘a arte é uma forma de oração’. Isso diz tudo. Através da arte, o homem exprime sua esperança. Tudo o que não exprime essa esperança, aquilo que não possui um fundamento espiritual, não tem qualquer relação com a arte. Será, na melhor dos casos, uma brilhante análise intelectual.”⁵

É nesse ambiente que se inscreve a personagem Andrei Roublev de Tarkovski; são estes os principais argumentos sobre os quais versa seu filme.

ANTES DE ROUBLEV

Em seu livro, o crítico de cinema e historiador Antoine de Baecque do *Cahiers du Cinéma* define o período que separa a realização de *A infância de Ivan* (1962), o primeiro filme de longa metragem realizado por Andrei Tarkovski e *Andrei Roublev* (1966), como o momento da definição e do amadurecimento do estilo cinematográfico que o cineasta viria a criar e a desenvolver. Um estilo calcado numa estética *de la lenteur*, que nasceu para servir como instrumento da realização de sua expressão artística e poética, reafirmada tantas

⁵ Trecho de entrevista concedida a Laurence Cossé “*Les mardis du cinéma*”, publicada na France-Culture de 7 de janeiro de 1986, e transcrita como apêndice no livro de Antoine DE BAECQUE (*Andrei Tarkovski*. Paris: Editions de l’Etoile/ Cahiers du Cinéma, 1989.) com o título de: Portrait d’un cinéaste en moine poète. *Entretien avec Andrei Tarkovski*. “Aussi longtemps que l’homme existera, il y aura une tendance instinctive à la création. Aussi longtemps que l’homme se sentira homme, il tendra de créer quelque chose. C’est en cela qu’il a un lien avec son Créateur. Qu’est-ce que la création? A quoi sert l’art? La réponse à ces interrogations tient dans une formule: “l’art est une prière”. Cela veut tout dire. A travers l’art, l’homme exprime son espoir. Tout ce que n’exprime pas cet espoir, ce qui n’a pas de fondement spirituel, n’a aucun rapport avec l’art. Ce sera, dans la meilleur des cas, une brillante analyse intellectuelle.” (Tradução livre da autora).

vezes, por ele mesmo, como necessidade vital humana, em geral, e sua, em particular.

O crítico afirma como sua tese que, pode-se dizer que, até aquela ocasião, do ponto de vista ideológico e estético, o cineasta, ainda jovem e indefinido, oscilava “entre a tentação de ser soviético e a vontade de ser russo, no original “*entre la tentation d’être soviétique et la volonté d’être russe*”. Em que sentido?

Ele mesmo responde:

“Tarkovski é um artista do século XIX perdido dentro do cinema contemporâneo. Não que ele tenha renegado as possibilidades da sétima arte – ao contrário, seu universo é composto por suas visões retiradas das narrativas literárias -, mas ele sempre quis desertar do ‘cinema soviético’, essa arte forjada durante os anos 20 e, depois, congelada por Stalin. (...) Definitivamente, ele foi mais longe. Tarkovski filma antes de qualquer coisa a ‘arte soviética’, retirada do século XX, para se reconectar ao passado cultural russo. Constantemente, ele reivindicou esse ‘caminho russo’, percorrido desde ‘Andrei Rublev’, depois balizado por ‘O espelho’ ou ‘Stalker’. (...) Tarkovski plantou suas raízes no terreno exclusivo da cultura russa.” (p.9)⁶

⁶ “Tarkovski est un artiste du XIXe siècle égaré dans le cinéma contemporain. Non pas qu’il ait renié les possibilités du septième art - au contraire, son univers est fait de ces visions échappant aux récits littéraires -, mais il a toujours voulu désertar le “cinéma soviétique”, cet art forgé durant les années 20 puis glacé par Staline. (...) En définitive, il est remonté plus loin. Tarkovski filme en amont de tout “art soviétique”, échappe au XXe siècle, pour renouer avec le passé culturel russe. Il a constamment revendiqué ce “chemin russe”, emprunté dès Andrei Roublev, puis balisé par Le Miroir ou Stalker. (...) Tarkovski (a) planter ses racines dans le terreau exclusif (...) de la culture russe. (p. 9) (Tradução livre da autora).

Assumo, em princípio, a verdade dessas palavras, tomando o rumo traçado pelo crítico, para poder pensar sobre o segundo filme de Tarkovski, *Andrei Roublev*, tema de partida desta análise.

Se esse foi o momento em que ocorreu a virada, se foi ali que foram feitas as escolhas, em que se definiram as formas de expressão, em que a estética proposta para um projeto de Tarkovski para o cinema se materializou pela primeira vez, pergunto como teria sido essa passagem quase ritualística do jovem artista que gestou o cineasta? Em outras palavras, como se definiu o lado para o qual a balança penderia, entre a tentação de ser soviético e a vontade de ser russo? E como foi o processo que o levou a encontrar sua posição no *Pantheon* dos grandes artistas que vieram para ficar?

Segundo o próprio Tarkovski, na entrevista para Laurence Cossé referida antes, quando, ainda no início dos anos 60, mal tendo terminado seus estudos na escola nacional de cinema de Moscou, aceitou rodar de encomenda *A infância de Ivan* - filme baseado em uma novela de Bogomolov que conta a vida cotidiana no *front* durante a segunda guerra mundial, a partir da trajetória e das vivências de um adolescente -, sabia que assumia a responsabilidade de levar adiante uma produção com prazos apertadíssimos e orçamento pela metade, pois a outra parte já havia sido consumida pela equipe anterior sem que os resultados houvessem sido satisfatórios. Tarkovski sabia, também, que não havia ninguém interessado em assumir a continuidade do projeto.

Para ele estava muito bom: apesar de ter de se manter fiel à uma história definida *a priori* e, com ela, de certa forma, conservar também um estilo pré-determinado - já que se tratava de realizar um filme de guerra com características já definidas e, ao mesmo tempo, trágicas e poéticas - para aceitar a empreitada, fez algumas exigências.

Na posição de salvador de uma produção fadada ao desastre, exigiu - é claro, tratando-se de Tarkovski - reescrever o roteiro a partir de sua própria leitura da mesma novela, escolher novos atores e técnicos para dar continuidade ao projeto e descartar, sem ao menos assistir, todo o material filmado inicialmente. No entanto, sabia também que comprava uma grande oportunidade para trabalhar e colocar em prática as idéias sobre as quais, como estudante, vinha se debatendo no dia a dia de suas produções, em discussões com colegas, professores e mentores intelectuais.

Além disso, apesar de proibidos para a quase totalidade do povo que vivia sob a bandeira soviética, os estudantes da Escola de Cinema de Moscou/VGIK, onde Tarkovski estudou, tinham acesso aos trabalhos de cineastas ocidentais e orientais, tais como Buñuel, Bresson, Mizoguchi, Bergman, Cassavetes, Kurosawa e Fellini, para citar apenas aqueles que parecem ter tido grande influência sobre o diretor.

Entre os russos, parece que Tarkovski esteve mais próximo do trabalho de alguns realizadores seus contemporâneos, especialmente do grupo originário do sul da União Soviética, das tradicionais Geórgia e Armênia, destacando-se ali os nomes de Paradjanov, Ioseliani, Abuladze e Shengelaya. Estes, talvez, tenham se tornado especialmente relevantes para o projeto de Tarkovski em virtude de seus filmes apresentarem referências recorrentes às especificidades de suas origens culturais e étnicas além das afinidades religiosas e místicas.

E assim, foi feito *A infância de Ivan*. Uma vez pronto, o filme foi aprovado pelos dirigentes do Mosfilm. Apesar das seqüências de sonho e de fantasia, prenúncio do estilo tarkovskiano, o resultado obtido pôde se inscrever em uma lógica bem de acordo com a linha soviética de então. Segundo Antoine de Baecque, aquilo que Sartre batizou como “surrealismo socialista”, reflexo de uma época em que o Comitê

Central, um pouco mais frouxo após a morte de Stalin, havia concedido aos artistas soviéticos “o direito de escolher a **forma** de suas obra, desde que eles não se omitissem de lhes dar um **conteúdo socialista**”. O filme, como era apresentado então, passava a ser um típico representante da chamada “*nouvelle vague*” soviética”. (p.10)

Apresentado em Veneza, em 1962, *A infância de Ivan* foi premiado com o Leão de Ouro. Iniciou-se, então, uma grande polêmica em meio à crítica ocidental, que trouxe o nome de Andrei Tarkovski para o cenário cultural efervescente daqueles anos, concedendo-lhe uma reputação cada vez maior. O clima geral transformava o jovem Andrei na encarnação da renovação do cinema soviético.

Mais do que discutir apenas o trabalho de um jovem cineasta, essa polêmica se movimentava no sentido de definir a existência - ou não! - de uma escola nascente dentro do cinema soviético, se essa escola ou se os novos cineastas teriam fôlego suficiente para suplantar - ou não! - as diretrizes traçadas pelos burocratas e propor algo novo.

O fato é que, mesmo entre críticas ao formalismo e ao preciosismo de certas seqüências, para o Ocidente, a partir de *A infância de Ivan*, Tarkovski passou a representar a confirmação dessa esperança no renascimento do cinema soviético.

Para Tarkovski, pessoalmente, nada disso interessava. Ele parecia não gostar absolutamente que seu filme - apesar de todos os elogios e da lisonjeira lista de defensores que possuía, e que incluía Sartre - tivesse sido compreendido e interpretado a partir de um ponto de vista histórico-filosófico, e que as idéias e os valores ali contidos suplantassem, em importância, o filme em si mesmo. Para ele, seus filmes, seu trabalho, sua obra, vistos como poesia, deveriam ser compreendidos, estritamente, a partir do que eram: como obras de arte realizadas por um artista.

Na mesma entrevista já citada, concedida em 1986 - o ano que ele não veria terminar⁷ e 20 anos depois da realização de *Andrei Roublev*, o filme que se seguiu a *A infância de Ivan* -, Tarkovski disse, sobre aquele momento do passado: “Eu procurava uma defesa artística, e não ideológica. Eu não sou um filósofo, eu sou um artista.”⁸

No entanto, não foi ainda com esse filme que Tarkovski mostrou a quê vinha. Mas foi ali que se gestou o artista que conhecemos hoje.⁹

Como artista em busca da verdade absoluta, Tarkovski trabalhou na realização de *A infância de Ivan*, acertando e errando, refletindo sobre resultados práticos, reforçando ou reformulando concepções que já tinha sobre a arte de criar em cinema, pondo em prática as idéias que vinha acalentando, incorporando idéias novas que foram surgindo durante o processo de sua produção. Acima de tudo, como nos mostram seus escritos da época, trabalhou muito e procurou refletir sobre tudo isso para poder criar e encontrar as formas de expressão que viria a utilizar em seus trabalhos subsequentes.

⁷ Tarkovski morreu, em Paris, no final de dezembro de 1986.

⁸ No original: *Je recherchais une défense artistique, et non idéologique. Je ne suis pas un philosophe, je suis un artiste.*

⁹ Nas palavras de Antoine DE BAECQUE: “Ainda muito influenciado pelos anos de escola, recheado de citações e de figuras de estilo, a obra desse jovem cineasta ainda não tinha atingido a maturidade da competência de um projeto do Mosfilm. Mas, finalmente, hoje, o personagem de Ivan, criança-anormal, guarda uma força real. O restante - ritmo, pontos de vista, intrigas... - serão, em seguida, abandonados pelo cineasta russo. “A infância de Ivan” pode, dessa maneira, funcionar como uma brilhante variação em torno de um tema e de uma estética sem surpresas.” *”Encore très influencée par les années d’école, truffée de citations et de figures de style, l’oeuvre de ce jeune cinéaste non encore parvenu à maturité relève en partit du projet initial du Mosfilm. Seul finalement le personnage d’Ivan, enfant-monstre, garde aujourd’hui une réelle force. Le reste - rythme, angles de vue, intrigue... - sera ensuite abandonné par le cinéaste russe. L’enfance d’Ivan pouvait ainsi faire figure de brillante variation à partir d’un thème et d’une esthétique sans surprise”.* (p.11, tradução livre da autora).

Mas por que filmar a vida de Andrei Roublev? Por mais que em seus relatos Tarkovski deixe claro que essa idéia tenha surgido quase ao acaso, como uma sugestão de amigos em uma mesa de bar, e que a princípio tenha lhe parecido um argumento irrealizável, até mesmo detestável e absolutamente distante de seu universo, ela foi rapidamente encampada. Talvez para usufruir de seu sucesso momentâneo junto às autoridades soviéticas pelos louros obtidos com *A infância de Ivan* e aproveitar os festejos pelo 6º centenário do nascimento de Roublev, “o pintor de ícones que mesmo a Rússia soviética jamais pôde esquecer”, nas palavras de Antoine de Baecque. E o argumento, conveniente a todos, foi proposto e aprovado.

Em 1961 o roteiro começou a ser escrito. Em 1962 o contrato de produção foi assinado. Em dezembro de 1962, o roteiro foi aceito. Em abril de 1964 as autoridades soviéticas liberaram o roteiro para as filmagens, que foram realizadas entre setembro de 1964 e novembro de 1965. Em agosto de 1966, *Andrei Roublev* estava pronto para ser exibido.¹⁰ Porém, uma vez pronto, o filme demorou alguns anos para ter sua exibição permitida pelas autoridades soviéticas.¹¹

¹⁰Esses dados constam do livro de Mark LE FANU, *The cinema of Andrei Tarkovski*. Londres: British Film Institute, 1987.

¹¹ Antoine DE BAECCQUE diz que: “O filme, uma das mais importantes produções de época, foi finalizada em 1966. As autoridades do Goskino não gostam do resultado e postergam seu lançamento. Em 1967, o delegado geral do Festival de Cannes em Moscou visiona uma cópia de trabalho e convida Tarkovski. Sob o pretexto de uma nova montagem, o Goskino promete o filme para a edição do ano seguinte. No entanto, o Festival de 1968 não recebe nada. Apenas em fevereiro de 1969, dois anos após ser finalizado, Andrei Roublev é projetado em avant-première em Moscou, para alguns milhares de convidados e, depois, em maio, em Cannes, fora de competição por solicitação dos Soviéticos. O filme ainda esperará mais dois anos até ser mostrado aos espectadores russos.” *Le*

Em sua análise do significado desse momento na carreira do diretor, conclui o crítico francês:

“Em 1966, Andrei Roublev, o produto final, resultado de um longuíssimo trabalho e de uma intensa reflexão sobre a arte (...) decepciona os oficiais. Era como se o cineasta tivesse traído sua confiança. Com esse seu segundo filme, nasce contudo, o verdadeiro Tarkovski. O Russo abandona o Soviético.

A cisão é, de fato, completa. Andrei Roublev abre com uma experiência magnífica, que é a do homem que tenta voar. O filme prossegue sobre o tom da dúvida: o pintor fica se interrogando e não consegue produzir. No entanto o estilo tarkovsiano se afirma: o tempo está lá com certeza. O cineasta assume seu ritmo próprio e propõe uma estética da lentidão. É o contraste entre a fragilidade dos seres e as certezas estéticas que surpreendem. (...) Ele reúne a experiência de toda a vanguarda mas mostra, com muita certeza, que ele encontrou um caminho.”¹² (p.11-12).

film, une des plus importantes productions de l'époque, est achevé en 1966. Les autorités du Goskino ne l'aiment pas et reportent sa sortie. En 1967, le délégué général du Festival de Cannes visionne à Moscou une copie de travail et invite Tarkovski. Prétextant un nouveau montage, le Goskino promet le film pour l'année suivante. Le Festival de 1968 ne voit pourtant rien venir. Ce n'est qu'en février 1969, deux ans après son achèvement, qu'Andrei Roublev est projeté en avant-première à Moscou devant quelques milliers d'invités, puis présenté, en mai, à Cannes, "hors sélection nationale" à la demande des Soviétiques. Le film attendra deux nouvelles années avant d'être montré aux spectateurs russes.” (p.13, tradução livre da autora).

12 “En 1966, **Andrei Roublev**, le produit fini, aboutissement d'un très long travail et d'une intense réflexion sur l'art (...) désole les officiels. Comme si le cinéaste avait trahi leur confiance. Avec ce second film, naît pourtant le véritable Tarkovski. Le Russe délaisse le Soviétique. La césure est en effet complète. **Andrei Roublev** s'ouvre sur une expérience magnifique, celle de l'homme volant. Le film se poursuit sur le ton du doute: le peintre s'interroge et n'arrive plus à produire. Cependant le style tarkovskien s'est affermi: le temps est là aux certitudes. Le cinéaste assume son rythme propre et propose une esthétique de la lenteur. C'est ce contraste entre la fragilité des êtres et les certitudes esthétiques qui surprend. (...) Il réunit l'expérience de toute avant-garde mais montre avec certitude qu'il a trouvé un chemin.” (p.11-12, tradução livre da autora).

Além de decepcionar as autoridades soviéticas, tomando um rumo que desviava ideologicamente do que era esperado, foi com esse argumento que, pela primeira vez, Tarkovski deixou claro que havia encontrado um caminho para a sua arte cinematográfica, registrando suas idéias em imagens e sons esculpidos no tempo.

Aqui, para efeito dessa reflexão, pergunto se teria sido apenas coincidência que tal cisão - referida por de Baecque como o momento em que o cineasta fez uma opção estética e ideológica pelo passado russo em detrimento do modernidade soviética - tenha se realizado exatamente a partir de um argumento centrado na figura de uma personagem histórica habitante do período que precedeu a formação da Rússia como nação, em torno do qual circulavam todos os elementos fundadores dessa mesma nação, os quais foram calma e cruamente apresentados, um a um, ao longo do filme.

Tarkovski estaria, então, afirmando sua crença no passado fundador da nação russa e estabelecendo ali suas raízes estéticas, ao mesmo tempo em que apresentava e discutia a fragilidade e o sofrimento daquele que, num momento crucial de instabilidades sociais e políticas, como ele próprio, sofria na busca pela criação de uma arte coerente e verdadeira, aquela que permanece para a eternidade?

Nesse momento único de definição estética, se o argumento fosse outro - para ficar em um de seus filmes mais conhecidos, por exemplo, o argumento de uma ficção científica como *Solaris* ou de uma ficção atemporal como *Stalker* - talvez Tarkovski tivesse feito primeiro uma opção estética diversa, que o afastaria desse passado russo que lhe é tão caro e que é tão claramente defendido em *Andrei Roublev*, demorando um pouco mais para juntar as peças que comporiam sua forma particular de representar o mosaico do mundo, através do tempo esculpido.

Por outro lado, através da reafirmação incessante do passado, das origens e das tradições, esta sua opção não poderia estar refletindo - e porque não? - uma vontade inconsciente, um desejo de posicionamento político, que estaria calcado num humanismo que recusa a inserção em um modelo de cultura imposto por um Estado nacional totalitário, definido pela força, onde nunca houve o respeito às diferenças regionais nem às heranças culturais e religiosas dos distintos povos que se mantinham subjugados?

Segundo afirma Tarkovski, não se tratava, seguramente, de endereçar mensagens cifradas ao mundo soviético contemporâneo. Ao ser questionado sobre o assunto na entrevista referida anteriormente, respondeu:

(...) não é realmente esse o meu problema. Eu não endereço mensagens à Rússia atual. Além disso, eu não desejei jamais dizer coisa alguma aos russos. As virtudes desses “eu desejo falar ao meu povo...”, “eu quero falar ao mundo inteiro...”, desses gêneros proféticos não me interessam mais. Eu não sou um profeta. Eu sou um homem a quem Deus deu a possibilidade de ser poeta, ou seja, de rezar de uma maneira diferente daquela utilizada pelos fieis em uma catedral. Eu não posso e nem quero dizer nada além. (...) Minha única preocupação, pessoalmente, é trabalhar, somente trabalhar¹³.

Mas como trabalhar sobre uma figura como Andrei Roublev? As

¹³ (...) *ce n'est pas vraiment mon problème. Je n'adresse pas de message à la Russie actuelle. Je ne veux d'ailleurs plus jamais rien dire à aucune des Russies. Les vertus de ces "je veux dire à mon peuple..."*, *"je veux dire au monde entier..."*, *de ces genres prophétiques ne m'intéressent plus. Je ne suis pas un prophète. Je suis un homme à qui Dieu a donné la possibilité d'être poète, c'est-à-dire de prier d'une autre manière que celle utilisée par les fidèles dans une cathédrale. Je ne peux et ne veux rien dire de plus. (...)* *Mon seul souci, personnellement, est de travailler, seulement de travailler* (tradução livre da autora)

informações disponíveis sobre a vida do pintor de ícones são tão fragmentadas quanto àquelas relativas à vida de qualquer artista que viveu na Rússia dos remotos tempos medievais. Nem mesmo a data de seu nascimento é precisa.¹⁴

Sabe-se ao certo apenas que em 1390 ele já havia se instalado como monge no Monastério da Trindade e de São Sérgio (*Troitse-Sergeyeva*) em Zagorsk, próximo de Moscou, cuja principal figura, líder religioso e político, era Sergey Radonezhsky - mais tarde, reverenciado como um dos maiores e mais importantes santos russos.

Seguindo a trajetória de sua produção de ícones, pode-se inferir, também, que no final da década de 90, Roublev ajudou na decoração da *Catedral da Dormição*. Em 1400, tornou-se monge no Monastério Andronikov em Moscou (atualmente o Museu Roublev). Em 1405, esteve com o importante pintor de origem bizantina Teofanes, o Grego, trabalhando nas pinturas para a Catedral da Anunciação, também em Moscou. Em 1408, foi chamado à cidade de Vladimir para trabalhar em outra *Catedral da Dormição*. No restante de sua vida, portanto até 1430, Roublev permaneceu no Monastério Andronikov, tendo retornado brevemente ao *Troitse-Sergeyeva* entre 1411 e 1420, onde pintou seu mais famoso ícone entre todos os ícones famosos que deixou para a humanidade admirar: a pintura alegórica da Santíssima Trindade, deixada em memória de São Sérgio.¹⁵

¹⁴ Conforme nos informa Mark LE FANU, os estudiosos do assunto divergem quando ao estabelecimento de uma data precisa para o nascimento de Andrei Roublev, que varia entre 1360 e 1370.

¹⁵ Segundo nos conta Mark LE FANU: “O trabalho remanescente de Roublev não é numeroso. (...) Aqueles que viram esses trabalhos nos falam de sua extraordinária harmonia e beleza. As cores são brilhantes e opalescentes: rosas, lapis-lazulis, ouro pálidos. As formas humanas são arredondadas mas não macias; as xpressões faciais dos santos e figuras sagradas carregam, ao mesmo tempo, austeridade e compaixão. A importância da arte-histórica de Roublev parece residir no estabelecimento de uma maneira particular russa de representar o sagrado, rompendo com uma influência predominantemente grega (representada no filme pela severi-

Porém, seiscentos anos depois, a certeza ou a dúvida sobre fatos ocorridos na vida verdadeira de Andrei Roublev pouco importavam **para e na** criação do filme de Tarkovski. Ao contrário, esta ausência de precisão sobre os fatos relacionados à vida de Roublev foi importantíssima para que a história pudesse ser conduzida sem amarras pelos caminhos que interessavam ao cineasta, como ele mesmo afirmou na entrevista já citada:

“Felizmente, sabemos muito pouca coisa sobre a vida de Roublev, o que nos permitiu total liberdade de ação, liberdade que nos foi de uma importância primordial. (...) Tudo aquilo foi inventado. Mas, antes de fazer essa invenção, é claro que nós nos documentamos, nós lemos muitíssimo. De certa maneira, nós inventamos uma vida para Andrei Roublev, dentro dos limites históricos que estavam em nosso poder, que eram do nosso conhecimento. (...) Eu inventei um Roublev, mas eu aceitarei outras versões.”¹⁶

dade angular de Theophanes), que teve continuidade no século seguinte com o pintor russo Dionysys of Theraponte. Mas a fama de Roublev se estendeu de tram maneira que, em 1531, o conselho da Igreja proclamou seu estilo como o verdadeiro padrão da ortodoxia artística que deveria ser seguido perpetuamente.” *“The extant work of Roublev is not numerous. (...) Those who have seen these works speak of their extraordinary harmony and beauty. The colours are shimmering and opalescent: pinks, lapis lazulis, pale golds. The human forms are rounded but not soft; the facial expressions of the saints and holy figures are at once austere and compassionate. Roublev’s art-historical importance seems to have been in the establishing of a particularly Russian mode of holy representation, breaking away from predominantly Greek influence (represented in the film by the angular severities of Theophanes). This grave humanism was continued in the following century by the next great Russian painter, Dionysys of Theraponte. But so wide was Roublev’s fame that a Church council in 1551 proclaimed his style as the true standard of artistic orthodoxy ‘to be followed in all perpetuity’ (p.35-6, tradução livre da autora).*

¹⁶ “Heureusement, on sait très peu de choses sur la vie de Roublev, ce qui nous a permis toute liberté d’action, liberté qui était pour nous d’une importance primordiale. (...) Tout cela a été inventé. Mais, avant cette invention, nous nous sommes bien entendu documentés, nous avons beaucoup lu. Nous avons, en quelques sorte, inventé la vie d’Andrei Roublev dans les limites historiques qui étaient en notre possession. (...) J’ai inventé un Roublev, mais j’en accepterais d’autres versions.” (tradução livre da autora).

Na construção de seu filme, Tarkovski trabalhou com a idéia de que o tempo passado no Monastério da Trindade e o contato com Sergey desde a tenra juventude, influenciaram definitivamente o trabalho de Roublev e a sua formação como homem e intelectual de seu tempo.

Roublev viveu em uma época de medo, de guerra civil, de invasões de povos tártaros e mongóis, de lutas fratricidas, de príncipes em busca do poder a qualquer custo, de traições e de alianças espúrias, de violência e instabilidade. Lutas sem fim provocadas por príncipes que, por vários séculos, pretenderam unir pela força povos de origens bastante díspares. Habitantes das florestas e pântanos que ocupam as terras que ligam os mares do norte ao Mar Negro e ao Mar Cáspio, muitos deles de ascendência pagã, esses povos resistiam à idéia da organização de uma mesma nação Rus, que se pretendia construir em torno do poder dos líderes espirituais religiosos da Igreja Ortodoxa, de origem bizantina.

Nessa atmosfera, a trindade fundamental consubstanciada nas idéias de amor, de comunidade e de fraternidade, transformava-se em lema político, única forma de sobreviver e de alcançar a almejada nação, independente e religiosamente hegemônica, anseio dos homens que viviam nos monastérios e nos palácios. Para o Roublev de Tarkovski, esta teria sido a principal fonte de inspiração evocada para a criação e produção do ícone que representa a “Trindade”, a qual transformou-se em seu mais famoso e conhecido trabalho, símbolo da criação divina em todos os sentidos. Aqui a “Trindade” é, também, o objetivo final do filme, imagem para onde o espectador vai sendo conduzido, passo a passo, no desenlace da seqüência de imagens e de fatos escolhidos para compor a construção de sua narrativa.

A partir do exemplo de Roublev, Tarkovski pretendeu explorar a questão da psicologia da criação artística, analisando *a mentalidade e*

a consciência de um artista que criou tesouros espirituais de importância eterna e que conseguiram sintetizar o ideal da fraternidade, do amor e da serena santidade. Esta era, de acordo com o cineasta, a base artística e filosófica do roteiro original para o filme **Andrei Roublev**.

Mesmo que o filme que hoje conhecemos tenha sido concebido como resultado dessa liberdade, que criou e inventou uma vida interior e exterior para o pintor do século XIV, é evidente que Tarkovski e seu amigo Andrei Kontchalovski (co-roteirista do filme) tiveram que pesquisar muito para escrever o roteiro final de filmagem.

Por outro lado, essa falta de informações sobre o pintor de ícones, reforçava e favorecia a idéia que Tarkovski já tinha de como deveria ser a reconstrução histórica e artística da época de Roublev. Ou de qualquer outra época onde um filme seu fosse ambientado.

Para ele, os fatos históricos, as pessoas e os artefatos - objetos de cena, figurinos, utensílios - precisavam ser vistos não como a origem de futuros monumentos, mas como seres vivos. Não se tratava do olhar de um historiador, arqueólogo ou etnógrafo, ou de recolher e expor objetos de museu, tratados como relíquias. Dessa forma, seus atores, assim como os objetos do passado vivificados no presente, também teriam que representar o papel de personagens essencialmente sujeitos aos mesmos sentimentos das pessoas suas contemporâneas, portadores das mesmas verdades psicológicas.

Isto porque, além da impossibilidade de reconstruir com exatidão como transcorria a vida há seis séculos atrás, a consciência que hoje se tem desse tempo é, certamente, diferente daquela que tinham as pessoas que nele viviam. Tampouco as obras, os ícones deixados por Roublev podem ser vistos, na atualidade, com os mesmos olhos de seus contemporâneos. E é preciso ter clareza de que nem esse olhar, nem aquela consciência, jamais poderão ser recuperados.

No entanto, essas obras sobreviveram aos séculos, e ainda têm existência palpável. Ainda que seja nas paredes dos museus, seu significado espiritual e humano persiste, está vivo e deve continuar compreensível para a humanidade do século XXI. E, sendo arte, ainda tem a capacidade de emocionar.

Partindo daí, Tarkovski optou por uma abordagem que, tomando este fato como elo de ligação entre as pessoas daquele tempo e as da atualidade, permitiu o afastamento de toda e qualquer obrigação de fidelidade museológica ou histórica na representação, na reprodução e na ambientação construída para seu filme.

REFERÊNCIAS

DE BAECQUE, ANTOINE. Andrei Tarkovski. Paris, Editions de l'Etoile/Cahiers du Cinéma, 1989.

LE FANU, MARK. The cinema of Andrei Tarkovsky. Londres, British Film Institute, 1987.

TARKOVSKI, ANDREI. Esculpir o tempo. São Paulo, Martins Fontes, 1990.

TARKOVSKI, ANDREI. Sculpting in time. Reflections on the cinema. Londres, The Bodley Head, 1988. 2a edição.

TARKOVSKI, ANDREI (DIRETOR E ROTEIRISTA). Andrei Roublev. Filme de longa-metragem (183 minutos). URSS, Mosfilm, dezembro de 1966.

XAVIER, ISMAIL NORBERTO. Cinema e História: alegorias nacionais. Curso de Pós-Graduação. Programa de Pós-Graduação em Som e Imagem. Universidade de São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, ano acadêmico de 1997.

Capítulo 8

Imaginação e poesia: entre a tentação de ser soviético e a vontade de ser russo. Pensando sobre *Andrei Roublev*, um filme de Andrei Tarkovski
Helena Tassara

Maribel Mendes Sobreira
Universidade de Lisboa



Arquiteta. Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL). Mestre em filosofia e doutoranda no campo da estética e filosofia da arte na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e na Universidade de Cagliari. Coordena o NES_UL (Núcleo de Estudos Simmelianos da Universidade de Lisboa). Seus tópicos de pesquisa incluem urbanismo e qualidade de vida, a relação entre arquitetura e filosofia, estética, filosofia da arte e filosofia da cultura.

cv: <http://cful.lettras.ulisboa.pt/people/maribel-sobreira/>

E-MAIL: maribel.sobreira@campus.ul.pt

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9852-5750>

Cidade como chôra e abrigo: sobre a essência da arquitetura

RESUMO: O principal objetivo deste artigo é discutir uma possível conexão entre arquitetura e filosofia, particularmente explicitar a relevância da filosofia, ou seja, na sua visão platônica, para uma melhor compreensão da essência da arquitetura. Interpretando o conceito de chôra como um esquema para entender a cidade, desta forma podemos recusar a abordagem mais comum para a arquitetura, como sendo apenas focada em objetos arquitetônicos, e identificar a sua essência: não saber o que é um edifício ou para descobrir a sua beleza ou utilidade, mas antes perceber o que é um abrigo e o que significa construir. Procedendo da idéia de que, para Platão, a arquitetura é uma das disciplinas essenciais da vida humana, que ele classifica como uma

ciência pura, onde através de critérios matemáticos e outros, como pesagem, medição, contagem, confere a possibilidade de materializar edifícios que não existiam antes. Vamos ver, por exemplo, no diálogo Menon, que figuras geométricas lembram a alma a visualização da idéia pura. O que significa que o tékhton -de arquitetura- deve materializar o inteligível através de uma linguagem geométrica, encontrando a beleza/ universal, bom, através de sua estabilidade, solidez e beleza, como explica Vitruvius em *De Architectura* como *utilitas, venustas e firmitas*. É impossível compreender verdadeiramente as cidades sem pensar na ligação entre o rito da construção e o Gênio loci como um lugar de pertença ontológica e a relação da paisagem com o

meio ambiente. Enraizados na
undação (Grund) da existência,
as cidades estão entre o ato
do pensamento e o ato da
construção. O objetivo deste
capítulo é
responder à seguinte pergunta:
se todos nós temos a capacida-
de de conceber, em pensamen-
to, uma casa, pode esse gesto
em si mesmo ser considerado
uma parte de uma cidade, e
como isso influencia a nossa
leitura da cidade?

PALAVRAS-CHAVE: PLATÃO, CHÔRA,
CIDADE, ARQUITETURA, GENIUS
LOCI

City as chôra and shelter: on the essence of architecture

ABSTRACT: The main purpose of this paper is to discuss a possible connection between architecture and philosophy, and particularly to explicit the relevance of philosophy, namely in its Platonic view, for a better understanding of the essence of architecture. Interpreting the concept of chôra as a schema to understand the City, we can refuse the most common approach to architecture as being only focused on architectural objects, and identify its essence: not to know what a building is or to find out its beauty or utility, but to realise what is a shelter and what means to build. Proceeding from the idea that for Plato, Architecture is one of the essential disciplines of human life, which he classifies as a pure science, where through mathematical and other criteria such as weighing, measuring,

counting, confer the possibility to materialize buildings that did not exist before. We will see for example in the Menon dialogue that geometric figures remind the soul the visualization of the pure idea. Which means, the tékhton – of Architecture – should materialize the intelligible through a geometrical language by meeting the Beauty/Universal Good, through its stability, solidity and beauty, as Vitruvius explains in *De Architectura* as *utilitas, venustas* and *firmitas*. It's impossible to truly understand Cities without thinking the connection between the construction rite and the *Genius Loci* as a place of ontological belonging and the relation of the landscape with the environment. Rooted in the foundation (*Grund*) of existence, Cities are between the act of thought and the act of construction.

The aim of this chapter is to answer the following question: if we all have the capacity to conceive, in thought, a house, can that gesture in itself be considered a part of a city, and how does that influences our reading of the city?

KEYWORDS: PLATO; CHÔRA, CITY, ARCHITECTURE, GENIUS LOCI

Cidade como chôra e abrigo: sobre a essência da arquitectura

Maribel Mendes Sobreira
Universidade de Lisboa

ARQUITECTURA ENTRE *ἀρχιτέκτων* E *οἰκοδομή*

Antes de termos feito uma investigação mais exaustiva do termo “Arquitectura” na sua etimologia grega, a primeira noção da palavra com que nos defrontamos, após uma pesquisa em dicionários e em alguns livros versados sobre a temática da Arquitectura, foi a de: *ἀρχιτέκτων* (*arkhitekton*), que em grego, combina duas palavras. Por um lado, a *ἀρχή* (*arché*) que tanto pode significar início como princípio. Designa um ponto de partida, um fundamento, que Platão, nas *Leis*, livro VI (775e)¹ associa a uma espécie de divindade, *que arraigada no ser humano o transforma numa potência geradora de toda a actividade cognitiva* (Fedon, 79d);

1 “Pues el principio, cuando arraiga en lo humano como una especie de divinidad, lo salva todo con tal de que se le tributen por parte de cada uno de los que operan las honras que le son debidas.”, *Las leyes / Platon ; ed. bilingue*, traduccion, notas y estudio preliminar por Jose Manuel Pabon y Manuel Fernandez-Galiano. - Madrid : Instituto de Estudios Politicos, 1960. - 2 vol. - (Clasicos politicos). - Texto paralelo em grego e espanhol.

por outro lado *τέκτων* (*tektōn*) que está associado a *τεχνη* (*technē*) que significa construção, edificação, operário, técnica. A arquitectura seria assim a operação que materializaria a *ἀρχή*, dando-lhe forma.

Poderemos, também, reconhecer essa potência geradora na palavra indo-europeia *tek* – gerar, dar nascimento a.; ou *teks* – tecer, fabricar. Se entendêssemos a *ἀρχή* como a coisa prévia à razão a *Arquitectura* seria, e é, uma actividade geradora [da passagem] da potência ao acto.

Contudo, uma investigação mais cuidada levou-nos a refutar a ideia de que a palavra original em grego seria a que acima expusemos. Esta seria antes *οἰκοδομή* (*oikodomē*), *οἰκοδομικήν* (*oikodoniken*), *οἰκοδομικός* (*oikodomikós*), estas palavras² derivadas de *oikos*³ estão associadas à capacidade de o lugar se tornar casa, lar, de se criar uma identificação ontológica com o território; a palavra *ἀρχιτέκτων* (*arkitekton*), seria utilizada para designar o arquitecto e não a sua disciplina. A palavra associada à raiz *arché* e *tektōn* surge quando se traduz a bíblia do hebraico para o grego, aparecendo assim o termo *ἀρχιτεκτονίας* (*árkitektónias*) para traduzir do hebraico: *ma·hă·šā·bōt*, *mə·le·kēl*, e também *mə·lā·kāh*⁴ que em português é traduzido por: apto a idealizar obras ou toda a espécie de trabalhos e ainda artesanão. Como poderemos constatar nas traduções portuguesa, inglesa e gregas do Êxodo 35:32 e 35:35:

2 In *Bibliissima*. http://outils.bibliissima.fr/lemmatiseur_grec/index.php?pos_ind=6729348. E *Perseus*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167:book=1:section=346d>. Visitados a 15-06-2014.

3 In: A greek english lexicon of the new testament and other early christian literature, pp.561-564.

4 In *Bible hub*. <http://biblehub.com/interlinear/exodus/35.htm>. Visitado a 17-06-2014.

“^{EX.35:32} *tornou-o apto a idealizar obras, a trabalhar o ouro, prata e o bronze;*”⁵

“^{EX.35:32} and to make skillful works, to work in gold, in silver, in brass,”⁶

por:

“*ἀρχιτεκτονεῖν* TO-BE-ARCHITECT-ING *κατὰ* DOWN / ACCORDING TO / AS PER (+ACC), AGAINST (+GEN) *πάντα* ALL (NOM|ACC|VOC), EVERY (ACC) *τὰ* THE (NOM|ACC) *ἔργα* WORKS (NOM|ACC|VOC) *τῆς* THE (GEN) *ἀρχιτεκτονίας* ARCHITECTURE (GEN), ARCHITECTURES (ACC) *ποιεῖν* TO-BE-DO/MAKE-ING *τὸ* THE (NOM|ACC) *χρυσίον* PIECE OF GOLD (NOM|ACC|VOC) *καὶ* AND *τὸ* THE (NOM|ACC) *ἀργύριον* PIECE OF SILVER (NOM|ACC|VOC) *καὶ* AND *τὸν* THE (ACC) *χαλκὸν* COPPER OR BRONZE (ACC) “;”⁷

ou:

“^{EX. 35:35} Encheu-os de sabedoria e talento para executar todas as obras de escultura e de arte; para bordar em tecidos de púrpura violácea, de púrpura escarlata, de púrpura carmesim e de linho fino, e para levar a cabo, bem como planificar, toda a espécie de trabalhos.”⁸

5 *Bíblia Sagrada*, Lisboa/ Fátima, Difusora Bíblica, 2009, p.157.

6 *In Katabiblon*. <http://en.katabiblon.com/us/index.php?text=LXX&book=Ex&ch=35&interlin=on#v32>. Visto em 17-06-2014.

7 Op. cit.

8 *Bíblia Sagrada*, Lisboa/ Fátima, Difusora Bíblica, 2009, p.157.

“^{Ex. 35:35} He has filled them with wisdom of heart, to work all kinds of workmanship, of the engraver, of the skillful workman, and of the embroiderer, in blue, in purple, in scarlet, and in fine linen, and of the weaver, even of those who do any workmanship, and of those who make skillful works.”⁹

para:

“*ἐνέπλησεν* HE/SHE/IT-SATISFY-ED *αὐτοὺς* THEM/SAME (ACC) *σοφίας* SAPIENCE (GEN) *καὶ* AND *συνέσεως* INSIGHT/DISCRNMENT (GEN) *διανοίας* COGNITION (GEN), COGNITIONS (ACC) *πάντα* ALL (NOM|ACC|VOC), EVERY (ACC) *συνιέναι* TO-BE-BE-ING-TOGETHER; TO-BE-UNDERSTAND-ING *ποιῆσαι* TO-DO/MAKE, BE-YOU(SG)-DO/MAKE-ED!, HE/SHE/IT-HAPPENS-TO-DO/MAKE (OPT) *τὰ* THE (NOM|ACC) *ἔργα* WORKS (NOM|ACC|VOC) *τοῦ* THE (GEN) *ἁγίου* HOLY ([ADJ] GEN) *καὶ* AND *τὰ* THE (NOM|ACC) *ὑφαντὰ* WOVEN ([ADJ] NOM|ACC|VOC) *καὶ* AND *ποικιλτὰ ὑφᾶναι* TO-???, BE-YOU(SG)-???-ED!, HE/SHE/IT-HAPPENS-TO-???(OPT) *τῷ* THE (DAT) *κοκκίνῳ* SCARLET ([ADJ] DAT) *καὶ* AND *τῇ* THE (DAT) *βύσσῳ* FINE LINEN (DAT) *ποιεῖν* TO-BE-DO/MAKE-ING *πᾶν* EVERY (NOM|ACC|VOC) *ἔργον* WORK (NOM|ACC|VOC) *ἀρχιτεκτονίας* ARCHITECTURE (GEN), ARCHITECTURES (ACC) *ποικιλίας*”¹⁰

O termo que entrou para a nossa linguagem seria, então, a tradução que se fez do grego *ἀρχιτεκτονίας* (árkitektónías) para o latim *Architectura*, para a qual Hubert Damisch chama a atenção, dizendo que a *Ars* latina é diferente do sentido grego que para Cícero seria “uma maneira de ser ou de agir, a habilidade

9 In Katabiblon. <http://en.katabiblon.com/us/index.php?text=LXX&book=Ex&ch=35&interlin=on#v32>. Visto em 17-06-2014.

10 Op. cit..

adquirida através do estudo ou da prática, um conhecimento da natureza técnica”¹¹.

É curioso depararmo-nos com a ideia de que a palavra, como a conhecemos hoje, com que nomeamos a disciplina arquitectura tenha aparecido depois, quando se tentou teorizar o *métier* do arquitecto. Pois existiam outros conceitos para nomear a arquitectura, como vimos acima, o *οἰκοδομικήν* que Platão nos seus diálogos, como veremos no segundo capítulo, utiliza quando se quer referir à Arquitectura. Nesta análise, podemos notar que a relação com a ideia de arquitectura nasce de uma correspondência empírica com a envolvente, carregando uma carga de concepção simbólica e mitológica que molda a relação cognitiva com a envolvente que, neste sentido, é intuída e pensada universalmente.

Refugiar-nos-emos nas palavras de Tomás de Aquino, para explicitar e tornar mais clara a noção de que a arquitectura reside na universalidade de ser intuída e criada no mundo das ideias, “a casa existe de antemão na mente do construtor, e a isto pode chamar-se ideia da casa, porque o artífice intenta fazer a casa semelhante à forma que concebeu na sua mente.”¹². A casa surge na mente/ideia, mas ela surge – de uma forma despercebida – primeiro na sensação/intuição que só depois é conceptualizada pela razão, sem se aperceber da intuição, acreditando que a ideia surgiu apenas no intelecto.

Partindo da premissa de que existe uma universalidade no acto de pensar uma casa, seguindo, por exemplo, Adolf Loos, que sustenta que a “arquitectura desperta estados de ânimo nos homens. (...) Se encontrarmos um montículo num bosque, com seis

11 DAMISCH, Hubert, in: *Enciclopédia Enaudi*, vol.3, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984, p30.

12 Conforme citado em: FERREIRA, J.M. Simões, *História da Teoria da Arquitectura no ocidente*, edições Vega, p.21.

pés de comprimento e três de largura, amontoado de forma piramidal, pôr-nos-emos sérios e no nosso interior algo nos dirá: Aqui está alguém enterrado. Isto é arquitectura.”¹³ ou o arquitecto Fernando Távora, quando diz que o *arquitecto antes de ser arquitecto é Homem [ser]*¹⁴, então concluiremos que, de facto, muitas vezes entendeu-se que a arquitectura está no acto de pensar e de construir, quando, na realidade, está situada antes do pensamento, está na sensação.

Veja-se a seguinte citação a este propósito: “a arquitectura surge-me como uma imagem forte, depois passa para o campo da ideia (conceptualização) com a visualização do objecto (corporal ou físico). As primeiras imagens são *naïfs*, destas imagens surge a arquitectura, uma arquitectura que existe por ela mesma.”¹⁵ Intuir e pensar a arquitectura é já um *deixar-se habitar* heideggeriano, fazendo parte da essência do Ser, onde encontra o seu fundamento¹⁶ (*grund*), o seu enraizamento na Terra, dialogando e partindo da Natureza.

DA INTUIÇÃO INTELIGÍVEL À CONSTRUÇÃO

Coloquemo-nos no papel do ser humano primitivo e pensemos na necessidade de nos abrigarmos das condições meteorológicas [de um mundo que nos era adverso e estranho], de uma mera função, a protecção do ser humano da natureza. Pensemos no primeiro

13 Conforme citado em: FERREIRA, J.M. Simões, *Arquitectura para a morte – A questão Cemiterial e seus reflexos na Teoria da Arquitectura*, Edições Fundação Calouste Gulbenkian, Maio de 2009, p. 856.

14 In http://www.arquitectura.uminho.pt/uploads/eventos/EV_1817/20081001449363413750.pdf. Visitado a 17/06/2012.

15 In <https://www.youtube.com/watch?v=6uGcQACoVUw> . Visitado a 16/06/2014.

16 “Fundamento é aquilo, sobre o qual se apoia tudo o que para todos os entes já existe como o sustentado.” HEIDEGGER, Martin, *O Princípio do Fundamento*, Lisboa, Edições Instituto Piaget, 1999, p. 181.

ser humano sobre a Terra, para quem a ideia de casa não existia como conceito, a sua procura de abrigo surge de uma necessidade física, mas o que acontece antes dessa necessidade física, que “pré-conceito” inteligível se dá no ser humano para que ele possa pensar o abrigo?

Antes de qualquer conceptualização, o ser humano traz consigo as coordenadas gravitacionais que o fazem andar sobre a terra e conhecer a sua posição espacial no território, ou seja, altura; largura; profundidade; alto; baixo; esquerda; direita; longe; perto. É com estas indicações – que subtilmente o constituem e fazem parte da sua intuição do mundo – que parte para a construção de espaço habitável, ou seja, já tem em si arquitectura, isto é, é já *arquitectura*. O ser tem arquitectura dentro de si, não há uma relação de exterior, de dentro e fora com o objecto, porque ele só existe como objecto quando o ser humano se explica por conceitos, conceptualizando a sua experiência subtil com o espaço. O ser humano já traz consigo as referências espaciais antes do espaço físico e material. O ser humano primitivo descobre a gruta por ter já em si a capacidade de intuir um espaço; depois da sua descoberta, apercebe-se de si e do que o envolve: conceptualiza a descoberta feita pela intuição.

No livro *O Mito do Eterno Retorno*, Mircea Eliade explicita-nos a necessidade que o ser humano arcaico tinha de fazer a ligação com o Cosmos, de se ligar ao sagrado suspendendo o tempo cronológico através do Lugar. Essa suspensão acontecia quando, por exemplo, construía - esse acto de edificar algo - religava-o ao arquétipo original da criação do Cosmos. O rito de construção era a possibilidade de “restaurar o instante inicial”¹⁷, através da imitação

17 ELIADE, Mircea, *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Edições 70, 2000, p.91.

do divino “surge uma “nova era” com a construção de cada casa”¹⁸. Por sentir “a necessidade de reproduzir a Cosmogonia nas suas construções, fossem elas de que espécie fossem, que esta reprodução o tornava contemporâneo no momento mítico do princípio do Mundo e que ele sentia a necessidade de regressar, tão frequentemente quanto possível, a esse momento mítico, para se regenerar”¹⁹. Por não ter participado na criação inicial do Mundo, por ter sido apenas criado e não ser o criador, necessita de se tornar real na participação imitativa do arquétipo cósmico, anulando-se²⁰.

Por o ser humano arcaico ser parte integrante e activa da Natureza e não um mero observador, este vê-a como arquétipo Cosmológico. A caverna, por exemplo, simbolizava o útero materno da própria Natureza, que através dos ritos espaciais a tornam real, ou seja, passa a conter ordem, significado. O espaço transforma-se em lugar passando a ter valor existencial, “qualquer território ocupado com vista à fixação ou à sua utilização como “espaço vital», é previamente transformado de “caos” em “Cosmos»; isto é, por um ritual (...) que o torna real”, este real - que dá forma à vontade de transformar o caos em Cosmos - é o próprio sagrado, porque “só o sagrado o é de uma maneira absoluta, age eficazmente, cria e faz durar as coisas”²¹.

A sacralização do lugar, por via do Homem, transforma-o no Centro, estabelecendo o diálogo entre o “Céu” e a “Terra», entre as energias superiores e inferiores, como refere Armando Rabaça, a

18 dem, *Ibidem*.

19 *Op.Cit.*, pp. 91-92.

20 “ (...) só se reconhece como real na medida em que deixa de ser ele próprio (para um observador moderno) e se contenta em imitar e repetir os gestos de um outro (...) só se reconhece como real, isto é, como “verdadeiramente ele próprio», na medida em que deixa precisamente de o ser.”, *Op. cit.*, p.49.

21 *Op.Cit.*, pp. 25-26.

Montanha Mágica torna-se Centro através da sua sacralização, adquirindo realidade ontológica, associando-a à criação do Mundo.

Para Mircea Eliade “o “Centro” é pois a zona do sagrado por excelência, da realidade absoluta” que transforma o tempo cronológico em tempo mítico, dando-se a suspensão temporária no próprio acto de edificação, porque “ao construir o templo, não se construía apenas o Mundo, construía-se também o Tempo Cósmico”.

Para o ser humano arcaico o rito de construção não passava apenas pelo conforto vital, mas pela sua ligação à Grande Alma do Cosmos. “Não é assim de estranhar que a mais elementar construção sagrada consista na marcação de um ponto na paisagem: erguer um menir em direcção ao Céu é construir uma montanha sagrada (...)”²² que através de “revolver” a Natureza, com a artificialidade do seu acto, mantinha-se em contacto com o Espírito do Lugar, mais tarde denominado como *Genius Loci* pelos Romanos.

A arquitectura é neste sentido, a conceptualização da ligação que o ser humano arcaico tinha com o lugar, passa do campo da vivência sensitiva para a racionalização do acto da criação construtiva, a arquitectura dá corpo à relação intuitiva com a Natureza. A interacção com o lugar passa a ser intelectualizada, como podemos ver nos escritos do arquitecto Vitruvius, o centro Cosmológico arcaico transfere-se para o umbigo do Homem, este passa a ser a medida. Não é, por acaso, que na Grécia antiga, nomeadamente em Platão, para denominarem arquitectura não usavam o termo *ἀρχιτεκτονία*, como vimos explicitado acima, mas antes *oikodomē* que tem na sua concepção simbólica uma relação ontológica com o lugar de pertença onde o acto de edificar tem lugar.

22 RABAÇA, Armando, *Entre o Corpo e a Paisagem: Arquitectura e lugar antes do genius loci*, Coimbra, Departamento de Arquitectura, Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, 2011, pp.35-36.

Nos pré-socráticos, segundo Maurício Puls²³, por exemplo, a arquitectura era entendida como a estruturação do Cosmos, e não estava relacionada de forma directa com o objecto arquitectónico, na medida em que este teve um papel pouco importante nas suas concepções do mundo. De uma forma geral, estes tentavam explicitar a relação entre o mundo e o Cosmos, onde o ser humano e objecto formavam uma totalidade uma sem separações conceptuais.

Na filosofia pré-socrática²⁴ a ideia de arquitectura passa por entendê-la não de uma forma objectivada, mas por se fazer uma analogia com a própria estruturação do Cosmos. A partir deste, dá-se o mundo sensível através da sua representação nos artefactos, onde a noção de Beleza provém da relação arquetípica que o ser humano tem com o Cosmos. Espelhando desta forma a Beleza do Cosmos no mundo sensível através da ordem, harmonia e solidez. É com Xenófanés que, aos poucos, ser humano e objecto se clarificam, tornando-se distintos e autónomos, em que o tema da arquitectura começa a ser abordado, quase que poderemos dizer que numa espécie de relação *pré-vitruviana*.

Vejamos, por exemplo, como Xenófanés descreve como deve ser a nossa relação com a casa: “Agora o chão da casa está limpo, as mãos de todos e as taças; um cinge as cabeças com guirlandas de flores, outro oferece odorante mirra numa salva; plena de alegria, ergue-se uma cratera, à mão está outro vinho, que promete jamais falar, vinho doce, nas jarras cheirando a flor; pelo meio perpassa sagrado aroma de incenso, fresca é a água, agradável e pura; ao lado estão pães tostados e suntuosa mesa carregada de queijo e espesso mel; no centro está um altar todo recoberto de

23 PULS, Mauricio, *Arquitectura e Filosofia*, São Paulo, Annablume, 2009, pp.51-79.

24 Idem, *Ibidem*.

flores, canto e graça envolvem a casa.” (Fr.1) e “ Ramos de pinho circundam a casa firme”(Fr.17).

A Arquitectura, na sua pré-concepção, nasce da necessidade, como afirma Demócrito, quando defende que o que fez com que se criasse arquitectura foi a necessidade e que, por este motivo, as suas criações não estão no plano do supérfluo mas antes no plano vital para o Homem. Por a arquitectura imitar o modelo da natureza, este facto confere-lhe uma importância ontológica e superior às outras artes, como a música, pintura, etc., porque para além de satisfazer a necessidade que o ser humano tem de habitar a terra, confere-lhe também a relação ontológica e metafísica com o modelo primordial do Cosmos, replicando-o no mundo sensível, religando o ser humano ao universo.

Para Mircea Eliade a ontologia arcaica tem uma estrutura platónica, este considera Platão como “(...) o filósofo por excelência da “mentalidade primitiva», isto é, como o pensador que conseguiu valorizar filosoficamente os modos de existência e de comportamento da humanidade arcaica.”²⁵ Se analisarmos os textos de Platão com as referências ao ser humano arcaico percebemos a sua relação com o arquétipo original da criação e da transformação do Caos em Cosmos, da necessidade de entender o que o circunda, como nos diz - citado por Maurício Puls ²⁶- no *Protágoras*: “o homem participava da herança divina e, devido ao parentesco com os deuses, foi o único dos animais a acreditar neles. Assim, começou a construir altares e imagens suas. Depois, rapidamente dominou a arte dos sons e das palavras e descobriu a casa, vestuário, calçado, abrigos e os alimentos vindos da terra” (321d-322a).

25 ELIADE, Mircea, *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Edições 70, 2000, p.49.

26 PULS, Maurício, *Arquitectura e Filosofia*, São Paulo, Annablume, 2009, p. 91.

A casa passa a ser arquitectura quando se manifesta como realização ontológica, onde o ser humano encontra o seu sentido: sente-se, intui-se a intenção de quem a pensou. Esta é o refúgio primordial que tem a sua origem na intuição. Não tem de ser explicada para que seja apreendida pelos sentidos – quando tal acontece, estamos perante a má arquitectura, a que não se intui, que não flui dessa potência geradora primordial (a *arché* ou *oikos* da arquitectura) através da qual a existência do ser humano faz sentido. É ali que tomamos consciência do que somos no mundo, de sermos corpo que a percorre [à arquitectura], existindo-a na relação de consciencialização de sermos no mundo.

O que tentamos entender não é o que é a arquitectura, mas antes como ela se manifesta no homem, para que depois se materialize pelo desenho ou na construção tridimensional. Ora, a intuição da arquitectura acontece quando somos remetidos para a sensação espacial e não para uma mera recordação visual; ou seja, por detrás dessa sensação espacial está o activar daquilo que primordialmente nos leva à consciencialização do espaço arquitectónico. Ou como nos dirá Juhani Pallasma, “de igual maneira, a arquitectura tem origens próprias e, se ela se afasta demais dessas origens, perde a sua eficácia. (...) significa redescobrir a sua essência mais profunda [*grund*]”²⁷.

A arquitectura ao passar para o mundo, ao materializar-se, deixa de ser pura porque passa a ter influências externas, a jogar no campo do objecto: só é pura na ideia, no pensamento, e sobretudo na intuição. Quando é sujeita à apreciação estética a sua pureza transforma-se num mero objecto contemplativo e explicativo.

27 PALLASMA, Juhani, “A geometria do sentimento: um olhar sobre a fenomenologia da arquitectura”, in *Uma nova agenda para a arquitectura*, Kate Nesbitt (org.), São Paulo, Cosac Naify, 2008, p. 482.

O ser humano traz consigo, na intuição, a arquitectura, e por isso, a arquitectura situa-se no campo do “pré-conceito”, manifesta-se antes de qualquer conceptualização, está no ser humano: ela é o *Ser*, ambos uma única coisa. A arquitectura é ser-se na realização ontológica, faz-se através de vínculos e de relações de afeição, não é uma mera massa intervencionada pelo Homem, mas tem uma (determinada) realidade própria, que através da identificação dá sentido e vida ao espaço que se torna habitado. Em suma, pensar a arquitectura é pensar o ser humano e a sua relação com a Natureza; é universalizar a relação subjectiva do lugar através da carga simbólica que este lhe desperta.

No livro *Uma pequena História do Mito*, Karen Armstrong diz-nos que “o mito lida com o desconhecido: com aquilo que não tínhamos palavras, inicialmente”²⁸, lida com o que não conseguimos nomear, servindo-nos das palavras de Samuel Beckett, com o *Inominável*. Mas essa não-nomeação por ser desconhecida pelos nossos mecanismos racionais, transforma-se em comunicação para que assim o ser humano possa entender e dar forma ao *Inominável*. Esse serve-se do mito para compreender a realidade que o circunda e o faz ser.

Entendemos o mito como o suporte material da compreensão do ser humano em relação aos fenómenos que surgem, para que assim possa participar no processo Cosmogónico da criação do mundo, fazendo a ligação com o Cosmos, suspendendo o tempo cronológico. Essa suspensão acontecia quando, por exemplo, construía - esse acto de edificar algo - religando-o ao arquétipo original da criação do Cosmos.

Por isso a *casa* é o abrigo primordial. Ela é o espaço onde nos sentimos seguros, onde as nossas lembranças e vivências estão

28 AMSTRONG, Karen, *Uma pequena História do Mito*, Lisboa, Editorial Teorema, 2006, p.9.

guardadas. Pensá-la não se trata apenas de descrevê-la²⁹, mas de sublimar o espaço, de o sacralizar para que deste modo cheguemos à “*função original de habitar*”³⁰ através da *Casa nata*³¹, que é a primeira referência que o ser humano tem de uma *casa*, levando-a consigo na memória e tentando reproduzi-la das mais diversas formas.

A função de habitar e de sentir a *casa* é tão intrínseca à vivência do ser humano, que criamos uma dependência de pertença a um determinado lugar sem nos apercebermos da sua (des)sacralização, vemo-la como um local sagrado que mesmo na morte tentamos levar, materializando-a, por exemplo, na nossa última morada.

Segundo Heidegger³² o *habitat/casa* não deve ser só pensado como algo estandardizado mas, como uma interacção do lugar com a casa, com quem a habita, formando deste modo uma comunidade, passando da identidade individual para a identidade social, ou seja, o *habitat/casa deve ser* pensado como uma correlação entre o sagrado e o profano. Poderemos entender melhor essa correlação através de um diálogo que o discípulo tem com o seu mestre Zen:

“Qual é a verdadeira natureza do Buda?

- O cipreste no pátio.”³³ responde o mestre, sugerindo a união en-

29 “Nessa comunhão dinâmica entre o homem e a casa, nessa rivalidade dinâmica entre a casa e o universo, estamos longe de qualquer referência às simples formas geométricas. A casa vivida não é uma caixa inerte. O espaço habitado transcende o espaço geométrico.”, BACHELARD, Gaston, *A Poética do Espaço*, São Paulo, Martins Fontes Editora, 2005, p.62.

30 *Op. cit.*, p.37.

31 *Op. cit.*, p.3.

32 HEIDEGGER, Martin, *Construir, Habitar, Pensar*, Conferencias y Artículos, Barcelona, Serbal, 1994.

33 AA.VV., *Os melhores contos Zen*, Lisboa, Editorial Teorema, 2002, p.83.

tre o visível e invisível “o quotidiano humilde e a realidade final, o relativo e o absoluto. O “cipreste no pátio”, a flor à nossa frente, a pedra sob os nossos passos são os caminhos que levam para além do além do mais além.”³⁴

O acto de colocar o cipreste no pátio redimensiona-o, passamos do profano para uma sacralização do espaço que adquire uma dimensão através de um acto Humano revelador da transcendência do *Ser*.

Habitar o mundo é actuar no mundo, transformá-lo em lugar de pertença ontológica, diz-nos Norberg-Schulz no seu texto sobre *O fenómeno do lugar*³⁵ que é na possibilidade que o ser humano tem de habitar o mundo, que o mundo se torna o seu interior realizando a ligação heideggeriana entre o “céu” e a “terra”; entre o vertical e o horizontal; entre o sagrado e profano. E é na transcendência do espaço geométrico que o poeta José Luís Puerto se liga ao exterior a partir do interior de uma casa metafórica:

“Desocupou a sua casa.
De todo o acessório, do inútil,
Para entender os seus limites.
E sentiu a partir de dentro
O interior vazio.
Procurava desvelar
O oculto em sua casa,
Sentir a transparência do lugar,
Chegar às entranhas Secretas. à matriz,
Aos fluxos onde a semente

34 Idem, Ibidem.

35 Norberg-Schulz, Christian, “O fenómeno do lugar” in *Uma nova agenda para a arquitectura*, Kate Nesbitt (org.), São Paulo, Cosac Naify, 2008, pp.443-461.

Gera os corais da vida.
Desocupou a sua casa,
O ar tornou-se respirável,
Fez-se lugar, morada
Para o recolhimento.”³⁶

É essa relação poética, que faz com que o lugar se materialize em nós – “a arquitectura pertence à poesia, e o seu propósito é ajudar o homem a habitar”³⁷ - que o arquitecto Peter Zumthor pretende materializar na sua arquitectura, criando lugares de pertença Cosmo-ontológicos, pensando os seus edifícios como “corpos e de construí-lo assim: como anatomia e pele, como massa, membrana, como matéria ou invólucro, tecido, veludo, seda e aço brilhante. (...) Dou importância à temperatura do espaço, à frescura e às gradações do calor que agraciam o corpo. Penso nos objectos pessoais que, em certos espaços, as pessoas juntam à sua volta para trabalhar, para se sentirem em casa (...) arquitectura como arte do espaço e do tempo, entre serenidade e sedução”³⁸, comunicando através de formas concretas a sua sensibilidade a um outro, corporalizando-a através do movimento, reforçando a ideia de Norberg-Schulz de que Arquitectura é poesia.

O ser habita essa pertença quando materializa a sensibilidade abstracta e a transforma em algo concreto capaz de ser comunicado e apreendido. Segundo a análise que Heidegger faz da palavra alemã *bauen*: “então, o que significa *ich bin* (eu sou)? A antiga palavra *bauen*, com a qual tem a ver *bin*, responde: *ich bin, du bist*

36 PUERTO, José Luís, *Protecção das sílabas*, Editora Licorne, p. 101.

37 NORBERG-SCHULZ, Christian, “O fenómeno do lugar” in *Uma nova agenda para a arquitectura*, Kate Nesbitt (org.), São Paulo, Cosac Naify, 2008, p. 459.

38 ZUMTHOR, Petter, *Pensar a Arquitectura*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2009, pg.86.

quer dizer: eu habito, tu habitas. O modo como tu és e eu sou, a maneira pela qual nós, os seres humanos, somos na terra é baun, o habitar.”³⁹ Ou, dito de outra forma, “o homem habita quando é capaz de concretizar o mundo em construções e coisas.”⁴⁰, quando consegue dar forma ao eu contendo e sou contido, à necessidade que o ser humano, tanto o arcaico como o moderno, tem em se re-ligar através do Lugar.

Se o paradigma mítico era a consciência de que o ser humano só pertencia ao Mundo pela e na existência do Cosmos/Divino, fazendo a sua ligação através do rito de construção. Na modernidade esse paradigma altera-se, como defenderá Feuerbach⁴¹, Deus é uma construção do Homem, só existe no pensamento e não fora dele, não tem realidade material, sustenta-se nele para compreender a sua mortalidade.

Esse paradigma moderno aliado ao diagnóstico da falência da crença no religioso que Nietzsche faz, proclamando a morte de Deus, faz com que o modernismo perca a âncora que o mantinha ligado ao Cosmos, passando este a fazer a ligação consigo mesmo.

O arquitecto⁴², foi perdendo o seu enraizamento, para se tornar assim o *Cosmocrata*⁴³, já não é o mediador entre o Caos e o Cosmos, mas entre caos industrial e o Homem, para isso, por exemplo,

39 NORBERG-SCHULZ, Christian, “O fenómeno do lugar” in *Uma nova agenda para a arquitectura*, Kate Nesbitt (org.), São Paulo, Cosac Naify, 2008, p. 458.

40 Idem, *Ibidem*.

41 FEUERBACH, Ludwig, *Filosofia da Sensibilidade, escritos (1839-1846)*, Adriana Veríssimo Serrão (trad. e org.), Lisboa, CFUL, 2005.

42 Entendido aqui no sentido actual do conceito, aquele que projecta e pensa o espaço topológico aristotélico.

43 ELIADE, Mircea, *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Edições 70, 2000, p.25.

Le Corbusier cria o Modulor⁴⁴, o “Cosmos” do seu universo arquitectural. O *Cosmocrata* torna-se o próprio mito legitimando-se perante o inconsciente colectivo, substituindo o Cosmos.

A arquitectura, como vimos no capítulo anterior, nasce de uma necessidade vital e ontológica, a necessidade de abrigar-se. As artes, segundo Platão, carecem desta necessidade levando o ser humano ao engano através da produção de meras imagens miméticas que copiam o modelo eterno, afastando-se do Ser e da Verdade – proliferando a *doxa*; “– Por conseguinte, a arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo facto de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma apreciação. Por exemplo, dizemos que o pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro, e os demais artífices, sem nada conhecer dos respectivos ofícios. Mas nem por isso deixará de ludibriar as crianças e os homens ignorantes, se for bom pintor, desenhando um carpinteiro e mostrando-o de longe a com semelhança, que lhe imprimiu, de um autêntico carpinteiro.” (*Rep.* 598c)

Esta está num outro plano de entendimento, não se encontra no plano da *doxa*, não copia o modelo do modelo eterno, mas antes, cria o paradigma através da reprodução do modelo eterno, não estando no campo da representação mimética do mundo sensível, mas representando o inteligível no mundo sensível, o modelo da arquitectura é o seu mesmo.

Geralmente quando se fala da filosofia de Platão, no âmbito da arte e da arquitectura, associa-se frequentemente a uma teoria estética do Belo, vendo-o ancorado na representação do objecto, no plano do mundo sensível. Dado que, para Platão, a arquitectura não está no mesmo campo conceptual do que a Arte, a forma de

⁴⁴ Um sistema de proporções universais baseadas nas dimensões do Homem e nas leis da geometria sagrada, publicado em livro na década de 40.

olharmos para a sua filosofia não poderá ser a mesma. O filósofo não entende a arquitectura como sendo uma mera correspondência mimética com o mundo sensível como é o caso da Arte, nomeadamente a Pintura. Apesar de ambas as áreas nos parecerem similares, são, como veremos, bastante distintas entre si. Dada esta constatação, pretendemos demonstrar a importância fulcral do pensamento de Platão para uma teoria e filosofia da Arquitectura, defendendo que este poderia ser incluído como antecessor de Vitruvius, na conceptualização da arquitectura.

Partindo da ideia de que para Platão a Arquitectura é uma das disciplinas indispensáveis da vida humana, que este classifica (*Filebo* 56b-c) como sendo uma ciência pura, onde através de critérios matemáticos e outros como: pesar, medir, contar, é conferida a possibilidade de materializar construções que antes não existiam.

Partindo da premissa de que a arquitectura seria, e é, uma actividade geradora [da passagem] da potência ao acto, que materializa a sua *technē* através da sua verdade inteligível, teremos que começar a entender como se dão as coisas à razão, ou como chegamos a elas. Platão na *Alegoria da Caverna* (*Rep.* VII) explicita essa passagem que começa por ser ilusória, o prisioneiro acredita que as sombras que vê na parede da caverna são a realidade, bidimensional - a realidade tridimensional, numa primeira abordagem, não existe como coisa palpável - esta relação remete-nos para o livro *Flatland* de Edwin A. Abbot em que várias figuras geométricas bidimensionais tomam corpo como se fossem pessoas a viver num mundo sem tridimensionalidade.

Depois, o prisioneiro sai da caverna e depara-se com um mundo tridimensional, como uma outra realidade, sensitiva e palpável descobrindo as ilusões criadas pelas sombras. Ora o arquitecto no seu processo criativo frequentemente faz este percurso, começa com

uma ideia vaga, uma sombra da sua intenção e durante o seu processo de conceptualização, de desenho e construção vai percebendo a realidade do seu ímpeto, que se realiza através de uma linguagem geométrica, que o remete para a relação primordial da arquitectura.

Vejamos, por exemplo, o diálogo *Ménon* onde Sócrates pede ao escravo que (re)descubra as figuras geométricas por si, decompondo matematicamente a realidade sensível, acedendo assim ao inteligível, em que essas figuras lembram à alma a sua visualização do inteligível. Ou seja, a *technē* – da arquitectura – deveria materializar o inteligível através de uma linguagem geométrica indo ao encontro do Belo, onde este se identificaria com o Bem, através da sua estabilidade, solidez e beleza que deveria reproduzir o modelo das ideias eternas, tal como Vitruvius explana no *De Architectura*, como: *utilitas* (utilidade), *venustas* (beleza) e *firmitas* (solidez). Mas a diferença entre os dois é que, para Platão a ideia de utilidade centra-se numa relação ético-estética, enquanto que para Vitruvius a utilidade é meramente funcional, não tem significado ontológico, como se de uma máquina se tratasse.

A utilidade advém da habilidade para concretizar os lugares que habitamos, sendo através desta que a arquitectura se aproxima do paradigma inteligível da criação⁴⁵, em que o Bem e o Belo estão correlacionados, “(...) ao que é útil chamamos Belo” (*Hípias Maior 295d*). O arquitecto necessita de dominar tanto o saber teórico como o saber prático (*Político e Filebo*), para desta forma

45 “Para existir e ser cognoscível, a natureza, qualquer que seja a forma em que é entendida, tem de possuir estabilidade. Esta é dada exclusivamente pelo facto de que as coisas deste mundo são imagens das Ideias eternas e estáveis, a partir de Entidades matemáticas que permitem uma notável matematização da ciência humana. Isto é evidente no *Filebo* 55d sgs., onde Platão classifica as técnicas: existem aquelas menos puras que têm pouca ciência e são caracterizadas por conjecturas e práticas empíricas; as demais têm mais ciência, são conformes a critérios matemáticos e outros referidos à mensuração: contar, medir, pesar (...) entre as técnicas melhores Platão cita a das construções (...)” MIGLIORI, Maurizio, “A visão da Natureza em Platão” in *Filosofia e Arquitectura da Paisagem – Um manual*, Adriana Veríssimo Serrão (org.), Lisboa, CFUL, 2012, p.17

realizar as coisas úteis à comunidade, trazendo ao mundo algo que à partida não existia, afastando-se assim das artes miméticas. Desta forma na arquitectura o ético e estético têm de andar juntos, “nem o Bom seria Belo, nem o Belo seria Bom, se cada um deles fosse distante do outro” (*Hípias Maior* 303-304a).

Em *Cármides* (165d) diz-nos o que realiza a arquitectura:

“Se a propósito da arquitectura, me perguntares que obra realiza ela, enquanto ciência da construção, responder-te-ia que os lugares onde habitamos.”⁴⁶

Ou na tradução de Agostinho da Silva:

“E [[se]] me perguntares <que obra realiza> a construção, que é a ciência de construir, responderia eu que as casas; e assim as outras artes.”⁴⁷

Deparamo-nos com uma ambiguidade nas diversas traduções, pela própria polissemia da palavra, pois em grego o parágrafo é:

“ και εἰ τοῖνυν με ἔροιο τὴν οἰκοδομικὴν, ἐπιστήμην οὖσαν τοῦ οἰκοδομεῖν, τί φημι ἔργον ἀπεργάζεσθαι, εἵποισι ἄν ὅτι οἰκήσεις: ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. χρὴ οὖν καὶ σὲ ὑπὲρ τῆς σωφροσύνης, ἐπειδὴ φῆς αὐτὴν ἑαυτοῦ ἐπιστήμην εἶναι, ἔχειν εἰπεῖν ἐρωτηθέντα, ὧ Κριτία, σωφροσύνη, ”⁴⁸

46 PLATÃO, *Cármides*, tradução Francisco de Oliveira, Coimbra, INIC, 1988.

47 In <http://pt.calameo.com/read/00003971121cc37bc9209>. Visitado a 27-08-2014

48 Perseus. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3A-text%3DCharm.%3Asection%3D165d>

Geralmente é traduzida para o português como acima referimos e para o inglês, francês e espanhol por:

“And so, if you should ask me what result I take to be produced by building, as the builder’s science, I should say houses; and it would be the same with the other arts. Now it is for you, in your turn, to find an answer to a question regarding temperance—since you say it is a science of self, Critias—and to tell me what excellent result it produces for us,”⁴⁹

“ - Si tu me demandais, à propôs de l’architecture, quelle ouvre ele réalise en tant que science de la construction, je te répondrais: nos habitacions. Et ainsi de suite pour les autres arts.”⁵⁰

“ -Y si, además, me preguntases por la arquitectura, que es algo así como saber edificar, y qué efecto es el que tiene, te diría que su efecto son los edificios. Y así, de las otras técnicas. En consecuencia, para la sensatez, en cuanto que es, según tú, una cierta ciencia o saber de uno mismo,”⁵¹

Como vemos nos excertos acima citados, a palavra *οἰκοδομικήν* foi traduzida por: arquitetura/ habilidade para edificar; *οἰκοδομέω* por edificar, construir; *οἴκησις* o acto de habitar, residência (*dwelling*), casa, lugar; nesta frase começamos a constatar que a Ar-

49 In:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0176%3Atext%3DCharm.%3Asection%3D165d>

50 Platão, *Hippias majeur. Charmide. Lachès. Lysis. Oeuvres complètes de Platon*, tomo II, Alfred Croiset (trad.), Paris, Belles Lettres, 1972, pp. 164e, 165d.

51 In http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/P/Platon%20-%20Carmide.pdf. Visitado a 28-08 -2014.

quitectura está habilitada a realizar os lugares e edifícios que habitamos, ou seja, a transformá-los em lar. Não é apenas uma ciência da construção de objectos inertes, mas confere aos lugares um acervo ontológico e simbólico, ligando a alma ao mundo inteligível através do sensível, dando-lhe identidade e ancoramento no habitar.

ESPAÇO DA CRIAÇÃO

No diálogo *Timeu*, a personagem Timeu começa por fazer a distinção entre *ousia* e *genesis*, ou seja, entre o que *é ser* e o que *virá a ser* (dever). Num segundo plano temos a distinção entre o que é apreendido pelo pensamento e a ideia que vem de uma mera opinião (doxa) do mundo sensível (28a); existe ainda uma terceira distinção entre o que vem a ser, por ser modelado num modelo eterno e o que vem a ser através da modelação da cópia do modelo eterno.

A *chōra* (receptáculo, como comumente é conhecida) é um espaço – não topológico – que transforma através do movimento os corpos que por lá passam, realizando a sua potência colocando-os nos seus respectivos lugares. A *chōra* é uma abstracção do lugar, que transforma a potência das coisas em coisas em si e as coloca nos seus devidos lugares. Esta, através de uma linguagem matemática, faz a passagem do pré-cosmos para o Cosmos, da não-criação para a criação do Cosmos, tal como, por exemplo, o ser humano primitivo que remexe a terra para a sacralizar, através do acto de passar do pré-cosmos para a representação do Cosmos no plano sensível.

As linguagens matemáticas e geométricas, diz-nos Francis M. Cornford⁵², são atemporais e invariáveis, ao contrário dos objectos do mundo sensível, que são temporais e estão em constante mu-

52 CORNFORD, Francis M., *Plato's Cosmology – The Timaeus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997 (1937).

dança, desta forma uma das linguagens do *Demiurgo* que nos mostra o modelo eterno é a matemática, pois esta revela a verdade do Cosmos. A *chōra* tendo em si características do mundo sensível e inteligível, estrutura e organiza o mundo com a cumplicidade do Demiurgo.

A leitura do diálogo *Timeu*, foi acompanhada pelos estudos de Francis M. Cornford (1937;1997); Luc Brisson (1995;2011) e T.K. Johansen (2004). A linha de pensamento que seguiremos para entender o que é o Demiurgo e qual a importância que este tem no processo da criação, será a análise que Johansen e Brisson fazem deste conceito, que do nosso entender podem ser complementares. Para o primeiro, o *Demiurgo* pode ser entendido como praticante da *technē*, por este praticar a *dēmiourgia*⁵³, de conseguir dar forma ao conteúdo e, para o segundo, o *Demiurgo* é o intelecto que transforma o inteligível numa linguagem compreensível no mundo sensível.

A ideia de *technē*, para se materializar, pressupõe um intelecto e o intelecto para se materializar, através da *chōra*, necessita de *technē*. Esta vai trabalhar com o intelecto no plano do inteligível dando-lhe forma e espessura, pensemos no exemplo de um músico que dá vida ao que está escrito na pauta. O Demiurgo daria vida às formulações matemáticas – para nós estas não são apreensíveis pelos sentidos –, que a música tem em si mas que não são visíveis no mundo sensível, têm a sua correspondência no mundo inteligível, existe no processo do intelecto.

Este processo, como vimos, centra-se no campo das abstrações que poderão ser materializadas, através da *technē*, no mundo sensível, sem nos darmos conta de que lá estão, de certa maneira estão e não estão ao mesmo tempo. O Demiurgo, produz o intelecto através

53 JOHANSEN, T.K., *Plato's Natural Philosophy – A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge University Press, 2004, p.83.

das construções de relações abstractas da realidade, de uma linguagem abstracta, pura, ou seja, o Demiurgo através da *technē*, molda o intelecto e dá a conhecer a linguagem do inteligível – do modelo eterno – que depois servirá de cópia ao mundo sensível, ao artesão, ao pintor, por exemplo. Dá luz a algo que é inatingível, transpondo-o para uma linguagem compreensível, que apenas acontece devido ao facto de o próprio Demiurgo ser intelecto e *technē* ao mesmo tempo. É um artesão, no sentido em que utiliza a *technē* com o intelecto, esta não é uma técnica puramente mecanizada tal como, por exemplo, o trabalho do arquitecto, que junta o saber teórico com o prático, coordenando esses dois saberes.

O modelo eterno que o Demiurgo tem como referência é estável e imutável, como vimos – é atemporal e invariável, não muda de forma – para que através dele possa explicar no mundo sensível a Beleza e consequentemente o *Bem*, o que não acontece com os objectos que são gerados da cópia. (T. 28a, b, 29a).

Através de uma análise matemática e da medição geométrica dos sólidos, Timeu explica-nos como se dá a formação do mundo sensível, apoiando-se na relação que os quatro elementos (terra, ar, água e fogo) podem ter com as figuras geométricas (T. 55b-56a). Começa por uma dedução matemática de figuras planas que, compostas entre si, no plano bidimensional originam uma geometria tridimensional, dando assim forma a essas figuras de representação abstracta. Desta forma, explicita-nos que o mundo e os corpos são criados através de pressupostos geométricos e matemáticos, estáveis, estruturados e proporcionais entre si, espelhando a beleza no mundo e com isso tornando-o *Bom*.

As regras dessa transformação baseiam-se em que:

“Os sólidos regulares reflectem a sua composição geométrica (56c6-57b7). Um corpo de água (...) pode transformar-se em cinco corpos de fogo (tetrahedra) porque um corpo de água contém vinte triângulos equiláteros e um corpo de fogo quatro triângulos equiláteros (...) Apenas os corpos Terrestres não se transformarão em nenhum dos outros tipos de corpos, dado que estes são compostos de um diferente triângulo, o triângulo isósceles.”⁵⁴

Esta alteração de estados acontece através do movimento da *chōra*, que lhes dá corpo, expelindo-as para fora dela, colocando-os nos seus devidos lugares adequados à sua nova natureza.

A *chōra*, na sua constituição evidencia características do inteligível e do sensível, não se deixando contaminar por estas. De uma forma metafórica representa o ponto intermédio, ou seja, faz a ligação entre o arquétipo e os particulares, o lugar em que se dá o processo de participação e transmutação das duas partes. Podemos considerá-la como um híbrido, um lugar que existe sem realidade corpórea mas que também não é só um lugar abstracto.

Poderemos vê-la como um terceiro que faz a ligação entre as partes ou numa linguagem arquitectónica poderá ser traduzida por *espacialidade*, algo que tem as condições em si para originar espaço sem que este se transforme, ou seja, sem que essa espacialidade adquira características do que vai originar.

Arriscamo-nos a afirmar que a *chōra* pode ser entendida como o lugar onde os elementos (inteligível) dão forma aos corpos (sen-

54 “the regular solids reflect their geometrical composition (56c6-57b7). One body of water (icosahedron) may transform into five bodies of fire (tetrahedra) because one body of water contains twenty equilateral triangles and one body of fire four equilateral triangles. (...) Only the bodies of Earth will not transform into any of the others kinds of body since they are composed of a different triangle, the isosceles triangle”, JOHANSEN, T.K., *Plato's Natural Philosophy – A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge University Press, 2004, p.125.

sível) mas nunca fica contaminada com as características de ambos. Neste sentido, o papel do Demiurgo é de introduzir uma ordem matemática na *chōra*, para dar medida, proporção e ordem aos elementos aí introduzidos (T. 52d-53c).

Segundo a análise hegeliana que Payot faz da Architectura, esta parte de um pressuposto simbólico da representação de um modelo cósmico “o templo representa o mundo, mas o mundo, inversamente, é construído como um templo.”⁵⁵, onde desta forma a arquitetura começaria a funcionar como metáfora que sustenta o mundo, ou seja, a “Arquitectura “realiza os corpos”⁵⁶. A Architectura é sempre uma ideia de arquitetura, o objecto construído é sempre uma ideia de Architectura, e não Architectura em si e por si.

De uma forma geral, parece-nos óbvio por que razão a Filosofia se tenha interessado pela Architectura de uma forma directa ou muitas vezes de uma forma indirecta no seu sistema discursivo. A ideia mais comum da análise filosófica da Architectura centra-se nos temas ligados a uma relação estética objectual, como se de um objecto de arte se tratasse, dado que a filosofia da arte também se interessa pelos temas mais objectuais da arquitetura.

Em contraposição, encontram-se aqueles que tentam centrar-se na ideia de Architectura como elemento metafórico da linguagem e também como algo que não se materializa no mundo sensível, para antes se tornar verdade no mundo inteligível. A investigação filológica e etimológica é unânime em situar o conceito Architectura no grego mas, como vimos, ao lermos os textos de Platão, e confrontando as várias traduções, quando se refere à

55 “Le temple re-présente le monde; mais le monde, inversement, est bâti comme une temple”, PAYOT, Daniel, *Le Philosophe et L'Architecture: Sur quelques déterminations philosophiques de l'idée d'architecture*, Editions Aubier Montaigne, Paris, 1982, p.68.

56 “ L'architecture “réalise des corps””, *Idem, Op.Cit.*, p.91.

arquitectura utiliza a palavra/conceito *οἰκοδομή* (*oikodomē - lar*) e não *ἀρχιτεκτονίας* (*árkitektónías*), sendo esta a que passou para o latim, como foi referido no primeiro capítulo desta tese, a Arquitectura deste modo centra-se na dicotomia de um entendimento entre uma Arquitectura real e uma Arquitectura representacional.

Como vimos a Arquitectura, por não ser meramente uma ciência da construção, confere aos lugares um acervo ontológico, através do entendimento da relação entre a *αρχή* (*arché*) e o *οἰκοδομή* (*oikodomē*). A arquitectura representacional é um desvio dessa relação autêntica com a natureza da qual o *oikodomē* é o fundo original, neste sentido é essencial um entendimento da *arché* do *tekton*, um entendimento arquétipo, para uma construção ontológica do *oikodomē*.

Compreender a profunda conjugação entre a *arché* e o *oikodomē*, é compreender que o lar do ser humano é a sua origem e também, no sentido inverso, que a sua origem é o seu lar. A consciencialização deste vínculo, levar-nos-ia a uma religação mais íntima, profunda e frutífera com a Natureza, a solução seria a de resgatar (*re-ligare*) a ideia de *oikodomē* (por *oikodomē* entendemos sempre o lar no seu sentido originário) trazendo-a para a Arquitectura.

Desta forma, a ideia de Nietzsche de que já não somos contemporâneos da arquitectura, é um testemunho actual da nossa relação distanciada com a ideia de Arquitectura. Esta deixou de ser contemporânea de si própria para passar a ser contemporânea das exigências antropocêntricas em relação à cultura e da transformação desmesurada da paisagem.

Na medida em que o ser humano actual entende a paisagem como sendo destituída do seu elemento natural, pode-se dizer que essencialmente não entende a paisagem, que outrora era reconhecida como fundamental para a compreensão da própria arquitectura. De tal maneira já se perdeu a ideia de paisagem natural, que

se torna necessário resgatar uma ideia de totalidade, como a *φύσις* (phýsis) para os gregos. Se nos centrarmos apenas numa ideia de paisagem urbana, não compreendemos que a arquitectura e consequentemente a cidade perderam a sua metade.

Se regressarmos a Platão, este permite-nos pensar melhor a ligação da Arquitectura com a Paisagem. Apesar de, a paisagem, ser um conceito que surgiu na modernidade, se recuperarmos a ideia da *φύσις* (phýsis) grega – entendida no seu sentido mais lato: natureza – estando intrinsecamente na dimensão física mais primitiva do ser humano, que é dada na materialização da *αρχή* (archê) através da inter-relação com o seu meio natural, ou seja, essa relação primitiva com a *φύσις* (phýsis) é despertada quando o ser humano dá forma às coisas. Como é o caso da necessidade, explicitada por Mircea Eliade, de o ser humano encontrar as raízes arcaicas do rito de construção para assim entender a sua relação simbólica com a paisagem.

Com o desenvolvimento das sociedades e consequentemente com o crescimento do objecto arquitectónico, essa relação foi afastando-o cada vez mais do propósito com o seu meio evolvente, o aceleramento do tempo e dispersão do espaço, levou o ser humano a dar maior importância à técnica, levou-o a ter uma relação virtual com a envolvente, através de espaços na cidade cada vez mais especializados. Sendo necessário para que se possa resgatar essa ideia original da relação com o elemento natural, transpor para a nossa época contemporânea o entendimento que os gregos tinham da *φύσις* (phýsis) como totalidade de um mundo e não como sendo dispersa e passível de uma análise de bisturi.

A separação da ideia de Arquitectura entre ciência, técnica e arte leva-nos a grandes desentendimentos acerca de como enten-

der o seu significado conceptual e simbólico. Enraizado num mundo sensível, em constante evolução e transmutação, em que o conceito de Architectura é visto consoante a visão que se tem dela em cada época, centrando-se sobretudo no objecto e no seu criador.

Se virmos a Architectura, de uma forma epistemológica, como ciência, técnica ou mesmo arte, nesse caso não estaremos face à mesma realidade, nem o mesmo objecto, mas perante uma forma de a ver subjectivamente. Ao centrarmo-nos apenas no mundo sensível das concretizações objectuais da realidade, não entenderemos o verdadeiro significado da Architectura.

A Architectura funciona como a própria evolução histórica e cultural do ser humano. A questão acerca de qual terá sido a primeira architectura remete-nos para uma necessidade de entender o ser humano no espaço que este tem habitado, relacionando-o de uma forma directa com a evolução histórica. Por este não se sentir contemporâneo da própria ideia primordial, da qual surge o mundo sensível, a Architectura poderia funcionar como um elo de ligação deste com o mundo inteligível.

Como vimos, para se entender a Architectura, temos de entender também as relações que esta cria e criou com a ideia de paisagem, procurando recuperar a ideia de *φύσις* (*phýsis*) e não concebendo a própria Architectura, como paisagem ou natureza, já que, segundo a nossa concepção, esta faz parte de um todo, e não está sujeita a um entendimento gestáltico com o mundo. Por isso o *Genius loci*⁵⁷, poderá ser um conceito operativo para podermos resgatar essa totalidade.

⁵⁷ Termo de origem Romana, para designar o espírito protector de um lugar, acreditava-se que todos os Seres e coisas nasciam com um Genius (latim) – Genii (plural) - (espírito protector) similar ao Daímôn grego; Locus (singular) Loci (plural) –significa lugar em latim. Na génese da palavra Genius deriva a palavra gerar, nascer, e para os Romanos todos os seres e lugares nascem com um espírito protector, um guardião.

Para entendermos um pouco melhor este distanciamento e usurpação da Natureza por parte da Architectura, citaremos o arquitecto Josep Maria Montaner que contextualiza um pouco essa ideia:

“a architectura buscou integrar-se à natureza durante a maior parte da sua evolução histórica. De facto, a architectura, vista de uma forma mítica, pode ser entendida como imitação da natureza.”⁵⁸, que foi tendo relações cíclicas de entendimento, de afastamento e de nostalgia da natureza perdida, e diz-nos que “a realidade contemporânea se baseia cada vez mais no predomínio do património artificial sobre o entorno natural, num fluxo de crescimento contínuo das metrópoles(..).”⁵⁹

O *Genius Loci* original, o do ser humano primitivo, passa na nossa contemporaneidade, pelo retorno ao natural, pelo entendimento de um mundo como totalidade e não gestaltico, pela integração da *φύσις* [phýsis] grega nas nossas estruturas conceptuais.

Parece-nos que é precisamente este ideia, a da *φύσις* grega, que a Filosofia da Architectura pode disseminar, trazer para dentro da própria Architectura, ou seja, do seu discurso e produção.

Este afastamento do ser humano da natureza, deve-se ao facto de se ter dado predomínio à ideia de que a Architectura é construção, só se forma através da construção de objectos inertes, perdendo a ideia de que a sua função é ensina-lo a habitar. Esta crise económica veio trazer a necessidade de se mudar de paradigma, em relação ao que se entende por Architectura, cada vez mais surgem

58 MONTANER, Josep Luis, *A modernidade superada: architectura, arte e pensamento do século xx*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 2001, p.193.

59 *Op. cit.*, p.195.

artigos nos média a dar a conhecer movimentos e arquitectos que começam a questionar se, de facto, a Arquitectura é só construção. Vejamos o caso da arquitecta Julia King⁶⁰, que na sua investigação de doutoramento nas favelas da Índia, se deparou com a ideia de que essa comunidade não necessitava de arquitectos, pois já sabiam construir. Em toda a história da Arquitectura, muitos foram os arquitectos que deram importância à Arquitectura vernacular/popular, por saberem que é ali que vão encontrar os pressupostos ontológicos do que poderá ser habitar.

Por isso uma nova ideia de Arquitectura, terá de passar por integrar na sua totalidade todas as realidades e perceber que a Arquitectura não é só construção, é a realização ontológica com o lugar.

Para esta nova ideia de Arquitectura, teremos de ter em atenção o que diz Josep Muntañola, utilizando o conceito de Lukács de *dupla mimesis*⁶¹, ou seja, a Arquitectura tem uma relação directa com o modelo primordial do Cosmos, da natureza e transforma-a através da capacidade de construção mas, por outro lado, intervéem na habitabilidade social, política e psicológica do ser humano. Ou seja, há uma relação mimética entre o puro e o mundo sensível, espelhando ambos os lados da concretização.

A importância da Filosofia da Arquitectura para a Arquitectura situa-se no entendimento de que para uma ideia de Arquitectura, teremos que dar atenção e importância a estes pressupostos: não há

60 in <http://www.archdaily.com.br/br/751175/introduzindo-a-garota-penico-a-arquiteta-do-futuro>, visitado a 2014-10-29

61 MUNTAÑOLA, Josep, *Poética y arquitectura – Una lectura de la arquitectura postmoderna*, Editorial Barcelona, Anagrama, 1981, p. 57.

Arquitectura sem a interligação ético-estética com seu inteligível e a concretização através de uma filosofia do comprometimento com a paisagem. Desta forma tentámos pensar radicalmente a Arquitectura, isto é, descer às suas raízes e ao seu significado primordial, procurando desbravar o caminho para a sua *arché*, o seu abrigo, e sobretudo a sua chôra

Rafael dos Santos Aquino
Universidade de São Paulo



Formado em Administração de Empresas pela Universidade de São Paulo. Na mesma instituição cursa atualmente a graduação em História e defendeu sua dissertação de mestrado, em que investigou a influência da cidade nos vínculos no trabalho de servidores públicos.

CV: <http://lattes.cnpq.br/1817353713555541>

E-MAIL: rafael.aquino@usp.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1961-6932>

Apego ao lugar: panorama de pesquisa e papel na Psicologia Social

RESUMO: O presente artigo busca apresentar o conceito de apego ao lugar como um vínculo afetivo que o indivíduo forma com seus espaços relevantes de forma a sintetizar os principais avanços de sua pesquisa. Assim, baseado no trabalho de Giuliani (2003), traça-se a relação que este vínculo tem com o conceito de apego segundo o entendimento de John Bowlby. Adicionado a isso, em um contexto de grande diversidade de conceitos e definições que concorrem para explicar a laço firmado entre pessoa e lugar, o artigo apresenta também o modelo integrador de apego ao lugar proposto por Scannell e Gifford (2010) que, explora e concilia as diferentes abordagens pelas quais o conceito de apego ao lugar é tratado na literatura.

PALAVRAS-CHAVE: APEGO AO LUGAR; PSICOLOGIA AMBIENTAL; VÍNCULO AFETIVO

Place attachment: research
landscape and its role in the
Environmental Psychology

ABSTRACT: The present article seeks to introduce the concept of place attachment as an affective bond that the individual forms with his relevant spaces in order to synthesise the main advances in the research on the concept. Thus, based on Giuliani's (2003) work, we trace the link between this bond and the concept of attachment according to John Bowlby. Added to that, in a context of great diversity of concepts and definitions that compete to explain between place and person, the article presents also the place attachment integrative model proposed by Scannell and Gifford (2010) that explores and reconcile different approaches by which the bond is analysed in the literature.

KEYWORDS: PLACE ATTACHMENT;
ENVIROMENTAL PSYCHOLOGY;
AFFECTIVE BOND

Apego ao lugar: panorama de pesquisa e papel na Psicologia Social

Rafael dos Santos Aquino
Universidade de São Paulo

INTRODUÇÃO

É natural do homem desenvolver vínculos afetivos com diferentes objetos e pessoas que circundam sua vida e este mundo de sentimentos, humores e emoções criados a partir dessa teia de vínculos que formados, como afirma Giuliani (2003), não apenas permeia a vida diária de cada indivíduo como também aparece em representações, idealizações e expressões da vida. A autora acrescenta ainda que a relação desenvolvida com lugares não é diferente. A afetividade permeia a relação que se estabelece com um local de tal forma a lhe garantir um poder de qualificar a existência não somente do indivíduo, como de todo grupo a que ele pertence. Todo sentimento de afinidade mútua, comunidade e fraternidade entre as pessoas, sejam as relações formais ou informais, institucionalizadas ou não, tem como palco um lugar, um espaço, mesmo que este seja virtual. Isso tem implicações profundas, dado que os

sentimentos evocados por determinados lugares, assim como as comunidades que ao mesmo tempo definem e são definidas pelos lugares, têm a capacidade de influenciar a construção de identidades, de preencher a vida de significados e enriquecê-la com valores, objetivos e importância (Giuliani, 2003).

Ciente disso, reconhece-se que o apego ao lugar, o vínculo formado entre a pessoa, ou grupo, e ambientes e lugares significativos (Scannell & Gifford, 2010), é uma necessidade humana fundamental (Relph, 1976). Porém, esta é uma necessidade que a sociedade se torna cada vez mais incapaz de satisfazer, uma vez que o vínculo entre pessoa e lugar vem se tornando mais frágil. Isso decorre de um processo gradual decorrente da globalização que tende a tornar os espaços cada vez mais uniformes, a mobilidade cada vez mais fácil e, conseqüentemente, as relações estabelecidas com os espaços pautadas puramente por seu aspecto funcional (Relph, 1976; Sanders, Bowie & Bowie, 2003; Sennett, 2000). Desta forma, o conceito de apego ao lugar, vem ganhando atenção nas últimas décadas (Giuliani, 2003; Low & Altman, 1992; Scannell & Gifford, 2010).

Há diferentes formas pelas quais um indivíduo pode se apegar a um lugar (Scannell & Gifford, 2010). O apego pode decorrer de memórias e experiências vividas em um espaço, o vínculo ao lugar pode ser uma extensão do apego às pessoas que costumam estar lá ou o próprio local pode ter características que atraiam o indivíduo. Porém, em geral, o apego ao lugar se dá por uma confluência de fatores e não pode ser explicada por uma relação causal única.

Assim, o apego ao lugar se apresenta como um fator de importante influência no bem estar material e espiritual do ser humano. E ainda que não se tenha definido e explicitado todas as nuances do conceito, compreende-se que o vínculo afetivo com o lugar de fato existe e que há indícios de que sua natureza é diferente de outros sistemas afetivos,

como aqueles direcionados a pessoas, objetos e ideias, (Giuliani, 2003).

Finalmente, é possível verificar que o conceito de apego ao lugar tem um papel fundamental para a Psicologia Social e que, embora o laço com o ambiente apresente uma relevância por si mesmo, ele traz implicações para questões de natureza prática associada a preservação e manutenção dos espaços (Gifford, 2014). Com isso, o objetivo deste trabalho é explorar o conceito de apego ao lugar, baseado principalmente nos trabalhos de Giuliani (2003) e de Scannell e Gifford (2010), de modo a apresentar a relação do apego ao lugar com as teorias gerais sobre apego (Bowlby, 1980) e uma sistematização das diferentes definições do conceito em um modelo único e tridimensional (Scannell & Gifford, 2010).

DO APEGO INTERPESSOAL AO APEGO AO LUGAR

Para melhor compreender o apego ao lugar, Giuliani (2003) propõe uma reflexão a respeito do conceito que tem como base as teorias de apego interpessoal propostas por sobretudo por Bowlby (1969, 1980, 1988). Este modelo de apego interpessoal com que Giuliani (2003) compara as teorias de apego ao lugar, tiveram início com as primeiras observações realizadas por John Bowlby a respeito dos efeitos da privação materna em crianças e que hoje compõe um volume de pesquisas empíricas e teóricas acumuladas durante décadas.

A autora, porém, alerta para mal entendidos. Ela deixa claro que a validade preditiva dos padrões de apego de crianças não se aplica necessariamente ao apego a lugares. Em oposição, ela expressa seu desejo para que os pesquisadores interessados no apego ampliem seu escopo de trabalho para incluir a relação com lugares visando um reconhecimento de que o apego seja visto como uma teoria compreensiva. Simultaneamente, ela apela para um maior

diálogo entre os pesquisadores de Psicologia Social e de apego, de modo que seja possível elaborar uma teoria geral que abarque as origens do apego, seu desenvolvimento normal e distorcido, e o papel das primeiras experiências em expressões psicológicas posteriores (Giuliani, 2003).

Ciente disso, é possível começar a explorar a teoria de apego de John Bowlby. O apego pode ser definido da seguinte forma segundo as palavras de Bowlby (1988):

A teoria de apego se refere a propensão a criar laços íntimos e emocionais com indivíduos específicos como um componente básico da natureza humana, já presente em sua forma germinal em recém nascidos e que continua ao longo da vida adulta até a velhice (...) Embora comida e sexo por vezes desempenhem um papel nos relacionamentos de apego, a relação existe por si só e possui uma função chave para a sobrevivência, notadamente a proteção (pp. 120-121).

Entretanto, ao elaborar seu modelo, Bowlby não está preocupado com o sentimento de apego, apesar da importância comumente atribuída a ele, mas sim com o comportamento de apego. Bowlby o define como “qualquer forma de comportamento que resulta no indivíduo alcançar ou manter proximidade a alguma outra pessoa claramente identificada que é vista como mais capaz de lidar com o mundo” (Bowlby, 1988, pp. 26-27). Isso não significa dizer que o autor siga uma linha behaviorista, uma vez que ele reconhece que o comportamento de apego é mediado por um sistema de controle organizado cujas raízes se encontram em processos neurofisiológicos que extraem e interpretam informações do ambiente e permitem que o comportamento seja planejado e executado de acordo

com um propósito (Giuliani, 2003).

Seguindo essa linha, os afetos, sentimentos e emoções podem ser entendidos como “fases de uma avaliação intuitiva do indivíduo, seja ela a respeito dos estados e impulsos para agir de seu próprio organismo ou da sucessão de situações ambientais em que ele se encontra” (Bowlby, 1969, p. 104). Já o que diferencia um comportamento de apego e um vínculo de apego é que o primeiro se refere a diferentes formas de comportamento que uma pessoa executa de tempos em tempos para obter ou manter proximidade a figura protetora, enquanto o segundo se trata de um laço afetivo duradouro em relação a uma pessoa (Giuliani, 2003).

Com isso, o apego pode ser melhor entendido olhando-se para o vínculo afetivo de forma mais ampla. Segundo Ainsworth (1989), o vínculo afetivo pode ser definido como:

um laço relativamente longo em que o parceiro é importante como um indivíduo único e é intercambiável com nenhum outro. Em um vínculo afetivo, há um desejo de manter a proximidade com o parceiro. Em crianças e adultos mais velhos, essa proximidade pode, até certo ponto, ser sustentada ao longo do tempo e distância e durante as ausências, mas, no entanto, há pelo menos um desejo intermitente de restabelecer proximidade e interação, e prazer - muitas vezes alegria - após a reunião. A separação inexplicável tende a provocar angústia e a perda permanente causaria dor (p. 711).

E o que diferencia o apego de um vínculo afetivo genérico? Ter um vínculo de apego não significa simplesmente sentir algum tipo de afeto por algo ou alguém. Na realidade, isso implica em obter um sentimento de bem estar e segurança a partir da pro-

ximidade com uma pessoa ou apenas com sua disponibilidade (Giuliani, 2003).

Assim, o sistema envolvido com o apego pode ser compreendido através de seu oposto, o sistema exploratório. As pessoas em geral são motivadas a manter um equilíbrio entre comportamentos que as levam a manutenção de um sentimento de familiaridade e de uma redução de estresse, e comportamentos que as conduzem a extrair novas informações do ambiente em que se encontra (Giuliani, 2003). Por exemplo, quando uma criança dispõe de uma base segura em que pode confiar, ela se sente livre para se afastar dessa base e explorar ambiente.

Ou seja, a distinção entre apego e outros sistemas afetivos (Bowlby 1969; Ainsworth, 1989) se encontra nas funções que cada um deles satisfaz, como socialização, afiliação, reprodução, proteção, dentre outros. Por outro lado, o que os vínculos afetivos em comum é o papel do objeto com o qual se vincula na medida em que ele seja um objeto único e que por isso não pode ser facilmente substituído por outro, ainda que possam haver um grande número de objetos com os quais o indivíduo possa estar apegado (Giuliani, 2003).

Por sua vez, o desenvolvimento deste vínculo afetivo, o apego, ocorre em função da intensidade e qualidade da interação com um dado objeto (uma pessoa, na teoria de Bowlby) ao qual se dirige o comportamento de apego (Bowlby, 1980). A figura primária de apego é aquela que mais toma cuidado e é mais responsiva às necessidades da criança durante o período de mais sensibilidade a formação de laços. Enquanto que posteriormente outras figuras secundárias geralmente se tornam também objeto de apego (Bowlby, 1969), há indícios de que quanto mais forte e saudável for o apego à figura primária, maior a probabilidade de se formarem apegos secundários (Bowlby, 1969).

O trabalho desenvolvido por Fried (1963) a respeito dos efeitos psicológicos da remoção forçada de uma população do subúrbio de Boston, no contexto de reformar do bairro, é reconhecido como o primeiro estudo a tratar especificamente do vínculo psicológico que pode ser formado com o lugar. No caso investigado, as reformas engendradas tinham como objetivo trazer melhorias para o bairro, elas enfrentaram resistência da população local, uma vez que elas ameaçavam a estrutura familiar e social ali fixadas, isto é, as reformas colocavam em risco aquilo que mantinha a coesão de uma comunidade fortemente unida. Após as reformas os residentes demonstraram lamentaram e apresentaram sintomas de luto, o que indicava, como concluiu Fried (1963), que tais sentimentos podiam ser estendidos para a relação com o lugar. Posteriormente ainda, Fullilove (1996) encontrou resultados semelhantes e pôde concluir que o apego ao lugar é primariamente baseado no afeto.

Entretanto, o conceito de apego ao lugar voltou a atrair atenção apenas mais de uma década após o estudo de Fried, quando, durante a década de 80, o interesse por políticas públicas passou a buscar embasamento teórico em disciplinas como a sociologia da comunidade e a geografia humana (Giuliani, 2003). As ideias e métodos dos geógrafos tiveram uma importante influencia na forma como os psicólogos encaravam os métodos a serem utilizados nas investigações a respeito da relação com o lugar. Os psicólogos ambientais foram encorajados a experimentar alternativas aos métodos quantitativos utilizados e a dar maior foco na experiência individual e a estimular o debate dos efeitos psicológicos da estabilidade de residência (Giuliani, 2003).

Assim, enquanto que nos anos 80 o conceito de apego começou a aparecer com mais frequência na literatura ambiental, foi nos anos 90 em que os aspectos afetivos do apego da relação entre indivíduo e lugar se tornaram foco de pesquisas (Giuliani, 2003). Neste processo, a identificação de relações entre características individuais, contexto social e físico e respostas avaliativas e comportamentais ganhou atenção nos estudos relacionados a vínculos afetivos, como consequência da influência da sociologia e da psicologia da comunidade nas pesquisas ambientais (Giuliani, 2003).

Alinhado a esta tendência, Shumaker e Taylor (1983) propuseram um modelo para o apego ao lugar segundo o qual a intensidade do vínculo é determinada pelas: características físicas e sociais do ambiente; necessidades e singularidades dos indivíduos; avaliações a respeito da situação atual do indivíduo quando comparado a alternativa; e possibilidades emocionais de escolher. Para os autores, o apego ao lugar pode ser definido como “um vínculo afetivo positivo ou associação entre indivíduos e seu ambiente de residência” (p. 233).

A formulação de Shumaker e Taylor (1983) apresenta ainda um forte caráter funcional, uma vez que ela deriva do conceito proposto por Stokols e Shumaker (1981) de dependência do lugar. Com isso, a ideia principal do modelo decorre da congruência entre as necessidades do indivíduo e os recursos sociais e físicos oferecidos pelo ambiente, entendendo-se que à medida que o lugar não seja capaz de satisfazer as necessidades de seus habitantes, o apego tende a diminuir.

Por um lado a atenção talvez demasiada ao aspecto funcional do apego na definição de Shumaker e Taylor (1983) pode ser alvo de críticas. Como afirma Giuliani (2003), o que qualifica o apego não é sua valência positiva do afeto, mas sim que ele é percebido como um vínculo, com qualidades duradouras, dirigidas a um objeto es-

pecífico e não facilmente substituído por outro que apresente as mesmas qualidades funcionais. Por outro lado, é preciso reconhecer que muito cedo eles trouxeram em seu modelo as três dimensões do apego, ainda que não identificadas assim, posteriormente elaborada na síntese proposta por de Scannell e Gifford (2010).

O modelo tripartite apresentado por Scannell e Gifford (2010) oferece um avanço em direção a solução de um dos maiores problemas enfrentados pela literatura de apego ao lugar: a imprecisão de sua definição conceitual. Como afirma Giuliani (2003), o apego ao lugar é tratado como um conceito guarda-chuva, abarcando uma multiplicidade de afetos positivos que tem o lugar como objeto. Isso leva ainda há uma grande variedade de definições assim como um grande número de abordagens que tomam diferentes indicadores ou preditores atitudinais e comportamentais para medir a presença e intensidade do vínculo (Giuliani, 2003). O trabalho de Felipe e Kuhnen (2012) ilustra tal falta de precisão ao realizar uma revisão da literatura e agrupar os indicadores usados para medir o apego ao lugar por diferentes autores (Tabela 1).

TABELA 1 – CONCEITOS RELACIONADOS À OCORRÊNCIA DE APEGO AO LUGAR

INDICADORES DE APEGO AO LUGAR	
1. Conforto	13. Preferência
2. Conhecimento do lugar	14. Satisfação de interesses e necessidade
3. Desejo de defender o lugar	15. Segurança
4. Desejo de proximidade e envolvimento	16. Sensação de dependência
5. Dificuldades para substituição do lugar	17. Sentido de lar
6. Felicidade	18. Sentimento de enraizamento
7. Grau de atração	19. Sentimento de identificação
8. Grau de cuidado com o lugar	20. Sentimento de orgulho pelo lugar
9. Grau de influência do lugar sobre os acontecimentos	21. Sentimento de perda e/ou deslocamento pela separação
10. Mobilidade para a interação social	22. Sentimento de pertencimento
11. Percepção de controle e possibilidade de ação	23. Sentimento de propriedade
12. Prazer	

Adaptado de Felipe e Kuhnen (2012)

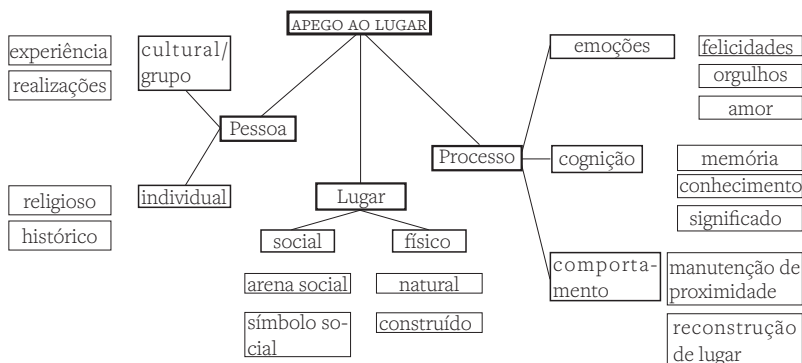
Se o modelo de Scannell e Gifford (2010) não solucionam totalmente os problemas de imprecisão na definição do apego ao lugar ou o fato de este ser um conceito que sofre de esticamento segundo o entendimento de Osigweh (1989), ele apresenta a vantagem de organizar décadas de pesquisa de forma estruturada e compreensível a partir da qual é possível avançar na teoria.

Com isso, a próxima seção apresenta o modelo tripartite de Scannell e Gifford (2010).

O MODELO TRIPARTITE DE APEGO AO LUGAR

De forma sucinta, o modelo de Scannell e Gifford (2010) organiza de forma prática as diversas definições do apego ao lugar presente na literatura estruturando-se em três dimensões (Figura 1). A primeira delas é a da pessoa que auxilia a responder às questões sobre quem está apegado e até que ponto o apego se baseia em significados criados individualmente ou coletivamente. A segunda dimensão é chamada de processo e se refere aos processos psicológicos envolvidos no apego, de modo a expor como processos afetivos, cognitivos e comportamentais se manifestam com o vínculo. A última dimensão se refere ao alvo do apego, o lugar em si, o que inclui características do local e a sua natureza.

FIGURA 1 – MODELO TRIPARTIDO DE APEGO AO LUGAR



Traduzido de Scannell & Gifford (2010)

A DIMENSÃO DA PESSOA

O apego ao lugar pode ocorrer tanto no nível individual quanto no nível coletivo e, embora algumas definições priorizem um nível em detrimento do outro, os dois podem, na realidade, se sobrepor (Scannell & Gifford, 2010). No nível individual, o apego envolve conexões pessoais, por exemplo através de memórias que local evoca, e contribuiu para a manutenção de um sentimento de estabilidade quanto a essência pessoal do indivíduo, ou simplesmente *self* (Twigger-Ross & Uzzell, 1996). Alinhado a isso, os lugares podem adquirir significado através das experiências marcantes que ocorreram nele, como marcos na história pessoal (Manzo, 2005).

No nível coletivo, o apego se desenvolve por meio de significados compartilhados entre membros de um grupo (Low, 1992), de modo que alguns autores chegaram a propor que o apego deve ser entendido como um processo de comunidade (Fried, 1963;

Gans, 1962; Michelson, 1976). Segundo esses autores, os grupos se apegam a áreas onde eles podem praticar e preservar sua cultura. Porém esta não é a única forma de o grupo desenvolver o apego. Como sugerido por Mazumdar e Mazumdar (2004), o apego pode ser baseado também em crenças religiosas. Diferentes culturas atribuem a lugares específicos o potencial de levar os seguidores de uma religião para mais perto de seus deuses, o que torna tais lugares – sejam cidades inteiras, como Meca e Jerusalém, como também igrejas, templos, cemitérios e capelas – alvo de reverência e proteção que servem de reflexo à fidelidade a uma cultura ou sistema de crenças. Adicionado a isso Low (1992) afirma que: “o apego ao lugar pode ser aplicado a locais místicos que uma pessoa nunca vivenciou, ou pode ser aplicado à propriedade ou à nacionalidade associada a uma terra que simbolicamente codifica sentidos sociopolíticos ou também de experiência pessoal (p. 166)

Isso não exclui ainda a possibilidade de que a conexão religiosa ao lugar possa ser também individual (Mazumdar & Mazumdar, 2004). Uma única pessoa pode associar um lugar sentidos espirituais por meio de suas próprias experiências, como uma epifania, revelação ou conversão, indicando que os níveis coletivos e individuais do apego ao lugar não são completamente independentes.

A DIMENSÃO DE PROCESSO PSICOLÓGICO

A segunda dimensão do apego ao lugar, como estruturada por Scannell e Gifford (2010), esclarece a natureza da interação psicológica envolvida no laço formado por indivíduos e grupos com um espaço. Scannell e Gifford (2010) sugerem que o conceito de sentimento de lugar (*sense of place*) pode ser entendido como os três processos psicológicos descritos aqui, nomeadamente os pro-

cessos afetivos, cognitivos e comportamentais. Eles ressaltam ainda que as definições de alguns autores incluem os três processos, enquanto outras ressaltam apenas um ou dois deles.

Primeiramente, como já apontado aqui e também por diferentes autores (Cuba & Hummon, 1993; Fullilove, 1996; Hidalgo & Hernández, 2001; Manzo, 2003, 2005; Mesch & Manor, 1998; Riley, 1992), o vínculo entre o indivíduo e o lugar abrange uma conexão emocional a um local específico. O conceito de topofilia, ou amor ao lugar, cunhado por Yi Fu Tuan (1974), por exemplo, ilustra como a geografia humana descreve o pertencimento a um lugar em termos emocionais, enquanto Relph (1976) define o apego ao lugar como um vínculo autêntico e emocional que o indivíduo estabelece com um ambiente e que satisfaz uma necessidade humana fundamental. Tais asserções encontram reflexos entre os psicólogos ambientais, que defendem o papel central do afeto no vínculo, de forma que definições como a de Hummon (1992), que estabelece que o vínculo é um investimento emocional da pessoa com o lugar, ou de Brown et al. (2003), que traz o sentimento de orgulho e bem estar associado ao vínculo, apresentam o apego com foco nas emoções. Os trabalhos de Fried (1963) e Fullilove (1996), que investigam os efeitos da remoção forçada de um lugar causada por desastres naturais, guerras, migração ou realocação, oferecem evidência adicional ao substrato afetivo do apego.

Vale ressaltar que, apesar de a relação com o lugar poder fazer emergir sentimentos negativos como medo, ódio e aversão derivados por vezes de experiências traumáticas ocorridas nele (Manzo, 2005), o apego geralmente é definido como um sentimento positivo. Como afirma Giuliani (2003), o desejo de manter uma proximidade a um local específico pode ser traduzido como uma tentativa de vivenciar emoções positivas que ele é capaz de evocar.

O segundo processo psicológico implicado no apego ao lugar é a cognição. Como afirmam Scannell e Gifford (2010), um espaço pode se tornar significativo para um indivíduo através da associação mental entre esse espaço e memórias, conhecimento, crenças e significados. Assim, o indivíduo cria cognitivamente significados do lugar que o aproximam dele. Por exemplo, através da memória o indivíduo conecta a si mesmo com o lugar e, como apontado por diversos autores, o apego pode se desenvolver justamente com aqueles lugares onde eventos ou períodos memoráveis ocorreram (Hay, 1998; Hunter, 1974; Manzo, 2005; Rubenstein & Parmelee, 1992; Twigger-Ross & Uzzell, 1996).

Diferentes abordagens descreveram o apego através de seu componente psicológico: Fullilove (1996) aponta a familiaridade como um elemento do apego, para ela ser apegado é conhecer e organizar os detalhes de um ambiente; já Feldman (1990) defende que as pessoas se apegam a determinadas categorias de lugares, como subúrbios, parques e sítios; como mencionado anteriormente também, Stokols e Shumaker (1981) veem o apego como dependência ao lugar. Para todas essas abordagens, a informação sobre as características de um espaço tem um papel central para o desenvolvimento do apego ao lugar (Scannell & Gifford, 2010).

A identidade de lugar, que descreve “a socialização do mundo físico do indivíduo” (Proshansky et al., 1983. p. 57) ou as auto definições derivadas da relação com o lugar, também está ligado à cognição individual. Através dela uma pessoa traça similaridades entre si mesma e o lugar, isto é, incorpora informações e características relevantes atribuídas ao lugar – sejam memórias, pensamento, valores ou categorizações – a sua própria auto definição. Deste modo, a conexão formada pelo indivíduo com o lugar torna este uma representação de si mesmos (Scannell & Gifford, 2010).

Nas palavras de Belk (1992, p. 38): “estar apegado a alguns dos nossos meios é fazer deles parte do nosso eu estendido”.

A última subdimensão dos processos psicológicos implicados no apego ao lugar é o comportamento, em que o vínculo é expresso através da ação. Aqui, assim como no apego interpessoal descrito anteriormente, o apego ao lugar é representado principalmente pelo comportamento de manutenção de proximidade ou, como definem Hidalgo & Hernández (2001, p. 274), o apego ao lugar pode ser entendido como “um vínculo afetivo positivo entre um indivíduo e um lugar específico, cuja característica principal é a manutenção de proximidade com tal lugar”.

Definições como essa encontram suporte em estudos que relacionam o comportamento de manutenção de proximidade a tempo de residência e a busca por retornar ao lugar (Hay, 1998; Kasarda & Janowitz, 1974). Se por um lado tais resultados são importantes, por outro é preciso ressaltar, como faz Giuliani (2003), que os poucos estudos longitudinais realizados sobre o assunto não provam uma relação causal bem estabelecida entre o vínculo e os comportamentos apontados.

É interessante notar ainda que, apesar de o apego ao lugar ser visto sobre prismas positivos, ele pode se tornar disfuncional quando um indivíduo com um vínculo ao lar muito rígido se recusa a deixá-lo (Fried, 2000). Isso pode expô-lo a riscos quando o lugar não é mais seguro ou até mesmo privá-lo de oportunidades para o seu desenvolvimento pessoal. Além disso, o processo dialético de estar ora próximo ora distante de casa tem um papel no desenvolvimento do significado do lugar, como sugerem Case (1996) e Dovey (1985). Através desta alternância entre viagens a lugares distantes e a manutenção de proximidade ao lugar foco do apego, o sujeito se torna mais capaz de apreciar e entender aspectos rotineiros do lugar (Case, 1996).

O comportamento de reconstrução do lugar também é encontrado na literatura como uma expressão do apego em locais que passaram por desastres e eventos que causaram sua destruição. Um caso interessante é descrito por Francaviglia (1978) em que, após um desastre que causou a destruição de uma cidade no estado de Ohio, nos Estados Unidos, os responsáveis pelo seu planejamento urbano buscaram retificar problemas que precediam ao desastre, mas encontraram resistência da população local. Os residentes e trabalhadores da cidade impuseram modificações no plano de reconstrução da cidade de modo que ela permaneceu muito semelhante antes e depois do desastre, o que aponta para uma prioridade em reconstruir a familiaridade com o lugar do que resolver seus problemas. O ato de recriar um local aparecem ainda quando indivíduos que foram levados a se mudar contra sua vontade buscam preservar o vínculo optando por se alocarem em lugares similares ao que tiveram que deixar (Scannell & Gifford, 2010).

A DIMENSÃO DE LUGAR

A última dimensão do apego ao lugar é tratada na literatura de modo a distinguir suas duas bases: a social e a física. Segundo Riger e Lavrakas (1981) o apego de caráter social consiste no sentimento de pertencimento a um bairro e familiaridade com as crianças e residentes de lá, ou seja, um vínculo construído com base no contexto social de um lugar. Já o caráter físico do apego, os autores acrescentam, pode ser entendido como “enraizamento” e é influenciado pelo tempo de residência, pela propriedade e pelos planos de permanecer no lugar.

O lugar, enquanto dimensão do apego ao lugar, foi estudada em diferentes escalas geográficas, como casa, bairro e cidade.

Por exemplo, Hidalgo e Hernández (2001) mediram os níveis social e físico do apego ao lugar nas três escalas mencionadas e encontraram que o apego de fato variava de acordo com a escala, sendo a cidade o objeto mais forte de apego. Os pesquisadores reportaram ainda que a base social do apego é mais forte do que a física, porém eles ressaltam que ambas têm influência na intensidade geral do laço e por isso ambas devem ser consideradas ao medir o apego ao lugar.

De qualquer forma, a maior parte dos estudos sobre apego ao lugar foca exclusivamente em aspectos sociais. Sociólogos urbanos defendem a existência única da base social do apego (Hunter, 1974; Kasarda & Janowitz, 1974) e por isso é comparada ao sentimento psicológico de comunidade (McMillan & Chavis, 1986). A comunidade pode ser definida como: “um complexo sistema de redes de amizade e parentesco e laços de associação formais e informais enraizados na vida familiar e no processo de socialização contínua” (Kasarda & Janowitz, 1974, p. 329). Numa perspectiva mais restritiva, pesquisadores interessados no apego à comunidade, como Woldoff (2002), sugerem que o apego ao lugar significa o apego àqueles que lá vivem e às interações sociais que lá ocorrem. Assim, segundo essa perspectiva, as pessoas são apegadas a lugares que facilitem as relações sociais e identidades grupais (Scannell & Gifford, 2010).

No entanto, o apego pode se desenvolver com base nas características físicas do lugar e o conceito de dependência ao lugar (Stokols & Shumaker, 1981) aponta justamente isso, uma vez que ele descreve como as amenidade e recursos do ambiente podem auxiliar busca por objetivos do sujeito. Adicionado a isso, lugares como casa, ruas, construções, lagos e montanhas podem se tornar significativos para as pessoas (Manzo, 2003, 2005). Além disso, o conceito traçado por Clayton (2003) de identidade ambiental

aponta para o fato de que a natureza pode ser inclusa na definição pessoal do indivíduo.

Por fim, o modelo de apego ao lugar proposto por Stedman (2003) ajuda a compreender como aspectos físicos do lugar podem originar o apego. Segundo o modelo, as pessoas não se tornam apegadas diretamente à característica física do lugar, mas sim aos significados que tais características implicam.

CONCLUSÃO

O presente estudo teve como objetivo apresentar um panorama sobre as pesquisas sobre apego ao lugar desde o estudo seminal de Fried (1963). É possível verificar uma grande complexidade nas pesquisas a respeito do conceito devido ao grande número de definições, abordagens e conceitos relacionados. Se por um lado tal diversidade é enriquecedora, ela faz com que se torne difícil agregar o conhecimento acumulado sobre o assunto e torna o apego um conceito esticado (Osigweh, 1989), uma ameaça a validade de seus estudos.

Finalmente, como afirmam Scannell e Gifford (2010), a grande complexidade do vínculo de apego sugere que são muitas as forças unem o indivíduo com os lugares, alguns são mais fortes e relevantes, enquanto outros possuem uma relação tão próxima que se tornam difíceis de serem distinguidos e poucos são aqueles visíveis ao observador externo. A rede de relações que descreve a natureza da relação com os lugares se torna assim única para cada indivíduo.

REFERÊNCIAS

- AINSWORTH, M. S. (1989). Attachments beyond infancy. *American psychologist*, 44(4), 709.
- BELK, R. W. (1992). Attachment to Possessions, in I. Altman and S. M. Low (eds), *Place Attachment*, Plenum Press, New York, pp. 37-62.
- BOWLBY, J. (1969). *Attachment and Loss*. Vol. 1: Attachment. The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London.
- BOWLBY, J. (1980). *Attachment and Loss*. Vol. 3: Loss: Sadness and Depression. The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London.
- BOWLBY, J. (1988). *A Secure Base*. Routledge, London.
- BROWN, B., PERKINS, D. D., & BROWN, G. (2003). Place attachment in a revitalizing neighborhood: individual and block levels of analysis. *Journal of Environmental Psychology*, 23, 259-271.
- CASE, D. (1996). Contributions of journeys away to the definition of home: an empirical study of a dialectical process. *Journal of Environmental Psychology*, 16, 1-15.
- CLAYTON, S. (2003). Environmental identity: conceptual and operational definition. In S. Clayton, & S. Opatow (eds.), *Identity and the natural environment: The psychological significance of nature* (pp. 45-65). Cambridge, MA: MIT Press.
- CUBA, L., & HUMMON, D. M. (1993). A place to call home: identification with dwelling, community, and region. *Sociological Quarterly*, 34, 111-131
- DOVEY, K. (1985). Home and homeless. In I. Altman, & C. M. Werner (eds.), *Home environments* (pp. 33-64). New York: Plenum Press.
- Feldman, R. M. (1990). Settlement identity: psychological bonds with home places in a mobile society. *Environment and Behavior*, 22, 183-229.

FELIPPE, M. L., & KUHNEN, A. (2012). O apego ao lugar no contexto dos estudos pessoa-ambiente: práticas de pesquisa. *Estudos de Psicologia*, 29(4), 609–617.

FRANCAVIGLIA, R. V. (1978). Xenia rebuilds: effects of pre-disaster conditioning on post-disaster redevelopment. *Journal of the American Institute of Planners*, 44, 13–24.

FRIED, M. (1963). Grieving for a lost home. In L. J. Duhl (Ed.), *The urban condition: People and policy in the metropolis* (pp. 124–152). New York: Simon & Schuster.

FULLILOVE, M. T. (1996). Psychiatric implications of displacement: contributions from the psychology of place. *American Journal of Psychiatry*, 153, 1516–1523.

GANS, H. (1962). *The urban villagers: Group and class in the life of Italian-Americans*. New York: Free Press of Glencoe.

GIFFORD, R. (2014). Environmental psychology matters. *Annual Review of Psychology*, 65, 541–79.

GIULIANI, M. V. (2003). Theory of attachment and place attachment. In M. Bonnes, T. Lee, & Bonaiuto, M. (Eds.), *Psychological theories for environmental issues* (cap. 05, pp. 137–170). Aldershot: Ashgate.

HAY, R. (1998). Sense of place in developmental context. *Journal of Environmental Psychology*, 18, 5–29.

HIDALGO, M. C., & HERNÁNDEZ, B. (2001). Place attachment: conceptual and empirical questions. *Journal of Environmental Psychology*, 21, 273–281.

HUMMON, D. M. (1992). Community attachment: local sentiment and sense of place. In I. Altman, & S. M. Low (Eds.), *Place attachment* (pp. 253–278). New York: Plenum Press.

HUNTER, A. (1974). *Symbolic communities*. Chicago: University of Chicago Press.

- LOW, S. M. (1992). Symbolic ties that bind. In I. Altman, & S. M. Low (Eds.), *Place attachment* (pp. 165–185). New York: Plenum Press.
- LOW, S. M., & ALTMAN, I. (1992). Place attachment: a conceptual inquiry. In I. Altman, & S. M. Low (Eds.), *Place attachment* (pp. 1–12). New York: Plenum Press.
- KASARDA, J. D., & JANOWITZ, M. (1974). Community attachment in mass society. *American Sociological Review*, 39, 328–339.
- MANZO, L. C. (2003). Beyond house and haven: toward a revisioning of emotional relationships with places. *Journal of Environmental Psychology*, 23, 47–61.
- MANZO, L. C. (2005). For better or worse: exploring multiple dimensions of place meaning. *Journal of Environmental Psychology*, 25, 67–86.
- MAZUMDAR, S., & MAZUMDAR, S. (2004). Religion and place attachment: a study of sacred places. *Journal of Environmental Psychology*, 24, 385–397.
- MCMILLAN, D. W., & CHAVIS, D. M. (1986). Sense of community: a definition and theory. *Journal of Community Psychology*, 14, 6–23.
- MESCH, G. S., & MANOR, O. (1998). Social ties, environmental perception, and local attachment. *Environment and Behavior*, 30, 227–245.
- MICHELSON, W. (1976). *Man and his urban environment: A sociological approach, with revisions*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- OSIGWEH, C. A. B. (1989). Concept fallibility in organizational science. *Academy of Management Review*, 14, 579–594.
- PROSHANSKY, H. M., FABIAN, A. K., & KAMINOFF, R. (1983). Place-identity. *Journal of Environmental Psychology*, 3, 57–83.
- RELPH, E. (1976). *Place and placelessness*. London: Pion Limited.
- RIGER, S., & LAVRAKAS, P. J. (1981). Community ties: patterns of attachment and social interaction

in urban neighborhoods.
American Journal of Community Psychology, 9, 55–66

RILEY, R. B. (1992). Attachment to the ordinary landscape. In I. Altman, & S. M. Low (Eds.), *Place attachment* (pp. 13–35). New York: Plenum

RUBENSTEIN, R. L., & PARMELEE, P. A. (1992). Attachment to place and the representation of the life course by the elderly. In I. Altman, & S. M. Low (Eds.), *Place attachment* (pp. 139–163). New York: Plenum

SANDERS, S., BOWIE, S. L., & BOWIE, Y. D. (2003). Lessons learned on forced relocation of older adults: the impact of hurricane Andrew on health, mental health, and social support of public housing residents. *Journal of Gerontological Social Work*, 40, 23–35.

SCANNELL, L., & GIFFORD, R. (2010). Defining place attachment: A tripartite organizing framework. *Journal of Environmental Psychology*, 30(1), 1–10.

SENNETT, R. 2000. New capitalism, new isolation: A flexible city of strangers. *Le Monde Diplomatique*.

SHUMAKER, S. A., & TAYLOR, R. B. (1983). Toward a clarification of people place relationships: a model of attachment to place. In N. R. Feimer, & E. S. Geller (Eds.), *Environmental psychology: Directions and perspectives* (pp. 219–251). New York: Praeger.

STEDMAN, R. (2002). Toward a social psychology of place. *Environment and Behavior*, 34, 561–581.

STOKOLS, D., & SHUMAKER, S. A. (1981). People in places: a transactional view of settings. In J. Harvey (Ed.), *Cognition, social behavior, and the environment* (pp. 441–488). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

TUAN, Y. (1974). *Topophilia: A study of environmental perception, attitudes, and values*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

TWIGGER-ROSS, C. L., &
UZZELL, D. L. (1996). Place and
identity processes. *Journal of
Environmental Psychology*, 16,
205-220.

WOLDOFF, R. A. (2002). The effects
of local stressors on neighborhood
attachment. *Social Forces*, 81,
87-116.

Capítulo 10

Apego ao lugar: panorama de pesquisa e papel na
Psicologia Social
Rafael dos Santos Aquino



Eda Tassara

Universidade de São Paulo



Professora Emérita e Titular do Instituto de Psicologia da USP; é proponente e coordenadora do laboratório de pesquisa LAPSI (IPUSP/PST) e do grupo Política Ambiental do IEA/USP. Foi professora visitante e conduziu pesquisas em países da Europa e América Latina. Autora de estudos críticos sobre a contemporaneidade nas interfaces ética-psicologia social-política à luz da Teoria da Ciência.

CV: <http://lattes.cnpq.br/3889873314551168>

E-MAIL: edatassara@uol.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7592-8407>

José Oswaldo Soares de Oliveira

Universidade de Taubaté



Arquiteto e urbanista, doutor em Urbanismo com pós doutoramento em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo, professor do Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Taubaté (SP), pesquisador associado do Laboratório de Psicologia Socioambiental e Intervenção do Instituto de Psicologia e do Grupo de Estudos em Política Ambiental do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo.

CV: <http://lattes.cnpq.br/4650642006564154>

E-MAIL: jose.oswaldo@uol.com.br

ORCID: <https://orcid.org/000-0003-4988-1016>

Toxemia socioambiental. Estudo psicossocial da transformação do vale do rio Paraíba do Sul (São Paulo, Brasil)

RESUMO: A partir do panorama traçado por estudo naturalístico da paisagem contemporânea do vale do rio Paraíba do Sul, foi elaborado um sistema de análise de transformações psicossociais operadas em indivíduos e grupos por agentes materiais e simbólicos que se constituem em substratos veiculadores, naquele território brasileiro, do processo global de produção em sua fase atual. Conjectura-se que a análise resultante da aplicação do sistema categorial aos dados levantados possibilitaria, à luz do conceito de colonialidade do poder, a identificação de núcleos de resistência à afirmação renovada do domínio colonial ou de integração à reprodução fortalecida do modelo hegemônico de

sociedade capitalista, bem como propiciaria uma interpretação de fatores associados às suas determinações.

PALAVRAS-CHAVE: TRANSFORMAÇÕES PSICOSSOCIAIS, COLONIALIDADE DO PODER, SOCIEDADE CAPITALISTA, RESISTÊNCIA, TOXEMIA SOCIOAMBIENTAL.

Socio-environmental toxemia. Psychosocial study of the transformation of the Paraíba do Sul River Valley (São Paulo, Brazil)

ABSTRACT: From the panorama outlined by a naturalistic study of the contemporary landscape of the Paraíba do Sul River Valley, a system has been designed for the analysis of psychosocial transformations in individuals and groups by material and symbolic agents that constitute themselves in conveying substrates in that Brazilian region, from the global production process on its current phase. It is conjectured that the analysis resulting from the application of the categorical system to collected data would enable, in the light of the concept of coloniality of power, the identification of pockets of resistance to the renewed claim of colonial rule or to the integration on the strengthened

reproduction of the hegemonic model of capitalist society, as well as providing an interpretation of the factors associated to their determinations.

KEYWORDS: PSYCHOSOCIAL TRANSFORMATIONS, COLONIALITY OF POWER, CAPITALIST SOCIETY, RESISTANCE, ENVIRONMENTAL TOXEMIA.

Toxemia socioambiental. Estudo psicossocial da transformação do vale do rio Paraíba do Sul (São Paulo, Brasil)

Eda Tassara

Universidade de São Paulo

José Oswaldo Soares de Oliveira

Universidade de Taubaté

1. APRESENTAÇÃO:

Este ensaio fundamenta-se em resultados de pesquisas empíricas realizadas na região do vale do rio Paraíba do Sul pelos autores (Oliveira e Tassara, 2012; Tassara, 2013; Oliveira, 2014) e tem por objetivo propiciar o aprofundamento de suas análises inscrevendo-as em campo interdisciplinar e nelas introduzindo aspectos psicossociais implícitos às questões abordadas que delas emergiam como novo (*ex novo*)¹.

¹ Segundo enfoque preconizado pela Professora Tassara (2015) e que vem caracterizando as investigações conduzidas sob sua liderança no LAPSI/PS/IPUSP a partir de conceituação ofereci-

A referida pesquisa estruturava-se sobre um processo de leitura de paisagens contemporâneas² compondo o território de

da por Fernandes (1969) e sobre a qual Tassara e Ardans (2008) desenvolveram extensa análise, a Psicologia Social estuda a interação social considerada em si e por si mesma. Para os referidos autores, a Psicologia Social se caracterizaria por três elementos: hibridismo, marginalidade e interdisciplinariedade. Hibridismo que seria originário da diversidade de sociedades, de culturas, de valores, de modos de vida, remetendo à problemática da identidade social, de sua constituição, de sua permanência e de suas metamorfoses. Marginalidade porque situada nos interstícios disciplinares, nas margens e nas fronteiras dos conhecimentos por elas alcançados. Interdisciplinariedade vista conforme conceitua Barthes (1984), como consistindo na criação de um objeto novo que não pertença a ninguém. Embora híbrida, marginal e interdisciplinar, a Psicologia Social é apresentada por esses autores como fundamental para três disciplinas científicas: a Psicologia, a Sociologia e a Antropologia. Consideram ainda que, a partir da aceitação desse caráter híbrido da interação humana, desenha-se um dos grandes desafios da Psicologia Social, a defesa da diversidade humana como pré-requisito ético da compreensão científica do humano, estabelecendo um elo necessário entre a Psicologia Social e a Política. Deve-se acrescentar que a metodologia que revestirá prevalentemente a estrutura do presente estudo psicossocial é a da Teoria Crítica da sociedade (Guba, 1990; Montero, 2001), abordada pela Professora Tassara como um estudo pós-colonial, ampliando-se seu escopo através da introdução, nas análises em processo, do conceito de colonialidade do poder. (Tassara e Ardans, 2011).

2 Sobre o significado adotado para o termo “paisagem», transcreve-se nessa nota o conteúdo do verbete “paisagem”segundo o Dicionário Socioambiental: ideias, definições e conceitos (Tassara e Tassara, 2008)

PAISAGEM

A idéia de paisagem pode ter vários significados. Em Geografia, ela pode ser definida como um conjunto de estruturas naturais e sociais presentes em um determinado território, no qual se desenvolve intensa interatividade entre os elementos naturais e as relações humanas. As paisagens podem ser naturais, aquelas em que se destacam apenas os elementos da Natureza (relevo, solos, clima, rios, flora e fauna e suas interações) sem interferência humana; e humanizadas ou culturais, rurais ou urbanas, que são aquelas que abrangem elementos construídos pela ação humana e que interferem nas paisagens naturais (como pontes, ruas, edifícios, cidades, túneis, portos, ferrovias, etc), além das relações humanas que ocorrem nas próprias paisagens e entre elas. No atual estágio de desenvolvimento das culturas humanas não se pode mais dizer que exista lugar no planeta que não tenha sofrido qualquer interferência antrópica, direta ou indireta. Paisagens que englobam o mundo construído e o mundo natural podem ser denominadas como paisagens socioambientais, na medida em que sempre se referem a uma relação dinâmica entre a organização humana sobre os cenários naturais e os construídos. Uma paisagem contém tudo aquilo que se pode perceber por meio dos sentidos (audição, visão, olfato e tato), sendo a visão o sentido que mais se destaca. Assim, as paisagens podem, também, ser definidas como recortes em movimento que o olho humano faz sobre os cenários que observa pelo mundo. Embora as paisagens pareçam algo dado e das quais

municípios situados nesse vale, prevalentemente Jacareí e São José dos Campos, através de uma observação sistemática naturalística, aplicando-se no estudo um sistema teórico de quatro categorias clássicas preconizadas pelos geógrafos Ab'Saber (2001) e Santos (2006): ecossistemas naturais remanescentes, ecossistemas remanescentes oriundos de áreas definidas como rurais, agro-ecossistemas pautados na industrialização, ecossistemas urbanos sobre bacias hídricas. Ao longo do estudo acrescentou-se uma nova categoria - ecossistemas tóxicos presentes no ambiente observado (Tassara e Oliveira, 2012), por ter sido a mesma considerada, por esses últimos autores, como complemento necessário à leitura contemporânea adequada daquela paisagem.

Para a análise dos descritores das paisagens ambientais de Jacareí foram utilizados, como propôs Ab' Saber (2001), os fatos sociais que dão dinâmica às transformações das paisagens, tendo como referência os parâmetros representativos da formação histórica do território de estudo, de sua contextualização geográfica, da planificação, da produção e da gestão do ambiente construído, e, das formas de inserção do mesmo em instâncias econômicas.

A decisão de aplicação do método naturalista ao universo urbano (Mondada, 2000), implicou a exploração do objeto em observação (o socioambiente³: terra, natureza, cidade, território, homem e

os seres humanos são apenas receptores passivos, nesse sentido elas são sempre construções culturais que dependem das experiências de vida dos sujeitos que as observam.

3 Sobre o significado adotado para o termo "socioambientalismo" e "socioambiente", transcrevem-se nessa nota os conteúdos desses verbetes segundo o referido Dicionário Socioambiental (Tassara e Tassara, 2008)

SOCIOAMBIENTALISMO

Filosofia ambientalista que, baseada no conceito de socioambiente, preconiza a adoção de soluções aos problemas e conflitos ambientais integrando suas dimensões sociais e ambien-

sociedade), mediante a construção de uma empíria a ser desvelada gradativa e ininterruptamente, pressupondo-se a presença do observador em interação direta com o meio; um estudo in situ observacional em mão dupla. Desta exploração resultaram diários de viagem, escritos com a função de registrar impressões e descrições de leituras das paisagens contemporâneas do territórios explorados, instruídas pela aplicação do método naturalista, tendo como referência o sistema de 5 (cinco) categorias em pauta, a saber: ecossistemas naturais; áreas rurais sobre remanescentes naturais (pequenas propriedades de domínio familiar); áreas de agroecossistemas (representados por indústrias de grande porte atuando na produção agropecuária, a exemplo da monocultura de eucalipto); áreas de ecossistemas urbanos (bacias hidrográficas e redes urbanas) e, áreas de ecossistemas tóxicos (áreas pontuais ou extensivas contaminadas quimicamente e impróprias e/ou indevidas ao uso social).

Deve-se notar que Ab' Saber destacou ao formular seu sistema de categorias, o que denominou de fatos sociais, definindo-os como os fatores que dariam a dinâmica inter-ecossistemas, isto é, que determinariam e/ou condicionariam suas mutações e/ou transformações, deixando em aberto que poderiam mesmo levá-los a outros formações. Para efeitos desse estudo foram considerados,

tais (físicas e naturais), buscando a defesa dos bens e direitos sociais, coletivos e difusos, em relação ao meio ambiente, ao patrimônio cultural e aos direitos humanos e dos povos. Com sua maneira genuína de pensar e atuar, que pode ser resumida no slogan “socioambiental se escreve junto”, o socioambientalismo é uma criação brasileira única no cenário do ambientalismo internacional. Ver socioambiente.

SOCIOAMBIENTE

Conceito presente nas ações e movimentos ambientalistas que considera que as dimensões sociais, físicas e naturais dos ambientes são indissociáveis, devendo ser abordadas de forma integrada. Ver socioambientalismo.

como fatos sociais, fatores históricos constitutivos da formação do território em análise, de sua base geográfica, de suas características socioculturais, demográficas e econômicas, além de fatores regionais derivados e emergentes dos processos de conurbação, abrangendo escalas macrometropolitanas e mesmo globais, tais como as referentes à questão habitacional no contexto do quadro imobiliário brasileiro contemporâneo. Acrescenta-se a isso o desafio instaurado por um processo de urbanização caracterizado como contínuo e extensivo, constituindo-se em escala cada vez mais planetária (Deak, C., 1991; Singer, P.; 2001, Santos, M., 2005).

Por outro lado, a leitura das paisagens deste vale do Rio Paraíba do Sul foi sustentada por uma busca de compreensão do processo de urbanização contemporânea, acoplando-a a parâmetros frequentemente utilizados por estudos sociourbanos, tendo sido escolhidos os seguintes descritores: limites e/ou condicionantes presentes na geografia física local (relevos suaves ou acidentados, bacias hídricas principais e secundárias); processo histórico de formação da paisagem (os ciclos econômicos preponderantes: do ouro, do café, do gado, da indústria, do comércio); constituição do ambiente construído em suas diversas etapas e escalas urbanas (aldeia, vila colonial, cidade administrativa do século XIX, cidade da indústria nacional da metade do século XX e, depois, multinacionais até a cidade regional da passagem do século XX para este século, atrelada à globalização); estrutura formada pelas vias de circulação e comunicação em diversas escalas (macrometropolitana, metropolitana, regional, intermunicipal, municipal, local e de vizinhança); estagnação da economia agrícola familiar e da produção agrícola comercial heterogênea; introdução da monocultura da agroindústria; interesses imobiliários específicos na constituição de grandes reservas de terra a curto e médio prazo; constituição de

clusters condominiais horizontais e verticais como nova forma de se produzir a urbanização espraiada em fronteiras rurais; interesses da incorporação imobiliária na produção urbana de empreendimentos concentrados na acumulação do capital, mas comumente aleatórios a um planejamento racional de recursos presentes no plano sócio-urbanístico; investimentos econômicos prementes impostos pela entrada de capitais internacionais no Brasil (pós-crise de 2008); planos regionais e municipais diretores de ordenamento do território atendendo a partes dos interesses e pressões presentes na constituição dos municípios em estudos.

Acrescentam-se a tais descritores, outros, até mais visíveis, produzidos por ações situadas no plano econômico. Por exemplo, atualmente, o ambiente construído nos contextos urbano e rural vem incorporando uma nova escala e um novo modo de estabelecer as edificações residenciais, de comércio e de serviços, vilas, bairros e condomínios, comumente destoantes da ideia clássica de cidade nuclear, expandindo-se gradativamente de acordo com o paradigma centro-periferia.

Também evidenciam-se fatos sociais emergentes a partir do desenvolvimento de plantas industriais em diversas escalas urbanas, algumas abrangendo grandes áreas; e, ainda, a partir dos espaços destinados a suportes urbanos, tais como, aterros sanitários, lixões, represas e reservatórios de águas e a partir de zonas agrárias, as de unidades familiares, as de agroindústrias e as de monocultura presentes nesse universo.

Os registros efetuados como descrições das observações procedidas foram fundamentados em um intenso trabalho de campo pautado por procedimentos de pesquisa voltados para a apreensão empírica da realidade observada, optando-se por algumas formas de aproximação com o território estudado, destacando-se as seguintes

operações orientadoras da observação sistemática: sucessivos percursos pela região adotando escalas gradativas de aproximação, partindo-se do geral para o particular e priorizando-se a orientação pelas grandes vias das estruturas rodoviária, ferroviária e hídrica, para permitir a captação panorâmica da paisagem; incursões adentrando os grandes setores do Município delineados pelos eixos de circulação e relevos marcantes e, a partir desses, penetrando nos bairros e vilas por caminhos de ligação com os primeiros eixos; contato com moradores ao longo dos percursos, buscando informações sobre localidades e características das locais, assim como sobre as relações desses moradores com os lugares e com a cidade; estudo de documentos e obras relativos à formação histórica da região, tendo como guia o clássico trabalho de Nice Lecoq Muller, intitulado O fato urbano na bacia do Rio Paraíba do Sul (Müller, 1969); estudo complementar do planejamento do Macroeixo Paulista, elaborado pelo Governo do Estado de São Paulo; estudo do Macrozoneamento do Vale do Paraíba, realizado pelo INPE (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais) e, ainda, o estudo do relatório do CODIVAP (Consórcio de Desenvolvimento Integrado do Vale do Paraíba) sobre o Vale do Paraíba no transcorrer dos anos setenta, dentre outros; consulta à cartografia existente em diversas escalas de representação da realidade 1:250000, 1:50000, 1:25000, 1:10000, 1:5000; elaboração de cartografias a mão livre visando fortalecer a representação mental do espaço da região, usando escala gráfica próxima da escala técnica 1:50000; construção de maquete técnica representando o relevo dos municípios na escala 1:25000 e escala vertical ampliada três vezes para diferenciar as topografias das várzeas e o relevo mais acidentado; registro fotográfico dos percursos, privilegiando os ângulos de maior amplitude panorâmica ou elementos de destaque; conferência sistemática dos materiais cartográficos para subsidiar a orientação em campo e também

permitir o registro de elementos ausentes na cartografia, a exemplo de igrejas na zona rural, inexistentes nos documentos oficiais; consultas frequentes a técnicos atuantes nos município, com destaque para as contribuições nas áreas de planejamento urbano e regional, e no campo das ciências biológicas; elaboração de uma cartografia das aglomerações sociais, quer na escala dos conjuntos urbanos, quer das pequenas nucleações rurais a partir de imagens de satélites e de visita a campo; construção de cartografia de tipologias construtivas e padrões de habitação, apoiada em fotografias dos locais e contextualizadas por imagens de satélites.

Os relatos descritivos das observações foram agrupados ao longo de três dimensões: da natureza bruta a seus remanescentes apropriados pela agricultura de técnicas tradicionais e pela monocultura agro-industrial intensiva; ecossistemas urbanos extensivos em bacias hídricas regionais; ecossistemas tóxicos pontuais e extensivos.

2. A HEURÍSTICA DO SISTEMA PROPOSTO POR AB'SABER

Em síntese, pode se concluir que o referido estudo fundamentou a avaliação do caráter heurístico do sistema proposto por Ab'Saber levando à delimitação de relevantes questões para uma compreensão da transformação da paisagem no vale do Rio Paraíba do Sul, à luz da inserção do Brasil no contexto do processo global de produção e conformando sua entronização no que Streeck (2014) denomina "sociedade capitalista contemporânea».

A leitura das paisagens facultou a análise da configuração geográfica de domínios da natureza nos territórios conurbados do vale do Rio Paraíba do Sul tendo como referência o sistema de cinco categorias propostos. Cabe enfatizar que o estudo propiciou a constatação do caráter heurístico do sistema proposto por Ab' Saber para

uma leitura da paisagem contemporânea no vale do Rio Paraíba do Sul. Cabe, ainda, enfatizar que a introdução da categoria ecossistema tóxico, proposta como um complemento ao sistema de Ab' Saber para a leitura das paisagens, emergiu da percepção de que a dinâmica contemporânea das transformações das paisagens sob observação, situava-se nas implicações do processo global de produção sobre a realidade brasileira. Podia-se observar, no cotidiano dos lugares, a presença e o impacto do capital global na constituição do socioambiente, o que vem se intensificando a partir das duas últimas décadas, determinando sua transformação abrupta.

As paisagens, lidas através dos recortes propostos pelo sistema de categorias teóricas de ecossistemas, não necessariamente deveriam manifestar-se de forma empírica, o que de fato não ocorreu. O momento das paisagens representaria uma iconografia geográfica instantânea do socioambiente e a sua dinâmica de transformações propiciaria a interpretação de sua história. Socioambiente seria, portanto, geografia em processo dinâmico de construção histórica. Por suas transformações, a leitura da paisagem permite a análise geográfica e histórica e, portanto, política. Contudo, segundo Tassara e Ardans (2008) a vinculação ética gera a indissociabilidade da interface política-psicologia social, evidenciando os intestinos psicossociais do político, de difícil explicitação.

Milton Santos (Santos, 1996) oferece contribuições para fundamentar uma análise desta questão, classificando períodos históricos em função de parâmetros caracterizadores do grau de domínio da técnica neles prevalentes. Assim, pode-se delinear fatos sociais a partir de marcos de transformações significativas através do domínio da técnica, possibilitando a identificação e compreensão de novos fatores emergentes que se manifestam como fatos sociais. Santos propõe uma sequência composta por

três períodos decisivos, fundamentados nas transformações do ambiente propiciadas pelo grau, domínio e impacto das técnicas neles dominantes: o período do meio natural, do meio técnico e do meio técnico-científico-informacional. O período referente ao predomínio do meio natural representaria o tempo da civilização no transcorrer do qual a manipulação do ambiente se faz predominantemente pela força do homem e pela apropriação dos elementos da natureza pelos homens, tais como o emprego de animais ou do uso da força das águas e dos ventos. Já o período correspondente à predominância do meio técnico, sinalizado pela emergência da Revolução Industrial, teria propiciado um arsenal de técnicas a partir da utilização das novas formas de energia. Ao contrário, representaria um processo superior de domínio dos elementos da natureza. A partir desse período, determinado pela revolução industrial, passaram a ocorrer intervenções de maior impacto ambiental atuando sobre a configuração das paisagens dos domínios da natureza lidas pelo código científico dos seus diversos ecossistemas, por implicações de interferência em maior escala sobre processos naturais e, portanto, em maior rapidez em romper o equilíbrio dos ecossistemas pregressos. O terceiro período referente ao meio técnico-científico-informacional, teria emergido a partir do fim da Segunda Grande Guerra Mundial, consolidando-se nas três últimas décadas do Século xx. Surgiria, assim, uma nova etapa de impactos sobre os ecossistemas anteriores, agora em escala global intensificada no Século xxi, que seria pautada pela produção e disseminação da utilização de novas formas de energia, em natureza e escala, com implicações construtivas e/ou destrutivas sobre o ambiente planetário.

Sob tal configuração, a inserção da categoria dos ecossistemas tóxicos apresentava-se como adequada à leitura empírica

das paisagens, dada a presença massiva de regiões obviamente poluídas⁴ poluição) na terra, na água e no ar, na vida social e comunitária, configurando novos e desconhecidos padrões de vida nesses ambientes: “para a terra, homens, animais e plantas”.

Todavia, a sua identificação constitui tarefa difícil, por se tratar de manifestações territoriais de toxicidade com abrangência tóxica, observável em determinada localidade pontual, e extensiva, quanto atingindo todo um território. Vide, por exemplo, a poluição produzida pelo uso de agrotóxicos em determinada área de agro-indústria e de sua disseminação para os rios. Ou, então, de vazamento de resíduo químico industrial pelo ar, contaminando toda a região de estudo, em processo de conurbação. No momento, apresenta-se paroxístico o episódio do rompimento da barragem da Mineradora Samarco em Mariana, Minas Gerais, em 2016. O que permaneceu do socioambiente progresso na extensa área da bacia do Rio Doce e no próprio leito do rio?

4 Sobre o significado adotado para o termo “poluição ambiental», transcreve-se nessa nota o conteúdo do verbete paisagem segundo o Dicionário Socioambiental: ideias, definições e conceitos (Tassara e Tassara, 2008).

POLUIÇÃO AMBIENTAL

Alteração indesejável dos fatores abióticos presentes no meio ambiente devida, em geral, à introdução de concentrações demasiado altas de compostos prejudiciais ou perigosos, ao calor, ruído, entre outros. Segundo a Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA), poluição ambiental é qualquer tipo de contaminação do meio ambiente ou degradação da qualidade ambiental resultante de atividades que, direta ou indiretamente: 1) prejudiquem a saúde, a segurança e o bem-estar da população; 2) afetem desfavoravelmente a biota (conjunto da fauna e da flora de uma região); 3) criem condições adversas às atividades sociais e econômicas; 4) afetem as condições estéticas ou sanitárias do meio ambiente; 5) lancem matérias ou energia em desacordo com os padrões ambientais estabelecidos. A poluição acontece, na maioria das vezes, como consequência das atividades humanas, mas resíduos produzidos por erupções vulcânicas ou contaminações devido a corpos em estado de putrefação, por exemplo, também podem produzir poluição ambiental. Existem diversas formas de poluição: visual, auditiva, térmica, atmosférica, das águas, do solo, entre outras.

Observar-se que a introdução da categoria de ecossistemas tóxicos não significou propriamente uma alteração no sistema proposto por Ab'Saber, dado que, ao apresentá-lo, o eminente geógrafo já considerava os fatos sociais como sendo os veículos sinérgicos das interrelações entre os componentes do referido sistema. A consequência dessa anexação situa-se no fato de que a toxicidade transcende à sua definição como categoria de leitura, passando a constituir-se para além de um fato social como um novo componente da natureza, como um seu domínio emergente, reificando-se como um fato social constitutivo da geografia do socioambiente, produzida por poluição ambiental, a requerer a introdução de vinculações éticas no seu estudo situadas na interface política-psicologia-social. Caberia aqui citar Paulo Duarte, professor de Filosofia fundador da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, quando afirma: " Quando a poluição se instala, seja física ou intelectual, a ética se rompe e as nações estão perdidas"(Tassara, M., 1988).

O esmaecimento da manifestação empírica das quatro categorias propostas originariamente por Ab'Saber aponta para o fato de que manifestam-se que ecossistemas em mutação em decorrência da predominância de intervenções antrópicas configuradas como pertencentes no processo do meio técnico-científico-informacional conceituado por Santos. A identificação de manifestações a serem incluídas na categoria ecossistemas naturais remanescentes pressupõe a existência de fragmentos desses ecossistemas naturais, os quais como se apontou, mesmo ainda existindo, já não são mais naturais. De fato, esses ecossistemas estão permeados por ações antrópicas e são objeto de alterações na composição do ar, da água e do próprio solo, pacientes do impacto das ações de agentes contíguos a essas regiões, sobretudo de natureza urbana e industrial.

A aplicação da segunda categoria como referência, a dos ecossistemas constituídos por áreas rurais sobre remanescentes naturais, revelou transformações nas paisagens contemporâneas denunciando a alteração da base social progressiva que previa a manutenção possível de ecossistemas de base agrícola, em funcionamento compatível com o manejo do meio em harmonia com a natureza bruta. A sua aplicação revelou, em primeiro lugar, a quase não presença destes ecossistemas nas paisagens em estudo e, em segundo, trouxe à tona uma nova dimensão da toxicidade da poluição presente no território - as formas contemporâneas de exploração capitalista do campo, liquidando as bases sociais da vida coletiva nas áreas agrícolas tradicionais. Não seriam por acaso poluídas, tóxicas, tais formas de ruptura dos modos tradicionais de vida no campo, impondo novos padrões e ritmos de vida, de trabalho, de alimentação e de consumo, às grandes levadas de trabalhadores deslocados forçosamente para os aglomerados urbanos dispersos nessa região conurbada? Não seriam poluidoras, tóxicas, estas alterações disruptivas de formas de organização humana? Essa poluição impregnaria de elementos tóxicos os ecossistemas, seja pela negação das formas de vida no campo agrícola, seja pela imposição das formas de vida urbana pautadas pelas novas maneiras de produção e consumo, rompendo o meio cultural presente sob determinado ecossistema. O canto dos pássaros substituídos pelo ruído das buzinas, dos carros e das fábricas.

A terceira categoria, a dos agro-ecossistemas pautados pela industrialização, somada à quarta categoria, a dos ecossistemas urbanos sobre bacias hídricas, exterioriza os efeitos de intervenções situadas no período do meio técnico proposto por Santos. Tais categorias de ecossistemas, por sua vez, ainda estão presentes nas paisagens do território em estudo. Pode-se concluir, portanto, que

ele se caracteriza como se constituindo em uma macrourbanização em escala de conurbação regional e até mesmo macrometropolitana, no qual as referidas categorias de ecossistemas relacionados incorporam-se como partes secundárias, quase inexpressivas, sobretudo se considerado o seu papel de reservas ecológicas escassas.

Tal macrourbanização, incorporando os agroecossistemas industriais e os ecossistemas urbanos industriais sobre bacias hídricas, constitui um contínuo entre formas de ocupação do solo, pautadas pelo atual estado do meio técnico-científico-informacional e pelo capitalismo global, tanto em sua vertente do neoliberalismo americano, como em sua vertente estatal chinesa. Ainda no âmbito da macroubanização, esses ecossistemas - sedes da agroindústria e do urbano-industrial, são alterados de modo abrupto, em curto tempo. Tais mutações não necessitam de mais de seis meses para produzir uma radical transformação na paisagem, a exemplo do que ocorreu na várzea do Rio Paraíba do Sul, transformada pela invasão das plantas das indústrias automotivas da Sany e Cherry. Neste caso, novamente emerge a temática que fundamentou a proposição da quinta categoria de ecossistemas tóxicos, em suas diversas manifestações, seja do ponto de vista físico-químico, seja das alterações das propriedades de seus elementos internos.

Tóxicos também em suas formas violentas de ação, desmontando as bases das paisagens sociais e rompendo as bases materiais da memória coletiva. Tóxicos ao fragmentarem os espaços de convivência por romperem assim a contiguidade dos espaços de vizinhança, impondo novos containers urbanos ou containers agrários, constituindo grandes muralhas cercadas para as suas funções de fazendas agrárias e de áreas condominiais urbanas e industriais e culminando no isolamento dos diversos aglomerados sócio-urbanos, desestruturando os elos sociais passado-presente-futuro, dimensão

psicossocial essencial para propiciar uma saudável transmissão simbólica intergeracional (Tassara, Rabinovich, Goubert, 2004).

3. O PROSSEGUIMENTO: HIPÓTESES TEÓRICAS E PARADIGMA DE MÉTODO

Como base no exposto, conclui-se que as dimensões e implicações das interferências poluidoras e suas conseqüências tóxicas sobre o socioambiente requerem novos estudos para fundamentar a proposição de um novo sistema de referência que incorpore dimensões teóricas, compreensivo-rationais e empíricas, facultando a observação, leitura e descrição das paisagens contemporâneas in situ, possibilitando uma compreensão baseada nos princípios ortodoxos da metodologia científica aplicada à etapa vigente de uma economia capitalista globalizada e com base em compromissos éticos e humanistas. Uma transformação vertiginosa e sobretudo deslocada das bases dos lugares, portanto da escala humana de vivência e apreensão dos domínios da natureza, lidos através de recortes dos ecossistemas neles presentes, aí incluindo as suas dimensões sociais. Uma transformação em parte assentada sobre a natureza pré existente - a terra como chão bruto - e, em outra parte, conduzida pelas implicações da ação da máquina do capitalismo global, cindindo identidades individuais e grupais com rupturas topológicas de difícil trânsito entre estou dentro e estou fora, era e é, aqui e ali, e outros. Ou seja rompendo modelos de urbanidade e paradigmas de urbanização pregressos.

Sob tal perspectiva é que se propõe o prosseguimento de estudos centrados em um novo objeto de conhecimento que estamos denominando toxemia socioambiental, um objeto novo que emerge no campo interdisciplinar como categoria contendo uma

dimensão *sensu stricto* da psicologia social. Uma dialética indissociável de processos de interferências antrópicas no ambiente e seus produtos sociais os quais, sob a égide da atual “sociedade capitalista brasileira” (Streeck, 2014) inscrevem-se no processo global de produção e da luta geopolítica por sua manutenção.

Reafirmam-se, dessa forma, as vinculações éticas indissociáveis entre política-psicologia social, acrescidas frente à irreversibilidade que reveste grande parte destas transformações socio-ambientais. Propõe-se assim uma arqueologia de um elo social em vias de desaparecimento, ou desaparecido, como uma manifestação da dessocialização anômica (Meireles, 2004) produzida sobre os homens nesta etapa do processo de globalização. O pressuposto que sustenta sua proposição consiste em se assumir que no estudo do socioambiente, as dimensões sociais, físicas, e naturais são indissociáveis devendo ser abordadas de forma integrada, buscando-se soluções a problemas e conflitos interrelacionando dimensões sociais e ambientais e buscando-se a defesa dos bens e direitos sociais coletivos e difusos em relação ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e aos direitos dos povos.

Em Síntese, como base nos pressupostos acima elencados, apresentam-se hipóteses que, para os autores, sustentariam uma estrutura dos estudos objetivados:

a) as leituras naturalísticas das paisagens do vale do Rio Paraíba do Sul⁵ possibilitariam a delimitação de imagens transformadas de regiões e episódios nelas recortados, identificando-se sua determinação por ação de agentes de poluição socioambiental;

⁵ A proposta se refere a região do vale do Rio Paraíba do Sul, mas, poderia em princípio se aplicar em outras regiões do planeta, desde que previamente descritas mediante mapeamentos extensivos das configurações territoriais a serem analisadas. Supõe-se que essa extensão da investigação seria mais adequada quando se estiver estudando os entornos territoriais de bacias hídricas.

b) tal delimitação sustentaria a derivação empírica de categorias de análise da toxemia ambiental neles identificada;

c) o sistema categorial determinado pelo processo de derivação empírica permitiria a compreensão objetivada de transformações psicossociais operadas em indivíduos e grupos por agentes materiais e simbólicos veiculadores da referida poluição ambiental;

d) a análise desenvolvida mediante a aplicação do sistema categorial derivado possibilitaria a interpretação de fatores de renovação da dominação colonial subjacente à toxemia ambiental, constituindo-se assim em uma crítica da colonialidade do poder. Em extensão, propõe-se como método de levantamentos de informações e procedimentos de análises, as seguintes etapas para a realização do estudo, aqui apresentadas, em sua ordem sequencial cronológica:

I. A partir da escolha de um conjunto de situações que, à luz dos estudos já desenvolvidos, indicariam a ocorrência de transformações de suas paisagens por produção de interferências antrópicas disruptivas, delimitar lugares representativos dessas manifestações. A escolha desses lugares deverá abranger a região em análise. Em uma primeira aproximação desenvolveu-se uma tipologia de situações que poderiam ser orientadoras dos estudos propostos. São elas: esmaecimento das narrativas que sustentam a história das paisagens sociais; desmantelamento das bases materiais da memória coletiva; rupturas e distorções socioambientais produzidas pela fragmentação do território de produção agrícola tradicional; rompimento dos laços de convivência e de vizinhança pelas interferências fragmentárias no espaço produzido; introdução de “estrangeiras” hierarquias identitárias associadas aos modelos de

clusters urbanos condominiais no plano residencial, comercial, industrial e de serviços privados e públicos”, propagando modelos de inclusão e exclusão (o dentro e o fora), que embora pautados por valores arbitrários não se apresentam como tal; introdução de circuitos de infra-estruturas viárias, energéticas, informativo-comunicacionais, de sistemas de abastecimento de água, determinando a constituição de isolats sociais nos aglomerados sociais (urbanos e rurais) quer tradicionais ou em processo de formação; veiculação, pela a introdução desses circuitos de infra-estruturas, de um novo espaço-tempo nos lugares, o espaço-tempo da globalização, sem carrear concomitantemente o seu ethos, com as implicações anômicas desse processo sobre indivíduos e grupos. Observa-se que tal tipologia não implica, pelo momento, que a mesma esteja constituída de classes mutuamente exclusivas de acontecimentos e/ou situações.

ii. A partir da escolha do lugar/situação, aprofundar a descrição da situação em função de transformações significativas nela ocorridas ao longo dos últimos 20 anos, que sinalizaram a entrada do Brasil (ou de um outro país) no processo global de produção.

iii. Elaborar, para cada situação eleita e em função de suas características materiais e não materiais, o método de análise crítica das “perdas” identitárias ocorridas ao longo do período histórico em estudo, tendo como referência a emancipação/esclarecimento⁶.

6 Ou seja, com o esmaecimento da história narrativa (Devoto, 2004), enfocando o tempo dos acontecimentos no qual o passado inscreve-se em desdobramentos temporais contidos na dinâmica ininterrupta da mudança histórica, de estreita relação passado e presente, esvanece-se a história analítica (Devoto, op cit), de longo tempo, que indaga em enquadramentos cronológicos amplos atravessando espaços e cronologias, instalando-se assim a anomia psíquica e a alienação política.

iv. Aplicar o método de identificação, descrição e análise da referida “perda”.

v. Interpretar os resultados obtidos através do desenvolvimento do proposto no item 4, à luz do conceito de colonialidade do poder, identificando núcleos de resistência à afirmação renovada do domínio colonial ou de integração à reprodução fortalecida do modelo de sociedade capitalista.

REFERÊNCIAS

- AB'SABER, A. Entrevista concedida a Marcello G. Tassara. São Paulo, Universidade de São Paulo, Programa USP-Recicla, 2003.
- AB'SABER, A. Refletindo sobre questões ambientais. In: Tassara, E. T. de O. (ed.) *Psicologia e ambiente*. Psicologia USP, vol. 16(1/2), 2005, pp 19-34. [versão eletrônica no scielo].
- BARTHES, R. O rumor da língua. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo, Martins Fontes. 2004 [1984].
- ____ CODIVAP, Vale do Paraíba. Caracterização do conhecimento Vale do Paraíba. CODIVAP, Cia. Litográfica, Ypiranga, 1971.
- DEACK, C. A. Cidade: do burgo à metrópole. In *Revista Espaço e Debates*. São Paulo. NERU. pp 113-120 .
- DEVOTO, F. Historia de la imigración en la Argentina. 2a. ed. Buenos Aires, Sudamericana, 2004
- ____ Governo do Estado de São Paulo, Secretaria da Economia e Planejamento. Plano Regional do Macro-Eixo Paulista, São Paulo: Imprensa Oficial, 1978
- ____ IPT/SA.. Estudo geoambiental e hidrogeológico de várzeas e terraços fluviais do rio Paraíba do Sul do Sul no município de Jacareí, SP. São Paulo, IPT, Relatório Técnico nº 118.048.205/2011, 2011.
- FERNANDES, F. Comunidade e sociedade no Brasil. Leituras básicas de introdução ao estudo macrosociológico do Brasil. 2a. ed. São Paulo, Ed. Nacional, 1975 [1969].
- GUBA, E. *The paradigm dialog*. London, Sage, 1990.
- KURKDJIAN, M.L.N. DE O. ET ALLI. Macrozonamento da região do Vale do Paraíba e Litoral Norte do Estado de São Paulo. São José dos Campos, INPE, 1992.
- MEIRELES, M.M. *Anomia - Ruptura Civilizatória e sofrimento psíquico*. São Paulo, Casa do Psicólogo (Col. Clínica Psicanalítica), 2004.

- MONTERO, M. Ética y política en Psicología: las dimensiones no reconocidas. *Athenea Digital*, n. 0, abr. 2001
- MONDADA, L. Décrire la ville. La construction des savoirs surbains dans l'interaction et dans le texte, Paris, Anthropos, 2000
- MULLER, N. L. O Fato Urbano na Bacia do Rio Paraíba do Suldo Sul, Estado de São Paulo. Coleção Biblioteca Geográfica Brasileira. Rio de Janeiro, IBG, 1959.
- OLIVEIRA, J. O. S. Leitura de Paisagens Ambientais Contemporâneas no município de Jacareí: Contribuições aos Estudos sobre o Processo de Conurbação no Vale do Paraíba Paulista. Relatório Científico de estágio de Pós-Doutoramento em Psicologia Social. São Paulo, Instituto de Psicologia da USP, 2014. Mimeo.
- OLIVEIRA, J. O. S. E TASSARA, E. T. DE O. Leitura de Paisagens Ambientais Contemporâneas no Município de Jacareí, SP. Contribuições aos Estudos sobre o Processo de Conurbação no Vale do Paraíba Paulista. Projeto de pesquisa em Pós-Doutoramento em Psicologia Social. São Paulo, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2012. Mimeo.
- SANTOS, M. A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo, Hucitec, 1996.
- SANTOS, M. A urbanização brasileira. (5ed.) São Paulo, Edusp, 2005
- SINGER, P. Economia política da urbanização. São Paulo, Contexto, 2001.
- STREECK, W. Como vai acabar o capitalismo? Epílogo de um sistema em desmantelo crônico. *Revista Piauí*, 09 de outubro de 2014.
- TASSARA, E. T. de O. O hibridismo da Psicologia Social. I Simpósio do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. São Paulo, IPUSP, 30 de novembro de 2015.

TASSARA, E. T. de O. Formas organizativas de coletivos sociais e políticos em cidades latino-americanas: um estudo psicossocial do enraizamento em fronteiras urbanas-periurbanas no território de São Paulo.. Relatório Científico apresentado à FAPESP (2010-51221-9). São Paulo, Instituto de Psicologia da USP, agosto de 2013. Mimeo.

TASSARA, M. G. O Brasil, os índios e, finalmente, a USP. Documentário cinematográfico. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1988.

TASSARA, E. T. O. E ARDANS, H. O. Psicologia socioambiental, identidades urbanas e intervenção social. Reflexões sobre as mudanças socioambientais no sistema-mundo. In: TASSARA, E.T.O. e RUTKOWSKI, E. W. (orgs.) Mudanças climáticas e mudanças socioambientais globais: reflexões sobre alternativas de futuro. Brasília, UNESCO-IBICC-SP, 2011. pp. 123-154.

TASSARA, E. T. O. e ARDANS, O. A Relação e a Ideologia e Crítica nas Políticas Públicas: Reflexões a partir da Psicologia Social. Psicologia Política, 14 (7), 2008.

TASSARA, E.T.O., RABINOVICH, E. P. E GOUBERT, J.P. O Lugar da Poética nas relações pessoa-ambiente. O caso da Barra Funda: uma arqueologia de um elo social em vias desaparecimento. In. TASSARA, E.T.O., RABINOVICH, E. P. e GUEDES, M. C. Psicologia e ambiente. São Paulo, EDUC, 2004. pp. 331-45.

TASSARA, E E TASSARA, H. Dicionário Socioambiental: ideias, definições e conceitos. São Paulo, Brasil Sustentável, 2008.

Capítulo 11

Toxemia socioambiental. Estudo psicossocial da transformação do vale do rio Paraíba do Sul (São Paulo, Brasil)
Eda Tassara e José Oswaldo Soares de Oliveira



Yanci Ladeira Maria

Universidade de São Paulo



Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia Física da Universidade de São Paulo (2016), mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana (2011) e bacharel e licenciada em Geografia também pela USP. Suas pesquisas abordam o conceito de paisagem a partir da sua relação com a ciência e a dicotomia entre cultura e natureza, propondo uma reconceitualização deste conceito a partir da perspectiva da trajetividade.

CV: <http://lattes.cnpq.br/7123462790006058>

E-MAIL: yanciladeira@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2383-3879>

Ensaio sobre habitar

RESUMO: Este ensaio procura refletir sobre o habitar como relação entre a humanidade e a superfície terrestre que nela deixa marcas e é marcada por ela. Compreendendo que habitar não acontece isoladamente, mas sim num emaranhado de fios de pontas soltas e se tece tecendo o mundo num conjunto entre seres, coisas e ambientes. E propõe as relações de cuidado e manutenção como necessárias ao habitar, não apenas para a conservação do mundo habitável, mas influenciando nas suas potencialidades e devenir.

PALAVRAS CHAVE: HABITAR, ECÚMENO, CUIDADO.

Essay on living

Abstract: This essay intends to reflect on living as a relation between humanity and the land surface where it lives, remarking how one is affected by the other. Understanding that inhabiting does not happen in isolation, but in a coexistence of beings, things and environments. In this perspective, care and maintenance relationships are considered as fundamental matters of living, not only for the conservation of the habitable world, but also influencing their potential and becoming.

KEYWORDS: TO LIVE, ECOUMENE, CARE.

Ensaio sobre habitar

Yanci Ladeira Maria
Universidade de São Paulo

1. *HABITAR É UMA GEOGRAFIA* (JEAN-MARC BESSE, 2013, p.8)

Conforme Jean-Marc Besse (2013), habitar é uma questão geográfica, ou melhor, é em si uma geografia:

Pois habitar é traçar linhas e desenhar superfícies, é escrever sobre a terra, por vezes com letras fortes e nela deixar imagens. Chamar-se-á isto *geografia*. E isto não é outra coisa senão transformar a superfície da Terra em um tipo de grande morada, em um interior universal. (BESSE, 2013, p. 10).

Nesse sentido apontado por Besse, habitar é grafar a terra ao mesmo tempo em que fazemos dela a nossa morada, é a geografia em ato no sentido dardeliano. Habitar é um ato permeado pela *geograficidade* – relação que liga a humanidade à Terra, que precede a geografia ciência.

O habitar acontece na relação entre os seres e a superfície terrestre. Relação esta que é inerente à própria existência dos seres e que transpassa os corpos e ambientes. Transpassar aqui poderia ser entendido como uma linha de costura unindo um e outro. Mas este ensaio busca uma reflexão que não reforce a união/separação entre um e outro, entre o corpo e o ambiente, entre o material e o imaterial. A imagem sobre a qual se pretende meditar, se pauta no fluxo entre um

e outro, mais precisamente no *vazamento* apontado por Tim Ingold (2012) entre os seres, o ambiente e as coisas. Assim o sentido de transpassar é aquele que borra o limite, vaza, transborda. E não aquele do que une o que está precisamente delimitado. A imagem apontada por Ingold é a de uma malha, uma trama de fios emaranhados cujas pontas estão soltas¹.

Assim, mais do que deixar traços na terra, habitar é tecer a Terra, é tecer o mundo. Para Besse (2013, p.8-9) habitar é um destino coletivo e uma experiência individual que se remetem à organização por vezes conflitiva da vida, ou seja, “à definição de um tempo, à medida de um espaço e à sua orientação geral”.

Habitar não é somente ser em qualquer parte, é ser-aí de uma certa maneira durante um certo tempo. Nós somos *habitando* (...) em nossas atividades cotidianas ou excepcionais, em nossos gestos, nossos hábitos, nossas maneiras diferentes de ser e estar (être) presente no espaço e de nele conduzirmo-nos, certamente, de nos deixarmos impregnar pelos lugares nos quais nós estamos regularmente. O verbo habitar se encarna nos “modos de vida”, mas também pode ser nos “momentos de vida”. (BESSE, 2013, p.10).

Conforme Besse, há um senso humano do habitar, que precede suas formas e seus conteúdos, assim como, todos os lugares possuem suas próprias qualidades, profundidades, memórias e ressoam em nós. Podemos dizer então, que as histórias humanas acontecem no habitar o mundo, são tecidas junto à tessitura do mundo.

A existência humana é terrena e é assim, pautada por esta relação, que se dá o seu habitar. Esta relação entre a humanidade

¹ Ingold se apoia na imagem de rizoma proposta por Deleuze e Guatarri na obra Mil platôs. Vol.1, São Paulo: Ed. 34, 2011 (2ª.ed brasileira).

e a superfície terrestre é chamada por Augustin Berque (1996) de ecúmena², aqui chamada de relação ecumenal que, conforme o autor, se estabelece de forma concreta no espaço e no tempo, quer dizer, em um meio e em uma história.

Dessa maneira Berque chama a atenção para o sentido que a história humana dá para a superfície terrestre, lembrando que os sentidos se diferenciam de acordo com as sociedades, que no trajeto entre o imaterial e o material, projetam seus modos de ver o mundo e ao mesmo tempo os inscrevem nele. Nas análises de Berque o foco está no trajeto, mas há, de certo modo, a delimitação bem marcada entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo. Todavia, o trajeto entre um e outro encontra-se na região fronteira, na área de trans-borda, que transborda.

Neste ensaio busca-se uma perspectiva aberta para o transbordamento de fronteiras, e o trajeto e a trajetividade apontadas por Berque são um bom início para começar a meditar a este respeito. A abordagem trajetiva, compreende o trajeto, o caminho que é reversível, uma incessante troca na interação e relação entre o físico e o fenomênico, entre o material e o imaterial, entre o ambiente, os seres, os corpos, os valores humanos, o agir e o pensar. Pretende-se iniciar uma conversa sobre o habitar que vá além das dicotomias que opõem as partes, abrindo o pensar

2 Ecúmeno é uma palavra grega que deriva do termo oikos (casa, lugar onde se habita) e, desde os tempos de Strabão e Ptolomeu, como nos lembra Besse (2013, p.72), é compreendido como o mundo humano ao qual caberia a geografia [ciência] “representar pelo nome, a descrição e o desenho cartográfico, a posição, a grandeza, a forma e os conteúdos”. Desta maneira, o ecúmeno era compreendido como a parte da Terra habitada pela humanidade, sendo definido por contraste às regiões virgens de presença humana. E diante da realidade atual em que a presença humana alcança, mais que o além-mar, para além do planeta (com os satélites, sondas e estações espaciais), Berque contemporiza o sentido de ecúmeno, que o autor prefere usar no feminino – ecúmena. Para maior aprofundamento no tema ver: BERQUE, A. Être humains sur la terre: principes d'éthique de l'écoumène. Paris: Galimard, 1996. e BERQUE, A. Écoumène: introduction à l'étude des milieux humains. Paris: Belin, 2009.

para os trajetos, as ligações, e mais ainda, para as tramas que nas quais se tecem as relações.

Sob a ótica ecumenal, não faz sentido separar a humanidade da Terra, nem vice-versa, a Terra deve ser compreendida enquanto ela é habitada pela humanidade e a humanidade enquanto ela habita a Terra.

A noção de ecúmeno, originada de *oikos*, implica o habitar humano. Este, comparado ao habitar de outras espécies existentes, apresenta uma série de características particulares, que podemos resumir dizendo que é sempre e necessariamente, ao mesmo tempo, de ordem ecológica e de ordem simbólica. Ele é ecosimbólico. Ele implica uma apropriação ao mesmo tempo material e semântica da superfície terrestre, uma organização e uma interpretação do mundo, um ecossistema e um ethosistema (um sistema moral), uma viabilidade biológica e uma ordem axiológica (um conjunto ordenado de valores concretamente incorporados nas coisas), o qual se refere por fim a uma verdade que transcende este conjunto e que lhe dá sentido. (BERQUE, 1996: 79-80)

Assim, a relação ecumenal, e podemos dizer o habitar humano, implica em uma certa ética, porque todos os lugares são, sempre, carregados de valores humanos. Conforme Berque, quando agimos nós vivemos o sentido das coisas, não separamos os significados dos objetos concretos. A existência humana é como a das “coisas”: inserida na mediância de seu meio e imbricada dos sentidos de sua época. As práticas humanas se constituem no vínculo necessário entre o símbolo e a coisa (1996, p.80).

2. HABITAR É PIPA-NO-AR,

Dizer que habitar é pipa-no-ar é dizer que as coisas e os seres existem em relação umas com as outras e no e com o mundo, em meio a circunstâncias e dinâmicas, que elas não existem isoladamente e, desta forma, habitar se dá no meio deste conjunto.

Como apontado no início, o antropólogo Tim Ingold (2012) propõe a ideia de “malha”³ (*meshwork*) para pensar a cultura material e as relações de comunicação, integração e fluxos entre coisas. Ingold reforça a ideia de que não se deve “retirar as coisas do fluxo que as trazem à vida”. A vida das coisas se refere à compreensão destas em meio ao fluxo de substâncias no qual elas existem, para o autor, se as retiramos desse fluxo, elas são apenas objetos, e como tal estão mortos.

O autor propõe a retomada da noção de *coisa*, porosa e fluida, perpassada por fluxos vitais e integrada aos ciclos e dinâmicas da vida e do ambiente. É através da imersão das coisas nessas circulações que elas são, conforme ele, trazidas à vida. Para Ingold (2012, p.29 e 32) as coisas estão vivas porque elas *vazam*, transbordam das superfícies que se formam temporariamente em torno delas.

Assim como a coisa existe na sua coisificação, a pipa-no-ar existe no seu voo. (...). Poder-se-ia dizer o mesmo de um pássaro-no-ar, ou de um peixe-na-água. O pássaro é o seu voar; o peixe, o seu nadar. O pássaro pode voar graças às correntes e vórtices que ele introduz no ar, e o peixe pode nadar velozmente devido aos turbilhonamentos que ele causa com o movimento de suas nadadeiras e cauda. Cortados dessas correntes, eles estariam mortos. (INGOLD, 2012, p.33).

3 Em oposição ao conceito de rede e da teoria ator-rede de Latour, Law e Callon que Ingold critica por manterem e reproduzirem uma “divisão metafísica entre sujeitos e objetos (atribuindo a estes uma agência fetichizada) e ignorando a distribuição desigual de fluxos e sentidos ao longo da rede.” (INGOLD, 2012, p.25).

Um dos exemplos que Ingold traz para referir-se aos fluxos nos quais as coisas estão integradas é o exemplo de uma árvore:

Lá está ela, enraizada na terra, seu tronco se erguendo e seus galhos se abrindo, balançando ao vento, com ou sem brotos ou folhas, dependendo da estação. A árvore é um objeto? Em caso positivo, como a definiríamos? O que é árvore, e o que é não árvore? Onde termina a árvore e começa o resto do mundo? Essas não são questões fáceis de responder (...). A casca, por exemplo, é parte da árvore? Se eu retiro um pedaço e observo mais de perto, constatarei que a casca é habitada por várias pequenas criaturas que se meteram por debaixo dela para lá fazerem suas casas. Elas são parte da árvore? E o musgo que cresce na superfície externa do tronco, ou os líquens que pendem dos galhos? Além disso, se decidirmos que os insetos que vivem na casca pertencem à árvore tanto quanto a própria casca, então não há razão para excluirmos seus outros moradores, inclusive o pássaro que lá constrói seu ninho ou o esquilo para o qual ela oferece um labirinto de escadas e trampolins. (...) Essas considerações me levaram a concluir que a árvore não é um objeto, mas um certo agregado de fios vitais. É isso que entendo por coisa. (INGOLD, 2012, p.28-29).

Assim, habitar corresponde a inúmeras relações e co-participações que realizam a tessitura do mundo, no mundo onde os limites e fronteiras vazam, transbordam, constroem-se e se reconstroem constantemente e as possibilidades das formas estão abertas, guardando potencialidades que podem ou não se realizar. Como diz Ingold (2012, p.31-32) “*O mundo aberto pode ser habitado justamente porque, onde quer que haja vida, a separação da interface entre terra e céu dá lugar à mutua permeabilidade e conectividade.*”

Nós, seres humanos, habitamos o mundo conjuntamente a uma infinidade de seres vivos e coisas, partindo do nosso corpo, da nossa mente em relação porosa com este ambiente de seres e coisas que nos cerca, ou melhor, nos adentra e envolve. Esta relação pressupõe, como nos lembra Berque, sempre subjetivações.

Dessa maneira, o que se pretende reforçar é que habitar não existe de maneira isolada. Habitar o mundo é habitar conjuntamente, como mostrado no exemplo da árvore. É um “destino coletivo” que transcende às sociedades humanas, pode ser também uma “experiência individual” mas, sem retirar o indivíduo do emaranhado de fios no qual sua vida se tece.

Ingold diferencia o *ocupar* e o *habitar* o mundo, relacionando o primeiro aos objetos e o segundo às coisas.

Embora nós possamos ocupar um mundo repleto de objetos, para o ocupante os conteúdos do mundo parecem já se encontrar trancados em suas formas finais, fechados em si mesmos. É como se eles tivessem nos dado as costas. Habitar o mundo, ao contrário, é se juntar ao processo de formação. (INGOLD, 2012, p.31).

Assim, ocupar e habitar são termos que carregam em si filosofias e posturas diante do mundo, da mesma forma que as relações que se estabelecem com objetos ou aquelas com as coisas.

Há ainda, uma outra imagem trazida por Ingold que serve de apoio para o próximo ponto que se quer abordar – o do cuidado e da manutenção – tão necessários para se pensar sobre as maneiras que habitamos o mundo e às transformações que almejamos para este habitar. É a imagem da casa *real*, que o autor traz a partir de um depoimento do arquiteto português Alvaro Siza⁴.

4 SIZA, A. Architecture writings. Ed. A. Angelillo. Milan: Skira Editore, 1997, p.47.

A casa real nunca fica pronta. Ela exige de seus moradores um esforço contínuo de reforço face ao vaivém de seus habitantes humanos e não humanos, para não falar do clima! (...) A casa real é uma reunião de vidas, e habitá-la é se juntar à reunião – ou, nos termos de Heidegger (1971)⁵, participar com a coisa na sua coisificação. (INGOLD, 2012, p. 30).

Enquanto moradores, nós experimentamos a casa não como objeto, mas como coisa. (INGOLD, 2012, p.31).

3. HABITAR É CUIDAR E MANTER

O exemplo da casa também é trazido por Besse (2013) para discorrer sobre cuidado e a manutenção como aspectos importantes do habitar, que o autor traz a partir de uma reflexão sobre a arte *ménager* termo em francês que se refere à limpeza e arrumação da casa (*faire le ménage*). Aqui se podem reunir as ideias do habitar conjuntamente dando sentido às coisas e deixando marcas no mundo (marcas que participam do sentido que damos às coisas, ao mundo e assim ao nosso próprio habitar).

Habitar um mundo, não é simplesmente viver, mas poder inserir a vida em um sistema de coisas estáveis e que duram, e é poder compreendê-la em relação a um conjunto de obras cheias de sentido. Este mundo que nós habitamos e no qual nós não nos contentamos de somente viver, chamamos-o: uma casa. (BESSE, 2013, p.21).

Besse aponta para as relações de *manutenção* e *cuidado* como uma maneira de relacionamento com as coisas e com o mundo que se

5 HEIDEGGER, M. Poetry, language, thought. Trans. A. Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.

diferencia, e se pode acrescentar, como alternativa ao paradigma da *produção*⁶ como elemento determinante das condições materiais da vida social.

Toda ação não é criação, produção ou fabricação. Em outras palavras, todas as ações não consistem em produzir objetos pela transformação da matéria em função de um modelo pré-estabelecido ou de uma forma prototípica. Há outras formas de pensar a ação, outras maneiras de agir: manter (*entretenir*) é uma dessas maneiras. O que significa então a manutenção, como uma maneira de agir com as coisas e os seres? Qual é a extensão humana deste tipo de atividade? (BESSE, 2013, p.25).

Besse atenta para a permanência das coisas⁷ no ambiente. Nós nos inserimos num mundo onde coisas já existiam antes da nossa chegada, quer dizer que elas foram mantidas e cuidadas para que permanecessem existindo. Neste sentido, conforme o autor (2013, p.28) “manter é receber, conservar, e transmitir”. Manter e cuidar são atividades que não são exteriores ao meio no qual se desenvolvem, “Ao contrário, ela(s) se insere(m) no mundo, ela(s) participa(m) nele, ela(s) prolonga(m) o seu movimento”. Dessa forma Besse coloca a duração em oposição ao ciclo do tempo, ao qual é inerente o desgaste, o desaparecimento e a reposição.

6 De acordo com o antropólogo Philippe Descola (2005) o paradigma que coloca a produção como meio de transformação do mundo pertence ao Naturalismo Moderno e não está presente nos outros sistemas de relação ontológica entre humanos e não humanos descritos pelo autor em seu livro: *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

7 Besse, nesse trecho de seu texto usa o termo objetos.

Permanecer é durar, mas esta duração não é natural, pois o que é natural, ao contrário, é o desgaste, o desaparecimento, e a reposição. O que é natural é o ciclo do tempo. Durar é resistir ao desgaste. É conservar o objeto depois do uso. É manter para que ele não desapareça. Habitar é também uma questão de manutenção. Manter (*maintenir*) significa ter à mão (*tenir à la main*). Mas também, segurar firmemente. (BESSE, 2013, p. 21).

De certa maneira o autor coloca em lados opostos o cultural, ou, o não natural (o que é conservado e transmitido e, portanto, permanece) e o natural, e não é neste contraponto que aqui se pretende refletir sobre o habitar. Este ponto me remete ao debate, proposto pelo filósofo italiano Rosario Assunto (2011), sobre a temporaneidade e a temporalidade, onde o autor reconhece o ciclo temporal também por sua permanência, por seu tempo lento em que sempre se re-faz, ciclicamente, oferecendo à humanidade a permanência necessária para o reconhecimento do mundo. Enquanto a temporaneidade do mundo moderno num perpétuo e veloz movimento de destruição e construção obstrui o reconhecimento e sentimento de pertencimento ao mundo, cada vez mais objetificado e ocupado. Sob esta ótica, o cuidado e a manutenção necessários ao habitar se conciliam ao ciclo do tempo.

Besse também refere-se a Tim Ingold⁸ na distinção sobre *ocupar* e *habitar* como duas atitudes distintas e, neste ponto, manter e cuidar se acordam com a temporalidade:

(...) aquela que vê o mundo como um conjunto de lugares a ocupar, que ele [Ingold] chama ainda de a perspectiva da construção, e aquela do habitante, “*que, do interior, participa do mundo*

8 Tim Ingold. Une brève histoire des lignes, trad. S. Renaut, Paris, Zones sensibles, 2011, p.108.

em construção (en train de se faire) e que traçando um caminho de vida, contribui para a sua tessitura e sua malha” (Ingold, 2011 p.108). Habitar não é construir ou edificar, lembra ele a partir de Heidegger. É se colocar na temporalidade específica da manutenção, ou seja, nesta espécie de conversação muda que se tece ao longo de nossas relações cotidianas e ordinárias com o lugar onde nós vivemos. É se colocar em um *devenir* do lugar, mais exatamente, em suas linhas. (BESSE, 2013, p28,29).

A partir deste ponto Besse faz uma distinção interessante entre *ocupar* um lugar e *se ocupar* de um lugar.

Ocupar o lugar é preencher, por assim dizer, o espaço interior, considerado como disponível, à disposição. Se ocupar de um lugar, é consagrar tempo a ele, se preocupar com ele. É ser, de alguma forma, “parte integrante” de seus movimentos interiores e também de suas asperezas, de suas qualidades e de seus ritmos próprios: em outras palavras, é o arrumar (*c’est le ménager*). (BESSE, 2013, p.29).

Para o autor, *cultivar* é o termo que melhor recobre as atividades de manutenção relacionadas ao habitar. É possível encontrar nessa palavra e nas atividades designadas por ela a ideia do cuidado, da solicitude, da atenção. De acordo com Besse, cultivar é velar e preparar a terra, é mantê-la para permitir que ela possa dar aquilo nela está contido, para que possam se desenvolver os potenciais que ela esconde. E, ao mesmo tempo em que não se pode forçá-la, ela não pode ser negligenciada. Como em uma plantação (cultivo), é preciso liberá-la do que pode entravar o seu desenvolvimento, e, no entanto é necessário deixá-la crescer por si, ao seu tempo (BESSE, 2103, p.29,30).

Desta maneira, o cuidado e a manutenção ultrapassam a ideia de conservar podendo ser relacionadas às possibilidades e potencialidades, ao fios de pontas soltas que tecem o mundo, ao devenir e à abertura do futuro.

Habitar é cuidar deste “pode ser”, é se aplicar a este devenir, e é saber esperar que ele cresça, que ele venha. É uma arte de ação indireta. (BESSE, 2013, p.30)

4. HABITAR É LAÇO

Habitar acontece na relação e em relação com os lugares e os seres, coisas e ambientes que os compõe. Quando se diz relação, não significa que há apenas uma única relação, são inúmeras e diversas relações que acontecem em diferentes escalas (indivíduos, grupos, coletivos, nações, sociedades). E os mais diferentes modos de habitar, também estão em relação, ocorrem simultaneamente em um mesmo espaço: a Terra.

O laço entendido como aquilo que une, também pode ser cortado, separando as partes. E não é sobre esta imagem de laço que se tecem as relações entre a humanidade e a superfície terrestre e sim na relação ecumenal – a Terra enquanto ela é habitada pela humanidade e a humanidade enquanto ela habita a Terra – por mais que sua subjetivação sobre esta a torne objeto e se fundamente na separação.

REFERÊNCIAS

ASSUNTO, ROSARIO. A paisagem e a estética (1973). In: SERRÃO, Adriana Veríssimo. Filosofia da Paisagem – Uma Antologia. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011a, pp. 341-375.

BERQUE, AUGUSTIN. Être humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène. Paris: Gallimard, 1996.

BESSE, JEAN-MARC. Habiter. Um monde à mon image. Paris : Flammarion, 2013.

DARDEL, ERIC. O Homem e a Terra. Natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, tradução de Werther Holzer, 2015.

INGOLD, TIM. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. in: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

Mariana Malvezzi

Universidade de São Paulo



Psicóloga (PUC-SP, 1996), Psicanalista (CEP, 2015), Mestre em Psicologia Organizacional (Universidad de Belgrano, 2003), Doutora em Psicologia Social (PUC-SP, 2011). Pós-doutoramento em Psicologia Sociambiental, LAPSI (IP-USP, 2017). Possui consultório particular de psicologia e atua também como professora no ensino superior na ESPM. Tem experiência de trabalho internacional e em empresas nacionais na área de psicologia atuando principalmente com os seguintes temas: psicologia social, identidade, cultura e sustentabilidade

CV: <http://lattes.cnpq.br/0402023138863655>

E-MAIL: mariana_malvezzi@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0297-352>

Homem e Lugar: um ensaio do Homem-fronteira na atualidade

RESUMO: Com o objetivo de compreender a potencialidade da busca pela emancipação na atualidade, cujo cenário vem marcado por uma condição de perirurbanidade na qual o estar dentro e o estar fora se veem marcados por uma tênue e instável fronteira, este artigo buscou refletir sobre o conceito de identidade e seus desdobramentos na construção de narrativas de trajetórias de vida face a uma busca por autonomia e originalidade. Tal potencialidade do Homem se observa inibida e cerceada diante de um sistema-mundo binário, cuja organização social, marcada por um núcleo intuitivo dogmático impõe a todos uma condição de negatividade psicológica e positividade lógica. Para tanto refletiu-se sobre o conceito de Homem-Fronteira e seus desdobramentos na atualidade.

PALAVRAS-CHAVE: IDENTIDADE, EMANCIPAÇÃO, HOMEM-FRONTEIRA, PERIURBANIDADE

Man and Place: an essay by the frontier-man today

ABSTRACT: Addressing the understanding of emancipation, and its potentiality search in the present time, who's scenario is determined by a perirubanity condition in which being inside and outside is marked by a tenuous and unstable border, this article sought to analyze the concept of identity and its advance in the construction of life trajectory narratives in face of autonomy and originality. This potentiality is, as observed, inhibited and restricted before a binary world-system, whose social organization, is marked by an intuitive dogmatic nucleus and imposes on everyone a condition of psychological negativity and logical positivity. To do so, frontier-man and identity construction in the present days were examined.

KEYWORDS: IDENTITY, EMANCIPATION, FRONTIER-MAN, PERIURBANITY

Homem e Lugar: um ensaio do Homem-fronteira na atualidade

Mariana Malvezzi
Universidade de São Paulo

A sociedade é uma realidade histórica em contínuo movimento, no qual revela-se a si mesma em seu dinamismo e problemas. Guerras, migrações, conhecimentos, tecnologias, culturas e fenômenos naturais produziram efeitos que, transformaram a vida tribal na atual vida globalizada. Nessa transformação constatam-se saltos qualitativos em todas as esferas da vida humana, que têm sido considerados como desenvolvimento, assim como feitos que ameaçam a continuidade da própria sociedade. Desde o início da era industrial, a evolução da sociedade ganhou condições peculiares instituindo o desenvolvimento e, ao mesmo tempo, o risco numa relação paradoxal que ameaça a continuidade da própria sociedade. Para se produzir bens para todos tem-se destruído muitos recursos naturais fundamentais para o presente e o futuro. O estudo desse paradoxo é um desafio que motiva, ao mesmo tempo em que obriga o pesquisador a se debruçar sobre as condições da continuidade dos Homens no mundo. Esse campo de reflexões tem sido denominado de sustentabilidade.

O estágio atual da evolução da sociedade expõe um momento de transformações generalizadas, de difícil controle e com impactos

visíveis nas condições de vida e em todas as instituições sob as quais a própria sociedade está organizada. A compressão do tempo e do espaço, materializada pela disseminação das tecnologias de tele-informação e assumida como expressão da globalização tornou amplo o alcance dessas mudanças sobre todos os aspectos da vida das pessoas e da sociedade. A sofisticação tecnológica, a globalização da economia, a reinstitucionalização do trabalho, a exploração dos recursos físicos, os novos modelos de família, a fragmentação da produção em empresas redes, a dinâmica das identidades, o multiculturalismo e a banalização da comunicação trouxeram benéficos e novos tipos de risco, já generalizadamente reconhecidos e integrados às agendas diversas. O crescimento da população, as frequentes crises econômicas e as intervenções predatórias no ambiente, para a exploração de suas potencialidades e recursos são aspectos preocupantes que já sensibilizam a reflexão e as ações por parte das diversas instituições e autoridades. Tal consciência dos riscos está manifestada nos investimentos direcionados para a compreensão e na busca da sustentabilidade da sociedade. Uma ilustração desta aparece na reflexão de Habermas sobre o futuro da natureza humana ao analisar o avanço tecnológico na área da genética e, seu avanço não correspondente na reflexão da cultura moral e da ética (HABERMAS, 2004). Criam-se tecnologias, que agregam benefícios e riscos, como novas condições de vida do presente momento histórico, que gerarão impactos na sociedade do futuro. A crescente consciência das potencialidades e riscos ao longo dos últimos 30 anos colocou na pauta das agendas técnicas, políticas e acadêmicas a reflexão e ações direcionadas à compreensão e viabilização da sociedade auto-sustentável.

A busca da sustentabilidade, como problemática globalizada é uma questão do século XXI, porque os riscos intrínsecos à sociedade atual não poderão ser controlados ou eliminados em curto

prazo. Ao se refletir e agir em prol da sustentabilidade, a sociedade está discutindo e agindo em prol de sua própria emancipação, ou seja, de sua própria competência a viabilidade de seu futuro. É possível sustentabilidade sem emancipação? Esta questão aparece como problema prioritário para orientar as ações para o desenvolvimento da ciência, para a gestão da sociedade e para a criação da sociedade futura (MALVEZZI, 2011).

O que seria a busca pela sustentabilidade se não a capacidade de realização do ser humano por uma vida autenticamente humana (JONAS, 1979), cujo movimento implica em assumir uma postura de “não ao não-ser” para todos os Homens, de modo a proporcionar para toda a humanidade a potencialidade de sua própria existência enquanto tal. Desta forma, a consciência, o reconhecer a si mesmo e ser reconhecido é imprescindível, a fim de garantir a liberdade necessária em tamanha construção (HONNETH, 2003), tanto nas esferas individuais como coletivas.

Assim, atuar em termos da sustentabilidade significa dar “continuidade à existência e continuidade da reprodução das potencialidades para o Homem seguir existindo” (MALVEZZI, 2011). Não bastando, neste sentido, uma existência qualquer, mas sim “uma existência que mantenha e reflita as condições que reproduzam a existência inerente a constituição do Homem” [pg. 160].

Sustentabilidade, desta forma, deixa de ser uma questão ambiental ou urbana, do lugar onde o ser humano se situa, para ser uma questão de sua inerente condição humana e social, tornando-se uma dimensão de sua realização. Portanto, se a vida e a realização humana dependem das condições do ambiente, a sustentabilidade pode até ser uma condição ambiental, mas cujo sentido e valor não é independente de sua condição como recurso e instrumento da realização do ser humano, como indivíduo e como sociedade.

Assim, a competência do agente torna-se imprescindível como parte de todas as ações do Homem, a fim de garantir esta construção. A ação sustentável, por conseguinte, não foge desta condição uma vez que espera-se de todo agente, conhecimento sobre o que está sendo feito por si mesmo e pelos outros. O conhecimento nesse sentido parece ser parte imprescindível deste processo. Desta forma, as ações, por serem produtos de escolhas intrínsecas à condição eu-outro, dependem também da clareza de algum ponto de chegada, das muitas possibilidades dos personagens do Homem (CIAMPA, 1987) e do mundo.

O ser humano está em algum lugar concreto que afeta e impacta a sua qualidade de vida. O Homem depende das condições e recursos desse lugar. Esse lugar não lhe é dado, mas é produto de sua ação, que constrói e destrói partes desse espaço, permitindo-lhe explorar, ampliar, limitar, aproveitar, desperdiçar, criar ou ignorar as potencialidades do lugar, do mundo no qual está inserido. O ser humano, como agente, escolhe e por isso constrói ou destrói, e sua ação enriquece ou empobrece, emancipa ou escraviza ao alterar o lugar onde ele está. A vida humana, dependente do Homem, não está dada, é necessário conquistá-la, buscá-la, é necessário lutar por ela e merecê-la através de suas ações.

Essa ação humana consiste na integração das atividades das pessoas que atuam como seres individuais e coletivos, e como todos são dotados da potencialidade de agir e o local é compartilhado, a interação ganha valor na sua relação com o ambiente, repercutindo na interdependência entre as pessoas. Assim, o agir é na verdade, o agir com, que por sua vez é produto da subjetividade. Esse fato coloca a psicologia e particularmente a psicologia social como elementos obrigatórios da compreensão da sustentabilidade. As pessoas agem a partir de negociações, de competências coletivas e da formação de alianças. A força do Homem, enquanto agente

de mudança, está longe de ser um poder pessoal, mas um poder construído dentro da interação eu-outro.

Dessa reflexão desponta a questão, “como atuar para fortalecer o empenho e a eficácia, a força do agente diante de um mundo movido por sistemas órfãos, individualismo e fragmentação desintegradora?” Questão que robustece mediante a força da tecnologia que, por um lado integra o Homem nesse mundo, e também facilita e descontextualiza o ganho de consciência dos riscos. Que condições deveriam nortear as negociações dos agentes? E mais, como criar condições para que a negociação do agente com o mundo seja pautada por uma ação verdadeiramente emancipatória?

O desafio diante destas questões emerge da própria natureza do objeto de estudo. Pesquisar objetos complexos como sustentabilidade, identidade e emancipação demanda observação sistemática da realidade e crítica sobre os conceitos e teorias em suas bases. Sendo objetos com fronteiras porosas, os alvos desta reflexão navegam com segurança no território da ciência se decorrerem da observação cuidadosa e sistemática, sempre mesclada com a reflexão crítica. Por outro lado, a clareza das opções ontológico epistemológicas se impõem como formas de verificação contínuas sobre objetos que transcendem o olhar sobre o território e sobre o Homem que o habita. A captura das identidades e da emancipação, dentro desse território, implica na apreensão e transformação de dados tendo em vista expor os elementos alienantes e ocultos da relação do Homem com seu território, de forma a explicitar as ideologias que subjazem à lógica desta relação.

Os próprios conceitos aqui referendados demandam atenção, uma vez que não são passíveis de serem tratados de forma isolada. Em vista do exposto, os conceitos de sustentabilidade, emancipação e identidade carecem de aprofundamento em toda a sua

significação e revisão em suas inter-relações. Uma vez que o Homem é indissociável de todos os elementos (visíveis e invisíveis) que o cercam e o compõem, conseqüentemente a compreensão da problemática da sustentabilidade e do possível esvaziamento das possibilidades identitárias, como um desafio para uma ação mais emancipatória do Homem, só poderá ocorrer se este for considerado em toda sua complexidade.

IDENTIDADE E HOMEM-FRONTEIRA: O ESTAR NO MUNDO E SEUS DESDOBRAMENTOS

A questão da identidade coloca uma categoria fundamental da compreensão do ser social. A identidade tem sido questão aplicada às pessoas, organizações e grupos porque sem a resposta à pergunta quem é você, fica difícil a articulação do eu e do outro como interlocutores concretos. Sendo apreendida por meio de seus predicados, que são revelados pelas ações e vivências dos sujeitos, a identidade compreende e explica, as vivências e colocações do homem e sua luta por reconhecimento, base fundamental da potencialidade emancipatória de todos. Portanto a identidade expressa as limitações das circunscrições imposta pelo sistema-mundo.

Como um dos temas centrais das ciências humanas, a compreensão do conceito de identidade não apresenta unanimidade quanto aos seus distintos predicados e processos. Erikson (1968), na obra *Identidade: juventude e crise*, foi o primeiro a empregar o termo apesar desta preocupação já ter sido sinalizada pelos filósofos gregos, tais como as contribuições de Tales de Mileto (625a.c. aprox.), que acreditava em uma contínua transformação e conseqüente inter-relação de todos os elementos presentes na natureza, questão melhor problematizada por

Heráclito (540a.c. aprox.) que se referiu a contínua influência e transformação de todos esses elementos.

É bastante conhecida e debatida pelas ciências humanas a questão da identidade na atualidade. Entretanto, dada a complexidade dessa questão, “quem é você?” não há unanimidade nas suas diversas abordagens. Se reconhece hoje a identidade psicossocial e a identidade pessoal como respostas distintas, porém igualmente relevantes e interdependentes, tais como o interacionismo simbólico da Escola de Chicago (BLUMER, 1969; SARBIN, 1968 e SCHEIBER, 1983). Mead (1934) foi um dos percursores dessa abordagem ao se referir ao *eu* e ao *mim* como entes distintos. Já a teoria da identidade (STRYKER, 1985) considera fundamentalmente o grau de individualidade como fator chave para a atribuição da identidade psicossocial. Goffman (1959) e Ricoeur (1990) também em suas proposições reiteram a importância dos diálogos com o social, o outro, para a construção do *eu*. Outras abordagens, como a Escola de Bristol com suas Teorias da Identidade Social (TAJFEL, 1972) e da Autotipicidade (TURNER, 1985) reforçam significativamente a importância da relação entre grupos e principalmente os movimentos de categorização ou prototipização, uma vez que atuam como ponto de partida e como referência para que o sujeito construa a possibilidade de diálogo e, desta forma, a própria ontologia.

Apesar das muitas perspectivas para a compreensão da identidade, pode-se afirmar a existência de um aspecto a todos comum referente ao reconhecimento que o exercício de construção da identidade é implicado na prática do diálogo, a partir de uma experiência, uma vivência, do mundo que coloca a todos como fronteiras do que os define como singular e o que os define como plural. Neste sentido cada sujeito é em si o marco divisório do que lhe é próprio e do que é compartilhado, cabendo a este sujeito traçar a

própria fronteira de sua identidade (sua participação na construção de si e de seu espaço no mundo). Desta forma, este sujeito, a partir de aqui referido como Homem-fronteira, traça no decorrer da sua vida, uma narrativa (uma viagem) cujas potencialidades de ser estão pautadas na fronteira do “próprio movimento de fechamento e abertura” que estabelece (HARTOG, 2004) [pg. 23] frente a alteridade que se apresenta.

Ser Homem-fronteira significa, portanto, olhar e participar do mundo com uma inquietação autêntica que permita os movimentos de abertura e fechamento apontado por Castoriadis (1987) e de reconhecimento e desconhecimento como proposto por Levinás (1993).

Abertura e fechamento, tal como sugerido acima, pode ser entendido a partir de uma crítica às sociedades arcaicas e tradicionais que impõem aos seus membros um “*enclausuramento informacional, cognitivo e organizacional*” (CASTORIADIS, 1987) [pg. 434], nos quais vive-se o novo, porém construído a partir da própria história, das próprias referências. Tal qualidade não permite o questionamento das instituições e significações já estabelecidas e conhecidas. Desta forma, o “novo” não pode ser exatamente como algo original, ou mesmo autônomo que tenha vindo a surgir.

Diante deste panorama, uma sociedade autônoma é aquela que sempre põe em questão as instituições, as leis, as verdades. Neste sentido, a autonomia fica entendida como um processo de constante abertura frente a própria condição de existência:

“abertura ontológica, possibilidade de ultrapassar o enclausuramento informacional, cognitivo e organizacional que caracteriza os seres autoconstituíntes porém heterônomos. Abertura ontológica, pois ultrapassar essa clausura significa alterar o “sistema” cognitivo e organizacional já existente, portanto constituir seu mundo e a si próprio segundo

diferentes leis, e portanto, criar um novo eidos ontológicos, um si-mesmo diferente em um mundo diferente". (CASTORIARDIS, 1987, p. 434).

Este movimento de abertura, entretanto, não pode ser aleatório uma vez que requer liberdade e reflexão, tomada por indivíduos educados na e para a democracia. Educação neste sentido ganha novos contornos e passa a compreender que leis e instituições são criações humanas e, portanto, detentoras do sentido que lhes é atribuído historicamente e não instituído por terceiros ou divindades. Educação que constantemente questiona o caráter absoluto de tudo, de forma a rever-se completamente e de forma autônoma.

“é somente a partir dessa convicção, profunda e impossível, da mortalidade de cada um de nós e de tudo o que fazemos, que se pode viver como ser autônomo – e que uma sociedade autônoma se torna verdadeiramente possível”. (CASTORIARDIS, 1987) [pg. 442].

Voltando às reflexões acerca do Homem-fronteira (HARTOG, 2004) como abertura e fechamento pode-se afirmar, a partir de Castoriadis, que a abertura é possível mediante a capacidade de autonomia individual e social de auto-instituir-se como capacidade livre e reflexiva de todas as verdades, leis e instituições que julgam-se verdadeiras. O Homem-fronteira, nestes termos estaria sempre pronto para rever-se a si mesmo, ao outro e a rota de sua trajetória de descobertas.

Já, no que se refere ao reconhecimento e desconhecimento, também entendido a partir dos movimento do Homem-fronteira, Levinás (1972) propõe que o Homem saia da postura de total individualidade e de totalidade nos seus pensamentos, atos e valores e se abra frente ao Outro. Deixando de *ser-para-si* e assumindo uma

nova ética de *ser-para-o-outro*, responsabilizando-se pelo Outro. Neste movimento de abertura e de reconhecimento tal qual os desígnios do Homem-fronteira, o Homem não retorna ao Eu, ao que era antes de avançar sobre as fronteiras de si mesmo. Isso porque, uma vez aberto para a exterioridade do Outro este Homem sentirá desejo pelo infinito, pela grandiosidade da própria ontologia.

“a relação com Outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. Não me sabia tão rico, mas não tenho mais o direito de guardar coisa alguma. O Desejo do Outro é um apetite ou uma generosidade? O Desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o, alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes”. (LEVINÁS, 1972) [pg. 56].

Dessa forma, Levinás propõe uma nova ética que esvazia o Homem de “*seu imperialismo e de seu egoísmo*” [pg. 61], atirando-o em um movimento de reconhecimento do Outro, capaz de “*queimar de um fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa*” [pg. 62]. Esta seria, portanto, uma condição para emancipação nas metamorfoses da identidade.

Dando seguimento ao pensamento de Levinás, a ideia de Infinito surge a partir do estabelecimento de uma relação Eu (Moi) a Outro.

*“a ideia do Infinito é Desejo. Ela consiste, paradoxalmente, em pensar mais do que aquilo que é pensado e conservá-lo, assim, em seu “des-
mesuramento” em relação ao pensamento; em entrar em relação com o inapreensível, mas garantindo-lhe seu estatuto de inapreensível”* (LEVINÁS, 1972) [pg. 62].

Infinito, nestes termos, seria o próprio movimento de descoberta, de desvelar-se que o Homem-fronteira se submete quando parte rumo ao desconhecido, a alteridade, cuja experiência em si mesma revela a si mesmo e o Outro em uma autenticidade que permitiria uma existência ausente de particularidades, exclusão, diferenciações. Infinito, aqui desponta, como uma abertura total para o potencialidade do Outro e do encontro com o Outro e como conseguinte, consigo mesmo.

O Homem-fronteira, dessa forma, estaria disposto (através de uma educação que lhe garantisse tamanha liberdade e auto-instituição) a, através de um movimento de abertura, refletir sobre si mesmo tanto a partir do questionamento das leis, verdades e instituições (CASTORIARDIS, 1987), como a partir do Infinito (reflexão contínua e aberta) que o estabelecimento da relação com o Outro lhe garante.

Observa-se entretanto a existência de três forças que juntas operam como impedimentos para a racionalidade individual e coletiva, no sentido de ganho de autonomia, reflexão e originalidade. São elas: o núcleo intuitivo dogmático (HABERMAS, 1983), a positividade lógica (CAORSI, 1994) e a negatividade psicológica (FREUD, 1921).

O núcleo intuitivo dogmático (HABERMAS, 1983), oferecido pela tradição, funciona como uma base da formação socializadora, tal como uma pele impossível de ser descartada. Esta condição funcionaria como um impedimento para que os sujeitos critiquem racionalmente suas crenças, dado que nossa subjetividade, dada a nossa inaptidão à vida fora da sociedade e da cultura, é significada e mediatizada socialmente (CASTORIARDIS, 1987).

A positividade lógica (CAORSI, 1994), na sua lógica impede os sujeitos de reconhecerem outra coisa que não o que lhes é apresentado. Entendendo tudo que lhes chega como algo natural. Não havendo espaço para uma abstração reflexiva (PIAGET, 1977) capaz de viabilizar

um meta abstração reflexiva sobre o mundo e si mesmo. No qual, ao extrair as propriedades de sua ação sobre o objeto, ultrapassa o observável permitindo uma reorganização criativa sobre si e sobre o mundo.

A negatividade psicológica (FREUD, 1921) que tolhe o indivíduo das suas potencialidades e possibilidades de reconhecimento, esboça a construção de uma frágil identidade. Ao impedir uma ação crítica e reflexiva face o núcleo intuitivo dogmático e a positividade lógica, a negatividade psicológica manuseia os sujeitos subjetivamente tolhendo qualquer possibilidade no sentido de reconhecer-se como alguém digno de reconhecimento na sua inapreensibilidade (LEVINÁS, 1972).

Tendo em vista tais aspectos analisados, pode-se afirmar que as discussões que tangem a questão da construção identitária na atualidade fogem de uma mera questão psicossocial. Identidade é uma questão política, social, psicológica e epistêmica. Guiada por significantes a inclusão que se observa é perversa, uma vez que se acessa os símbolos, porém não permite o acesso ao capital intelectual e subjetivo necessário para a construção de um pensamento estratégico. A poética se encontra inviabilizada e os homens se veem reduzidos a lógicas de eficiência, de entretenimento, de massificação.

IDENTIDADE, HOMEM-FRONTEIRA: O ESPAÇO E O HABITAR NA ATUALIDADE

Tomando o espaço do século XXI, a intensificação e a velocidade da evolução da sociedade reforçou a classificação binária (HARTOG, 2004) na qual operamos. A clivagem entre os que estão dentro e os que estão fora aparece cada vez mais evidenciada no cotidiano dos centros urbanos que, por sua lógica de funcionamento, pelas relações que estabelecem com seus habitantes, por seu movimento constante de abertura e fechamento, de reconhecimento e de desrespeito

(HONETH, 2007) impõem a todos, no movimento da construção da identidade, a partir das alteridades, um delicado limiar baseado nos elementos simbólicos que pontuam o estar dentro ou o estar fora.

O urbano, desta forma, cuja disposição expõe os limites das fronteiras entre o estar dentro e o estar fora para todos, aponta para uma naturalidade, pois:

“nas relações entre seres humanos e circunstâncias histórico culturais que condicionam sua existência e são por eles condicionadas, configurando um panorama complexo, face à amplitude planetária com que emergem e, interagem entre si, informações, sobre a realidade a explicar, interpretar e sobre a qual teorizar... Seu território é o sistema-mundo (sistema colonial-moderno), e sua dinâmica é a história, plural e multireferenciada, herdeira de vários passados, comportando leituras situadas em várias dimensões temporais convergentes em uma arbitrária simultaneidade global” (TASSARA, ARDANS, 2008) [pg. 139].

Nessa lógica, o modelo estratificador do sistema-mundo (TASSARA, ARDANS, 2008) reforça, ou melhor, está em sintonia com a dualidade apontada na retórica da alteridade que aponta para uma classificação binária (HARTOG, 2004) da relação, do reconhecimento do eu-outro. Nestes termos, dentro do urbano e diante de uma pauta que impera um entendimento binário (dentro-fora/ eu-outro/ bom-ruim), impõe-se situações de urbanidade e periurbanidade cuja natureza parece pautar a “viagem”, a busca, as descobertas e as perguntas do Homem-fronteira. Ou seja, as situações de urbanidade e periurbanidade apontam para a existência de um roteiro prévio a ser seguido. Uma condição de ocupação do espaço, do urbano e da própria história marcado por qualidades sempre antagônicas de si e do Outro.

Desse modo, diferentemente do que nos aponta o personagem Ulisses (HARTOG, 2004), a viagem a que os sujeitos de hoje parecem realizar possui uma pauta previamente estipulada. Como uma busca cuja chegada e cujo caminho já se encontra pautado. E mais, cujo caminho não possui alternativas que não as já delimitadas e esperadas pelo sistema-mundo, tal como, as identidades pressupostas (CIAMPA, 2004) que delimitam as possibilidades de ser e de atuar no mundo. Nesta lógica, a busca a que se propõem os sujeitos está no sentido de, diante da classificação binária, serem direcionados em direção à civilização e não a barbárie (HARTOG, 2004), aqui representada por uma situação de periurbanidade, e portanto de periferia do sistema-mundo. Desta forma, *“as dinâmicas identitárias que se configuram em função de aberturas ou afastamentos em relação a determinados campos simbólicos ou a algo que pode ser uma invenção”* (TASSARA, ARDANS, 2008) [pg 141] aparentam estar presas ao campo simbólico do que, por exemplo, se considera desejável ou não, limitando desta forma as possibilidades de autonomia e originalidade dos Homens-fronteira da atualidade.

Diante deste cenário, de limitação de potencialidades, a ocupação do espaço atua no sentido de reforçar a classificação binária e a periurbanidade uma vez que cerceia, em fronteiras do urbano a trajetória de vida de seus ocupantes. Mais evidentes que as fronteiras subjetivas impostas ao Homem-fronteira, marcadas pela positividade lógica (CAORSI, 1994), pelo núcleo intuitivo dogmático (HABERMAS, 1983) e pela negatividade psicológica (FREUD, 1921), as fronteiras do urbano marcam seus ocupantes física e subjetivamente, nas suas experiências cotidianas. As possibilidades de ser sobre a terra, do habitar propriamente dito perdem seu caráter de autenticidade, sua potencialidade de uma autêntica e original construção.

“O jeito que você é e eu sou, o caminho de acordo com o qual somos homens na Terra, é o Buan, o habitante. A velha palavra dizia que o homem é tudo o que habita; mas esta palavra significa ao mesmo tempo: cuidar e cultivar (...) Ambas as formas de construir - construir como cultivar, colere em latim, cultura, e construir como construir edifícios, construções, aedificare - estão contidas em uma construção autêntica, em habitar” (HEIDEGGER, 1954) [pg. 152]

Desta forma, tal como estão estruturados os elementos atuais do sistema-mundo, suas instituições, suas verdades e seus espaços sociais que demarcam os estar dentro e o estar fora, as possibilidades de reconhecimento e de emancipação do Homem-Fronteira se encontram inviabilizadas. Não apenas como uma possibilidade de ação, mas em um estágio anterior, como um ofuscamento que impossibilita sequer que seja reconhecido que se está diante de uma situação de tolhimento e manuseio das instituições, das verdades e do habitar dos sujeitos. Diante da impossibilidade da criação de espaços de ser-no-mundo que permitam a perpetuação de suas possibilidades de autenticidade e originalidade, os atuais Homens-Fronteiras se veem impedidos de se verem guardados, cuidados e *“protegidos em sua essência”* (HEIDEGGER, 1954) [pg. 161] .

Sempre em trânsito, o desafio do Homem-Fronteira está no ganho de consciência do próprio movimento, de abertura e fechamento, de reconhecimento e desconhecimento, de construção e do habitar a que se submete dentro de seu estar-no-mundo.

REFERÊNCIAS

- BLUMER, H. *Man and society: a substantive introduction to social science*. New York: Prentice-Hall, 1969.
- CAORSI, C. *Lógica, filosofia y psicoanálisis*. Montevideo: Roca Vida, 1994.
- CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do labirinto. Os domínios do homem*. Vol. III. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- CIAMPA, AC. *A estória do Severino e a história da Severina. Um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
- ERIKSON, E. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.
- FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006 (1921).
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Prentice-Hall, 1963.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HARTOG, F. *Memória de Ulisses. Narrativas sobre a fronteira da Grécia antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Construir, habitar, pensar*. Ensaio incluído em: Martin Heidegger, *Vortzage und Aufatze*. Tradução Francisco Soler, (1954).
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, A. *Disrespect. The normative foundations of critical theory*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- JONAS, H. *Le principe responsabilité*. France: Champ Essai, 1979.

LEVINÁS, E. Humanismo do outro homem. Petrópolis: Vozes, 1972.

MALVEZZI, M. Política identitária verde: emancipação ou desrespeito? Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, 2011.

MEAD, G. Mind, self and society. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

PIAGET, JEAN ET AL. A tomada de consciência. São Paulo: Melhoramentos e Edusp, 1977.

RICOEUR, P. Oneself as another. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

SARBIN, T. Narrative psychology. The storied nature os human conduct. Westport, CT: Praeger, 1986.

SCHEIBE, K. Self studies: the psychology of self and identity. USA: Praeger, 1995.

STRYKER, S. Identity theory and personality theory: mutual relevance. Journal of Personality, 75 (6), 1083-1102, 2007.

TAJFEL, H. Grupo humanos e categorias sociais. Belo Horizonte: Livros Horizonte, 1972.

TASSARA, ET. Projeto “Formas organizativas de coletivos sociais e políticos em cidades latino-americanas: um estudo psicossocial do enraizamento em fronteiras urbanas-periurbanas no território de São Paulo”. Processo FAPESP NO 2010-51221-9. Relatório Científico final apresentado à FAPESP em outubro de 2013. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

TURNER, J. Social comparison and social identity: some prospects for intergroup behaviour. European Journal os Social Psychology, I, 149-178, 1975.

Marcello Giovanni Tassara

Universidade de São Paulo



Graduado em física (IFUSP), publicitário (ESPMS) e Doutor em Artes (ECAUSP); professor co-fundador do Curso de Cinema e do primeiro laboratório de mídias digitais na ECAUSP; introdutor dos estudos universitários de Cinema de Animação no Brasil; professor visitante e condutor de pesquisas na França, Itália, Espanha, México e Reino Unido; realizador de cerca de 70 filmes; vencedor de prêmios no Brasil e no exterior.

cv: <http://lattes.cnpq.br/3530871747168028>

E-MAIL: mgtassara@uol.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6671-7969>

Cidade do branco adeus *opulentia populorum*

Marcello Giovanni Tassara
Universidade de São Paulo

A maior parte da civilização é baseada na covardia.

FRANK HERBERT (*DUNA*)



- Exon!... Exon!... Você 'tá aí, não 'tá?...

A doce voz feminina suplicava.

- Exon... Onde você 'tá, hem? Onde?... Responde, pô!...

A mulher dobrou a esquina da rua deserta. Desviava, com relutâncias de graça, os pés descalços das pedras soltas e machucantes do

chão. No rosto, beleza quase selvagem. Cabelos escuros, sem penteado, derramados até a cintura. Roupa rasgada mostrando corpo magro. Seios nus, só cobertos por um colar jeitoso, feito de relógios de pulso enferrujados: rescaldo de vaidade. Tempo ao seu redor parado.

...

...

Cidade velha e grande. Ermo inteiro de cimento branco. De poeiras brancas. Cidade abandonada, deixada feito herança desdenhosa para os despossuídos: aqueles que ficaram para trás na grande marcha que aconteceu. Sobras-sombras das hordas desfiguradas pela fome e pelo medo. Cidade velha e grande, onde a sobrevivência é maldição.

...

...

Ela se deteve diante de um prédio alto. Mãos em concha, gritou com seus pulmões pequenos.

- Exxxo-o-o-o-o-on!... Você 'tá aí em cima?...

Uma vidraça quebrada caiu do lado de dentro, respondendo. Depois, o eco. Depois, nada. Continuou caminhando. Destroços, asfalto rachado. Valetas abertas, mostrando as entranhas da cidade morta. Lençol de pó branco, tal mortalha, cobrindo vergonhas que a História esquecida esquece.

Cansada, ela sentou-se no banco de um automóvel sem rodas nem portas, todo também coberto. Descanso que era desesperança. De-

pois continuou a caminhar, chamando. Voz fraca de dar dó. Altivez impedindo lágrimas.

- Exon! Onde é que você se meteu?! Exo-on!...

...

...

Pó eficaz e poderoso, exterminador do perigo e do futuro. Desinfetou a cidade e acabou com a epidemia imensa que se espalhou pelo mundo. Acabou com os doentes incuráveis que caíram feito moscas... Inseticida de gente. Nem ervas daninhas havia mais por lá. Poucos alguns despossuídos, os mais fortes, só entonteceram com a violência do desinfetador, mas não lograram fugir - prisioneiros da cidade esbranquiçada. E o resto do mundo a refazer-se novo. Ou continuando velho. Em outros lugares. Triste. Molhado de lágrimas. Algumas doídas, outras fingidas. E vieram as patrulhas de resgate para recolher sobreviventes: pequeno remorso da grande civilização.

...

...

Sol indo embora. Pânico em começo. A mulher alcançou uma rua de casas baixas e viu uma sombra alongada que parecia chicoteá-las feito algoz: primeiro indício de alma alguma. Brilho em seus olhos bonitos.

- É você, Exon safado?!... Me espera!... Sou eu!... Sou eu, me espera-a-a-a-a!!!...

Correu aflita. Alcançou o homem de trajes remendados, magro como ela, barbas como as de um Cristo. Embornal nos ombros, mostrando contrariedade.

- Gessy... pô! Tantas quantas vezes já não te disse que é p'ra não vir atrás de mim quando 'tô fazendo compras?...

- É o garoto... é o garoto... que pegou a febre da poeira branca! Nós fazer o quê?...

Exon parou. Seus olhos também pararam, sem nada enxergar ao redor. Viraram puro enfezamento e indignação. Esmurrou o vento como doido. Em silêncio. Parou. Esmurrou de novo. Parou. Continuou esmurando. Quietou longamente da doideira e sentou-se, ofegante, sobre uma banca de jornais tombada. Aí, respondeu com toda decisão.

- Já sei! Vamos comprar remédio!

Entraram em uma farmácia em ruínas. Quatro mãos aflitas remecendo as drogas apodrecidas nas gavetas. Descobriram um frasco, metade cheio com um líquido espesso-escuro dentro de uma embalagem toda escrita.

- Gessy, este remédio é maneiro. Deve servir. Vamos comprar!

- 'Tá bom!... Então, paga e vamos s'embora!...

O homem tirou um livro - um Bradbury - de dentro do embornal, arrancou uma folha e depositou-a sobre um balcão empoeirado. Ele não sabia ler, mas sabia que lá ficava o caixa porque, acima,

havia uma cruz meio deitada entre poucas outras letras: o “X” da palavra. Sairam levando o frasco e caminharam apressados dentro do fim da tarde. Foi quando, um tanto meio no afastamento, viram a imagem esguia de uma garota riscando as terras brancas com um cajado pontudo. Feito uma Anchieta pequena das areias secas.

- Exon, olha!... É Xeroquinha! O que é que ela ‘tá fazendo, tão longe lá de casa?

- Sempre repetindo o mesmo rabisco no chão... Tantas vezes que já não tem mais número p’ra contar.

- Vamos levar ela p’ra casa com a gente...

Gessy já ia correndo para chamar Xeroquinha, mas Exon deteve-a bruscamente pelo braço.

- ‘Tá louca, Gessy! Vem cá! Vem cá! Vamos é s’esconder depressa!

Gessy ficou primeiro zangada depois assustada.

- Por quê??...

- Você não escuta, não? ‘Tá surda? É um ovo-de-anjo que ‘tá vindo p’ra cá e já vai chegar!

Devagar, um ronco distante crescia, ferindo o silêncio que se preparava para dormir com a noite.

- Gessy... depressa... vem... ele ‘tá quase aqui!

Refugiaram-se no andar térreo de um edifício em quase destruição, de onde tudo viam sem serem vistos.

- Exon... “Tô com medo!

- Cala a boca, mulher! É só não fazer barulho. Fica só quieta-escondida, escutando-olhando.

O ovo-de-anjo era um veículo aéreo muito azul-prateado. Desceu do céu, perto de Xeroquinha que nem ligou. Ela continuava a escrever seu poema comprido de uma letra só: era o “X”, o mesmo da caixa da farmácia e de seu nome, escrito eternamente. Eterna multiplicação sem juízo.

Uma abertura se abriu no ovo, era como casca quebrar. Dentro havia dois seres (quem quiser que acrescente: *humanos*): uma fêmea e um macho, enfiados em roupa azul atrasparentada e muito estirada. Sairam a andar, lentos, na direção da garota. Gessy repetiu.

- O medo meu é muito!...

- Você é boba. E vê se fica quieta, senão nós também vamos juntos... O velho disse p’ra mim que quando os anjos-feios pegam alguém não tem jeito! Eles levam mesmo... Vão levar Xeroquinha lá p’ra terra deles... A Terra Feia.

Uma lágrima quebrou a altivez de Gessy. Ela procurou os ombros contraídos de Exon que, diante da mágoa da companheira, reagiu levantando os punhos na direção dos anjos.

- Qualquer dia eu vou lá e enfrento eles na porrada!

- Faz isso não! Por favor! Promete! Se o velho disse que não tem jeito, não tem jeito!... Eles levam você... e aí como fico eu?

E os anjos-feios levaram Xeroquina.

...

O resto da caminhada foi na calada e na claridão pouca. Somente a Lua recortava suas figuras esguias. Exon movia-se por escombros e poeiras com a agilidade das ratazanas que sobreviviam aqui e acolá. Ela, mão dada, seguia-o como podia.

- Falta muito? 'Tô cansada!...

- Você quis vir atrás de mim, agora 'guenta!

Finalmente, uns luzires distantes. Meia-dúzia, não mais ou menos mais. Tênues como as estrelas.

- Olha lá, Gessy, a Universidade... Já 'tamos chegando!

Pés devorando os passos. Cruzaram as hortas cultivadas rusticamente e alcançaram a comunidade. Phililcus já esperava na porta.

- Vamos logo! Hilton-Pequeno não 'tá muito bem, não... Helenarrubinstâim toma conta dele!

Entraram apressados, ansiosos, tensos. Atravessaram a antiga Sala da Congregação, onde um grupo de pessoas assistia tevê. Mas era sem cor e sem imagem sequer. Sem eletricidade. Era hora de assistir e ninguém contestava o costume que já andava com grande tempo.

Os três chegaram-se onde estava o garoto. Um semáforo quebrado, feito candeeiro, iluminava aquilo que fora sala de aulas ou, quem sabe, gabinete de um reitor qualquer, distante em uma delonga qualquer. Helenarrubinstâim, a anciã meio-orate, sentada no *sidecar* de uma moto quebrada e, de costas para o menino, penteava desajeitadamente os longos cabelos brancos como a cidade. Velhos como o mundo. Ele, deitado, sono-não-sono, gotas na testa refratando a luz que era muito esquálida.

- 'Tô com frio.

Helenarrubinstâim, sem interromper seu trato, sem virar-se, sem mudar de cara.

- Não compreendo... Tão coberto...

Gessy apressou-se ao menino. Acariciou-o com as mãos quentes de amor. Amor impotente, mas que sempre teima em ser, simplesmente ser, mesmo quando isso já é tudo o que pode ser.

Acabou a hora da tevê e os outros foram também chegando para ver o garoto. Presépio ao contrário. Phililcus falou.

- Exon comprou remédio... Vai chamar velho Grandefed p'ra dar conselho. Só ele sabe ler.

E Phililcus saiu junto.

...

Grandefed era velho tanto. Também cabeça branca como a cidade.

Esfarrapado. Morava sozinho no que restava da biblioteca, tinha muito papel e por isso era muito rico. Seus livros guardavam coisas lá dos idos passados... e tinha um que ensinava uma urdidura escrita *hegemonia*, sem sentido mais nenhum naquele mundo cheio de desmemórias. Grandefed enraiveceu ao saber da doença de Hilton-Pequeno.

- Febre, hem?!... É este lugar infernal!... Eu estou farto de dizer que este lugar é amaldiçoado! Ah!...Mas vocês não me ouvem, insistem em ficar aqui... Estão todos loucos! Todos imbecís!...

Phililcus falou.

- Mas... Grandefed... é este, só, o sítio que tem terra p'ra plantar... Se a gente sair daqui... viver do quê?!

O velho lembrou-se dos livros que não podia carregar consigo e com os quais comprava seu alimento sem trabalhar. Uma folha de Shakespeare por uma folha de alface, uma folha de Einstein por uma roda de tomate. Ponderou. Mudou de assunto.

- Pega minha bengala! Depressa!... Vamos ver Hilton-Pequeno!

As mulheres fizeram reverência quando Grandefed entrou. O menino, tristonho, brincava com uma gaiola de vidro onde umas baratas se agitavam. Estranhos insetos que tudo suportam. Bichos obstinados, mais do que os homens do planeta desditoso.

- Vem, vem... Sheltoxina! Corre, NeoCidinha!...

Elizabethardente foi quem interrompeu com muito jeito o pasmo das

pessoas, ao verem o garoto adormecer e soltar a caixa no chão.

- Psssss...

Alguém falou baixo.

- Grandefed... Exon comprou remédio...

- Remédio?!... Deixa eu ver... Idiotas! Essa droga tem mais de sessenta anos!... O que é que pretendem?? Dar pressa ao anjo negro?!...

Intuição é quase certeza. Certeza é dor profunda. As palavras do velho amarraram um nó apertado no coração de Gessy. Exon empertigou-se.

- Dar pressa?!... O quê?!... Como?!...

Grandefed puxou-o para fora da sala, para um canto, e falou a meia voz.

- Quer saber?! Quer saber?! Que ele não dura!... Nem dura nenhum de nós! A febre veio para acabar com todos! Não se lembra Cloacacola, mês passado? E o Zé Fuska, faz dois meses?...

Benettão apareceu.

- Hilton-Pequeno acordou e quer falar com Grandefed.

O ancião abeirou-se. O jovem doente, de olhos fechados como os de um sábio que se recusa a olhar as chagas do mundo. Só pensando.

- Grandefed... você 'tá aí?

- Descansa.

- Me conta uma história.

- Conto.

- Grandefed... Como era a cidade quando você era que nem eu pequeno e tinha muita barata p'ra brincar?...

Grandefed suspirou fundo. Suspiro cavernoso, tremido. Olhou para o que estava dentro do passado, muito dentro dos relógios de Gessy.

- Antes, tinha gente na cidade... muita gente... As noites eram claras que nem o dia. Tinha vidros cheios de luz de todas as cores...

- Como se... pedaços do sol enfiados dentro do vidro? E podia ser coisa assim?...

- Pois era. E tinha automóveis que andavam pelas ruas, carregando aqueles povos todos.

- Feito ovo-de-anjo, Grandefed?

- Sim... só que não arrastavam ninguém para longe; não levavam as pessoas. Dava para entrar e sair sem impedimento; para ir de um lugar para outro. E havia luz na televisão, também. Era como caixote cheio de mágica... bonito como brinquedo prometido para criança comportada. Todo mundo trabalhava muito para comprar uma... Sempre de olhos fechados, Hilton-Pequeno tudo ia vendo. Lembrança de velho misturada com fantasia de menino.

- E tinha também o sabonete, a máquina fotográfica, o durex, a pasta-de-dente e o cinema... que era uma televisão bem grande que só funcionava no escuro e que tinha que pagar para ver...

Foi Phililcus quem perguntou.

- Por que é que os povos foram s'embora?

- Começou, eu mal tinha nascido, há muito tempo atrás, quando as pessoas ousaram duvidar de Deus...

Todos os presentes fizeram um espécie de sinal da cruz atabalhado e murmuraram uma oração curta. Fez-se pausa e Grandefed prosseguiu, meio alterado.

- A coisa foi acontecendo... acontecendo... Ah!... Mas eu sei muito bem!... Tudo começou mesmo, foi por causa da Ciência!

Dois perguntaram em coro.

- Ciência? O que é isso?

No rosto do velho estampou-se o ódio.

- Coisa ruim, ruim! Quem roubou foi Eva, mais Adão. Depois, a cobra fez ninho na Universidade e foi crescendo... crescendo... e envenenou a alma de suas pessoas. E elas aprenderam coisas que não era para se aprender e as venderam aos demônios... e os demônios usaram os segredos de Deus para seduzir as gentes da cidade. No

começo, ninguém desconfiou, pensando que Ciência era só fazer automóvel andar, luz dentro dos vidros se acender, televisão funcionar mostrando coisas... Mas a Ciência era poderosa... perigo do mundo... Pior que qualquer folha maldita ou qualquer pó branco...

Ao som da reza repetida, a imaginação febril do garoto explodia: automóveis, televisão, luzes coloridas, sabonetes...

Sempre enfurecido, Grandefed continuou.

- ... e o cuidado era de se inventar palavras de uso inventado. E havia quem mandava as gentes sujarem a cidade com as coisas feias-malfeitas e sem uso proveitoso que construíam, e depois diziam: POLUIÇÃO!

Coro de indignação.

- Eles ficavam só olhando enquanto toda a gente ficava louca por causa dos enganos-ilusões... e diziam: NEUROSE!

Coro de indignação.

- E havia quem dava aos cientistas páginas e páginas de livros verdes como a intolerância para que eles criassem máquinas fe-rozes; provocavam vingança nas almas desventurosas e diziam: TERRORISMO!

Coro de indignação.

- E... depois?

- Depois, veio a grande epidemia e as pessoas foram partindo... Também, porque já não mais valor havia em ficar. Aqui, o papel perdera quase toda sua voz. E as multidões foram levadas por grandes ovos-de-anjo para uma terra distante... onde ninguém compra nem vende.

Hilton-Pequeno sentou-se na cama em sobressalto.

- E como é que faz, então?... Pegam as coisas que querem... sem dar papel em troca?!... Pecado, Grandefed!...

- Pois é. Pecado.

- Então, nós é que somos gente certa, que paga tudo certo, n' é mesmo?

O garoto parecia até melhor. Ainda perguntou.

- E por que é que ficaram só as nossas pessoas na Cidade Branca?

- Porque... bem... é que a Ciência foi ficando longe... longe de nós, e nós fomos voltando para Deus... ao lado de quem todos vamos estar, muito logo.

Um demorado coro repetiu *Amém* várias vezes. *Améns* que Deus jamais ouviu. Entre Ele e aquelas almas, estava a cidade que matava, mesmo depois de morta; que matava a vida e qualquer eco seu recalitrante... Em seguida, sobreveio um silêncio que Elizabethardente cortou.

- Hilton adormeceu de novo. 'Tá tranquilo.

Fez-se nova quietude ao redor. Aí, foi o velho quem falou.

- O menino agora está buscando a paz. Ele descansa e amanhã vai ter a paz. É melhor a gente descansar também.

A comunidade calou-se. Noite profunda. O ruído de um ovo-de-anjo cresceu devagar. Passou. Escondendo os últimos gemidos de Hilton-Pequeno para que Gessy não os guardasse.

Muitos dias passaram. Páginas como as de um livro em branco, porque nada havia para nele se escrever. Noite dessas, Exon acordou suavemente a companheira.

- Gessy!... Chega p'ra cá!...

- Não quero, não!

- Não quer?! Tem que querer!... Você é minha mulher!

- Não quero e pronto! Nunca mais!

- Mas, por quê? Por que, hem?! Responde!...

- Não quero perigar criança... Nunca mais! P'ra quê? Ninguém escapa mesmo da febre do pó!...

Gessy já chorava, Exon zangado. Gessy soluçou mais, e discutiram mais. Almas amigas em breve desmaio. Tanto se mexeram e remexeram que seus corpos recurvados e seus panos, tudo iluminado pela Lua rasante, desenharam uma galáxia pálida ao relento. Duas pessoas tão pequenas e frágeis, tão cheias de riqueza

como a Via Láctea. Miséria e grande mistério, grande tamanho, tudo se atrapalhando na contradição.

Exon estava inquieto porque tinha o que confessar.

- Sabe... Gessy... ontem... conversei com os anjos!...

Ela arregalou os olhos. Pena que estava escuro e ninguém viu seu espanto lindo.

- Você fez o quê?!... Teve coragem?!... Como é que não te levaram?...

- Resisti e eles disseram que eu só ia se queria. Eu disse que não queria e aí eles ficaram só conversando. Falaram que Grandefed mentiu quando disse da Ciência. Contaram que na Terra Feia é tudo bonito...

- E... e depois?

- Depois, eles foram s'embora. Entraram no ovo-de-anjo que deslizou no céu... brilhando muito brilhoso.

Gessy acariciou o companheiro e molhou-o com seu pranto mudo. Exon continuou a falar, olhando para o infinito negro e invisível, com tantas galáxias escondidas, algumas cheias de gentes... talvez.

- Gessy... Estive pensando... Vamos p'ra lá?

- P'ra lá, onde, homem? Lá p'ra cima? Como?

- Não, não!... P'ra Terra Feia-Bonita, procurar remédio... alguma Ciência poderosa que faça Hilton viver de novo...

Amor retorcido e sem sentido. Gasto. Dor no peito que é consciência do inútil e do impossível. Última lágrima dos olhos de Gessy, caindo em seus relógios, enferrujando mais. Tempo cada vez mais parado.

...

Outras páginas do livro sem escrita. Primeiro, a febre branca visitou mais a comunidade; o anjo negro visitou depois. Começou, foi Helenarrubinstâim. Semana passada, foi Phililcus quem não resistiu. Outro dia, Kodallita, Sony-hô e Nestélia. Cityzinha, Benettão e Elizabethardente não demoraram. Fordebigode e o respeitável General Mórtor levados pelos anjos-feios. Aos poucos, foi a vez dos vinte e tantos demais partirem. Quem sobrou foi Exon, mais Gessy, mais Grandefed. Mais ninguém.

...

- Chega, Grandefed! Nós vamos s'embora! Não aguento mais isto aqui.

- Doido! Onde pensa que vão poder chegar? Me diga, hem?...

- Na Terra Feia, feia-bonita! Se a gente não encontrar ovo nenhum por aí, vai a pé mesmo!

Velho Grandefed até deu risada.

- Ha!... ha!... Vocês estão completamente dementes!... Não vão sair daqui, não! Não vão nem alcançar os confins da cidade!

- Não quero ouvir! Estou cansado de mentira! Conversei com eles e eles disseram o que é Ciência. E disseram que dá p'ra viver em muita paz com ela... quem quiser assim! Você disse errado e não merece mais respeito, nem esse Deus que você vive falando!... Nós vamos p'ra lá. 'Tá decidido!

Gessy arrumava as coisas. Estava quase pronta.

- Não... não... Não façam isso!... Não me deixem sozinho!... Gessy... Gessy... me ouça! A Terra Feia é a terra do pecado!... Do pecado, está ouvindo?!...

Ela parou um instante, olhou para Grandefed com muita dó. Em seguida, para Exon. Silenciosa, avizinhou-se do companheiro e começaram a mover-se. Grandefed, tresloucado, procurou detê-los, agarrando o homem pelo braço. Exon livrou-se dele com gesto brusco de sua força forte. E o velho quase foi ao chão. Foram indo. Grandefed ficou branindo a bengala, como espada de arcanjo na porta do paraíso. Só que chamando, ao invés de expulsar.

- Voltem!... Voltem para casa!...

Enfureceu-se tanto. Pegou uma pedra que atirou com toda sua força fraca. A pedra rolou metro e meio adiante, quase carregando-o junto. Cambaleou. Ficou esbravejando feito trovão enquanto Exon e Gessy se faziam manchas diminutas no horizonte. Grandefed tocou a frente com a mão trêmula: estava fria e suada como a frente

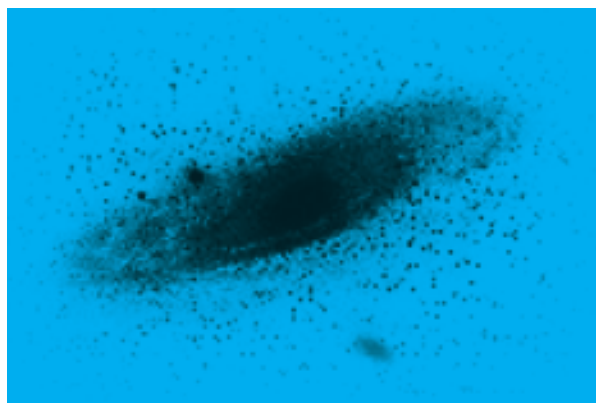
de Hilton na última noite. Bengala caiu-lhe ao chão. Ninguém para pegá-la. Ao tentar, caiu também. Cidade se esfarelando, tudo que ainda não era branco, virando branco. Corpo inerte confundindo-se com as ruínas. Saliva de sua boca exangue misturando-se ao pó. Em resmungo baixo febril, ainda murmurou (só Deus ouviu).

- Cidade maldita!

Sucumbiu.

...

A poucos passos do limite que separava a Cidade Branca do resto do mundo, Gessy desfaleceu e não mais se levantou. Ficou ele a soluçar, debruçado sobre seu corpo quente. Exon nunca chegou à Terra Feia-Bonita.



Capítulo 14

Cidade do branco adeus
opulentia populorum
Marcello Giovanni Tassara

Parte 2

Paulo Rodrigo Unzer Falcade
Universidade de São Paulo



Doutor em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Graduação em Psicologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2009), Mestrado em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (2014). Professor convidado do Núcleo Brasileiro de Pesquisas Psicanalíticas (NPP), Membro do Grupos de Pesquisa Mitopoética da Cidade e do Lapsi/IPUSP.

cv: [http://lattes.cnpq.](http://lattes.cnpq.br/9579157562000547)

[br/9579157562000547](http://lattes.cnpq.br/9579157562000547)

E-MAIL: paulounzer@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2980-5430>

Considerações sobre a Psicologia Social

RESUMO: O presente artigo busca tecer considerações acerca do estado atual da Psicologia Social a partir de uma breve reconstituição histórica da formação do seu objeto de interesse específico, a interação social. Busca-se apontar e compreender impasses atuais que a disciplina atravessa devido a compreensões equivocadas de pontos específicos de Kurt Lewin, um de seus teóricos fundadores.

PALAVRAS-CHAVE: HISTÓRIA DA PSICOLOGIA, PSICOLOGIA SOCIAL, INTERAÇÃO SOCIAL.

Considerations on Social Psychology

abstract: The present article make considerations about the actual state of Social Psychology. Start with a brief historical reconstitution of the formation of his specific object, the social interaction. There is an attempt to understand a current impasses that the discipline goes through due to misunderstandings of specific points from its founding theorists like Kurt Lewin.

KEYWORDS: HISTORY OF PSYCHOLOGY, SOCIAL PSYCHOLOGY, SOCIAL INTERACTION.

Considerações sobre a Psicologia Social

Paulo Rodrigo Unzer Falcade
Universidade de São Paulo

1. BREVE PANORAMA HISTÓRICO DA PSICOLOGIA SOCIAL

Adverte-nos Helmuth Krüger acerca da Psicologia Social:

É longa a história da Psicologia Social, desde que sejam acolhidas como válidas todas as conjecturas e doutrinas a respeito da natureza social do Homem; mas o percurso temporal dessa disciplina será muito breve se houver a restrição de só serem consideradas as contribuições que hajam passado pelo crivo da metodologia científica (Krüger, 1986, pp 14-15)

É bastante comum encontrar em manuais de Psicologia uma caracterização da Psicologia Social como uma especialidade da Psicologia interessada particularmente na conduta humana em situação de influência. Isso é, o objeto de estudo da Psicologia Social seria o homem enquanto ser social, ou seja, o exame de nossa conduta a partir da influência dos outros. O nome que se convencionou dar a esse objeto é *interação social*. Assim, o objeto da Psicologia Social seria o fenômeno da *interação social*.

Mas isso não foi sempre assim. Há uma forma mais ou menos habitual de se construir a evolução da Psicologia Social. Tal forma, a despeito da advertência de Helmuth Krüger, estabelece como marco zero o momento em que se pode implementar métodos, técnicas e pressupostos da ciência moderna para a construção conceitual específica. Dois nomes surgem de saída: W. McDougall (1871-1938) e E.A. Ross (1866-1951). Ambos formam a primeira geração de Psicólogos Sociais. William McDougall fez seu nome ao articular a ação humana (individual e coletiva) com os domínios da biologia. Sua teoria é uma tentativa de explicar a ação humana a partir de instintos ou impulsos finalistas. McDougall entendia que a ação humana é, sem exceção, expressão de instintos inatos. Por seu turno, E.A. Ross, também se interessa pela ação humana (individual e coletiva) mas estreita laços com os domínios sociológicos, apontando para a importância da imitação e da sugestão para o objetivo assumido.

Contudo, não é por acaso que se considera ter sido na década de 30 do século XX que a Psicologia Social Moderna foi efetivamente inaugurada. Para muitos, o responsável pela inauguração foi Kurt Lewin. Criador da Teoria de Campo, Lewin foi quem propôs ser nosso comportamento um reflexo da cognição que temos da realidade em que nos situamos (Krüger, 1986, pp. 11-12). O legado de Lewin é importante. Destacadamente quando pensamos na aplicação de uma metodologia de cunho científico à Psicologia Social. Afinal, Lewin foi um pioneiro na aplicação do método experimental ao estudo de grupos sociais humanos. O resultado foi a estruturação de uma área de pesquisas, teorizações e aplicações práticas. Na época, a Psicologia ganhava corpo e status científico com a abordagem behaviorista ao promover o comportamento a objeto de interesse específico. Poderia definir-se enquanto ciência

do comportamento. Isso porque o comportamento, diferente da mente e seus mecanismos, poderia ser objeto de observação, mensuração, experimentação, ou seja, correspondia perfeitamente à expectativa de cientificidade em voga à época.

A Psicologia Social, enquanto subárea da Psicologia, surge com a ênfase dada por Kurt Lewin na *interação*. Lewin representou uma inovação à abordagem behaviorista, dominante da época. Propôs a investigação psicológica delimitando o fenômeno da *interação entre indivíduo e ambiente*. Enquanto os behavioristas estavam sobremaneira interessados em demonstrar o ambiente como único fator incidente no comportamento, Lewin destacava que o indivíduo também deveria ser considerado.

Com a Teoria de Campo Lewin desenvolveu um modelo teórico que se converteu em poderoso instrumento de transformação individual e grupal. Tal instrumento orienta-nos a considerar a totalidade da situação, incluindo os detalhes pessoais e ambientais relevantes.

Aqui, chamo a atenção para o ponto de separação do modelo teórico de Lewin para com o behaviorismo de Watson. O “campo” da teoria de Lewin supunha a existência de duas forças opostas em qualquer dinâmica social em que indivíduos ou grupos estejam: uma força de atração que direciona aos objetivos e uma força de repulsão que inibe o movimento aos mesmos. A Teoria de Campo considerava indivíduo e ambiente enquanto um sistema social. Lewin é, por muitos considerado, o pai da Psicologia Social por ter conseguido desenvolver um modelo cientificamente válido e, ao mesmo tempo, eficaz no âmbito das transformações sociais pretendidas. Ao sair do antagonismo inerente a discussão *nature/nurture*, considerando os aspectos individuais e ambientais como formadores de um sistema social passível de ser entendido e modi-

ficado, Lewin abriu as portas para uma área de pesquisa e atuação que floresceu e se desenvolveu na geração seguinte. O enfoque na *interação social* ganhou a dignidade de um objeto e serviu para a Psicologia Social se desenvolver.

É importante dizer que a geração seguinte já vivia em um mundo pós-Segunda Guerra Mundial. Isso significa que algumas preocupações se sobrepunham à outras. Entender as engrenagens de acontecimentos catastróficos como Auschwitz passou a ser um verdadeiro lema das Ciências Humanas e Sociais que passaram a ter considerável influência do campo da filosofia que se interessava sobremaneira por temas sociais e psicológicos. A Psicologia Social pensada a partir do trabalho de Kurt Lewin tinha suas contribuições específicas a dar. A ênfase dada pelos primeiros behavioristas ao ambiente em detrimentos aos aspectos individuais da ação humana determinou a necessidade dessa linha da Psicologia rever algumas de suas premissas. Afinal, a desconsideração do indivíduo impactaria na questão da responsabilidade moral dos atos cometidos.

No campo da Psicologia Social, o legado de Kurt Lewin desdobrou-se em pesquisas que se focavam no fenômeno da interação, isso é, no campo estabelecido entre forças individuais e ambientais na formação da ação humana, individual e coletiva. Nomes como os de Salomon Asch e Erving Goffman ganharam notoriedade pela qualidade de seus trabalhos por volta da década de 50 do século passado. Salomon Asch fez seu nome ao demonstrar experimentalmente o modo como a conformidade e a obediência às normas estabelecidas se estabelecem. Erving Goffman também se debruçou na interação social e demonstrou o quanto nossa conduta é efeito de expectativas – não necessariamente conscientes – de manipular a maneira como o(s) outro(s) nos enxergam.

Ainda na rabeira da Segunda Guerra Mundial, aparecem os famosos trabalhos de Stanley Milgram e Phillip Zimbardo que demonstravam, também de modo experimental, a capacidade que temos de ignorar nossos valores morais em prol da obediência a alguma autoridade instituída por uma situação específica. Tratando-se de valores – isso é, de questões morais – as décadas de 60 e 70 foram emblemáticas. Os principais centros urbanos do Ocidente entraram em um movimento de diversos questionamentos ao *establishment*. Questionamentos que iam em direção às normas, hábitos e costumes vigentes, pululavam em uma intensa efervescência. Esse clima de insatisfação generalizada criou uma agenda de transformação da cultura e da sociedade na qual, de certo modo, estamos até hoje imersos. Nesse contexto surgiram alguns nomes importantes na Psicologia Social como Serge Moscovici, Kenneth Gergen, Lev Vigotsky, Taylor Spence e Ignacio Martín-Baró. Nomes que trouxeram para as quadras da Psicologia Social o espírito daquele tempo.

Com os trabalhos desses autores, passa a pairar no campo da Psicologia Social o *espírito crítico*. Tal espírito servia como instrumento dos psicólogos sociais para avaliar teorias psicológicas, repensar a própria Psicologia Social e encontrar uma utilidade prática específica para essa. Nessa altura, as exigências de cientificidade absoluta já não eram consideradas um empecilho seja para a Psicologia Social, seja para as Ciências Humanas e Sociais como um todo. Aos poucos, a utilidade específica das Ciências Humanas e Sociais, incluindo a Psicologia Social, passava a ser a transformação social. As Ciências do Homem – ou, as humanidades – incluindo a Psicologia passaram a se deter aos chamados problemas sociais, ou seja, em questões de ordem moral, do homem e da sociedade.

Uma breve recapitulação da história da Psicologia Social é facilmente capaz de apreender o fato que essa disciplina tende à subtra-

ção de seu objeto de interesse específico, isso é o fenômeno da *interação*. Sistemáticamente há tentativas de inflacionar apenas o *polo externo* e *foraclar* o *polo interno* do *campo* teorizado por Lewin. Essa inflação do polo externo pode vir representada por vários signos: a sociedade, a cultura, o sistema, o meio, o grupo, a história, a instituição etc. Ao que me parece, caso os indivíduos sejam considerados meros marionetes, receptores e absolutamente passivos de forças extrínsecas a eles, não estamos mais tratando de Psicologia Social.

Em qualquer disciplina científica sempre é necessário lembrar que há de se ter um objeto específico e independente. Sem isso, não razão para essa ciência existir. No caso mesmo da Psicologia, houve uma histórica dificuldade para sua elevação ao status de ciência independente. Isso porque havia considerável dificuldade de se delimitar seu objeto e métodos de investigação. Os processos mentais e o método introspectivo não eram aceitáveis para os padrões da época. Não por acaso, os comportamentalismos surgiram e logo obteriam o prestígio de uma verdadeira ciência. Contudo, as escolas de Psicologia surgiram, entre outras coisas, a partir da simples constatação de que nem sempre o observável coincide com o vivido, pensado e/ou sentido. Isso é, o psicológico não se resume ao nível comportamental observável. A Psicologia Social nasceu com a vocação de articular os dois níveis em que a vida se dá: os processos internos e externos. Embora Kurt Lewin seja normalmente apontado como seu fundador, é necessário apontar que não haveria Psicologia Social sem as contribuições escola da Gestalt.

2. ESCOLA DA GESTALT E A PSICOLOGIA SOCIAL

A chamada escola da Gestalt surgiu na Alemanha com uma clara tendência crítica à Psicologia que se desenvolvia nos EUA, isso é,

ao behaviorismo. Se a base epistemológica do behaviorismo era o empirismo de Locke e Hume, a base da escola da Gestalt era certamente o pensamento de Kant e Brentano. Kant era um crítico contumaz do empirismo radical. Haveria, segundo ele, propriedades mentais que organizar-se-iam a despeito da experiência. Seriam *formas a priori* da experiência. Dentre estas formas estariam, por exemplo, espaço, tempo e causalidade. Tempo e espaço não seriam derivados da experiência, existiriam de forma inata na mente, como *formas a priori da percepção*. Assim, a percepção não seria constituída passivamente, como uma tábula rasa, pelo somatório de impressões impostas pela experiência. Não. A percepção seria *uma organização ativa, unitária e coesa dos elementos integrantes da experiência*. Franz Brentano serviu de inspiração para se delimitar o interesse científico antes na *forma de conhecer* do que no *conhecimento das formas*. A Psicologia deveria antes estudar o ato de experimentar do que o conteúdo da experiência. Desse modo, o pensamento brentaniano foi de fundamental importância para o desenvolvimento do *movimento fenomenológico* do início do século xx. Foi somente a partir da fenomenologia que *se dignificou a experiência imediata*, tal como ela ocorria, através de descrições livres de amarras sintomatológicas.

Todas essas inspirações e referências constam no quadro dos fundamentos da referida escola psicológica da Gestalt. Os principais nomes dessa escola foram Max Wertheimer (1880-1943), Wolfgang Köhler (1887-1967), Kurt Koffka (1886-1941) além do próprio Kurt Lewin (1890-1947). Todos alemães, emigraram aos EUA no período nazista e, além de darem sequência as suas pesquisas em solo americano, conviveram de perto com o behaviorismo. Desde as pesquisas com animais realizadas por Köhler até os estudos sobre o pensamento em seres humanos

realizadas por Wertheimer, o que unia todos esses autores era uma tentativa de criar uma teoria da percepção. Dentro desse intuito suas pesquisas tinham uma vocação transdisciplinar. Era considerado tanto o aporte cerebral quanto a experiência psicológica. Um dos vários méritos dessa escola é o de ter produzido teorias psicológicas puras. Ao buscarem pelo estatuto da percepção da realidade, desenvolveram apontamentos até hoje atuais sobre processos psicológicos básicos como sensação, atenção, memória, volição, aprendizagem, emoção, pensamento, ação etc. A rigor, a escola da Gestalt foi a primeira escola de pensamento psicológico moderna. Isso porque o behaviorismo, ao não reconhecer a experiência imediata, não seria exatamente uma teoria psicológica. Ao behaviorismo, desde sempre, falta precisamente o *psicológico* entendido como os elementos constitutivos da experiência imediata.

Em *Psicologia da Gestalt* (1968), Köhler aponta para a existência de dois tipos de comportamentos: o *molar* e o *molecular*. O *comportamento molar* refere-se às ações do sujeito no ambiente, por exemplo o ato de um sujeito se relacionar com um parceiro. Já o *comportamento molecular* refere-se às ações ocorridas no organismo, como por exemplo o trajeto de um estímulo no sistema nervoso. Em *Princípios de psicologia da Gestalt* (1975) Kurt Kofka entendia que o ambiente no qual o comportamento molar desenrola-se deveria ser dividido em dois tipos: o geográfico e o comportamental. É muito frequente associar os autores da Gestalt com a psicofísica, isso é, autores que buscavam realizar articulações entre o campo da fisiologia com a experiência imediata a partir do método experimental. A noção de *comportamento* dos autores da Gestalt, não corresponde ao conceito de *comportamento* dos behavioristas, isso porque

(...) ao pensarmos na Psicologia da Gestalt, devemos perceber que ela se volta para o estudo do comportamento molar ocorrendo num ambiente comportamental que é a organização geográfica do modo como o sujeito percebe, sendo essa percepção determinada por fatores diretos da consciencia e também por fatores inconscientes que completam o campo psicofísico (Carpigiani, B, 2002, p.67)

A Psicologia da Gestalt obteve ascensão no final do século XIX, na Alemanha e na primeira metade do século XX nos EUA. Tratava-se de uma escola de grande abrangência e influência. No campo específico da atuação e da teoria, a escola gestáltica foi bastante significativa para a consolidação da Psicologia científica. No campo da psicologia clínica, surge o nome de Frederick S. Perls, desenvolvendo um procedimento terapêutico denominado Gestalt-terapia. Tratava-se de uma compreensão integrada do homem com seu ambiente a luz do pensamento gestáltico. Basicamente, o processo terapêutico consiste numa apreensão momentânea do estado de coisas. O passado deve figurar enquanto uma Gestalt fechada para que cada situação possa ser experimentada como uma experiência psicológica diferenciada.

Dentro dos interesses específicos desse artigo é de maior relevância apontar que Kurt Lewin trabalhou junto com Wertheimer, Koffka, Kohler na Universidade de Berlim. Sua Teoria de Campo só pode ser devidamente compreendida a partir da influência dos mentores da Psicologia da Gestalt. Com o objetivo de compreender, a um só tempo, o indivíduo e o meio, Lewin (1970) estabelece a *interação* entre esses dois elementos como objeto de estudo específico de sua teoria. Para criar esse novo conhecimento, Lewin se atem a princípios advindos da Psicologia da Gestalt e busca bases metodológicas na Física.

Lewin (1970) não se valeu da introspecção como método. Ao contrário, buscou o método experimental e quis fazer da Psicologia uma ciência hipotético-dedutiva. Conforme já dito, a Teoria da Campo supõe e busca pela existência de duas forças opostas em qualquer dinâmica social em que indivíduos ou grupos estejam: uma força de atração que direciona aos objetivos e uma força de repulsão que inibe o movimento aos mesmos. Há alguns conceitos que auxiliam tanto a compreensão quanto as possibilidades de extensão proporcionadas pela Teoria de Campo. Um bom exemplo seria o conceito de *espaço vital* que trata dos elementos determinantes do comportamento de um indivíduo em um dado lugar e momento específico. Complementariamente, pode-se apontar para o conceito de campo psicológico, que se refere a articulação ocorrida entre dois níveis de realidade: física e fenomênica. A partir desse conceito Lewin deixa claro que os níveis objetivo e subjetivo só podem ser entendidos em interação, jamais isoladamente. Haveria, portanto, um estado de equilíbrio, um campo estabelecido entre indivíduo(s) e seu meio. Esse campo é tanto formado por linhas de força representadas por significados grupais quanto pela percepção particular que os indivíduos podem ter desse espaço vital. Eventualmente esse estado de equilíbrio pode ser ameaçado. A conceito de motivação trata exatamente disso: a busca de restauração do equilíbrio comprometido do espaço vital. O comportamento humano seria, assim, compreendido a partir da sequência tensão-atividade-alívio. A perturbação do espaço vital, a partir de linhas de força extrínsecas ao indivíduo, produziriam tensão no campo psicológico que, a partir de uma atividade motivada busca reequilibrar o estado anterior de coisas, algo que produz alívio.

3. PSICANÁLISE E A PSICOLOGIA SOCIAL

Talvez, além de uma mera possibilidade haja mesmo a necessidade da referida inclusão. Isso porque ao psicólogo social que é conhecedor dos fundamentos de sua disciplina, é patente o fato de que a mencionada visão de *campo* proposta tanto por Lewin quanto, ao seu modo, pelos autores da Gestalt, implica a inclusão de todos os dados que integram as forças determinantes de um comportamento.

Conhecedor e crítico da Psicanálise e de suas possíveis contribuições à Psicologia Social, Kofka (1975) se incomodava com o conhecido reducionismo psicanalítico. Infelizmente, de fato, há uma forte tendência de operar a psicanálise de modo a resumir excessivamente todo onexo causal dos fenômenos humanos a triângulações edípicas e/ou a afetos primitivos. Afora esses conhecidos exageros que devem-se mais aos psicanalistas do que à Psicanálise, Kofka reconhece e designa o termo de *forças subterrâneas incidentes no campo comportamental* para fazer jus a contribuição freudiana. Isso é, embora o reducionismo o incomodasse, Kofka reconhecia que muito da psicologia profunda dizia respeito ao nosso campo comportamental e psicológico. Ademais, *Koffka assinala mesmo que a totalidade de nosso comportamento não é explicável em termos do meio comportamental, quer dizer, do externo ao organismo. Uma tal consideração torna possível incluir os aspectos inconscientes como elementos a serem considerados por uma teoria que se ocupe do campo psicológico*¹

Referências sobre a consideração de elementos da psicanálise no âmbito do objeto específico da Psicologia Social não se resumem apenas à Psicologia da Gestalt. Conforme nos lembra Darmegian (1991), seriam falsas as acusações de que a teoria de Kurt Lewin aufere maior relevância ao meio do que ao sujeito

¹ Darmegian, 1991

na composição do campo social. A esse respeito, é cabível atentarmos que

(...) ao discutir a questão das forças ambientais e o desenvolvimento individual, LEWIN (1975) faz observações que consideramos essenciais para nossa problemática. Ao tratar das propriedades fundamentais das forças de campo através do conceito de valência, diz que há uma variação em extremo quanto à direção que a valência incute ao comportamento da criança. Esta variação não se dá ao acaso, mas está de acordo com o conteúdo das carências e necessidades da criança (Darmegian, 1991)

Ainda sobre a consideração da importância de variáveis internas na produção das forças de determinação e influência do campo, vale dizer que Kurt Lewin (1975) não considerava o indivíduo como uma espécie de massa amorfa pronta para ser moldada a partir de valências do campo. Lewin entendia que o indivíduo seria dotado de intensidades, afetos que moldariam as valências internas do campo. É consideravelmente abrangente as pontuações lewianianas acerca da formação das valências internas do campo. Ademais, embora não seja suficientemente aventado pelos psicólogos sociais, Kurt Lewin reconhecia que no espaço de vida da polaridade interna do campo social haveria níveis de realidade que estariam sobrepostas uma à outra. Isso aperece, por exemplo, nas suas pontuações relativas ao desenvolvimento vital. No decorrer desse processo quando *o indivíduo amadurece e adquire autodomínio ele separa mais nitidamente seus desejos das expectativas. Seu espaço de vida diferencia-se em nível de realidade e diversos níveis de irrealidade, como fantasia e o sonho*²

² Darmegian, 1991

Nesse reconhecimento da esperada divisão dos níveis de realidade no polo interno da formação do campo social, isso é, em suas considerações acerca do estatuto da influência do nível individual na montagem do fenômeno da interação social depreende-se.

(...) portanto, sem nenhum mistério, a inclusão do inconsciente na concepção lewiniana. Se Lewin considera que as fantasias, os níveis de irrealidade fazem parte do espaço de vida, deve-se pensar a totalidade dos acontecimentos possíveis para o indivíduo num dado momento (= a espaço de vida) incluindo-se também aqueles acontecimentos que dizem respeito ao dado inconsciente. Ou seja, o inconsciente (níveis de irrealidade, fantasias) está representado, presente no espaço de vida. Nesse sentido, qualquer tentativa de prever e controlar o comportamento arrisca-se a ser uma empreitada vil. Assim, esses dados de irrealidade do espaço de vida devem ser considerados em termos de influência que podem ter na interação com o meio (Damerjian, 1991)

Seguindo de perto as considerações de Sueli Damerjian fica patente que a ausência de articulação entre o objeto da Psicologia Social e da Psicanálise é antes uma forclusão do que uma incompatibilidade. A autora resgata a conhecida advertência freudiana acerca das dificuldades de assimilação da teoria psicanalítica junto ao chamado psicólogo acadêmico. Diferentemente das contribuições dos autores da psicologia da Gestalt, as contribuições psicanalíticas seriam mais difíceis de serem assimiladas pois a linguagem dos afetos e das paixões humanas teria maior dificuldade que a linguagem dos dados perceptuais para ganhar uma roupagem cientificamente adequada.

Em meio a constatação que a Psicologia Social brasileira fez uma escolha de priorizar a lida com seu objeto a partir de um aprouche que prima exclusivamente pelo aspecto cognitivo a partir de uma base teórica importada da sociologia marxista, Darmegian (1991) retoma Freud (1921, 1930, 1925) para nos lembrar que *evitar fatos e problemas não será jamais solução definitiva para o pensamento científico, afinal, se não conseguimos ver as coisas claramente, pelo menos veremos claramente quai são as obscuridades.*

REFERÊNCIAS

CARPEGIANI, B. Psicologia: das raízes aos movimentos contemporâneos. São Paulo, Pioneira Psicologia. 2002.

DAMERGIAN, S. O inconsciente na interação humana. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 2, n. 1-2, p. 65-76, 1991

FREUD, S. (1921) *Psicologia de grupo e análise do ego*. Rio de Janeiro, Imago, 1980, (Obras Completas, 18).

FREUD, S. (1930) *O mal estar na civilização*. Rio de Janeiro, Imago, 1980 (Obras Completas, 21).

FREUD, S. (1926) *Inibição, Sintoma e Angústia*. Rio de Janeiro, Imago, 1980 (Obras Completas, 20).

KRUGUER, H. *Introdução a Psicologia Social in Temas básicos de Psicologia*. Editora E.P.U. São Paulo, 1986

KÖHLER, W. *Psicologia da gestalt*. Belo Horizonte, Itatiaia. 1968.

KOFFKA, K. *Princípios de psicologia da gestalt*. São Paulo, Cultrix, 1975.

LEWIN, K. *Problemas de dinâmica de grupo*. São Paulo, Cultrix, 1970.

LEWIN, K. *Teoria dinâmica da personalidade*. São Paulo, Cultrix, 1975.

Rafael de Santis Bastos dos Reis

Universidade de São Paulo



Psicólogo formado pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ).
Mestre em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP).
Participou do Grupo Caminhos Junguianos da UFSJ. Atualmente é membro do Grupo de Pesquisa Mitopoética da Cidade do IPUSP.
Trabalha também como clínico em consultório particular.

CV: <http://lattes.cnpq.br/7848664429811923>

E-MAIL: rafasreis@uol.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8853-7990>

Psique e matéria: um estudo
junguiano a partir da Atlântida
de Platão e do sertão de
Guimarães Rosa

RESUMO: Como se dá a relação entre imaginação e matéria? Esta pergunta, situada no âmbito da Psicologia Analítica, norteia as reflexões deste artigo. No tópico I, apresentamos o conceito junguiano de fantasia, central à compreensão da questão. No II, abordamos um desdobramento histórico da narrativa platônica sobre Atlântida: embora estudiosos reconheçam seu caráter alegórico, até hoje são realizadas buscas arqueológicas pretendendo comprovar a existência concreta da ilha. Neste fenômeno, nos parece, a imaginação revela sua dependência a referências materiais. No III, mencionamos a criação do escritor Guimarães Rosa, que realizou minuciosa

pesquisa para conhecer o sertão, inspiração de sua obra. Esta concreta região é o fundamento de uma obra que, entretanto, desprende-se desta materialidade e aspira ao metafísico. Na criação roseana, a imaginação revela autonomia em relação à matéria. Tais fenômenos parecem aludir à dinâmica existente entre imaginação e matéria – em última instância, ao problema psique-matéria. Trazemos, então, contribuições de Jung à esta discussão.

PALAVRAS-CHAVE: IMAGINAÇÃO.
MATÉRIA. FANTASIA. ARQUÉTIPO.
GUIMARÃES ROSA.

Psyche and matter: a Jungian study as from Plato's Atlantis and the *sertão* of Guimarães Rosa.

ABSTRACT: How does the relation between imagination and matter occur? This question, situated in the scope of Analytical Psychology, guides the reflections of this article. In topic I, we present the Jungian concept of fantasy, central to the understanding of the question. In II, we present a historical repercussion of Plato's narrative on Atlantis: although scholars allege the allegorical character of Atlantis, until today archeological's searches are carried out intending to prove the concrete existence of the island. In this phenomenon, the imagination reveals its dependence on material references. In III, we mention the creation of the writer Guimarães Rosa, who carried

out a research to know the *sertão*, the inspiration of his work. This concrete region is the foundation of a work that, however, release itself from this materiality and aspires to the metaphysician. In Rosa's creation, the imagination reveals autonomy in relation to matter. Such phenomena allude to the dynamics between imagination and matter. So we bring Jung's contributions to this discussion.

KEYWORDS: IMAGINATION. MATTER. FANTASY. ARCHETYPE. GUIMARÃES ROSA.

Psique e matéria: um estudo junguiano a partir da Atlântida de Platão e do sertão de Guimarães Rosa

Rafael de Santis Bastos dos Reis
Universidade de São Paulo

INTRODUÇÃO.

Que tipo de relação há entre psique e matéria? Tendo esta pergunta como norteadora e situando-a no âmbito da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung (1875-1961), este artigo se divide em quatro tópicos. No tópico I, apresentamos o que Jung compreende por fantasia e como este é um conceito central para pensar as relações entre psiquismo e matéria em sua psicologia. No tópico II, abordamos um peculiar desdobramento histórico da narrativa de Platão sobre a Atlântida submersa: as buscas que até hoje são empreendidas na esperança de se encontrar resquícios físicos da ilha. Este fenômeno parece apontar para um movimento psíquico específico: a imaginação afirmando dependência em relação a referências na matéria.

No tópico III, apresentamos algumas considerações sobre o processo criativo do escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967). O escritor foi ao sertão realizar minuciosa pesquisa, buscando na concretude de um lugar específico a inspiração para sua obra. Entretanto, embora tenha *mergulhado* na matéria prima de sua obra, Rosa, em seu processo imaginativo criador, subjuga e desdobra as referências concretas que lhe serviram de inspiração. Diferente do apresentado no tópico anterior, o processo criativo de Rosa parece dizer respeito a outro movimento psíquico: a imaginação afirmando autonomia em relação à matéria. Juntos, estes dois movimentos, segundo supomos, apontam para uma relação complexa entre matéria e imaginação que, em última instância, diz respeito à relação entre psique e matéria.

No tópico IV, apresentamos, então, alguns apontamentos de Jung em relação a este assunto. As investigações do psiquiatra suíço sobre o fenômeno que denominou de sincronicidade, e um longo intercâmbio teórico que manteve com o físico austríaco Wolfgang Pauli (1900-1958), constituem dois importantes fatores na maturação de seu conceito de arquétipo, e em sua abordagem da problemática psique-matéria. As questões em torno desta problemática configuram um vasto campo de estudos, para o qual convergem disciplinas diversas e, no qual, há ainda mais perguntas do que respostas. Assim, nossa intenção neste artigo é refletir em torno de algumas das contribuições que Jung ofereceu à esta discussão, e mostrar o que nos parecem ser certos correlatos entre suas considerações teóricas e dois eventos específicos, no caso, as buscas por Atlântida e a criação roseana.

I. PELOS CAMINHOS DA IMAGINAÇÃO.

É experiência comum contar histórias para crianças, histórias fantásticas nas quais a imaginação cria mundos, monstros e heróis. Quem já contou histórias para uma criança ou, quando criança, já escutou histórias, teve ocasião de notar o seguinte: aquele que conta uma narrativa fantasiosa, de algum modo procura situar o narrado em um tempo e espaço, como que aproximando a fantasia da concretude da realidade vivida. Muitas vezes a narrativa *se deu* em um passado longínquo, além do alcance dos calendários, ou em alguma floresta ou bosque que fica depois de todas as estradas. Não supomos que um adulto vá contar uma história para uma criança dormir, dizendo: ‘Vou lhe contar algo que nunca aconteceu, uma aventura inteiramente imaginada’. Parece que para se obter deleite ao ouvir uma história antes de adormecer ela tem de estar assentada sobre certa referência material; havendo esta base a imaginação se deixa rolar, devaneia-se.

Pensemos agora na seguinte situação: um professor de ensino primário, em roda com seus alunos, propõe a construção coletiva de uma história, juntos eles inventarão personagens, paisagens e acontecimentos. Neste caso, o que ocorre é um exercício de abstração e criação, que pode ser salutar e divertido, mas que exige um esforço imaginativo que difere do deleite que se deseja ao ouvir uma história fantástica antes de *pegar no sono*.

Clarice Lispector (1971/2009), em um texto intitulado, *Duas histórias a meu modo*, faz comentários sobre uma ficção do escritor francês Marcel Aymé, cujo personagem central se chama Félicien. Proveniente de uma família e de uma região na qual todos são produtores de vinho, Félicien guarda um segredo que lhe é fonte de grande sofrimento: ele não gosta de vinho. Em certo momento desta história, Aymé, o escritor, se coloca no texto em primeira pessoa,

dizendo que já não estava gostando de escrevê-lo, e que iria parar. Em seguida, passa a escrever sobre o que ainda poderia inventar na história se quisesse, mas que não vai, pois não quer. A história de Aymé é uma ficção que o tempo todo faz saber que é ficção. Sobre isto, diz Clarice (1971/2009): “A verdade é que Aymé, enquanto vai contando o que inventaria, aproveita e conta mesmo – só que nós sabemos que não é, porque até no que se inventa não vale o que apenas seria” (p. 155).

Sabe-se que a literatura é campo de experimentação da palavra, e o escritor Aymé usa de um recurso, a incorporação do eu narrador dentro da narrativa, cuja origem remonta à Boccaccio. Como bem notou Pontieri (2002), Clarice, em tom lúdico, escreve sobre a história de Aymé, ampliando esta demiurgia narrativa, colocando-se ela também na paródia da história e, por fim, transformando o próprio Aymé em personagem. Contudo, nossa discussão não se insere no campo da análise literária. Interessa-nos aqui o sentido psicológico contido na frase de Clarice: “até no que se inventa não vale o que apenas seria”.

Jung (1952/2016) distingue dois modos de pensamento: o pensamento dirigido e o pensamento fantasia. O pensamento dirigido é verbal, abstrato e racional; tem, para o indivíduo, função adaptativa ao meio social; caracteriza o eu consciente. O pensamento fantasia, anterior na filogênese humana, é imagético, concreto, pré-verbal, e voltado para o mundo interior coletivo; os liames entre a consciência do eu e a realidade circundante são frágeis.

O primeiro [pensamento dirigido] trabalha para a comunicação, com elementos linguísticos, é trabalhoso e cansativo; o segundo trabalha sem esforço, por assim dizer espontaneamente, com conteúdos encontrados prontos, e é dirigido por motivos inconscientes.

O primeiro produz aquisições novas, adaptação, imita a realidade e procura agir sobre ela. O último afasta-se da realidade, liberta tendências subjetivas e é improdutivo com relação à adaptação (Jung, 1952/2016, §20).

A fantasia a que Jung se refere é espontânea: estamos, por exemplo, distraídos fazendo uma atividade qualquer e, quando nos damos conta, quando de repente nos percebemos, notamos que nosso pensamento vagueava em devaneios, sem a nossa deliberação. Somos surpreendidos pela fantasia¹. Mas qual seria a substância da fantasia? Segundo Jung, o pensamento fantasia opera por imagens no âmbito da consciência, mas o impulso que lhe origina provém da psique arquetípica². Nesta dimensão psíquica primária não há imagens, mas as predisposições que pautam as possibilidades e os limites para a formação de imagens: aquilo que Jung chamou de arquétipo. Devemos notar que a psique é um todo dinâmico, e as divisões que estabelecemos para estudá-la, na prática estão sempre se tangenciando, aparecem quase sempre misturadas. Deste modo, o fantasiar pode misturar memórias pré-conscientes, conteúdos do inconsciente pessoal e do inconsciente coletivo. Jung, entretanto, interessou-se sobretudo pela natureza arquetípica do fantasiar.

A fantasia é a função que faz mediação entre a psique arquetípica, que é impessoal, e a consciência egoica: “Pelo pensamento fantasia se faz a ligação do pensamento dirigido com as ‘camadas’ mais antigas do espírito humano, que há muito se encontram abaixo do

1 A fantasia é espontânea, isto é, possui relativo grau de autonomia em relação à consciência que a percebe. No entanto, podemos criar condições para facilitar seu fluxo e a apreensão de suas imagens. O artista, o cientista, em suma, todo inventor lida com isso. Em seu texto, *A Função Transcendente* (1958), Jung descreve detalhadamente esses processos.

2 Adiante explicaremos o que o psiquiatra suíço entende por arquétipo e por imagem arquetípica.

limiar do consciente” (Jung, 1952/2016, §39). Quando Jung se refere às camadas antigas do espírito humano devemos ter em consideração que para ele não há ruptura entre o inconsciente e a consciência, nem entre natureza e cultura. Jung (1924 e 1928/2016) entende que a consciência emerge naturalmente do inconsciente durante o processo de hominização, e é adepto da teoria de que a linguagem possui origem onomatopeica e está assentada na sensorialidade.

A linguagem originalmente é um sistema de sons emotivos e imitativos que exprimem susto, medo, raiva, amor, etc., que imitam os ruídos dos elementos, o borbulhar e marulhar da água, o rolar do trovão, o farfalhar e sussurrar do vento, as vozes dos animais, etc., e finalmente, os que resultam da combinação de percepção e reação afetiva. Os idiomas mais modernos ou menos modernos reproduzem muitos resíduos sonoros onomatopeicos. Por exemplo, os que exprimem o movimento da água: rauschen (murmurar), rielsen (marulhar), rûschen (fluir), rinnen (correr), rennen (correr), to rush (impelir), ruscello (regato), ruisseau (riacho), river (rio) (Jung, 1952/2016, §12).

Ainda sobre esta questão, Jung se reporta ao escritor francês, Anatole France (1844-1924), em uma passagem espirituosa e bela. A citação é longa, mas vale a pena:

E o que é pensar? E como pensamos? Nós pensamos com palavras; só isto é sensual e reconduz à natureza. Lembrem-se de que um metafísico, para constituir o sistema do mundo, só dispõe do grito aperfeiçoado dos macacos e dos cães. Aquilo que ele chama de especulação profunda e método transcen-

dental é colocar uma depois da outra, numa ordem arbitrária, as onomatopeias que gritavam a fome, o medo e o amor pelas florestas primitivas e às quais pouco a pouco se associaram significados que são considerados abstratos quando estão apenas amortecidos. – Não tenham medo de que esta sequência de pequenos gritos abafados e enfraquecidos que compõem um livro de filosofia nos venha a ensinar coisas demais sobre o universo para que não possamos mais viver nele (*apud Jung, 1952/2016, §13*).

Retomando o que dizíamos, vemos então que o pensamento imagético precede o pensamento abstrato, e o ato de narrar uma história-fantasia a uma criança repete uma vivência que está na base de todas as sociedades: a narrativa mitopoética. Até onde se estende sobre nós o poder da narrativa? No antigo Egito, quando um homem era picado por cobra, o médico-sacerdote lia para ele uma passagem do manuscrito com a história do deus Rá. Segundo o mito, Rá fora picado por uma cobra e curado por intervenção dos outros deuses. Os médicos esperavam que escutar a narrativa ajudasse a sobreviver ao veneno. Esses antigos curadores de algum modo sabiam do poder presente na narrativa, capaz de atuar sobre o psiquismo e mesmo sobre o organismo físico:

Os primitivos caminham sobre brasas e se infligem os maiores castigos, sob certas circunstâncias, sem sentirem dor. E é bem provável que um símbolo adequado e impressionante possa mobilizar as forças do inconsciente a tal ponto que até o sistema nervoso seja afetado (*Jung, 1935/2016, § 231*).

Mas será este fenômeno restrito à psicologia de povos antigos?

Imaginemos, como exemplo, esta cena cotidiana: uma mulher leva o pequeno filho para tomar vacina e, para lhe infundir coragem, conta histórias de quando seu avô enfrentou e venceu algum perigo. Neste caso, é o mito familiar que está atuando, o sentimento de pertencer a uma linhagem de corajosos mobiliza a coragem na criança. A mãe em questão pode ter incrementado a história sobre o avô com imaginações que lhe ocorreram no momento; a história é então expressa em narrativa, e a criança, ao escutar, é insuflada pelos significados e afetos do narrado, de modo que, a própria dor da vacina poderá doer menos.

A discussão científica sobre as possíveis relações imaginação-somatização é vasta, abrangendo investigações sobre hipnose, sugestão, efeitos placebo e nocebo, dentre outras. Este assunto, entretanto, está inserido em um campo ainda maior, que é o da discussão sobre as possíveis relações psique-matéria. Este campo é amplo e multifacetado; toca questões que concernem a diferentes disciplinas, como a Física e a Psicologia – aparentemente áreas distantes. Nosso objetivo, contudo, é modesto. Apresentaremos, nos próximos dois tópicos, algumas reflexões sobre as crenças e procuras por Atlântida perdida, e sobre o percurso criativo de Guimarães Rosa. Tais reflexões constituirão uma espécie de prelúdio para, no último tópico, apresentarmos contribuições que Jung oferece à discussão psique-matéria.

II. PROCURAS ARQUEOLÓGICAS POR ATLÂNTIDA PERDIDA: IMAGINAÇÃO SE AFIRMA NA MATÉRIA.

Timeu e Crítias são dois diálogos da maturidade de Platão. Os dois ocorrem em sequência, compondo uma unidade. Na primeira parte, o tema central é a constituição do mundo e do homem e, na segunda, a constituição do universo social. No início do Timeu,

é feita uma longa explanação sobre uma civilização antiga, a rica Atlântida, que teria rivalizado com Atenas em um passado distante.

Desde Platão, esta narrativa sobre Atlântida gera controvérsias e inspira teorias, pesquisas, obras de arte e onerosas buscas arqueológicas. Atlântida existiu geograficamente algum dia ou foi uma invenção de Platão? Dentre as hipóteses arqueológicas que foram aventadas ao longo do tempo, destacamos: a civilização minoica da ilha de Creta; sociedades do continente americano; arquipélagos dos Açores e da Madeira; Tartessos, civilização destruída cerca de 500 a.C., que teria existido no sul da Espanha e, ainda, a região onde hoje é a Suécia. Todas elas foram, até então, refutadas. Lopes (2011) revisou estudiosos que se ocuparam do tema e defende a hipótese da anistoricidade de Atlântida. Segundo ele, Platão se baseou em diversas referências culturais de sua época para compor o mito de Atlântida: “uma geografia imaginária de um mundo também ele imaginário e sobretudo imaginado, mas sempre a partir do repositório cultural de que emerge o sujeito” (Lopes, 2011, p. 62). Não seria difícil, diz Lopes, constatar a anistoricidade e o caráter alegórico da Atlântida platônica. Seria possível reconhecer na descrição de Atlântida referências a Hesíodo e a Heródoto, além de elementos das culturas asiática e egípcia. Mas o fundamental seria o fato de que Platão deixa claro que pretende tratar naquele diálogo da questão da linguagem enquanto imitação e representação. A composição ficcional de Atlântida seria então a efetuação deste programa por Platão. Diz o filósofo: “Aquilo que todos nós pronunciamos é, necessariamente, uma imitação, uma representação” (Crítias, 107b).

Todavia, a anistoricidade e o caráter ficcional enxergados por Lopes e outros estudiosos não exercem o mesmo poder de convencimento sobre todos. Atlântida inspirou e continua

inspirando desde calorosos debates até as mais curiosas teorias. Basta uma pesquisa simples na internet para encontrarmos centenas de reportagens, livros e produções diversas que orbitam em torno da crença de algumas pessoas na existência concreta de Atlântida, que estará perdida, submersa em algum ponto no oceano. Não é nossa intenção aqui tomar parte dentre os que negam a existência de Atlântida, nem dentre os que afirmam que algum dia ela esteve presente no globo. Nosso interesse de estudo é: por que mais de vinte séculos após Platão ainda se procura por Atlântida? Em outras palavras: de onde provém o impulso de buscar as bases materiais de uma narrativa? A procura por uma Atlântida concreta parece expressar um determinado movimento psíquico: a imaginação afirmando certa dependência em relação a referências materiais³.

Tendo em vista o que expusemos acima, a seguir apresentaremos um movimento diferente deste. O escritor mineiro, João Guimarães Rosa, para elaborar seu livro, *Grande sertão: veredas*, busca como matéria prima o sertão, realidade geográfica e social determinada e, a partir dela, cria uma obra de caráter universal e aspiração metafísica. No processo criativo de Rosa a imaginação parece afirmar um caráter de autonomia em relação à matéria.

III. O PERCURSO CRIATIVO DE GUIMARÃES ROSA: IMAGINAÇÃO DES- DOBRA MATÉRIA.

O regionalismo foi um importante movimento que se estendeu por longo tempo na literatura brasileira. Tendo iniciado na segunda década do século XIX, seguiu se transformando influenciado por

³ Poderíamos comparar a procura por Atlântida com casos de grupos de pessoas que realizam buscas por fósseis de sereias, dragões e outros seres míticos. Com facilidade encontramos relatos sobre isso disponíveis na internet.

diferentes tendências culturais, atravessando o século XX. O movimento regionalista pode ser dividido em três períodos: inicia focalizando peculiaridades humanas e regionais; no segundo momento, sob influência positivista, adota um tom descritivo científico e, no terceiro período é marcado por preocupação político social. Todavia, quer seja focalizando o pitoresco humano, a paisagem ou a política, o regionalismo sempre teve como característica central a referência ao lugar humano.

Paralela ao regionalismo, desenvolvia-se no Brasil outra linha literária que, distante das preocupações da grande política e de descrições sócio geográficas, se voltava para a interioridade humana, cogitando problemas de ordem espiritual, o mistério e a questão do bem e do mal. O romance católico francês do período entre guerras exerceu influência sobre essa literatura introspectiva que tem em Clarice Lispector seu maior expoente.

Segundo Galvão (2006), Guimarães Rosa incorpora estas duas grandes linhagens literárias ao criar sua obra:

Do lado do regionalismo, lá estão a matéria do sertão, as personagens plebeias, a oralidade etc. Do lado da reação espiritualista, acham-se a preocupação com a subjetividade e com a transcendência, a perquirição da religiosidade, o sopro metafísico, a sondagem do sobrenatural (Galvão, 2006, p. 184).

Como visto, uma região concreta, com sua geografia física e social, é o núcleo das obras regionalistas. Rosa, para compor sua obra, também se baseou em uma determinada região. Mais que isto, tal qual um etnógrafo, realizou viagens de pesquisa, buscando vivenciar o lugar no qual ambienta alguns de seus livros, em especial *Grande Sertão: veredas*. Antonio Candido conta que

a primeira vez que ouviu falar sobre Rosa foi em 1945, através de Vinicius de Moraes, e diz:

Vinicius me disse que havia um colega dele do Itamaraty que estava escrevendo uns contos, mas era um tipo muito peculiar, porque escrevia os contos preparando como se fosse um trabalho científico. Eram contos regionais, e esse colega tinha um fichário em que ele tinha todos os passarinhos, todos os acidentes geográficos, plantas com nomes científicos, costumes, como se estivesse fazendo um trabalho de sociologia (Candido, 2011, p. 19)

No entanto, Candido (2011) relata que, assim que leu *Sagarana*, primeiro livro publicado por Rosa, percebeu que aquele não era um autor regionalista. Tal percepção se confirmou quando leu *Grande Sertão*, sobre o qual diz: “vemos misturarem-se em todos os níveis o real e o irreal, o aparente e o oculto, o dado e o suposto” (Candido, 1964, p. 135) e comenta ainda sobre o livro: “podemos ver que o real é ininteligível sem o fantástico, e que ao mesmo tempo este é o caminho para o real” (p. 139).

Grande Sertão: veredas, único romance de Rosa, é ambientado numa região específica, formada pelo Noroeste de Minas Gerais, o Oeste da Bahia e o Nordeste de Goiás, e fato curioso é que biólogos, pesquisadores e habitantes da região até hoje se surpreendem ao encontrar certas fidelidades entre a obra e a realidade geográfica do lugar. Sabe-se que além das viagens etnográficas, Rosa estudou mapas e dados geológicos, procurou conhecer a fauna e a flora desta região. Todavia, Rosa parte do regional, mas cria uma obra de caráter universal, que tangencia o numinoso e sonda o metafísico, de modo que, segundo Candido (2011), o escritor mineiro inaugura uma nova categoria literária: o transregionalismo.

Há muitos artistas que também buscaram conhecer de perto a matéria prima de suas criações, no entanto, o percurso criativo de Rosa, em especial, demonstra bem o que tentamos dizer, uma vez que sua criação comporta uma espécie de contraste. Apesar de seu acurado esforço “científico” de levantar dados, nomenclaturas e detalhes regionais, este sertão tangível, enquanto realidade material, no processo de elaboração da obra se desprende de seus determinismos concretos e é trabalhado livremente pela imaginação do autor. A realidade concreta se torna substrato para um movimento imaginativo que lhe é próprio. Sua obra, “quanto mais gravada, quanto mais cravada no documento e no detalhe, mais ela se libera [...] é o paradoxo da extrema fidelidade com a extrema liberdade” (Candido, 2011, p. 21).

A obra, engendrada a partir das buscas de Rosa, é uma criação do autor: algo novo e original. O livro, enquanto entidade material, é a materialização desta criação imaginativa, mas, de certo modo, é também uma repatriação no mundo da matéria de algo que neste mundo teve seu germe. É significativo este dizer de Rosa (1965): “comecei a transformar em lenda o ambiente que me rodeava, porque este, em sua essência, era e continua sendo uma lenda” (p. 79). Guimarães Rosa se mostra capaz de perscrutar o viço poético latente nas coisas: em sua criação, a concretude do mundo se revela passível de ser desdobrada em fantasia.

Se, como propusemos antes, a procura pela existência física de Atlântida diz respeito a certo movimento psíquico, a imaginação revelando uma dependência a referências na matéria; o percurso criativo de Rosa, por sua vez, nos aponta outro movimento: neste, é a matéria que parece desvelar-se prenhe de alma. A materialidade é subjugada e desdobrada pela imaginação, que nisto revela um caráter de autonomia. Consideramos que, juntos, estes

dois exemplos apontam para a complexa dinâmica existente entre imaginação e matéria que, em última instância, nos remete ao problema psique-matéria. A seguir, abordaremos como esta relação/dinâmica foi discutida no âmbito da psicologia de Jung.

IV. PSIQUE E MATÉRIA: ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DE JUNG À DISCUSSÃO.

“Quereis ver o que é a alma? Olhai para um corpo sem alma”

Pe. Antonio Vieira.

Como foi visto, segundo Jung, o pensamento fantasia tem origem na psique arquetípica e, deste modo, para podermos compreender as relações entre imaginação e matéria é necessário que, antes, compreendamos o que é arquétipo.

A tentativa de categorizar o que seja o arquétipo (determinar aquilo o que ele é, e delimitar aquilo o que ele não é) possui um problema epistemológico, uma vez que aquilo que Jung nomeia como arquétipo é algo que precede e prefigura a operação mental categórica. Se aceitarmos que, o que quer que seja arquétipo, ele é algo que vem antes da função categorizadora e, mais que isso, está na origem desta função, categorizá-lo seria então uma tentativa de compreensão inversa. A sinapse não pode explicar o que seja o neurônio e muito menos todo o sistema nervoso, assim como a paixão e a raiva, em si mesmas, não contêm a explicação do que seja a capacidade de sentir emoções. Diz Jung (1946/2016): “parece-me provável que a verdadeira natureza do arquétipo é incapaz de tornar-se consciente” (§ 417)⁴.

⁴Theodor Lipps (1851-1947) já dizia que a natureza da vida psíquica é inconsciente. Jung refere-se a Lipps bem como a outros pesquisadores do século XIX que o antecederam nas discussões sobre o inconsciente e a natureza da psique. Alguns dos importantes nomes que o influenciaram neste sentido são: Carl G. Carus (1789-1869), Theodor Fechner (1801-1887) e Karl R. Eduard von Hartmann (1842-1906).

O arquétipo é, portanto, uma hipótese inferida a partir de certos fenômenos, considerados seus efeitos. Tais fenômenos, Jung os denominou *imagens arquetípicas*: variações mais ou menos constantes, presentes em todos os tempos e povos, e que orbitam em torno de certos eixos comuns.

Jung constatou a existência das imagens arquetípicas por meio de longa e metódica investigação. Fez isto observando fantasias, sonhos e expressões plásticas de pacientes psicóticos (atendidos por ele e por colegas), e notando a semelhança entre estes conteúdos e variadas expressões culturais (com as quais estes pacientes muitas vezes nunca tiveram contato). Daí ele afirmar que sua teoria dos arquétipos tem base empírica.

As imagens arquetípicas apontam para a existência dos arquétipos, que são os estruturadores do psiquismo, no entanto, não conseguimos conhecer o arquétipo em si mesmo. A irrepresentabilidade do arquétipo e a impossibilidade de se ter acesso direto a ele coloca a Psicologia de Jung em uma situação epistemológica parecida com a da Física Moderna. Diz Jung (1946/2016): “Encontramos situação semelhante a esta na Física, onde as partes mínimas são em si irrepresentáveis, mas produzem efeitos de cuja natureza é possível deduzir um certo modelo. A representação arquetípica, o chamado tema ou mitologema, é uma construção deste gênero” (§ 417). Isto é, a unidade elementar da vida psíquica (o arquétipo), e a unidade elementar da matéria são inacessíveis diretamente. Visto isso, Jung (1946/2016) coloca a seguinte questão: “Quando se admite a existência de duas ou mais grandezas irrepresentáveis, existe consequentemente sempre a possibilidade – do que em geral não nos damos suficiente conta – de que se trata não de dois ou mais fatores, mas apenas de *um*” (§ 417).

Psique e matéria teriam a mesma natureza? Em diferentes momentos Jung levanta tal cogitação, deixando transparecer sua inclinação em considerar psique e matéria como dois aspectos de uma única realidade.

Como a psique e a matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo, e, além disso, acham-se permanentemente em contato entre si, e em última análise, assentam-se em fatores transcendentais e irrepresentáveis, há não só a possibilidade, mas até mesmo uma certa probabilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa (Jung, 1946/2016, § 418).

Há dois importantes motivadores para Jung construir tal ponto de vista sobre esta questão: suas pesquisas durante anos sobre o fenômeno que denominou *sincronicidade*⁵, e diálogos teóricos mantidos com o campo da Física. Vejamos como isso se dá.

Jung (1952/2016) denominou de sincronísticos eventos que ocorrem no tempo e no espaço, possuem relação de significado, mas não apresentam relação causal. Conforme percebeu, a sincronicidade pode ocorrer tanto entre eventos psíquicos, como entre eventos psíquicos e eventos não-psíquicos. Exemplos do primeiro caso: uma pessoa está dormindo e sonhando com um amigo, quando acorda com o telefone tocando e é justamente o amigo na linha; Dois conhecidos se encontram em uma esquina e revelam surpresas que estavam um pensando no outro. Casos desse tipo permeiam constantemente a vida cotidiana, mas em geral sua discussão é considerada polêmica e deixada de lado. Jung, entretanto, não se furtou a olhar com seriedade para tais assuntos.

⁵ Para maior aprofundamento, conferir: C. G. Jung (1952/2016), Sincronicidade: Um princípio de conexões acausais. (Obra Completa, v. 8/3). Petrópolis: Vozes.

Casos de sincronicidade entre eventos psíquicos e eventos não-psíquicos, embora mais difíceis de serem investigados sistematicamente, foram discutidos por Jung, e a pesquisa sobre estes fenômenos foi importante na elaboração de sua concepção sobre a relação entre matéria e psique.

Um caso desse tipo, que se tornou célebre, é o caso de Swedenborg, que foi inclusive relatado por Kant. Swedenborg teve a visão de um incêndio que ocorria em Estocolmo, apesar de estar em uma cidade há quilômetros de distância e sem possibilidade de ter informações de lá. Sua premonição depois foi confirmada pelos fatos. Jung comenta este ocorrido, sugerindo que o arquétipo,

não pode ser localizado, porque, em princípio, ou se acha todo inteiro em cada indivíduo ou é o mesmo em toda parte. Nunca podemos dizer com certeza se o que parece acontecer no inconsciente coletivo de um indivíduo particular não acontece também nos outros indivíduos ou organismos ou coisas ou situações (Jung, 1952/2016, § 902).

Ele então levanta a hipótese de que, havendo um rebaixamento do limiar da consciência, haveria a possibilidade de se acessar o espectro psicoide e poder realizar uma precognição, e diz sobre Swedenborg: “O incêndio de Estocolmo ardia, em certo sentido, também dentro dele” (Jung, 1952/2016, § 903).

No início da década de 1930, Jung conheceu Wolfgang Pauli, físico austríaco laureado com o prêmio Nobel, e ambos iniciaram um intercâmbio teórico que se estendeu por longo tempo. Esse diálogo contribuiu de modo fundamental na maturação do conceito de arquétipo e na concepção de Jung acerca do problema

psique-matéria (Xavier, 2003). O arquétipo, Jung passa a considerar, é o fundamento da psique, todavia, ele não é puramente psíquico, mas é *psicoide*, ou semipsíquico: “sua posição estaria situada para além dos limites da esfera psíquica, analogamente à posição do instinto fisiológico que tem suas raízes no organismo material e com sua natureza psicoide constitui a ponte de passagem à matéria em geral” (Jung, 1946/2016, § 420).⁶

Isto é, os arquétipos são os fatores estruturantes da vida psíquica, que delineiam as possibilidades e limites da psique, e são fatores objetivos. Assim como, por meio de nossos órgãos dos sentidos nos defrontamos com a realidade e as leis do mundo material, por meio de nossa psique nos defrontamos com a realidade e as leis do espírito. A psique constitui uma instância particular, mas submetida a estas duas realidades e suas leis, e incapaz de acessar a natureza primeira delas, e sem saber também se não se trata de uma única natureza.

Tanto a matéria como o espírito aparecem, na esfera psíquica, como qualidades que caracterizam conteúdos conscientes. Ambos são transcendentais, isto é, irrepresentáveis em sua natureza, dado que a psique e seus conteúdos são a única realidade que nos é dada sem intermediários (Jung, 1946/2016, § 420).

6 O conceito de arquétipo foi trabalhado por Jung ao longo de toda sua obra. Segundo Xavier (2003), há três principais momentos na maturação deste conceito. Em 1912, Jung ainda não fala ainda em arquétipo, mas refere-se a uma “*imago*” que seria a “independência viva na hierarquia psíquica, aquela autonomia que se cristaliza como particularidade essencial do complexo de sentimentos às custas de experiências múltiplas” ([1912]1952/2016). Em 1919, Jung utiliza pela primeira vez o termo arquétipo para referir-se às “formas a priori, inatas, de intuição, quais sejam os arquétipos da percepção e da apreensão, que são determinantes necessários e a priori de todos os processos psíquicos” (1919/2016, § 270). Na década de 1940, por influência do diálogo com Pauli, Jung amplia o conceito, passando a considerar o arquétipo como psicoide, denotando com isso seu aspecto “quase psíquico”, ou semipsíquico.

Wolfgang Pauli (1946) faz um interessante comentário a esse respeito, afirmando que a “Psicologia moderna” (referindo-se à psicologia que investiga os aspectos objetivos do inconsciente) poderá contribuir com a “psicologia meramente subjetiva da consciência”:

De um lado, só se pode deduzir o inconsciente indiretamente, a partir de seus efeitos (organizativos) sobre os conteúdos conscientes. De outro lado, qualquer observação do inconsciente, isto é, qualquer percepção consciente dos conteúdos inconscientes exerce um efeito reativo inicialmente incontrolável sobre estes mesmos conteúdos inconscientes (o que, como sabemos, exclui em princípio a possibilidade de esgotar o inconsciente tornando-o consciente). Assim, o físico concluirá, *per analogiam*, que este efeito retroativo incontrolável do observador sobre o inconsciente limita o caráter objetivo da sua realidade e ao mesmo tempo confere a esta uma certa subjetividade. [...] É inegável que o desenvolvimento da ‘microfísica’ aproximou imensamente a maneira de descrever a natureza nesta ciência daquela da Psicologia moderna: ao passo que a primeira, em virtude da situação de princípio que designamos pelo nome de complementaridade, se vê em face da impossibilidade de eliminar os efeitos do observador com correções determináveis, sendo, assim, obrigada a renunciar, em princípio, a uma compreensão objetiva dos fenômenos físicos em geral, a segunda pode suprir a Psicologia meramente subjetiva da consciência, postulando a existência de um inconsciente dotado de um alto grau de realidade objetiva (Pauli, *apud* Jung, 1946/2016, nota 129).

Focalizamos, até então, a influência que as investigações sobre a sincronicidade e o diálogo com a Física tiveram sobre a formulação do conceito de arquétipo e suas possíveis relações com a maté-

ria. Todavia, Jung angariou contribuições em diversas outras áreas, como a religião comparada, a mitologia e a filosofia. Shamdasani (2005, p. 257) mostra, nesse sentido, como o conceito kantiano de categorias a priori foi incorporado pela psicologia junguiana e ampliado do pensamento lógico à toda a psique⁷.

Como visto, Jung confere estatuto de objetividade ao arquétipo, tanto como à realidade externa. Disso decorre que não acessamos de maneira imediata nem a natureza objetiva da psique, o *esse in intellectu*, nem a objetividade material, o *esse in re*. Temos acesso direto (não mediado) apenas às imagens psíquicas, isto é, à realidade em nós: a um *esse in anima*.

A realidade viva não é dada exclusivamente pelo produto do comportamento real e objetivo das coisas, nem pela fórmula ideal, mas pela combinação de ambos no processo psicológico vivo, pelo *esse in anima*. Somente através da atividade vital e específica da psique alcança a impressão sensível aquela intensidade, e a ideia, aquela força eficaz que são os dois componentes indispensáveis da realidade viva. Essa atividade autônoma da psique, que não pode ser considerada uma reação reflexiva às impressões sensíveis nem um órgão executor das ideias eternas é, como todo processo vital, um ato de criação contínua. A psique cria a realidade todos os dias. A única expressão que me ocorre para designar esta atividade é fantasia (Jung, 1921/2016, § 73).

Devemos notar que a palavra fantasia é empregada por Jung para nomear conceitos diferentes. Algumas vezes ele utiliza “fantasia” para se referir a unidades fantasiosas (por exemplo: “uma certa fantasia relatada por um paciente”); e noutras vezes a palavra fan-

⁷ Segundo Shamdasani (2005, p. 258), Jung formula seu conceito de arquétipo de um modo assimilativo e sincrético.

tasia é sinônimo de imaginação. Aqui, no entanto, há um terceiro uso: a palavra fantasia está nomeando a faculdade criativa da psique, faculdade esta que é também a vinculadora entre as diferentes funções psíquicas, e entre psique e mundo externo.

Por isso, a fantasia me parece a expressão mais clara da atividade específica da psique. É sobretudo a atividade criativa donde provém as respostas a todas as questões passíveis de resposta; é a mãe de todas as possibilidades onde o mundo interior e exterior formam uma unidade viva, como todos os opostos psicológicos. A fantasia foi e sempre será aquela que lança a ponte entre as exigências inconciliáveis do sujeito e objeto (Jung, 1921/2016, § 73).

A discussão sobre a natureza da psique e da matéria é ainda um campo de estudo em que há mais perguntas que respostas. Jung (1946) considerava esta uma área ainda a ser desbravada, e acreditava que o diálogo entre Física (sobretudo a que estuda os processos subatômicos) e Psicologia era fecundo e deveria ser aprofundado.

Para encerrar, retomemos Guimarães Rosa, escritor que transitou com maestria por entre os caminhos da matéria e da alma, parecendo ter criado sua obra desde este espaço de tensionamento, o lugar do meio: matriz simbólica. Rosa busca pela fantasia que dorme na matéria do mundo para com ela compor sua obra. Ele a encontra e a coloca em seus livros e, por isto, estes são criações de sua autoria, mas, ao mesmo tempo, são confirmações do mundo onde tiveram origem. Em uma passagem curiosa, nos diz o escritor de Minas: “Uma vez eu passava por uma estrada no interior e reconheci o caminho. Não sabia de onde, mas o estava reconhecendo. Junto de uma palmeira descobri: eu havia descrito a estrada em Sagarana, veja só” (Rosa, 1967/2006, p. 84).

REFERÊNCIAS

- CANDIDO, A. (2017). O homem dos avessos. In A. Candido, Tese e Antítese. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul. (Trabalho original publicado em 1964).
- CANDIDO, A. (2011). Depoimento. In J. Senna e M. C. A. Jeronimo (editores), Depoimentos sobre João Guimarães Rosa, (pp. 17-30). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- GALVÃO, W. N. (2006). Rapsodo do sertão: da lexicogênese à mitopoese. In Instituto Moreira Salles, Cadernos de Literatura Brasileira: João Guimarães Rosa (n. 20-21, pp. 144-187). São Paulo: IMS.
- JUNG, C. G. (2016). Tipos Psicológicos (v.6). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1921).
- JUNG, C. G. (2016). Fundamentos da Psicologia Analítica. In C. G. Jung, Obras completas, v. 18/1. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1935).
- Jung, C. G. (2016). Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In C. G. Jung, Obras completas, v. 8/2. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1946).
- Jung, C. G. (2016). Símbolos da Transformação (v. 5). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1952).
- Jung, C. G. (2016). Sincronicidade (v. 8/3). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1952).
- Lispector, C. (1998). Duas histórias a meu modo. In C. Lispector, Felicidade Clandestina. Rio de Janeiro: Rocco. (Texto original publicado em 1971).
- Lopes, R. (2011). Introdução. In: Platão, Timeu-Crítias (pp. 11-68). Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- Pontieri, R. (2002). Duas histórias a modo de Marcel Aymé e Clarice

Lispector. Literatura e Sociedade.
São Paulo, n. 6, pp. 158-164, dec.
2002. Recuperado de [http://
www.revistas.usp.br/lis/article/
view/25381](http://www.revistas.usp.br/lis/article/view/25381).

Rosa, J. G. (2006). Guimarães
Rosa por ele mesmo: o escritor
no meio do redemunho. In
Instituto Moreira Salles, Cadernos
de Literatura Brasileira: João
Guimarães Rosa (n. 20-21, pp. 77-
93). São Paulo: IMS.

Shamdasani, S. (2011). Jung
e a Construção da Psicologia
Moderna: o sonho de uma ciência.
São Paulo: Ideias e Letras.

Xavier, C. R. (2003). A permuta
dos sábios. São Paulo: Annablume.

Capítulo 16

Psique e matéria: um estudo junguiano a partir da
Atlântida de Platão e do sertão de Guimarães Rosa
Rafael de Santis Bastos dos Reis

Vania Bartalini

Universidade de São Paulo



Psicóloga, analista existencial de adultos e casais; especialista em pesquisa qualitativa fenomenológica; especialista em coordenação de grupos psicoterapêuticos. Doutoranda do programa de Pós-Graduação da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU/USP), com co-orientação no Instituto de Psicologia/USP.

CV: <http://lattes.cnpq.br/2016796800053562>

E-MAIL: vania.bartalini@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6349-7446>

A paisagem como experiência.
Abordagem qualitativa
fenomenológica e o fenômeno
paisagem

RESUMO: Paisagem tomada como fenômeno a ser compreendido não do ponto de vista morfológico, mas a partir da experiência sensível, é tarefa premente. A captura da rede de sentidos aberta pela experiência da paisagem demanda o desenvolvimento de uma postura particular: a postura de pesquisador que, em contato com o modo como paisagem se dá para o outro - num dado momento, num dado lugar - possa compreender o sentimento que vigora nesse contato. A abordagem qualitativa fenomenológica pode instrumentalizar o pesquisador /paisagista no caminho de aproximação ao fenômeno da paisagem do ponto de vista de quem a vivencia, oxigenando

sua atuação e subsidiando proposições programáticas.

PALAVRAS-CHAVE: PAISAGEM
EXPERIÊNCIA COMPREENSÃO
ABORDAGEM QUALITATIVA
FENOMENOLOGIA

The landscape as experience.
Phenomenological qualitative
approach and the landscape
phenomenon

ABSTRACT: Landscape taken as a phenomenon to be understood not from the morphological point of view, but from the sensitive experience, is a pressing task. The capture of the network of senses opened by the experience of the landscape demands the development of a particular posture: the posture of a researcher who, in contact with the way the landscape is given to the other - at a given moment in a given place - can understand the feeling which is in force in this contact. The phenomenological qualitative approach can instrumentalize the researcher / landscaper in the way of approaching the phenomenon of the landscape from the point of view of those who experience it, oxygenating

its performance and subsidizing programmatic propositions.

KEYWORDS: Landscape
Experience Understanding
Qualitative approach
Phenomenology

A paisagem como experiência. Abordagem qualitativa fenomenológica e o fenômeno paisagem

Vania Bartalini
Universidade de São Paulo

Paisagistas de diferentes matizes teóricas têm se debruçado sobre a questão da paisagem, somando perspectivas que ao longo de tempo vem contribuindo para o aprofundamento do tema. Uma delas é, sem dúvida, a matiz fenomenológica que ganha espaço através de filósofos, geógrafos e paisagistas, interessados em compreender a paisagem não apenas do ponto de vista geográfico e morfológico, mas particularmente como trajetividade humana que permanece ao longo do tempo, compondo modos de ser. É como expressão de modos de ser, ou seja como fenômeno, que a paisagem pode se aproximar da Psicologia Social e particularmente da abordagem qualitativa fenomenológica, somando-se assim a outros saberes no caminho de desvelar a polissemia de sentidos que a compõe.

Na perspectiva fenomenológica paisagem é, fundamentalmente, o traçado que a humanidade desenha sobre a Terra, fruto de

uma relação íntima e indissociável que se constrói diuturnamente. Por se definir como fazer humano, compreendê-la demanda compreender de forma rigorosa “*Como a paisagem se dá*” em vez de somente perguntar “*O que é paisagem*”.

Estudiosos da área (paisagistas, geógrafos, filósofos) têm-se aberto a essas indagações e indicado um rico trajeto a percorrer.

Simmel parte da constatação de que observar os mais diversos objetos que se apresentam à visão – árvores, água, colinas, casas, nuvens, ruas etc – bem como as mais sutis variações da luz, ‘não basta para termos a consciência de ver uma paisagem (Simmel, 1988). Para que haja efetivamente paisagem, continua ele “a consciência deve apreender, além dos elementos, um novo conjunto, uma nova unidade, não ligado aos significados particulares de cada elemento, nem decompostos mecanicamente da sua soma’ (idem). O seu ensaio é justamente uma tentativa de interpretar o processo que engendra esta unidade a que se dá o nome de paisagem (PaisagemTextos 1 -Publicação FAU/USP, 2013).

*O fator essencial para esta unificação é identificado por Simmel como a *Stimmung*, palavra que pode ser aproximadamente traduzida por ‘atmosfera’ ou ‘estado de alma’. (...) ‘a paisagem não reside nem somente no objeto, nem somente no sujeito, mas na interação complexa destes dois termos (PaisagemTextos 1 – Publicação FAU/USP, 2013).*

É no caminho traçado por teóricos de peso como Berque, Simmel, Dardel, entre outros, que se manifesta um promissor veio de aproximação entre abordagem qualitativa fenomenológica e o estudo da paisagem.

Definida como forma de compreensão de modos de ser, a abordagem qualitativa fenomenológica visa a relação pesquisado/

mundo, buscando aproximar-se do que ocorre a partir da experiência sensível, cotidiana, fática. É, portanto, na compreensão da paisagem como modo de ser humano que a abordagem qualitativa fenomenológica pode ser instrumento auxiliar do pesquisador / paisagista, ampliando seu horizonte de compreensão e subsidiando eventuais partidos programáticos. Sua relevância está justificada, na medida em que a finalidade última da atividade do arquiteto paisagista é propositiva - na proposição se concretizam concepções de mundo e caminhos de devir. E como proposições se transformam e se reinventam em conformidade com o contexto e tempo vivido, fica clara a necessidade de compreender tempo /espaço como experiência sensível, que orienta o pensar.

Na atividade projetual, o que décadas atrás era reverenciado como projeção máxima da singularidade estética, política e técnica do arquiteto paisagista, parece ser hoje revisitado à luz de valores particulares ao chamado da temporalidade atual.

Instada pela necessidade contemporânea de maior participação popular, floresce o conceito de cidade como construção coletiva, onde o diálogo e os processos participativos começam a se delinear como caminho possível para a construção de um futuro a curto, médio e longo prazos. Pensar a cidade como lugar de todos e, por isso mesmo expressão de diferenças, convoca o arquiteto paisagista a uma postura desenhada mais à medida da nova ordem, que requer aproximação direta ao experienciador. Para isso, a formação de uma postura própria e adequada de pesquisador se coloca como questão.

Não há dúvida de que levar o arquiteto paisagista ao encontro de seu público, colocando em ação um *modus operandi* diferente do convencional é um grande desafio. A ruptura com o modelo tradicional de conceber paisagem e, como consequência a atividade projetual, se faz ver em muitas dimensões.

Hoje, no discurso de profissionais sintonizados com as questões contemporâneas, ecoam expressões como cidadania ativa e direito do cidadão que, sem dúvida, estão referidas aos processos de consulta, cada vez mais usuais e mais relevantes para a construção conjunta. Admitindo-se que se está diante da contingência de buscar novas práticas que tenham o cidadão como foco, passa a ser importante indagar: **O que é consultar e consultar para que?**

Consultar significa pedir opinião a alguém sobre alguma coisa, quer o tema lhe seja próximo, quer não. O significado do termo indica de saída o território acionado: pensamento lógico / articulado, racionalidade, posicionamento e, na prática do arquiteto / paisagista, espelha a intenção de responder assertivamente ao que o outro diz que deseja, pensa, precisa... Isso, na maioria das vezes é tido, inadvertidamente, como o mesmo que **compreender**. Porém, embora tomadas como sinônimo, **consultar não é o mesmo que compreender** – o que não indica que um conceito seja mais legítimo que o outro. Indica sim, que são diferentes e, por mais que possam ser tratados como conceitos “irmãos”, não podem ser confundidos entre si.

Compreender, particularmente do ponto de vista fenomenológico existencial, evoca território particular...Compreender dispara o universo das impressões, daquilo que está aquém das palavras, do que se sente antes de tudo e que apenas depois pode ser “reescrito” e reinterpretado sob a forma de linguagem articulada. Compreender tem a ver com o que se faz presente como sensação, impacto corpóreo, intuição...o que (não por coincidência) dispara o sentimento de paisagem concebida não como espaço físico, mas como atmosfera, uma certa pré-disposição, um sentir impresso no corpo.

Capturar essa dimensão na medida do que é possível ser desvelado, aproximar-se do que acontece com o experienciador nessa

abertura por vezes silenciosa, anterior à análise é a principal busca da abordagem qualitativa fenomenológica.

A apreensão daquilo que se experencia não é tarefa banal; ao contrário, requer escuta peculiar, interessada e acolhedora, que propicie o desvelamento de uma trama de sentidos concernente a ambos (àquele que expressa e àquele que acolhe). Essa relação dialógica define o que se dá entre pesquisador e pesquisado quando, sob a perspectiva fenomenológica, a experiência é ampliada num movimento permanente de investigação e testemunho do vivido como impressão, sensação e sentimento no que se desvela como paisagem.

Na visada fenomenológica a tradicional posição sujeito /objeto cede lugar a uma interação entre sujeitos (pesquisador /pesquisado) que se aproximam e se afastam, se interpelam mutuamente e se avizinham de dimensões humanas por vezes inesperadas.

Tal orientação de “conduta” seria impossível se o pesquisador não se visse implicado no processo – ele também experienciador de paisagem é, pela fala do outro, em contato com sentidos explícitos e implícitos de sua própria experiência. Eis aqui algo de importância fundamental: a constatação de que pesquisador e pesquisado compartilham um mundo que os afeta e os compõem, de modo a ser impossível conduzir-se pela pretensa neutralidade científica como forma de obtenção de resultados.

Na abordagem qualitativa fenomenológica, a formação da postura de pesquisador se dá mediante discussões, reflexões e o fazer prático. Nesse caminhar ocorre a gradativa depuração exigida para a condição de pesquisador: o aprimoramento da escuta ativa e da compreensão interpretativa. Isso faz ver que o desenvolvimento de tal postura requer formação específica para o bom aproveitamento do potencial analítico do ferramental em questão.

MÉTODO ENQUANTO EXPERIÊNCIA DO CAMINHO

Sendo paisagem sinônimo de experiência humana, e sendo experiência humana a tessitura de complexa rede relacional, cabe interpretá-la à luz de sua época, de seu ethos. A necessidade de circunscrever as interpretações às injunções epocais e conferir o devido valor ao mundo sensível, levou muitos pensadores a se debruçarem sobre a questão da episteme das ciências humanas e a urgência de construir rigor necessário para que as humanidades ganhassem respeito e seriedade no meio acadêmico e científico.

Entre os muitos que se dedicaram a essa tarefa destaca-se W. Dilthey, que no século XIX elaborou as condições de possibilidade para o desenvolvimento do conhecimento histórico como ciência rigorosa. Dilthey coloca a perspectiva histórica em foco e defende a separação entre as ciências naturais e humanas, pela simples constatação de que a cada uma cabem objetos de conhecimento distintos.

Nas ciências naturais, os sujeitos com os quais o pensamento articula necessariamente as predições por meio das quais todo conhecimento ocorre são elementos que só são conquistados hipoteticamente por meio de uma decomposição da realidade exterior, de uma destruição e um esfacelamento das coisas. Nas ciências humanas, eles são unidades reais, dadas na experiência interna com os fatos (Dilthey W., 2013).

(...) ao buscarmos produzir um conhecimento causal pleno, somos banidos para o interior de uma nuvem de hipóteses, para as quais não há nenhuma esperança de que se possa comprová-las a partir de atos psíquicos (idem).

Inicia-se então, a pavimentação do caminho que leva ao pensamento fenomenológico como projeto de compreensão do humano, através de sua “morada” constitutiva: o mundo.

A antropologia fenomenológica existencialista dá o quadro de referência...que será investigado pelas ciências humanas empíricas. A compreensão do indivíduo implica a reconstrução do seu mundo, na explicitação dos horizontes implícitos que conferem sentido a seus atos e vivências, no desvelamento do projeto existencial que subjaz a todas as suas ações (Figueiredo L. C., 2014).

A crítica às aporias (Giacóia, 2013), o borramento das fronteiras sujeito /objeto, até sua total dissolução com Martin Heidegger (1988) e a orientação de “voltar às coisas mesmas” (Martins, 2005) rompem paradigmas científicos e instituem um olhar mais abrangente.

A abordagem qualitativa nasce na esteira dessa abrangência de olhar e com a fenomenologia ganha profundidade e rigor:

...pesquisar é perseguir uma interrogação em diferentes perspectivas...a interrogação se comporta como um pano de fundo onde as perguntas do pesquisador encontram solo, fazendo sentido...A interrogação interroga. O que ela interroga? O mundo. Não o mundo em sua generalidade vazia, mas aspectos específicos do mundo que se mostram em suas fisicalidades pragmáticas, teóricas, tecnológicas (Bicudo, 2011).

Essa postura exige do pesquisador estudo permanente e detalhado das questões humanas, reflexão sobre o mundo em que vive, além de requerer permanente atenção à investigação de seu próprio modo de ser no mundo. Para isso, é imprescindível que ele se mantenha aberto ao que se expressa, que esteja sempre

em busca, “rente” ao fenômeno, interpretando-o no contexto em que surge, tendo sempre em vista que a atenção àquilo que se expressa deve ir além de pressupostos. Embora a captura do senso comum seja por demais importante, a abordagem qualitativa fenomenológica busca a desconstrução de conteúdos cristalizados, para evidenciar a rede de percepções advindas do contexto histórico, cultural e pessoal que atravessa toda a percepção humana, toda fala, todo gesto, em qualquer situação. Isso leva a importantes questões metodológicas.

A INTERROGAÇÃO COMO PROCESSO

Mesmo que a discussão sobre método escape ao escopo do presente artigo, é importante notar que é preocupação de longa data, permanecendo como questão também para pensadores como Dilthey, Gadamer, Husserl, Heidegger, Ricouer, que fizeram da discussão metodológica elemento fundamental para questionar o modo de operar da tradição científica e filosófica.

O conceito de “destruição” (referido ao questionamento do método da tradição) foi empregado por Heidegger e é assim descrito por Paulo E. R. A. Evangelista:

Sendo incontornável, não é possível uma suspensão para além ou para fora da tradição. Mas é possível torná-la tema de pesquisa, refletindo cuidadosamente a cada passo. Heidegger nomeia este movimento de ‘destruição’ (Destruktion), que significa “dar fluidez à tradição emperdenida e remover os encobrimentos que dela resultaram (Heidegger, 1927/2012 - in Evangelista, 2016).

Portanto, pesquisar em fenomenologia significa perguntar sistematicamente, interrogar-se a cada etapa, tendo em mente que *Todo perguntar é um buscar. Toda busca tem sua direção prévia a partir do buscado* (Heidegger, in Evangelista, 2015).

Aqui, é preciso observar que à interrogação corresponde uma certa “posição” assumida pelo pesquisador, que não mais se pauta por premissas esquadrihadas, visto que para interrogar é necessária a tomada de consciência de um “não saber”, que conduz à posição de abertura e reverência ao desconhecido.

O pesquisador é, na verdade, “veículo” da pergunta...

Imprescindível considerar então que, para apreender o que se mostra, é preciso refletir sobre os modos de aproximação, não apenas àquele a quem se pergunta, mas também àquilo que se pergunta.

Indicando Heidegger, Evangelista afirma:

...o modo de acesso ao que se quer investigar não é algo de que se possa lançar mão. Pelo contrário, é o tema mesmo da pesquisa que precisa indicar como pode ser acessado... as coisas elas mesmas determinam seu modo-de-tratamento (Evangelista, 2015).

A interrogação move o processo de pesquisa fenomenológica do começo ao fim. Isso porque pesquisar tem o sentido de perguntar sobre algo que instiga o pesquisador, confronta-o, coloca-o em questão, fazendo assim da indagação um trajeto a ser percorrido de forma aberta, porém rigorosa. Se pesquisar é perguntar sobre o que instiga, é preciso convir que o tema da pesquisa é, inevitavelmente, concernente àquele que pesquisa e associasse-se, no mais da vezes, à inquietações, indagações do próprio pesquisador. Como nos diz Bicudo:

A interrogação é correlata ao interrogado e a quem interroga. Essa complexidade não pode ser ignorada ou menosprezada (Bicudo, 2011).

A manutenção da abertura ao que se mostra é uma das maiores dificuldades e um dos maiores “testes” para quem investiga fenomenologicamente. A visada fenomenológica exige alto grau de flexibilidade e capacidade de suportar incertezas, inconstâncias e paradoxos; essa é a postura a ser desenvolvida para garantir rigor metodológico, na medida em que facilita a expressão verdadeira do que acontece com o pesquisado e a situação que o corresponde.

O processo interrogativo faz caminhar em direção à trama de sentidos que se oferece – e conduzir-se por ele exige preparo e desenvolvimento de um modo de olhar e se relacionar com o que se pesquisa, permitindo o aparecimento do outro, na voz do outro.

A relação pesquisador/ pesquisado/ tema é sempre pautada por uma sucessão de indagações que vão se fazendo no percurso da pesquisa. A direção temática é dada pelo pesquisador que, antes de mais nada, deve estar atento ao modo daquele a quem se dirige, pois o desenho é sempre traçado pelo pesquisado.

No processo importa menos o que perguntar e mais como perguntar e por quê perguntar, num movimento contínuo de desvelamento do “em virtude de que” se orientam as indagações. Nesse sentido, o preparo do pesquisador demanda disposição pessoal, emocional e, em certo sentido, existencial, pois pesquisar fenomenologicamente pede desgarramento do lugar onde se praticam as certezas, para assumir a ignorância e habituar-se à prática da humildade diante do desconhecido.

Há nisso certo desconcerto...a concepção de pesquisa tradicional é tão familiar a todos que ao deparar-se com o modo

de pesquisar fenomenológico não é raro observar no pesquisador uma dose de desconfiança, receio ou descrença. É difícil se deixar levar por um processo que promete incertezas, demanda perguntar-se a si próprio e sinaliza de onde se sai, sem garantir onde se chega. No entanto, como dito anteriormente, essa é a forma rigorosa e precisa de investigação do humano: aproximar-se, por-se a escutar, ser absorvido pelo modo de ser do outro, descrevê-lo e interpretá-lo a partir desse modo, lançando luzes que podem ir além da compreensão desse ou daquele indivíduo em particular.

É importante reforçar que na perspectiva qualitativa fenomenológica não há objeto observado e sujeito observador e sim: *o par fenômeno /percebido*”(Bicudo, 2011). Ainda segundo Bicudo,

Não há uma separação entre o percebido e a percepção de quem percebe...Nesta perspectiva não se assume uma definição prévia do que será observado na percepção, mas fica-se atento ao que se mostra” (idem).

“*O par fenômeno /percebido*” é modo de aproximação bastante adequado ao estudo do fenômeno da paisagem, quando compreendida como experiência sensível, resultante de uma atmosfera afetiva, que se dá na intersecção “*percebido e percepção de quem percebe*” (idem). Perceber, experienciar, ser afetado se dão sempre segundo o que o mundo permite e abre como possibilidades vivenciais. Portanto, também vale a pena reforçar que historicidade é elemento chave na compreensão do humano e, como decorrência, na compreensão do fenômeno paisagem, no sentido de apreender de que modo se dá, como afeta, o que fala sobre o experienciador...

COMPREENSÃO, CÍRCULO HERMENÊUTICO E FACTICIDADE NA PESQUISA QUALITATIVA FENOMENOLÓGICA

Para Dilthey, a perspectiva histórica se coloca como a única possibilidade metodológica capaz de conferir seriedade às ciências humanas, pois é nela que a vida se dá. Para ele, o horizonte histórico implica sempre uma hermenêutica particular, ditada a partir das possibilidades dadas em determinado momento, o que é o mesmo que dizer que **hermenêutica é sempre compreensão e interpretação de uma época.**

De fato, a ideia de **compreensão** ocupa lugar de destaque no pensamento de Dilthey. Para ele, compreender é capacidade humana de estar diante do outro numa atitude empática; compreender é poder se colocar no lugar do outro. Ricouer descreve assim a posição diltheyana:

Toda ciência do espírito – todas as modalidades do conhecimento do homem implicando uma relação histórica – pressupõe uma capacidade primordial: a de se transpor na vida psíquica de outrem. No conhecimento natural, o homem só atinge fenômenos distintos dele, cuja coisidade fundamental lhe escapa. Na ordem humana, pelo contrário, o homem conhece o homem (Ricouer, 1977).

A afirmação indica que em Dilthey compreender é atributo humano que nos define e distingue. Segundo Ricouer, essa concepção abre importantes vertentes de pensamento, mas ao colocar o indivíduo como centro de toda a possibilidade de compreensão, Dilthey se apoia quase que exclusivamente nos pressupostos enunciados pela psicologia, e priorizando aquele que compreende se afasta da questão mesma da compreensão e da interpretação.

No seu entender, a capacidade de compreender e interpretar devem ganhar relevo mesmo se o foco da investigação não se detiver naquele que compreende - o que será objeto de crítica tanto de Heidegger quanto de Gadamer.

Segundo Ricouer, com ambos:

...surge uma questão nova: ao invés de nos perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual é o modo de ser desse ser que só existe compreendendo (Ricouer, 1977).

A mudança de perspectiva parece sutil, mas traz inegáveis consequências: ao contrário de Dilthey, em Heidegger compreensão não é atribuição humana e sim a própria matéria humana - o modo de ser humano é o modo da compreensão: “*é constitutivo do dasein, como ser, uma pré-compreensão ontológica*” (Ricouer, 1977). Em outras palavras, é fundante do humano uma compreensão anterior a qualquer tipo de análise, reflexão, racionalização. Isso que Heidegger nomeia como pré-compreensão se dá na relação imediata com o mundo e antecede tudo, como uma intuição. Se para Dilthey, compreensão está associada à possibilidade de se colocar no lugar do outro, em Heidegger compreensão nomeia a relação com o mundo: “*Ao mundanizar o compreender, Heidegger o despsicologiza*” (Ricouer, 1977).

O movimento de “despsicologizar” corresponde não só um retorno à questão do ser daquele que compreende, como revela uma verdade essencial: é na pré-compreensão que somos no mundo; é em meio a ela que nos movemos cotidianamente; é nela que estão expressos valores e juízos a cerca do mundo, dos outros, de nós mesmos.

Sendo no mundo, nos é impossível pensar, sentir e atuar descolados dele.

Heidegger e Hursssel, por exemplo, deixam clara a impossibilidade de escapar ao que mundo dita, pois a facticidade dirige nosso olhar, sustenta nossas interpretações, nos faz reagir ao mundo sempre filtrados pela compreensão possível a cada momento.

Conceituado por Dilthey, esse enredamento que direciona nosso olhar e impossibilita a captura do mundo em sua totalidade e de modo isento foi chamado de **círculo hermeneûtico**. Composto pela tríade **situação-compreensão-interpretação**, o círculo se dá na relação dialógica sujeito/objeto, estando ambos implicados um ao outro (o sujeito que conhece o objeto é também determinado por ele). Em linhas gerais, o círculo hermeneûtico indica que todo e qualquer ato humano se dá em uma dada situação, que determina o modo de compreender e interpretar o mundo. Não há portanto como sair do círculo, já que estamos sempre e inevitavelmente imersos num contexto histórico, previamente dado e que nos abarca.

A inexorabilidade do círculo como condição humana aparece aos olhos de Heidegger como uma preocupação tardia, de segunda ordem. Para ele, não importa refletir sobre as possibilidades de escapar ao círculo; o importante é capturar sua estrutura, compreender como se dá ou em virtude de que se dá. Em outras palavras, o importante é identificar que o círculo tem sua estrutura calcada naquilo que chamou de pré-compreensão, ou seja, naquilo que é naturalizado pelo mundo fático e que nos serve de referência no dia a dia.

Para Ricouer, esse modo de ser, quando analisado pelo viés acadêmico, pode levar o nome de preconceito; no entanto, na vida diária é a base sobre a qual nos movemos. É essa base que deve, segundo Heidegger, ser compreendida radicalmente.

A mudança de perspectiva tem impacto direto na abordagem qualitativa fenomenológica, na medida em que espelha seu maior interesse: estar à disposição para captar a maneira pela qual o

pesquisado (ou o segmento pesquisado) descreve sua experiência sobre o tema, abrindo-se para aquilo que lhe acontece. Essa forma de abordagem traz outra perspectiva à compreensão do fenômeno da paisagem, que então se mostra como relação que inexoravelmente se dá, num dado momento, sob determinadas condições, a partir de modos de ser no mundo.

É possível concluir afirmando que, a tentativa de capturar o que desta forma se revela como sentimento de paisagem, seja o principal intuito daquilo que se entende por desenvolvimento da postura de pesquisador qualitativo fenomenológico. No exercício intenso e permanente, exigido do pesquisador, talvez resida o necessário para tornar mais transparente a estrutura pré-compreensiva e fática da relação homem /lugar (ou paisagem).

REFERÊNCIAS

- BARTALINI, VLADIMIR. A Paisagem em Arquitetura e Urbanismo. In: Paisagem Textos I. Organização e produção dos Textos: Vladimir Bartalini. Ed. USP. São Paulo, 2013.
- BAUER, MARTIN W. Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Tradução Pedrinho A. Guareschi. Editora Vozes, Petrópolis, 2000
- BERTORELLO, ADRIÁN. Studia Heideggeriana - Heidegger y el problema del método de la filosofía. Teseo Editora, Buenos Aires, 2014
- BESSE, JEAN-MARC. Ver a Terra – Seis ensaios sobre paisagem e geografia. Tradução Vladimir Bartalini. Ed Perspectiva, São Paulo, 2006
- BICUDO, MARIA APARECIDA VIGGIANI (ORG). Pesquisa qualitativa segundo a visão fenomenológica. Cortez Editora, São Paulo, 2011
- CASANOVA, MARCO ANTONIO. Compreender Heidegger. Ed Vozes, Petrópolis, 2009
- CHAU, MARILENA. Convite à Filosofia. Ed Ática, São Paulo, 2005
- CRITELLI, DULCE. História pessoal e sentido da vida. EDUC /FAPESP. São Paulo, 2013
- DARDEL, ERIC. O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica. Tradução Vladimir Bartalini. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 2013.
- DILTHEY, WILHELM. Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica. Tradução Marco Antonio Casanova. ED VIAVERITA, Rio de Janeiro, 2011
- EVANGELISTA, PAULO EDUARDO R. A.(ORG). Psicologia fenomenológico – existencial – Possibilidades da atitude clínica fenomenológica. Editora VIAVERITA, Rio de Janeiro, 2013
- FAU - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo de São Paulo.
- PAISAGEMTEXTOS 1. Organização e tradução Vladimir Bartalini. FAU, São Paulo, 2013

FAU - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo de São Paulo.

PAISAGEMTEXTOS 2. Organização e tradução Vladimir Bartalini. FAU, São Paulo, 2013

FIGUEIREDO, LUÍS CLÁUDIO
M. Matrizes do pensamento psicológico. Editora Vozes, Petrópolis, 2014

GADAMER, HANS – GEORG. Verdade e Método. Tradução Flávio Paulo Meurer. Editora Vozes, Petrópolis, 2015

GIACÓIA, OSWALDO. Heidegger Urgente. Ed Três Estrelas, São Paulo, 2013

HEIDEGGER, MARTIN. Ser e Tempo. Tradução Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Editora Vozes, Petrópolis, 1988

HEIDEGGER, MARTIN. Ensaios e Conferências. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Editora Vozes, Petrópolis, 1997

HILLMAN, JAMES. Cidade e Alma. Tradução Gustavo Barcellos e Lúcia Rosenberg. Studio Nobel, São Paulo, 1993

JOEL, MARTINS E MARIA APARECIDA BICUDO. A pesquisa qualitativa em Psicologia – Fundamentos e recursos básicos. Centauro Editora, São Paulo, 2005

LIMA, CATHARINA. MIRANDA MAGNOLI, orientadora. Um processo dialógico e compreensivo de construção do conhecimento. Rev. Paisagem Ambiente: ensaios - n. 21. São Paulo - pp. 73-80, 2006.

POMPEIA, JOÃO AUGUSTO E BILÊ TATIT SAPIENZA. Na presença do sentido. EDUC, São Paulo, 2004

SZYMANSKI, HELOÍSA. A entrevista na pesquisa em educação – a prática reflexiva. LiberLivro, Brasília, 2011

VERGEZ, ANDRÉ E DENIS HUISMAN, História dos filósofos ilustrada pelos textos. Tradução Lélia de Almeida Gonzalez. Livraria Freitas Bastos, Rio de Janeiro, 1984

Capítulo 17

A paisagem como experiência. Abordagem qualitativa fenomenológica e o fenômeno paisagem
Vania Bartalini



Rinaldo Miorim

Universidade de São Paulo



Doutor em Psicologia Social e Mestre em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pelo IPUSP. Especialista em Saúde Coletiva pelo HC-FMUSP e atua como psicoterapeuta na área de saúde mental. Membro do Grupo de Pesquisa Mitopoética da Cidade do IPUSP onde aborda os temas do imaginário nas artes e na literatura, das relações entre o habitar, a experiência psíquica e o mal-estar na contemporaneidade.

CV: <http://lattes.cnpq.br/4978786560596770>

E-MAIL: rinaldo2201@usp.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4453-8385>

Reflexões sobre os trajetos:
imaginário, espaço e
metrópole contemporânea

RESUMO: Este artigo aborda as afinidades entre imaginário e espaço, alcançando algumas reflexões sobre os sentidos do habitar na metrópole contemporânea. Pensando o trajeto antropológico, o trânsito e a estruturação das imagens entre sujeito e mundo, através de seus esquemas, símbolos e arquétipos, mas também destacando o trajeto mesológico entre o ser humano e sua ligação com a Terra, foram relacionadas algumas características da imaginação simbólica como sua função em relação ao tempo e a morte, do fator de equilíbrio psicossocial e da cidade como local de cultivo psíquico. Aspectos que abrem possibilidades para refletir sobre os modos de habitar a cidade e a paisagem,

os comportamentos e a subjetividade, considerando a crise nos grandes centros urbanos, no sentido de propor um compromisso junto ao solo de que dependemos como seres vivos e como lugar de experiência psíquica.

PALAVRAS-CHAVE: PSICOLOGIA SOCIAL. IMAGINAÇÃO. CIDADE. SOFRIMENTO PSÍQUICO.

Reflections on the paths:
imaginary, space and
contemporary metropolis

ABSTRACT: This article approaches the affinities between imaginary and space, reaching some reflections on the meanings of living in the contemporary metropolis. Thinking about the anthropological path, the transit and the structuring of the images between subject and world, through its schemas, symbols and archetypes, but also highlighting the mesological path between the human being and his connection with the Earth, some characteristics of the symbolic imagination were related such as its function in relation to time and death, the psychosocial balance factor and the city as a place of psychic making. Aspects that open possibilities to reflect on the ways of inhabiting

the city and landscape, the behaviors and the subjectivity, considering the crisis in the big urban centers, in the sense of proposing a commitment to the soil on which we depend as living beings and as a place of psychic experience.

KEYWORDS: SOCIAL PSYCHOLOGY. IMAGINATION. CITY. PSYCHIC SUFFERING.

Reflexões sobre os trajetos: imaginário, espaço e metrópole contemporânea

Rinaldo Miorim
Universidade de São Paulo

O IMAGINÁRIO E SEUS TRAJETOS DE ORGANIZAÇÃO SIMBÓLICA

A imaginação em sua potência criativa, o amor e o desejo, aparecem como uma linguagem do coração para Samuel Taylor Coleridge, ele que foi um poeta que tratou dos fenômenos da imaginação vistos por meio das analogias entre natureza, unidade e nostalgia, como pode ser apreciado em seu poema *Desire*:

Where true Love burns Desire is Love's pure flame;
It is the reflex of our earthly frame,
That takes its meaning from the nobler part,
And but translates the language of the heart.
(Coleridge, 2009, p. 485)

O amor, como expressão da alma, e o desejo, como potência que leva ao movimento, são unificados pelo coração, enquanto órgão

sutil de sensibilidade. Amor e desejo como dinamismos presentes na imaginação criativa e que relacionam nossa experiência psíquica à materialidade terrena. Para o poeta inglês, segundo Franca Neto (2005), a imaginação criativa acontece como uma repetição na mente finita do ato eterno de criação infinita, estruturando as coisas e acontecimentos, organizando a vida cotidiana e funcionando como uma forma essencialmente vital de atuar no mundo, uma vez que sem ela o mundo dos objetos pareceria fixo e morto; daí a importância da arte e da poesia, da metáfora, como agentes de coligação do mundo em sua vitalidade e apreciação estética indissociáveis. Se na poesia, a imaginação opera no sentido de fundir sentidos separados, já a fantasia faz a justaposição dos sentidos, costurando uma tessitura de elementos onde ecoam vibrações do infinito no finito, propondo sentidos através da conexão de elementos que poderiam parecer contraditórios ou em oposição, mas que vistos através da poética, integram arte e natureza dentro de uma mesma linguagem simbólica.

Para Wunenburger (2010), o imaginário pode ser apreendido através de diferentes perspectivas, quer dizer, primeiro, podendo ser entendido como uma espécie de imaginação reprodutora, decorrente da atividade da memória, ou ainda, relacionado à produção de fantasias irreais, mas em uma segunda visão, é compreendido enquanto imaginação produtiva e criadora, como uma atividade verdadeiramente simbólica de produção de imagens e fantasias. A primeira definição, presente em discursos que privilegiam a razão instrumental, trata os fenômenos da imaginação enquanto crenças, memórias passivas, imagens neutras e sem possibilidade de uma existência verificável, o que pode levar a uma definição negativa do imaginário, já a segunda concepção nos leva a compreender o imaginário em termos de agrupamen-

tos sistêmicos de imagens que são capazes de um tipo de organização *autopoietica*, que em termos da poética do devaneio de Bachelard (1996), ressoa por meio de uma abertura do psiquismo em direção à experiência e ao conhecimento do novo, uma visão do imaginário muito próxima de uma imaginação criativa e criadora, tal como aparece na poesia de Coleridge. Já sobre a expansão da utilização do conceito de imaginário a partir da pós-modernidade, Wunenburger (2010) aponta sua relação com uma descrença crescente quanto ao sujeito autônomo e autor de suas próprias representações, levando-nos para perspectiva de produção de imagens onde o aleatório e o lúdico ganham importância no léxico da produção das imagens. Isso permite uma retomada da concepção da imaginação criativa e instauradora de sentidos para compreensão do mundo contemporâneo e para formulações e interpretações acerca da sociedade, dos comportamentos e da experiência subjetiva, além de propostas de investigação científica do humano, da psique e da sociedade.

Conforme Wunenburger e Araújo (2003), o Imaginário descrito por Gilbert Durand está essencialmente identificado com o mito, como o “primeiro substrato da vida mental, da qual a produção conceptual é apenas um estreitamento” (p. 26). Desta maneira, o Imaginário se diferencia de uma simples imagética, isto é, das diversas formas representações do mundo, das pessoas, animais, paisagens, cenários, eventos e objetos, obtidos através de fotos, desenhos, filmes e outras técnicas de captura e registro das imagens, uma vez que o Imaginário, mais que uma imagética, se aproxima do que Henry Corbin chamou de *imaginal*, do campo intermediário entre as sensações e a experiência divina, um espaço composto por paisagens e personagens imaginais marcados pelo encontro do simbólico. Entretanto é mister notar que

as dimensões de apresentação das imagens se sobrepõem e se interconectam na experiência psíquica, trazendo um questionamento daqueles saberes que, defendendo a exclusividade de uma racionalidade instrumental purificadora, excluem a imaginação como forma válida e confiável de exploração da realidade. Mas também é importante observar que tudo isso não significa desmerecer o valor do pensamento racional, muito pelo contrário, a integração da imaginação com a racionalidade funciona como um jogo de luz e sombras. Se considerarmos a razão como a luz e a imaginação como a noite, a “imagem enquanto sombra favorece na realidade uma profundidade das coisas e assegura uma melhor difusão da sua luminescência.” (Wunenburger & Araújo, 2003, p. 37), apresentando um contraste dos fenômenos que possibilita uma maior discriminação dos detalhes e das análises, como no caso da pesquisa científica.

Gilbert Durand (1988) contribuiu para a compreensão do Imaginário, sua estrutura, suas funções simbólica e poética, avançando sobre métodos de pesquisa que possibilitam a sua investigação. Em sua *Antropologia do Imaginário*, a imaginação simbólica possui uma importante função na forma de se lidar com o tempo e com a morte, na mediação antropológica do mundo, nos processos de equilíbrio psicossocial, além de sua relação com a experiência do sagrado. Já suas estruturas, relacionam os símbolos, arquétipos e esquemas à noção de trajeto antropológico, ou seja, “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (Durand, 2001, p. 41); um intercâmbio da experiência corporal em sua relação com o meio material, cultural e simbólico, numa mediação que não cai na armadilha do psicologismo, mas que também evita o risco de desembocar dentro de um

culturalismo, uma vez que o imaginário se encontra no *entre*, no espaço de trânsito dos fenômenos que comunicam o subjetivo e o objetivo. Logo, a proposta de Durand (2001; 2004) ao falar do imaginário e seus fenômenos por meio das trocas entre o espaço vital com seu ambiente de relação e os reflexos neurobiológicos inatos, desencadeadores daqueles gestos fundamentais para a organização neuropsicológica do ser humano, apresenta uma fenomenologia da imagem que evita cair em cisões equivocadas e permite relacionar sujeito e objeto através de um terceiro campo. São os gestos dominantes como os de: *posição*, da postura ereta que privilegia a verticalidade e a visão evitando a queda abrupta; *nutrição*, da sucção labial, orientação da cabeça e peristaltismo digestório de descida; *copulativo*, dos esquemas e reflexos inatos propulsores de acasalamento. Em suma, esquemas reflexos organizadores das funções psicofísicas, sensoriais e motoras que se apresentam enquanto processos matriciais que, na sua relação com o universo cósmico e social, correspondem aos grandes agrupamentos de representação e imaginação, relacionados aos diferentes universos das imagens, seus símbolos instauradores, as formas de se lidar com a angústia, as estruturas linguísticas, entre outros aspectos ancorados nos diversos universos míticos e suas estruturas arquetípicas: do imaginário diurno heroico-esquizomórfico, de corte e oposição, da ascensão, da tentativa polêmica de vencer o mal e superar as forças do tempo através da luta; do imaginário noturno, místico-antifráscico, das imagens da descida e da intimidade, da acomodação que transforma a morte e a temporalidade; do imaginário noturno, dramático ou sintético-disseminatório, da organização da narrativa e da integração dos opostos, tendo no eufemismo as tramas da conciliação entre diferentes dinamismos simbólicos do campo psicossocial.

Vale a pena notar que o trajeto antropológico das imagens relaciona integrações entre o espaço dos locais, lugares e ambientes sociais com uma fenomenologia psicológica e corporal onde a verticalidade e a horizontalidade, a subida e a descida, os movimentos cíclicos e rítmicos se expressam por meio dos conteúdos de lendas e narrativas que remetem aos mitos, mas também compõem uma experiência psico-socio-cultural formadora e transformadora de tais imagens. Partindo da experiência junto à fenomenologia do espaço e seus trajetos, do corpo e do ambiente de relação, aspectos matriciais das imagens e de seus sentidos, temos a imagem, o espaço e a poética, tais como aparecem em Bachelard (2008), onde a poética é força de coligação entre espaços possíveis e a imaginação criativa, a *poiésis* enquanto ato criador, gesto espontâneo que modela as imagens através das matérias, terra, fogo, ar e água, como se fossem verdadeiros hormônios reguladores da imaginação, seguindo a intuição proposta por Bachelard.

Conforme pode ser visto em Ribeiro (2015), a noção de trajeto que aparece na obra de Gilbert Durand, também se faz presente na filosofia da paisagem do geógrafo e orientalista Augustin Berque. Se no primeiro observamos o trajeto antropológico, no segundo temos um trajeto mesológico, que apesar de suas diferenças conceituais, têm na noção de trajeto uma forma promissora “para a compreensão do modo como construímos, conhecemos e habitamos nosso mundo” (Ribeiro, 2015, p. 13), considerando que tratam das maneiras como as condições internas dos organismos interagem, se relacionando com as características do ambiente externo, afetando os comportamentos e além do mais, estabelecendo relações sobre qualidades que dizem respeito ao desenvolvimento cogni-

tivo e afetivo, questões de ordem simbólica, construindo pontes que possibilitam o entendimento das interações intersubjetivas e intergrupais, ou seja, a noção de trajeto abre caminho para um entendimento dos modos de vinculação com o outro e com o ambiente, com a cidade e a paisagem, tratando do vínculo com a Terra, numa abordagem que, além de ecológica, abre-se para os modos de interação simbólica e da relação psíquica entre grupos e pessoas.

Numa concepção de espaço e trânsito entre ser humano e ambiente, onde sujeito e objeto, o humano e a Terra são ligados por uma relação de contínua interação, Berque (2011), inspirado no filósofo Watsuji Tetsurô (que por sua vez se fundamentou em Martin Heidegger), desenvolveu a noção de *mediância*, como o fenômeno da relação de uma sociedade com a extensão terrestre, onde a própria relação é um meio e cujo sentido combina: a extensão do mundo físico ou objetivo; as relações ecológicas que intercambiam a espécie humana ao seu ambiente; a paisagem, “onde atuam as relações de ordem simbólica, pelas quais uma cultura naturaliza a subjetividade coletiva” (Berque, 2011, p. 193). Se a condição do ser humano é medial, as trocas simbólicas e ecológicas entre o ser humano e seu meio seguem um trajeto que não é nem objetivo e nem subjetivo, uma *trajecção*, onde um incessante movimento em espiral produzindo uma realidade *trajetiva*, que é semi-subjetiva e semi-objetiva, como condição de interação com nossos meios.

No cruzamento entre duas concepções de trajeto, o antropológico e o mesológico, pode-se circunscrever algumas expressões do Imaginário em sua dimensão espacial, uma vez que entendemos que as noções de espaço, lugares, território e o habitar se articulam com o universo da imagens, temas e mitos, que também é o fundamento criativo e criador dos mesmos, interagindo sempre com o ambiente cósmico, material e simbólico. O trajeto antropológico

relaciona corpo e espaço dentro de um campo simbólico, expressando-se através dos esquemas de corte, ligação e correspondência, se desdobrando por meio das estruturas da imaginação. Através das narrativas, os trajetos organizam as veredas dos diferentes universos simbólicos, o diurno (heroico), da antítese, e o noturno (místico e dramático), do eufemismo, que organizam perspectivas de perceber o mundo, além das formas de se lidar com a angústia e com as faces do tempo. Fazem parte dos movimentos do regime diurno do Imaginário as formas heroicas de confrontar o tempo e lidar com as angústias relacionadas à morte, que se torna inimigo a ser derrotado como nas lendas dos heróis matadores de monstros. Separar, avançar e subir fazem parte de um amplo conjunto de temas, lendas e histórias que têm na fuga do tempo e na luta contra a morte um *leitmotiv* comum, que além da resposta antitética quanto ao mal e aquilo nos assombra, possuem no avanço e conquista dos espaços, na divisão, na subida e elevação, mecanismos e processos, desdobramentos com os modos como habitamos nossos espaços e construímos os lugares em que podemos viver e nos relacionar. Por sua vez, o regime noturno do Imaginário desenvolve movimentos de descida e de acolhida, fornecendo imagens de aprofundamento, que nas lendas e mitos se apresentam como cavernas, grutas, túneis, choupanas, o que nos lembra os espaços da intimidade e da serenidade. Aqui a atitude não confronta o monstro, mas sim inverte o sentido do mal, assimilando o tempo na sua vagarosidade viscosa, se aderindo ao que ameaça, a morte se apresenta então não como um fim e nem como aniquilamento, mas como promessa de renovação e transmutação, tal qual a terra que assimila a matéria orgânica se fertilizando de sua energia e nutrindo novas formas de vida. Se o herói tenta vencer o monstro com sua espada, o místico com sua taça procura a intimidade das misturas e das aderências,

transmutando o mal em bem, sem evasão ou distanciamento, procurando habitar as imagens na sua concretude do aqui-e-agora. Do ponto de vista espacial, a verticalidade heroica procura a luz como numa busca da ascensão do espírito, já nos processos matriciais da mística, é na descida da imagem, das suas brumas e espumas, na sua umidade, que se inverte o sentido assimilando inclusive as formas imagéticas da escuridão.

Entre a verticalidade e a horizontalidade do universo antropológico das imagens, a partir da encruzilhada que forma o centro e a circularidade de seu entorno, ainda no regime noturno da imagem, observa-se um terceiro campo de imagens que tem na roda e nos ciclos de integração a expressão dramática do universo mitopoético, trata-se da conciliação dos opostos e da organização do tempo na forma narrativa. É o universo simbólico capaz de colocar em questão os limites entre o que aprendemos a chamar de vida e de morte. Em sua imagética pictórica tem-se as geometrias dos *mandalas* tântricos, dos *yantras*, entre tantas outras formas circulares e espiraladas cujo centro se confunde com a periferia, como expressivas imagens da totalidade da psique. Nas narrativas ocorrem mitos onde bem e mal, vida e morte, o rei e a rainha, se conjugam formando um terceiro elemento, que pode ser um filho divino, ou ainda surgir como uma joia, da obra que se realiza em sua plenitude transformativa e simbólica, como foi bem apresentado por Jung (2011). Enfim, nesse caso o movimento espacial é circular e cíclico, ou ainda ritmado, conciliando um polo com o outro em suas diferenças e assimetrias. Vale bem destacar a relação que Durand estabeleceu entre o tempo e o espaço, sendo a função fantástica da imaginação a condição do eufemismo e, também, da transformação das angústias do tempo e da morte através da espacialização. No prolongamento do tempo-espaço, as narrativas criam condições de

relativizar o tempo e suas angústias, quando a experiência simbólica integra a consciência com os substratos psíquicos da profundidade arquetípica, tendo nos esquemas corporais e espaciais formadores de imagens as formas de interagir com a temporalidade, seja nas narrativas, nos sonhos, nos ritos e mitos, nas artes, nas formas arquitetônicas e nos modos de interação e organização social.

Durand (2002) tomou o espaço como o “ser *sensorium* geral da função fantástica” (p. 406), desta forma, o espaço se apresenta fundamentalmente como o poder eufêmico dos pensamentos enquanto o lugar das figurações e de suas imagens. As propriedades deste espaço fantástico e da sua condição de manter o tempo comprimido confere uma estabilização espacial ao ser, tal como no espaço poético de Bachelard, que na antropologia do imaginário de Durand corresponde as dimensões da *ocularidade*, *profundidade* e *ubiquidade* da imagem. Por ocularidade compreende-se a condição visual da imagem, que à semelhança da expressão musical, dependente da altura, volume e medida, opera no caráter visual da imagem um prolongamento para uma experiência imaginária que a partir da contemplação do mundo tende sempre a transformar o objeto observado. Já a profundidade é aqui entendida não somente em seu aspecto literal geométrico, mas também enquanto profundidade psíquica, tal como na ilusão de um desenho, onde a superfície e a profundidade se comunicam na medida “que o olho se ‘deixa enganar’” (Durand, 2002, p. 410) e vagar por suas formas, pois a profundidade do espaço é ela mesma um convite à “viagem longínqua” pelo reino da imaginação. Por fim, Durand (2002) escreveu sobre como a ubiquidade da imagem espacial também é convite a experiência de um símbolo pleno: “Qualquer árvore ou qualquer casa pode se tornar o centro do mundo” (p. 411), um convite a experiência junto ao mito e a transcendência, sendo a homogeneida-

de do espaço o que confere uma estabilização ontológica, mesmo quando vivenciado pelo deslocamento, permitindo ao mesmo tempo “a participação e a ambivalência das representações imaginárias” (p. 412). Dito assim, o espaço é o próprio trajeto imaginário que permite a função fantástica se apresentar como uma função de esperança, de transformação das angústias frente ao tempo e à morte, cuja topologia se expressa pelas funções afetivas das estruturas da imaginação, da elevação, luminosidade e dicotomia transcendententes, da inversão e profundidade na intimidade e na síntese do processo da circularidade e da repetição cíclica, movimentos e trajetos que têm na trama da rede simbólica seus pontos de ligação.

IMAGINAÇÃO, PAISAGEM E METRÓPOLE CONTEMPORÂNEA

Partindo de uma percepção crítica sobre a condição da metrópole contemporânea, como São Paulo ou outra grande cidade, pode-se sugerir como sua representação algo como uma grande laje concretada de prédios e avenidas acinzentadas, pontilhada por minúsculos nichos de verde aqui ou acolá, com edifícios agressivamente espelhados, cercados de direções confusas, ruas estragadas e avenidas congestionadas, transporte público lotado, esgotos entupidos, piscinões repletos de lixo, becos e vielas onde se escondem formas enigmáticas, excessos que escondem falhas e buracos, como armadilhas inesperadas para quem anda desatento. Prédios e praças abandonados que viram habitações para as populações vulneráveis, fontes que se transformam em chuveiros públicos, muros que servem de sanitários, rios e córregos ocultos que transbordam na cidade na época de chuvas. Tudo isso permeado por um clima de insegurança e desconfiança dos demais, relativo à incerteza de um mundo liquefeito e com bordas irreconhecíveis, cujo sentimento

de medo é quase que uma marca, tanto para quem vive na cidade como para quem assiste a espetacularização insana do que frequentemente aparece como uma representação do mundo atual. Nos dias quentes, um cenário desértico e poluído onde se vê o despontar torres, que brotam e se erguem numa velocidade surpreendente, em meio à nuvens cinza-castanho da densa poluição, casas e vilas que desaparecem num espetáculo cruel que destrói a memória da cidade para dar lugar a voracidade de interesses econômicos que pouco se importam com o sentido do habitar, que se esqueceram do *ethos* como lugar para o acontecer humano e psíquico. Cidades pós-modernas que parecem tornar presente a barbárie civilizatória e o esvaziamento subjetivo, do narcisismo epidêmico, como foi bem descrita por Damergian (2012). Paradoxalmente, apesar de tal estado de gravidade, James Hillman (1993) ao tratar do mundo como um vale da alma, também apresenta a cidade como um local do cultivo psíquico, apesar de ser surpreendente pensar que um local violento, poluído e adoecido, cercado de contrastes sociais e injustiças, muitas perpetradas pelos próprios poderes públicos e interesses privados, do entorpecimento, da anomia e da falta cidadania, possa ser um local de cultivo da alma. Para Hillman (2010), formar imagens através de metáforas, deformá-las pelo contato com o *pathos*, ver através de ideias psicológicas reflexivas e reverter para o substrato mítico, convergem para a imagem psíquica como um fator transformador de eventos em experiências, sendo o espaço, o mundo ou a cidade, não somente um local de encontro do psíquico, mas o local da formação e transformação psíquica através do retorno ao mito e ao arquetípico, tendo na metáfora, na poética e na recuperação da estética, os seus caminhos de formulação como um processo de fazer alma. A questão difícil que se apresenta é como reverter, de uma civilização maníaca em sua aceleração

ácida e destrutiva, para o retorno às possibilidades de cultura e de cultivo das imagens que estruturam o psiquismo. Hillman (1993) faz a ligação do espaço com o psíquico, sugerindo o movimento de descida e a lentidão, a atenção à beleza dos pequenos detalhes, como veredas de trabalho psíquico, imaginando a presença nas sinuosidades e os cantos das coisas, como também no andar vagaroso que permite encontrar diferentes visadas, da paisagem da montanha aos percursos e trajetos urbanos. Existindo um parentesco entre a experiência psíquica e a apreciação estética, assim como o patológico que pode servir de elemento impulsionador ao trabalho criativo e artístico.

Uma descida às imagens e simbolismos da cidade também podem ser verificadas em Paula Carvalho (1990, pp. 146-147) nas “cinco ordens arquetípicas”, relativas aos modos de orientação da imaginação sobre a cidade humana e que foram descritas por Gilbert Durand quando tratou da cidade romana. Fundamentando-se no princípio de que as estruturas do imaginário antropológico (heroica-esquizomórfica, mística-antifrásica, sintética-disseminatória) operam condições para cinco diferentes modos de organização social, vistos através de seus correlatos mitos, eventos, ritos e figurações da realidade socio-histórica, por esse caminho observa-se cinco ordens imagético-simbólicas em seu trajeto relacional sobre as pessoas, o social e seu espaço. São as ordens: *marcial*, da tensão entre as forças de ataque e fuga, do imperativo da agressão; *patri-monial*, da dialética entre a demanda de consumo e a produção; *mercantil*, a instituição da troca comercial, mas também do conflito entre o roubo e comércio; *sacerdotal*, da dialética entre poder mágico e poder gnóstico; *imperial*, da coerência e soberania organizacional.

Pensando nas grandes cidades brasileiras, ou em alguma outra que possa trazer presente elementos da crise civilizatória contem-

porânea, de uma aceleração maníaca movida por um gozo mascarado de busca da felicidade, com fantasias que nutrem a sociedade de consumo, de cenários em que o sagrado perde o sentido simbólico e a liderança organizacional se dissipa na indefinição, não é difícil perceber um caminho que regride, alcançando um ambiente agressivo, tenso e intolerante, que necessita de forças de segurança, em seu extremo apelando para uma militarização do cenário urbano ou construindo prédios semelhantes a fortalezas ou *bunkers*. Se o consumismo excede a produção, o que inclusive traz consequências deletérias quanto ao meio ambiente esgotando os recursos naturais, se a voracidade se sobrepõe as trocas, quando o diálogo se enfraquece diante da intolerância, então, a estrutura de ataque-fuga e da disciplina unilateral de uma razão instrumental que se distancia da vida, passa a ser desencadeada em automatismos que se combinam com a falta de solidariedade e com o narcisismo, subjetividades que se esvaziam e que perdem a ligação com a vida, se afastam da natureza e de suas paisagens. Em vez da imaginação do corpo-matéria e da materialização-corporificação da imagem, ocorre, vias de fato, a separação entre matéria e espírito, ou dito de outra forma, um afastamento alienado entre vida e sentido, do esvaziamento do símbolo em sua dimensão instauradora de significados. O esquecimento da psique e de seu centro é ofuscado na identificação com as massas em uma cidade banal e acelerada, sem o contato com as belas paisagens que outrora traziam a lembrança do Cosmos. A psicopatologia social, que é evidente nas grandes cidades, bem que demonstra a fragilidade da coligação entre as realidades visíveis e invisíveis. Partindo do suposto que a co-presença destas realidades também fundamenta a vida e o mundo, no limite extremo, seu esquecimento conduz a um mundo que se destrói. Disse o Zaratustra de Nietzsche (2014, p. 22-23) que o homem é

somente uma ponte sobre o abismo, uma ponte não é um fim em si mesmo, como acredita o homem inflado e banalizado, o último homem, massificado e tomado pelos mesmos mitos que desdenha, evita e recusa. A grande cidade, como triunfo da mente racional, parece estar alinhada a uma sociedade que escolheu o desespero do abismo à ponte, afinal a experiência sagrada está morta, a poética se distanciou da magia, a infraestrutura invisível e significadora, da esperança de encantar o mundo, parece estar perdida.

Tratando da relação entre paisagem e cidade, como dois campos complementares necessários, não apenas para a formação do sentido, mas inclusive para a manutenção das condições que permitem uma vida plena e diferenciada, Serrão (2012) fala da paisagem e da cidade como duas formas individualizadas do ser e estar, pois se “a cidade está na paisagem, tal como a paisagem penetra a cidade” (p. 67), existe uma urgência da reaproximação entre cidade e paisagem através da natureza e que vai ao encontro da condição medial que Augustin Berque apresentou como ontológica e vital para o ser humano e sua relação com o mundo, que além de ecológica, também é uma relação de sentido e de condição para os laços de convívio psicossocial.

Mas também, natureza e imaginação são interpretadas aqui como análogas em sua essência. Imaginar é estar em contato com a natureza, descer para a cidade é o acontecer e fazer psíquico, conforme descrito pela psicologia imaginal de J. Hillman. A escolha por uma caminhada poética, pode ser a tentativa do resgate entre o visível e o invisível. Como citado no início deste texto, os poetas, como Coleridge, já apontavam a imaginação criativa como ponte entre vida e sentido, organizadora do mundo cotidiano, que não é mera cópia ou representação, mas cuja natureza é dotada de potência significadora. A metáfora se di-

ferencia da linguagem matemática das ciências e da argumentação crítica da filosofia possibilitando modos de reconexão com o mundo, paisagem e cidade, ser humano e a Terra. Completando essas reflexões, cabe lembrar do poeta lisboeta Fernando Pessoa e de seu semi-heterônimo Bernardo Soares, *flâneur* das ruas e apreciador das paisagens que se misturam com o desassossego do habitante da cidade.

De resto, de que servem estas especulações de psicologia verbal? Independentemente de mim, cresce erva, chove na erva que cresce, e o sol doira a extensão da erva que cresceu ou vai crescer; erguem-se os montes de muito antigamente, e o vento passa com o mesmo modo com que Homero, ainda que não existisse, o ouviu. Mais certa era dizer que um estado da alma é uma paisagem; haveria na frase a vantagem de não conter a mentira de uma teoria, mas tão-somente a verdade de uma metáfora. (Pessoa, 2011, p. 105)

Onde a paisagem se encontra com a alma? Viver e habitar a metrópole contemporânea traz um sentido desafiador. Talvez mais do que nunca, numa crise intensa, marcada por uma avalanche de contingências comportamentais e massificações, que esvazia subjetividades criando condições desfavoráveis para criar e pensar ideias capazes de refletir o psíquico, se apresente a necessidade do desafiador resgate da conexão entre cidade e paisagem, entre vida e sentido, que também parece pedir o retorno para um movimento dentro das imagens, em busca de uma maior abertura para com nosso *ethos* e para com a matérias que formam o solo de que dependemos, não apenas como seres vivos, mas como fator de experiência da alma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O imaginário criativo vai muito além da reprodutibilidade das imagens, possibilitando a instauração de novos sentidos e significados que coligam pessoas, comunidades, espaços e ambientes de convivência. Sua dimensão poética, ou mais especificamente mito-poética, permite o trânsito das imagens, vivenciadas a partir da experiência simbólica intrapsíquica e intersubjetiva, que têm no espaço o próprio ser sensível da função imaginativa, transformador de eventos em experiências, que permite lidar por diferentes caminhos com as angústias frente a passagem do tempo e a morte, se apresentando como um fator de equilíbrio psicossocial. Retornar a imagem psíquica estabelece relações entre o amor, enquanto força de ligação, e o desejo, enquanto impulso em busca de novos caminhos. Imaginação, amor e desejo como elementos particulares à uma poética de *re-encantamento* do mundo em direção de um novo *ethos*.

Dentro de uma definição geral, tem-se o trajeto como um espaço necessário para se percorrer a fim de alcançar algum ponto, para comunicar diferentes locais, ou ainda um itinerário de viagem ou percurso de deambulação. Os trajetos antropológico e mesológico relacionam pessoas e grupos ao espaço e ambiente, trazendo uma maior aproximação de sentido entre o psíquico e a Terra, lembrando da necessidade do vínculo permanente com a Terra, percorrendo a sua materialidade e espiritualidade conjugadas, sem as quais o valor atribuído a vida vai perdendo direção e o próprio tecido social em suas conexões intersubjetivas se enfraquece e esgarça, da escalada da violência, do anonimato, dando lugar para um incremento da sensação de medo e insegurança, do mal-estar e sofrimento permanente do mundo contemporâneo e

particularmente das grandes cidades. Daí a importância de aproximação entre cidade e paisagem, história e natureza conectadas também pela imaginação poética. A paisagem apresenta na linha do horizonte o encontro entre o Céu e a Terra, cujos trajetos são espaços de encontro simbólico que relacionam psique e matéria e de apreensão estética evocativa de uma nostalgia da vivência mito-poética original.

A cidade como local de cultivo psíquico, apesar de seus problemas, conflitos, contradições e contrastes, é expressão daqueles conteúdos antropológicos, cujas estruturas atemporais também são apresentadas na experiência sensível junto as formas arquitetônicas e suas paisagens fugidias. Diferentes estruturas da imaginação se fazem presentes e são expressas no ambiente social. A cidade contemporânea parece apresentar um trânsito de imagens que expressa, tanto no comportamento social quanto em seus conteúdos culturais e materiais, uma decadência e crise civilizatória, apresentando uma indiferenciação e homogeneização crescentes que provoca focos de tensão permanente, apaziguados pela voracidade, seja no consumismo, pelas demandas por sedação e anestesia, ou ao contrário, através de uma excitação permanente ou por outras maneiras de busca de satisfação imediata, seja numa inundação de signos esvaziados ou mantidos por atitudes unilaterais e compulsivas. Por outro lado, as reverberações míticas e estruturas emergentes se relacionam as fontes que permitem o poetizar da vida, da deformação das imagens, como um modo excepcional de enxergar através do *pathos*, percorrendo os trânsitos, encruzilhadas e giros em torno da relação entre a *psique* e o *ethos*, enquanto possibilidades de poder vir a ser e do viver em lugares habitáveis, espaços do devir que se abrem à transformação dos eventos em experiência psíquica.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, G. (1996). *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes.
- BACHELARD, G. (2008). *A poética do espaço* (2a ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- BERQUE, A. (2011). *A ecúmena: medida terrestre do homem, medida humana da terra*. In A. V. Serrão, *Filosofia da paisagem: uma antologia* (pp. 187-199). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- COLERIDGE, S.T. (2009). *The complete poetical works of Samuel Taylor Coleridge vol I and II*. Recuperado de http://www.gutenberg.org/files/29090/29090-h/29090-h.htm#stcvol1_Page_485
- DAMERGIAN, S. (2012). *Do imaginário ao real, da fantasia à realidade: um convite a transcendência*. In S. M. P. RIBEIRO, *Psicologia social e imaginário: leituras introdutórias* (pp. 117-124). São Paulo: Zagodoni.
- DURAND, G. (1988). *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix / Edusp.
- DURAND, G. (2002). *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral* (3a ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- DURAND, G. (2004). *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem* (3a ed.). Rio de Janeiro: Difel.
- FRANCA NETO, C. A. (2005). *O sonho mau da vida-em-morte*. In S. T. Coleridge, *A balada do velho marinheiro, seguido de Kubla Khan* (pp. 13-93). Cotia: Ateliê Editorial.
- HILLMAN, J. (1993). *Cidade e alma*. São Paulo: Studio.
- HILLMAN, J. (2010). *Re-vendo a psicologia*. Petrópolis: Vozes.
- JUNG, C. G. (2011). *Psicologia e Alquimia* (5a ed.). Petrópolis: Vozes.

NIETZSCHE, F. (2014). Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém (7a ed.). Petrópolis: Vozes.

PAULA CARVALHO, J. C. (1990). Uma análise duraniana da problemática organizacional: as funções do imaginário sócio-organizacional e os elementos de uma mitanálise. In J. C. PAULA CARVALHO, Antropologia das organizações e educação: um ensaio holomônico (pp. 141-158). Rio de Janeiro: Imago.

PESSOA, F. (2011). Livro do desassossego: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa (3a ed.). Companhia das Letras: São Paulo.

RIBEIRO, S. M. P. (2015). Preâmbulo. In S. M. P. Ribeiro, & A. F. Araújo, Paisagem. narrativa e imaginário (pp. 7-14). São Paulo: Zagodoni.

SERRÃO, A. V. (2012). Pensar a natureza e trazer a paisagem a cidade. In S. M. P. Ribeiro

(Vichiatti), Psicologia social e imaginário: leituras introdutórias (pp. 61-72). São Paulo: Zagodoni.

WUNENBURGER, J.-J. (2010). L'imaginaire. Paris: PUF.

WUNENBURGER, J.-J., & Araujo, A. F. (2003). Introdução ao imaginário. In A. F. Araújo, & F. P. Baptista, Variações do imaginário: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas (pp. 23-70). Lisboa: Instituto Piaget.

Capítulo 18

Reflexões sobre os trajetos: imaginário, espaço e
metrópole contemporânea
Rinaldo Miorim



Rodrigo Feliciano Caputo
*Universidade de São Paulo /
Unisalesiano*



Professor do Centro Universitário Católico Salesiano Auxilium (Unisalesiano). Mestre em Psicologia Social pelo Departamento de Psicologia Social e do Trabalho no IP-USP (2014). Especialista em Psicologia Clínica pela Universidade do Sagrado Coração (2011). Graduado em Psicologia pelo Unisalesiano (2008). Membro dos Grupo de Pesquisa Mitopoética da Cidade e do Lapsi/IPUSP.

CV: <http://lattes.cnpq.br/4206815066423072>

E-MAIL: caputo_br@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1643-4834>

A morte e os vivos: um estudo
comparativo dos Sistemas
Tanatológicos linense e Bororo

RESUMO: O texto apresenta resultados de um estudo comparativo dos aparatos técnico e simbólico de lida com a morte, típicos de dois grupos humanos contemporâneos que apresentam características histórico-culturais bastante distintas: moradores da cidade de Lins-SP, e remanescentes Bororo que vivem em onze aldeias no estado de Mato Grosso, baseado em pesquisas documentais e empíricas, além de revisões bibliográficas integrativas. Dentre os resultados alcançados, destaca-se a elaboração de terminologia mais precisa para delimitar o campo de estudos em questão, bem como de interpretações teóricas das informações obtidas quanto aos grupos estudados, na perspectiva da fenomenologia

hermenêutica. As conclusões ressaltam que, conquanto seus respectivos Sistemas Tanatológicos apresentem nítidas diferenças, ambos os grupos têm vivenciado um progressivo distanciamento dos indivíduos adoentados, moribundos e enlutados, indicativo de “ataques” aos seus respectivos sistemas de lida com a morte, inobstante o fato de que, em ambos, estes Sistemas continuem a representar um importante organizador psicossocial.

PALAVRAS-CHAVE: Sistema Tanatológico; Ritos de Morte; Interações Sociais; Contemporaneidade.

Death and the living: a comparative study on the thanatological systems linense and Bororo

ABSTRACT: The text presents results of a comparative study of the technical and symbolic apparatuses of dealing with death, typical of two contemporary human groups that show very distinct historical-cultural characteristics: citizens of the city of Lins-SP, and remnants Borobo living in eleven villages of the state of Mato Grosso, based on documental and empiric researches, in addition to integrative bibliographic reviews. Among the results achieved, the elaboration of the most precise terminology to establish the fields of studies in question stands out, as well as theoretical interpretations of the obtained information regarding the studied groups, from the

perspective of hermeneutic phenomenology. The conclusions highlight that, although their respective Thanatological Systems show clear differences, both groups have experienced a progressive detachment from the suffering, moribund and bereaved individuals, indicative of “attacks” on their respective systems of dealing with death, despite the fact that, in both cases, these Systems keep on representing an important psychosocial organizer.

KEYWORDS: THANATOLOGICAL SYSTEM. DEATH RITES. SOCIAL INTERACTIONS. CONTEMPORANEITY.

A morte e os vivos: um estudo comparativo dos Sistemas Tanatológicos linense e Bororo

Rodrigo Feliciano Caputo
Universidade de São Paulo / Unisaiesiano

INTRODUÇÃO

Boa parte (senão todos) os fundamentos culturais de uma sociedade convergem em seu modo particular e sistemático de lidar com a morte, formulando prescrições técnicas e simbólicas que permitam integrar a morte à realidade social e garantir a restauração da vida comunitária após a morte de um ou alguns de seus membros. Assim, condicionam largamente todas as interações sociais que compõem a vida cotidiana das pessoas - por isto mesmo, os sistemas de lida com a morte apresentam grande interesse para a Psicologia Social, embora venham sendo estudados incipientemente neste campo. O presente estudo visa contribuir para o necessário aprofundamento conceitual e metodológico sobre o assunto, primeiramente, através da delimitação de campo dos sistemas de lida com a morte, a descrição de suas estruturas e funcionalidades e o estabelecimento de uma terminologia clara;

adicionalmente, através do estudo comparativo de dois grupos humanos contemporâneos: linenses e os remanescentes Bororo, buscando compreender como tais modos de lidar com a morte repercutem sobre a vida dos membros desses grupos.

SISTEMAS DE LIDA COM A MORTE

Segundo alguns grandes pensadores, o homem é o único ente que tem consciência de sua morte, possuindo uma terrível certeza de que não pode evitá-la (p.e.: HEIDEGGER, 1989; SCHOPENHAUER, 2006; MONTAIGNE, 1987); além disso e inobstante os aspectos certos e esperados, a morte é permeada por incertezas, tais como o tempo (quando), o espaço (onde) e a qualidade desta (fim ou transição). De modo ambivalente, o homem sabe da sua finitude e sente medo da morte (DURAND, 1994), bem como traz em si o desejo da eternidade (FREUD, 1915/1974), ou seja, o homem traz em si um antagonismo: sabe-se mortal e, contudo, sente-se imortal (MORIN, 1970). Isso, evidencia que a lida com a morte é um dos elementos constituintes essenciais do homem (HEIDEGGER, 1989).

Dada a importância do vínculo afetivo na formação e manutenção do eu e dos grupos humanos, em igual medida também é grande o impacto, individual e coletivo, da ruptura. A experiência da morte do outro e, conseqüentemente, a antecipação da própria morte, estabelece a situação limite por excelência para o indivíduo, de tal modo que o mobiliza gerando angústia, medo e horror, provocando assim um grande colapso psíquico, que demanda a resignificação da sua biografia (BERGER; LUCKMANN, 2001) e elaboração do luto (FREUD, 1915/1974). No campo social as funções e papéis que eram exercidos pelo morto precisam ser assumidos por outro(s).

É para minimizar tal padecimento que toda sociedade desenvolve sistemas de lida com a morte, os quais são relevantes para os agrupamentos humanos. Contudo, há superficialidade das definições, a falta de delimitação do tema e uma imprecisão terminológica. Tais esclarecimentos são fundamentais para que, posteriormente, façamos as análises dos sistemas de lida com a morte linense e Bororo.

Existem poucas publicações tratando especificamente sobre as organizações coletivas de lida com a morte. Em uma pesquisa realizada no dia 18 de dezembro de 2017, na Plataforma Brasil e Scielo – Scientific Electronic Library Online, enviando ordem de busca em todos os índices, foram pesquisadas (uma por vez) as seguintes palavras-chave: necro-sistema(s); sistema(s) mortuário(s); sistema(s) funerário(s) e sistema(s) tanatológico(s). Nas pesquisas feitas na plataforma Brasil, a resposta obtida foi que não havia documentos referentes àquelas buscas. No Scielo houve poucas publicações resultantes da busca (p.e. ABBEG; BASTOS; MENEGHEL, 2003; SANTOS, 2009), sendo que nestas a terminologia sistema mortuário e/ou sistemas fúnebres não possuem nenhuma definição, delimitação do tema ou justificativa do uso de tal termo.

Cunha (1978), utiliza o termo “sistema funerário”, porém não discute a escolha deste termo e também não realiza uma definição do mesmo. Porém, delimita o campo nas tarefas funerárias que antecedem à morte (p.e. presságio, últimas disposições, etc.) e as que lhe sucede (enterro, luto, etc.).

Kastebaum e Aisemberg (1983) nomeiam de diferentes modos os conjuntos integrados de lida com a morte: Sistema mortuário, tanatológico, fúnebre e necro-sistemas e os apresentam como sinônimos, porém define que estes consistem nas “[...] palavras e ações concernentes à morte sejam consideradas como constituindo, juntas, um sistema. Todas as sociedades desenvolveram um ou mais sistemas

fúnebres pelos quais podiam se entender com a morte nos seus aspectos pessoais e sociais” (KASTEMBAUM; AISENBERG, 1983, p. 151).

No intuito de ampliar e refinar a conceituação, propõe-se, que os sistemas de lida com a morte consistem nos modos institucionalizados de organizar, orientar e modular o repertório das condutas humanas individuais e coletivas diante da morte. Estes possuem pré-indicações dos modos de pensar, sentir e comportar-se, bem como dos atores sociais, papéis e funções a serem exercidas nas situações de morte. Tais modos são legitimados por um universo simbólico, transmitido pela socialização, tornando-o reconhecido como válido e comum a um determinado grupo, por meio de identificações e negações. Desta maneira, com base em Kaës (2005), funcionam como um organizador social, oferecendo um sentido à morte e meios, supostamente eficazes, para a “(re)organização” nas esferas psíquicas e sociais dos membros do grupo para lidar com a morte.

Entendemos também, que os constituintes e funcionalidades dos sistemas de lida com a morte podem ser resumidos em três categorias, as quais delimitam o tema: não deixar morrer, preparação para o morrer e o morrer propriamente dito e as ações humanas pós-morte.

Parece-nos, portanto, que os termos: sistema fúnebre, sistema mortuário ou necro-sistemas, embora nomeiem bem ao momento da morte (agonia, funeral, sepultamento, etc.) e do pós-morte (escatologia), porém, se mostram insuficientes para nomear as ações que tentam evitar a morte (os resgates, rituais de cura, proteção contra a morte violenta, etc.) e que também, entendemos pertencer ao campo dos sistemas de lida com a morte. Assim, parece-nos mais pertinente que estes, sejam intitulados de “Sistemas Tanatológicos (ST)”, pois tal termo, remete-nos ao universo mítico dos gregos no qual, Thanatos busca o moribundo

no mundo dos vivos para conduzi-lo ao mundo dos mortos - busca à qual os homens defrontarão a mais encançada resistência (p.e. mito de Sísifo e na luta com Herácles); resistência que, fadada ao insucesso, cederá lugar, afinal, aos rituais funerários e às construções escatológicas.

PERCURSO DA INVESTIGAÇÃO

A pesquisa aqui relatada consistiu em um estudo exploratório, a fim de aumentar o conhecimento sobre o fenômeno estudado (MARCONI; LAKATOS, 2010), tal estudo foi de cunho descritivo e comparativo, pois assim permite a descrição e comparação da população e fenômeno estudado (GIL, 2002).

A população estudada foram dois grupos sociais: “linenses” e “Bororo” que guardam diferenças marcantes, sobretudo, nos modos de manejo da morte e as implicações desta distinta maneira nas interações humanas. Os linenses são os habitantes da cidade de Lins-SP, com população estimada, em cerca de 77.021 habitantes (IBGE, 2017).

Os Bororo atualmente se distribuem pelas bacias do rio Araguaia e do rio São Francisco, no estado do Mato Grosso. Em 2014, havia 1.817 “Bororo”, distribuídos em onze aldeias, situadas em seis Terras Indígenas no estado de Mato Grosso (Meruri; Sangradouro; Jarudori; Tadarimana; Teresa Cristina e Perigara (POVOS, 2017 *apud* Siasi/Sesai, 2014).

Os procedimentos metodológicos utilizados foram revisão bibliográfica e a pesquisa empírica consistiu no exame de fontes documentais. Estas informações foram complementadas por observações participantes ocorridas na cidade de Lins e na aldeia Bororo Meruri e, em acréscimo, por onze entrevistas semiestruturadas, com sete linenses pertencentes as instituições que lidam

com a morte e o morrer (médico cirurgião e legista; agentes funerários; coveiro; delegado de polícia; bombeiro; resgatista e padre) e quatro Bororo (dentre estes o critério primordial na escolha dos depoentes foi o vínculo tecido na pesquisa de campo, pois os processos relativos a morte e o morrer são acessíveis a grande parte dos moradores). O tratamento dos dados foi inspirado nos meios propostos pela História Oral Temática, que consiste em uma técnica, na qual se busca do depoente o seu esclarecimento ou opinião a respeito de um assunto específico (MEIHY, 1996). Os dados colhidos foram interpretados à luz das teorias estudadas, na perspectiva da fenomenologia hermenêutica de Gadamer (1999), por meio da qual buscamos realizar uma análise comparativa, visando compilar aquilo que se manifestou nos Sistema Tanatológico Bororo e o Sistema Tanatológico Linense e os respectivos reflexos nestes grupos.

BREVE DESCRIÇÃO DO SISTEMA TANATOLÓGICO LINENSE (STL) E DO SISTEMA TANATOLÓGICO BORORO (STB)

Dada a dimensão desta pesquisa, sendo que os ST espraiam-se para quase todos (senão todos) os campos da atuação humana, descreveremos o STL e o STB focando nos seus fundamentos estruturais e funcionais. O STB e STL possuem semelhanças quanto a sua estrutura e finalidades, já que ambos partem de um modelo triádico, com três frentes que visam: evitar a morte, lidar com a morte e dar sentido a morte e ao morrer. Embora, esses dois ST se estabeleçam em um modelo tripartite, a construção cultural dessas frentes e a qualidade dos arranjos se mostram distintos.

O STL, na atualidade, possui mais de uma instituição nas frentes que compõem a tríade, sendo que dentre as instituições que tentam evitar a morte podemos citar Bombeiros, Resgate Rodoviário, os

Estabelecimentos de Saúde, a Defesa Civil, Polícias Militar e Civil; as que cuidam dos mortos podemos citar os Velórios, Cemitérios, Empresas Funerárias, e há instituições religiosas e laicas que, além de oferecer assistência aos moribundos e entes queridos durante os estágios do morrer, também oferecem a estes um modelo escatológico que visa dar algum sentido à morte (com predomínio da crença na escatologia cristã – baseada na ressurreição da alma). Assim, O STL orienta os linenses nas diversas situações de morte (naturais ou violentas), nas quais pré-indica os aparelhos sociais que devem ser acionados e à quais atores sociais pode-se, ou mesmo deve-se, recorrer.

Na história linense, percebe-se que, antigamente, estes eram próximos dos processos da morte e do morrer, já que muitas dessas ações eram exercidas e acompanhadas pelos próprios familiares (cuidados ao adoecer - remédios e tratamentos caseiros -, a agonia do moribundo e o velar o defunto) e muitos procedimentos ocorriam no âmbito doméstico. Na atualidade, percebe-se uma crescente terceirização e profissionalização nos cuidados concernentes ao processos do morrer, as quais são deixadas a cargo de profissionais e instituições específicas, cujos locais não são familiares e possuem restrições no acesso como: hospitais, velório e cemitérios.

Ao que tudo indica, esses fatores provocaram o distanciamento dos linenses dos estágios do morrer, tornando-os alheios a tais processos. Segundo Ariès (1989), a transformação da “morte domesticada” em “morte interdita” passou a ocorrer em todo ocidente e, ao que parece, tal fenômeno passou a ocorrer gradativamente na sociedade linense, praticamente, na mesma medida que a cidade tornava-se mais urbana, mais industrial e mais globalizada.

Os Bororo em decorrência dos processos de aculturamento sofrido pelo contato interétnico, traz no seu modo triádico de enfrentamento da morte, um modelo próprio, proveniente de sua

tradição, que resiste (em algumas frentes precariamente) a outro modo presente nas aldeias oriundas dos *barae* (não índios), no caso o modelo ocidentalizado (inclusive, parecido com o dos linenses). Dada a riqueza cultural desta etnia será possível apenas indicar e realizar breves descrições.

Na frente que visa proteger-se da morte violenta os Bororo possuíam guerreiros e estratégias bélicas (ZAGO, 2005). Porém, seja aqueles que foram tutelados pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios) ou catequizados pelas missões salesianas, praticamente, abriram mão de guerrear e, hoje, tais serviços são realizados pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), que possui poder de polícia nas áreas de reserva.

Os modos Bororo de evitar a morte, por meio de tratamentos que visam curar são realizados através da medicina tradicional, sendo que o *bári* (médico-feiticeiro) – que já não existem em algumas aldeias (p.e. Meruri) – realiza rituais de cura, outro personagem importante são os benzedores (geralmente, anciãos da tribo), por fim, deve-se destacar o uso do *erúbo* ou “remédio do mato”, plantas que são utilizadas com fins profiláticos ou curativos (HARTMAN, 1967). Os Bororo também lançam mão da medicina dos *barae*, que possuem alguns programas específicos para os indígenas e tem como base o SUS (Sistema Básica de Saúde) com serviços primários, secundários e terciários, por sinal, muito precários.

Na impossibilidade de evitar a morte, os Bororo a pressentem (por meio de sonhos, sinais dados pelo doente, etc.) e preparam as despedidas acompanhando o moribundo na agonia e na morte, por meio de um ritual fúnebre sofisticado, denominado *Itagá*, através do qual há ações coletivas, por meio das quais, cuidam do morto e dos enlutados (VIERTLER, 1982). Além, do funeral tradicional, na atualidade, ocorre o funeral cristão pelos Bororo

convertidos ao cristianismo. Há casos em que tanto o funeral cristão, quanto o *Itága* são realizados.

Os Bororo acreditam que o *Itagé* permite ao *aróe* (alma) o deslocamento da aldeia dos vivos para a aldeia dos mortos, chefiada pelos heróis míticos Bakororo e Itubore (NOVAES, 2006). Sua nova habitação será similar em todos os sentidos a aldeia dos vivos, pois na aldeia dos mortos também há divisão em clãs e subclãs; bem como os *aróe* desejam caçar, pescar e se alimentar. O *aróe* é um espírito imortal, porém, depois de algum tempo se cansa de ficar na aldeia dos mortos e, caso queira, poderá transmigrar voluntariamente e de modo provisório encarnando-se em um animal qualquer, para fazer uso do seu corpo e obter algum alimento que deseje, porém quando quiser pode retornar à aldeia dos mortos, seja por meio da morte do animal ou saindo espontaneamente. Na escatologia Bororo, independente de suas ações em vida, todas as almas possuem o mesmo destino, pois para eles as sanções e recompensas são recebidas em vida (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962). Há também entre os Bororo, conforme fora dito, aqueles que se converteram e se pautam na escatologia cristã, do catolicismo e, por meio desta, buscam dar sentido à morte e ao morrer.

Algumas práticas do STB se extinguíram, outras são raras e outras perduram. A partir do contato interétnico, os Bororo se aproximaram dos modos de viver e de morrer dos civilizados; embora resistam em pontos fundamentais, este sistema alternativo tem recebido a adesão de membros desta etnia, que tem colhido as vantagens e desvantagens desta inserção, dentre essas últimas um maior distanciamento dos processos do morrer. Embora, ao menos até agora, para os Bororo a morte continua “domesticada”, o que se mostra na proximidade dos trabalhos e cuidados com os doente, moribundos, mortos e enlutados.

A descrição feita acima, embora breve, permite-nos tecer algumas comparações entre os dois ST, em questão. O STL consiste em um arranjo complexo de multitarefas, interconectadas e com algum nível de interdependência, porém, com divisões claras, sobretudo, distingue os que lidam com os vivos e aqueles que lidam com os mortos, sendo que os primeiros possuem maior *status* e suas respectivas instituições recebem maiores investimentos financeiros e socioculturais em detrimento aqueles que lidam com os mortos.

No STB, há divisão em três partes no manejo com as matizes da morte; no entanto, se mostram mais integradas e interligadas, compondo um todo. No passado, essas três frentes pareciam ser mais equilibradas; porém, atualmente, parece haver um desnível com a predominância de maiores investimentos no funeral. Nesta cultura a representação da vida e da morte é mais integrada; assim, aqueles que cuidam dos doentes e os que cuidam dos mortos são dotados de *status* semelhantes e, muitas vezes, acumulam as duas funções.

Os especialistas Bororo, antes de assumirem as suas funções, são preparados, geralmente pelos anciãos e líderes culturais, sendo que mais que o repasse de técnicas, são transmitidos modos de viver e de morrer, que serão repassados à todos da comunidade.

Nas entrevistas e observações, percebemos que a lida com a morte, mediada pelo STL vigente, tal como outras esferas da vida na sociedade ocidental, tem sido marcada pelo avanço significativo da técnica em detrimento da ética (DAMERGIAN, 2009). Sendo que, há uma invejável tecnologia para evitar mortes, porém, a comunidade linense não tem sido um *Ethos* para abrigar os mortos e os enlutados.

Na sociedade Bororo, os modos tradicionais de “evitar a morte” diminuíram consideravelmente o seu espaço e os modos dos

civilizados se mostram ineficientes. Apesar disso, os modos culturais, os arranjos institucionais e as interações sociais Bororo na lida com a morte e o sentido dado a esta (p.e. ritual funerário e lutos coletivos - tempo de resguardo propício para o restabelecimento individual e coletivo), além de permanecer, ainda se mostram eficientes diante os impactos da morte. Porém, ao que parece, entre os Bororo, há um luto difícil de ser elaborado, marcado por perdas contínuas - aquele relativo à morte cultural.

As entrevistas e observações indicam que entre os linenses, de modo geral, há mais sofrimento quando morrem crianças e jovens e as piores situações eram os adoecimentos prolongados, com muita agonia ou subitamente em tragédias. Entre os Bororo as mortes mais dolorosas são aquelas em que morrem os anciãos, os detentores dos saberes Bororo.

Na sociedade linense, a “interdição da morte” tende a perdurar, pois este recalque transcende o nível individual e surge também em um esforço coletivo de reprimir pensamentos, sentimentos e comportamentos que remetam à morte e ao morrer. Com base em Kaës (2005), podemos propor que essa interdição da morte tornou-se uma produção grupal do recalque, gerado e mantido por uma aliança inconsciente que o mantém e o fortalece.

Isso parece ter implicações diretas na transmissão da lida com as matizes da morte, no processo de socialização; sendo que, durante a socialização primária, as crianças têm sido vetadas de frequentar (hospitais, cemitérios, velórios, etc.) e falar de morte e, assim, ficam impedidos de criarem estratégias para lidar com esta. A negação da morte também marca o processo de socialização secundária, pois a maioria dos especialistas entrevistados relatou que teve uma formação técnica, porém não foram preparados para lidar com os impactos psicossociais relativos ao morrer.

Tal fato parece ser reflexo de uma sociedade capitalista, voltada à produção e o consumo, nesta perspectiva a morte é contrassenso, pois mortos não produzem, não consomem e atrapalham os vivos de fazerem isso; bem como contrasta em uma sociedade hedonista, tal como a linense, que, predominantemente, voltada ao prazer, não sabe o que fazer com o sofrimento, sobretudo aquele que provém da morte.

Segundo Santos (2000) e Vilar (2000), a negação da morte é um problema das sociedades individuais, nas quais o luto é mais intenso do que nas sociedades coletivas, as quais possuem relações sociais que possibilitam a diluição da dor na coletividade e que a morte seja vista de modo mais natural. Isso parece se confirmar neste estudo, pois a sociedade individual linense apresenta maiores dificuldades de enfrentar o sofrimento proveniente da morte se comparada aos Bororo (sociedade coletiva).

A negação da própria morte e da morte dos seus parece provocar a saturação da morte do estranho, daquele com quem não se tem vínculo afetivo e, que, muitas vezes, é utilizado instrumentalmente para observar aquilo que, geralmente, não se pode olhar, em uma espécie de *voyeurismo* mórbido. Assim, percebe-se o excesso de espaço público e tempo para tratar sobre a morte de desconhecidos e, em contrapartida, a insuficiência de espaço público e tempo para tratar da própria morte ou da perda de um ente querido, o que dificulta a elaboração da dor e da atribuição de sentido à tais ocorrências.

Em resumo, entre os linenses, emergem duas categorias de práticas e discursos concernentes ao processo do morrer, que podem ser nomeadas de “interdição da morte” e “saturação da morte”. No primeiro caso, o manejo das situações do morrer é restrito e negado; no segundo, a lida para com a morte é escancarada e saturada, gerando indiferença. Ambos, criam obstáculos, psíquicos e sociais, no trabalho de elaboração do luto.

O homem, na busca de escapar da angústia oriunda do fato de a morte ser insuperável, embora indeterminada, se lança em preocupações e ocupações cotidianas que o distraiam de tal condição, caracterizando, assim, aquilo que Heidegger (1989) denomina de vida inautêntica; porém quando se, leva em conta, tal condição consiste na vida autêntica. Com base nisso parece que o modo predominante de vivenciar aos processos do morrer entre os linenses caracterizam-se no modo inautêntico. Grande parte dos Bororo parecem viver de modo autêntico tais processos, porém, caso ocidentalizem os seus modos de lidar com a morte, correm o risco também de transformar a “morte domesticada” em “morte interdita”.

Suportar a dor oriunda da morte nunca fora fácil e nunca será, mas, na atualidade, entre os Bororo parece que isso tornou-se um pouco mais difícil. Já entre os linenses, a morte ganha o *status* de intolerável, o que leva a necessidade de mantê-la no desconhecimento. O STL e o STB, enquanto organizadores sociais, sofreram grandes ataques e, com isso, foram fragilizados e perderam parte da sua capacidade de regulação e suporte, de modo que hoje, ambos realizam as suas funções com maiores dificuldades do que antes. Assim, nota-se a negação da morte entre os linenses e entre os Bororo maior distanciamento dos processos do morrer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados permitem constatar que ambos os grupos, frente às alterações socioculturais intensificadas nas últimas décadas, vivenciaram um progressivo distanciamento dos indivíduos adoentados, moribundos e enlutados. Contudo, e a despeito do intenso processo de aculturação dos “Bororo”, este grupo ainda guarda diferenças marcantes em relação aos “linenses” quanto ao modo de lidar com

a morte. Sobretudo, os “Bororo” mantêm a possibilidade de expressar coletivamente sua dor e de vivenciar o luto comunitariamente, enquanto aos “linenses” restam apenas formas privadas e discretas; além disto, os “Bororo” guardam maior proximidade com tudo o que cerca a morte e o morto. Em ambos os grupos confirma-se que o aparato técnico e simbólico de lida com a morte representa um importante organizador psicossocial, pois orienta e auxilia as pessoas no enfrentamento individual e/ou coletivo da morte, favorecendo a elaboração dos impactos psíquicos e a reorganização dos papéis e vínculos sociais. Também se verificou, em ambos os grupos, fenômenos indicativos de “ataques” aos seus respectivos sistemas de lida com a morte que, ao que parece, contribuem para aumentar o distanciamento de todas as faces e nuances da morte.

Tomando-se a terminologia utilizada por Ariès (1989), quando denomina de “domesticada” a morte, poderíamos dizer que, devido à condição humana a morte é “selvagem”, mas, com organizadores sociais mais estruturados, pode tornar-se “domesticada” - tal como já afirmava Montaigne (1987): para domar a morte basta dela se avizinhar. Porém, isso só é possível através de st que, de fato, proporcionem a lida com a morte com um mínimo de terror. Ao que parece, o stB ainda exerce tal função, porém, o stL cada vez mais caminha para um modo muito ineficiente de lidar com aquilo que se evidencia a toda hora: a morte.

REFERÊNCIAS

- ABBEG, C.; MENEGHEL, S. N.; BASTOS, R. “Os vivos são sempre e cada vez mais governados pelos mortos”: um estudo exploratório sobre desigualdades no morrer. *Hist. Cienc. saude-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v 10, n. 2, ago. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702003000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 28 de out. 2013.
- ALBISETTI, C.; VENTURELLI, A. J. *Enciclopédia Bororo*. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1962. v. I: Vocabulários e Etnografia.
- CUNHA, M. C. Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.
- ARIÉS, P. Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média. Lisboa: Teorema, 1989.
- DAMERGIAN, S. Para além da barbárie civilizatória: o amor e a ética humanista. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2001.
- DURAND, G. *L'Imaginaire: essai sur lês sciences et la philosophie de l'image*. Paris: Hatier, 1994.
- FREUD, S. (1915). Luto e Melancolia. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIV).
- GADAMER, H. G. Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GIL, A. C. Como elaborar projetos de pesquisa. São Paulo: Atlas, 2002.

HARTMANN, T. Nomenclatura botânica dos Bororo. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 1967.

HEIDEGGER, M. Ser e tempo. Petrópolis: Vozes, 1989.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Panoramas. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/lins/panorama>>. Acesso em: 30 dez. 2017>.

KAËS, R. Os Espaços Psíquicos Comuns e Compartilhados: Transmissão e Negatividade. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

KASTEMBAUM, R.; AINSENBURG, R. Psicologia da morte. São Paulo: Pioneira, 1983.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. Fundamentos de metodologia científica. São Paulo: Atlas, 2010.

MEIHY, J. C. S. B. Manual de história oral. São Paulo: Loyola, 1996.

MONTAIGNE, M. Ensaios. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MORIN, E. O homem e a morte. Lisboa: Europa-América, 1970.

NOVAES, S. C. Mulheres homens e heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo. São Paulo: USP, 1979.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. Apresenta informações sobre os povos e a temática indígena. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/bororo/240>>. Acesso em: 02 jan. 2018.

SANTOS, F. S. Perspectivas Histórico-Culturais da Morte. In: _____; INCONTRI, D. (ORGS). A Arte de Morrer: Visões Plurais. Bragança Paulista: Editora Comenius, 2009. vol. 1.

SANTOS, M. S. R. O sentido da perda na cidade. Mestranda pelo PPGS-UFPB (Campus I - João Pessoa). Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/paraiwa/00-santos>>. Acesso em: 03 abr. 2006.

SCHOPENHAUER, A. Da Morte/ Metafísica do Amor /Do

Sofrimento do Mundo. São Paulo:
Martin Claret. 2006.

VILAR, M. Luto e Morte: uma
pequena revisão bibliográfica.
João Pessoa, 2000. Disponível
em: <[http://www.cchla.ufpb.br/
caos/01-vilar.htm-25](http://www.cchla.ufpb.br/caos/01-vilar.htm-25)>. Acesso em
23 dez. 2017.

VIERTLER, R. B. Aróe j'Aro:
implicações adaptativas das
crenças e práticas funerárias dos
Bororo do Brasil Central. São
Paulo: USP, 1982 (Tese de Livre-
Docência).

ZAGO, L. Etnoistória Bororo:
Contatos, alianças e conflitos
(Séculos XVIII e XIX). 2005. 135
f. Dissertação (Mestrado em
História) – Universidade Federal
do Mato Grosso do Sul, Dourados,
2005.

Tiago Pilotto Rodrigues Alves

Universidade de São Paulo



Possui graduação em Psicologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2016). Atualmente é psicólogo - Consultório Particular. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia Analítica, atuando principalmente nos seguintes temas: psicoterapia analítica, jornada do herói e mito. Também é Orientador Profissional e utiliza Caixa de Areia (Sandplay).

CV: <http://lattes.cnpq.br/6417500340659664>

E-MAIL: tiago.pilott22@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6361-3822>

O Morto-Vivo como símbolo e sintoma da destrutividade do ethos contemporâneo

RESUMO: O presente artigo possui como objetivo analisar a imagem do Morto-Vivo assim transmitida pelo seriado televisivo “The Walking Dead” como representação artística da destrutividade e negatividade do ethos contemporâneo. Alguns personagens e suas relações também foram analisadas, apresentando-se como indicadores desta corrupção pós-moderna.

PALAVRAS-CHAVE: MORTO-VIVO; ZUMBI; *THE WALKING DEAD*; SÍMBOLO; *ETHOS*

The undead as a symbol and symptom of the degeneration of contemporary ethos

ABSTRACT: The objective of this article is to analyze the image of the Undead, transmitted by the television series “The Walking Dead” as an artistic representation of the degeneration and negativity of the contemporary *ethos*. Some characters and their relationships were also analyzed, presenting themselves as indicators of this postmodern corruption.

KEYWORDS: UNDEAD; ZOMBIE; THE WALKING DEAD; SYMBOL; ETHOS

O Morto-Vivo como símbolo e sintoma da degeneração do ethos contemporâneo

Tiago Pilotto Rodrigues Alves
Universidade de São Paulo

INTRODUÇÃO: O MORTO-VIVO (ZUMBI)

O Morto-Vivo, comumente conhecido como Zumbi, é um monstro que se faz presente em muitos filmes, quadrinhos, jogos de tabuleiro e videogames. Este ser povoa o imaginário coletivo, em falas, brincadeiras e expressões, aparecendo às vezes até em jogos de Role Playing Game (RPG), onde os participantes imaginam e fantasiam situações que vivem como personagens de histórias criadas em grupo. Neste tipo de jogo, imagina-se como sobreviver ao tão temido “apocalipse zumbi”. O Apocalipse Zumbi se refere à completa destruição da sociedade devido à rápida proliferação de mortos-vivos, normalmente iniciando-se em grandes centros urbanos e se alastrando pelo resto do país e do mundo (efeito da grande facilidade de transportes intercontinentais, da rápida disseminação do fenômeno zumbificante, etc.). Quanto mais pessoas aglomeradas, pior o prognóstico geral e maior é a desolação causada pelos mortos que caminham (e às vezes correm).

Desprovido de consciência ou moral, é um resíduo putrefato de um ser humano, transformado de morto a ser movente, mas “inanimado”, extirpado de “anima”, de alma. Sua única volição é a de consumir carne; de preferência a carne humana. Na sociedade ocidental pós-moderna, raro é encontrar um habitante urbano que jamais ouvira falar em Mortos-Vivos. Este monstro é bem conhecido principalmente pela população jovem, que em determinados grupos discute exaustivamente sobre suas formas de funcionamento e, sobremaneira, como sobreviver durante a ocorrência de um “Apocalipse Zumbi”. Guimarães (2014) faz um estudo muito interessante com um grupo de jovens pertencente a um fórum online de domínio do Facebook sobre o fenômeno urbano *Zombie Walk*. Caracterizado por um “passeio” macabro pelas ruas do centro da cidade. Os participantes desta “parada cadavérica” se fantasiam de Mortos-Vivos, assustando os transeuntes e gerando olhares de espanto.

A série televisiva “*The Walking Dead*”, que retrata os mortos-vivos e os humanos inseridos no contexto pós-apocalíptico é exibida pela empresa AMC desde 2010 e se encontra em sua oitava temporada. Extremamente famosa, é alvo de infindáveis discussões em fóruns e grupos de bate-papo. Com críticas geralmente positivas e alto índice de visualizações, é a série que possui o maior número total de telespectadores na temporada de outono com classificação indicativa entre 18 e 49 anos na televisão a cabo americana (site da AMC¹, visualizado em 02/09/2018). O presente artigo se propõe a analisar a série, os mortos-vivos e alguns personagens e suas relações, como enunciador do sintoma da degeneração presente no *Ethos* contemporâneo.

1 <http://www.amc.com/shows/the-walking-dead/talk/2012/12/the-walking-dead-season-3-ratings>

Ainda pensando sobre o problema que apresenta o morto-vivo, devemos buscar teóricos e pensadores que auxiliem no processo de sua compreensão. Carl G. Jung, pai da Psicologia Analítica, demonstra a existência de um Inconsciente Coletivo, comum a todos os seres humanos e “local” capaz de abrigar os Arquétipos. Esta é base e premissa para todo o desenrolar e construir da teoria junguiana. Largamente discutido, o conceito de arquétipo aparece desde o seu estabelecimento pelo teórico entre 1909 e 1912, quando este ainda estava colaborando com Freud, mas já estava investigando mitologia e escrevendo seu famoso livro *Psicologia do Inconsciente* (Stein, 2005, Jung, 2012). Para Jung (2006), os conteúdos inconscientes se projetam por natureza na realidade externa, com o objetivo último de serem introjetados de forma positiva e assim elaborados, formando então, na consciência, símbolos energéticos de cunho ideofetivos (imagens mentais e respostas emocionais) deste conteúdo emergente. Quando um arquétipo se manifesta no aqui e no agora, denominamo-los Símbolo (Jacobi, 1988).

Para a psicologia analítica (Jung, 2006, 2008a), os símbolos são expressos através de contos de fadas, folclore, mitos e sonhos. Contemporaneamente, estas manifestações simbólicas se apresentam através de filmes, revistas em quadrinhos, jogos eletrônicos e outras formas de veiculação midiática de longo alcance e grande velocidade de reprodução e divulgação (Jung, 2008a). Toda imagem que cresce de maneira exagerada dentro de certa cultura com muita segurança apresenta algum conteúdo simbólico e, portanto, arquetípico. Existem inúmeros exemplos deste fato, como, por exemplo, a atriz Marilyn Monroe representando um dos vários aspectos da Anima, ou a figura fictícia Mr. Hyde

como símbolo da Sombra, no famoso romance de Robert Louis Stevenson (Jung, 2008a).

É neste ponto que se encaixa tal qual uma luva a imagem simbólica do Morto-Vivo como apresentado na série “The Walking Dead”. Extremamente atraente para o público adolescente e jovem adulto, o monstro simboliza algo presente no psiquismo contemporâneo. Seu sentido torna-se mais claro a cada momento, aquele que aponta em direção à patologia, à depressão, angústia e à violência.

A bibliografia científica referente a esta temática em português é escassa. Em relação à psicologia foram encontrados poucos trabalhos publicados.

Guimarães (2014), cuja pesquisa é pautada na psicologia analítica, voltada à área clínica, levanta dados a respeito das fantasias de jovens acerca da imagem do morto-vivo, abrangendo aspectos importantes da psique humana em seu estudo. Através de um questionário realizado pela internet, categoriza diferentes características presentes nos Mortos-Vivos e explicitados por seus colaboradores nos questionários. É possível perceber a grande carga emocional que o morto-vivo elicia, bem como a grande quantidade de energia movimentada dentro dos colaboradores, que se expressam através de suas fantasias e discussões nos fóruns *online*. Ao final, Guimarães explica que deu apenas o primeiro passo em direção a uma maior compreensão do símbolo do Morto-Vivo e propõe que ele continue sendo estudado para avaliar as evoluções que sofre e gera na psique humana.

Fora da área da psicologia mas de caráter agregador ao tema, Del Olmo (2013) adentra de forma marcante o passado ocidental, tocando a idade média, ao alcançar as representações de “não-mortos” através de imagens e outras formas de comunicação utilizadas na época medieval e apreende em seu trabalho as diferentes possibili-

lidades representacionais do zumbi no decorrer do tempo e Gomes (2014) faz uma leitura do espaço narrativo no qual são encontradas estas figuras aterrorizantes, demonstrando cada vez mais sua aproximação do comum e vulgar; aquele que antes habitava lugares sombrios e misteriosos, agora aparece no espaço coletivo e próximo ao cotidiano, em centros urbanos, *shopping centers*, casas familiares, etc.

Colăcel (2017) é um autor romeno que discorre sobre o videogame *The Last of Us*, que também retrata, em sua história, uma figura muito parecida com um morto-vivo clássico, mas com algumas diferenças básicas, como sua constituição, transformação e causa de adoecimento. Em sua pesquisa na área linguística, analisa os discursos dos personagens e faz paralelos importantes entre algumas falas e um aspecto religioso constituinte do pensar dos personagens, no sentido de expiação dos pecados e da culpa de cometer atos hediondos em prol da sobrevivência. O autor também aborda os processos de identificação daquilo que é “ser humano”, no sentido de perceber-se e constituir-se como pessoa, a partir do foco na descaracterização do morto-vivo, apresentando-o como um “não humano”, devido à desfiguração do monstro. No geral, ele elucida uma forma de discurso que não é apenas verbalizado, mas apresentado através de imagens. Seja entre grupos - sobreviventes, monstros, animais, etc - ou entre pessoas -Elie, Joel, etc-, formas de comunicação se apresentam de diversas maneiras, criando um pano de fundo emaranhado de significados. Para ele, os diversos estilos de comunicação e a forma como eles são encenados dentro do videogame amontoam-se em uma linguagem processual que joga uma luz sobre os diversos mundos nos quais habita o *gamer*, o jogador deste tipo de mídia.

As pesquisas são no geral bastante recentes e, na área da psicologia, muito escassas, demonstrando que apenas na última década

o tema tem chamado a atenção de estudiosos no âmbito acadêmico, por mais que certas camadas da população tenham nutrido o apreço pela figura desde o seu desenvolvimento mais contemporâneo, no final do século xx.

O zumbi passou por crescentes modificações ao longo da história e continua a se modificar a cada ano. Estas transformações caracterizam-se em sua imagem, ou seja, na forma em que ele se expressa em determinada cultura. Desde a década de 1990, por exemplo, a imagem do morto-vivo era a de um ser em estado de putrefação, agressivo e devorador de carne humana, criação esta do diretor norte americano George Romero (1968, 1978). Antes disso, porém, em meados de 1930, o zumbi era uma espécie de “escravo” mental, sem vontade ou identidade, controlado por alguém com habilidades mágicas (1932). Estas duas imagens, a princípio diferentes, expressam um mesmo princípio psíquico básico, denominadas pela Psicologia Analítica de “Arquétipos”. Os arquétipos, entre outras coisas, são responsáveis pela gênese de imagens no consciente humano, através do conflito entre este e o inconsciente (pessoal ou coletivo), e estas imagens arquetípicas são denominadas “Símbolos”. Nos aprofundaremos nestes dois temas a seguir.

ARQUÉTIPOS E SÍMBOLOS

Largamente discutido, o conceito de arquétipo aparece desde o seu estabelecimento por Jung entre 1909 e 1912, quando este ainda estava colaborando com Freud, mas já estava investigando mitologia e escrevendo seu famoso livro *Psicologia do Inconsciente*. (Stein, 2005)

Foram coletados vários estudos revelando o funcionamento dos arquétipos, tanto de Jung com especial ênfase em sua obra

Arquétipos e o Inconsciente Coletivo (2012), até Withmont (1995), Edinger (1995) e Stein (2005).

Jung (2011c, 2012, 2013) afirma que os arquétipos constituem um relato indispensável da ideia do inconsciente coletivo, que indica a existência de determinadas formas na psique, presentes em todo o tempo e em todo o lugar. Assim sendo, o inconsciente não pode ser circunscrito a determinada época ou cultura, mas que está presente intrinsecamente na existência do ser humano, desde seu surgimento. Segundo o psiquiatra, o inconsciente coletivo se distingue do individual no fato de não ser uma aquisição pessoal. Para o teórico, além do inconsciente pessoal, possuímos um inconsciente relacionado à espécie humana:

”Minha tese é a seguinte: à diferença da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico, de carácter coletivo, não pessoal, ao lado do nosso consciente, que por sua vez é de natureza inteiramente pessoal e que – mesmo quando lhe acrescentamos como apêndice o inconsciente pessoal – consideramos a única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência.” (Jung, 2012, p.52, parágrafo 90)

Não é possível discorrer sobre os arquétipos sem antes abordar o conceito de inconsciente coletivo. Segundo Jung (2008a, 2008b, 2012a, 2013) existem tantos arquétipos quanto situações típicas na vida, porque eles representam exatamente as formas de reagir a estas experiências, presentes na vida de todo e qualquer ser humano. As vivências típicas presentes na raça humana, como as de morte,

separação, união, transformação, renascimento, amadurecimento, etc., possuem um substrato instintivo; em seu âmbito físico, biológico; e um caráter também imagético, em seu lado psíquico, mental.

“Quando algo ocorre na vida que corresponde a um arquétipo, este é ativado e surge uma compulsão que se impõe a modo de uma reação instintiva contra toda razão e vontade, ou produz um conflito de dimensões eventualmente patológicas, isto é, uma neurose.” (Jung, C. G., 2012, p.57, parágrafo 99)

Portanto em todo instinto está presente a existência e força de um arquétipo. Essa presença é tão forte e marcante que Jung chega a afirmar que os arquétipos são imagens inconscientes dos próprios instintos:

“[...] os instintos não são vagos e indeterminados por sua natureza, mas forças motrizes especificamente formadas, que perseguem suas metas inerentes antes de toda conscientização, independentemente do grau de consciência. Por isso eles são analogias rigorosas dos arquétipos, tão rigorosas que há boas razões para supormos que os arquétipos sejam imagens inconscientes dos próprios instintos; em outras palavras, representam o modelo básico do comportamento instintivo.” (Jung, C. G., 2012, p.53, parágrafo 91)

Assim como o inconsciente coletivo, que é tudo, menos um sistema pessoal encapsulado, sendo objetividade ampla como o mundo e aberta para o mundo (Jung, 2006, 2012a, 2013; Whitmont, 1995, Stein, 2005), é possível afirmar que os arquétipos também o são.

Para o teórico, outra forma de expressão bem conhecida se encontra nos mitos e nos contos de fada (Jung, 2012). O arquétipo

representa conteúdos inconscientes que se modificam através de sua conscientização (pelo indivíduo ou pela cultura – o consciente coletivo). (Stein, 2005; Whitmont, 1995; Edinger, 1995; Jung, 2012) Desta forma, conforme determinada coletividade ou pessoa entra em contato com a imagem arquetípica enviada pelo inconsciente coletivo, esta é modificada e trabalhada de forma a se adequar em determinado tempo, local e vivência.

MORTO-VIVO COMO MITOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Um mito atual é o do zumbi. Este ser é uma representação simbólica e imagética de um arquétipo que o representa. Para Jung (2012), “as figuras do inconsciente sempre foram expressas através de imagens protetoras e curativas, e assim expelidas da psique para o espaço cósmico”.

É possível fazer um paralelo desta afirmação de Jung sobre as figuras positivas expelidas da psique com as figuras negativas. Demônios, monstros, seres obscuros e maléficos que sempre habitaram a psique lado a lado com as figuras de criação, desenvolvimento e luz também são expelidas pela psique através de projeções. Os zumbis, portanto, são projeções da psique coletiva. Suas características, formas de atuação e comportamento são imagens simbólicas desenvolvidas através da atuação do arquétipo na cultura contemporânea. Para Jung, os mitos (como o do zumbi), são antes de mais nada manifestações da essência da alma que foram negados até os nossos dias.

Deve-se pensar agora no motivo de sucesso deste gênero de terror. O zumbi, sendo uma imagem arquetípica, exprime conteúdos inconscientes da psique coletiva. Estes conteúdos trazem uma força energética que exerce um determinado grau de terror, espanto, encanto.

Porém, os símbolos têm passado por um crescente e grave processo de perda de energia. Eles já não são considerados à luz da consciência e possuem pouca representatividade no mundo moderno como imagens significativas e transformadoras. Jung adverte claramente a respeito deste fenômeno e explica suas possíveis consequências, em longo prazo:

“Seria insensato rejeitá-los pelo fato de, em termos racionais, parecerem absurdos ou despropositados. Constituem-se em elementos importantes da nossa estrutura mental e forças vitais na edificação da sociedade. Erradicá-los seria uma grave perda. Quando reprimidos ou descurados, a sua energia específica desaparece no inconsciente com incalculáveis consequências. Essa energia psíquica que parece ter assim se dispersado vai, de fato, servir para reviver e intensificar o que quer que predomine no inconsciente – tendências, talvez, que até então não tivessem encontrado oportunidade de se expressar ou, pelo menos, de serem autorizadas a levar uma existência desinibida no consciente. (2008a, p.118-119)

O teórico continua sua explicação, afirmando que é formada, então, uma espécie de “sombra” na consciência coletiva, que mobiliza os seres humanos a formas perigosas de comportamento, muitas vezes inconscientes. O exemplo dado por ele foram as atrocidades cometidas na segunda grande guerra, em relação ao pensamento ingênuo e positivista da primeira década do século xx (Jung, 2008a)

Sua crítica continua:

“Seres mitológicos antigos são, agora, curiosidades de museu. Mas os arquétipos que exprimiam não perderam o seu poder de

atingir as mentes humanas. Talvez os monstros dos filmes de horror modernos sejam versões distorcidas de arquétipos já não mais reprimidos.” (Jung, 2008a, p.118)

Este é um dos pontos cruciais que embasam a reflexão presente neste texto. O morto-vivo, sendo uma imagem arquetípica, possivelmente faz parte desta categoria de arquétipos não mais reprimidos. Isto explica porque alguns segmentos da grande massa coletiva são tão movimentados pelas imagens de zumbis. Algumas pessoas sonham com estas figuras, outras as desenham. A *Zombie Walk* é um fenômeno cultural que movimenta uma grande quantidade de pessoas, com o objetivo de se vestirem de mortos-vivos e caminharem pelas ruas da cidade. Edinger (1995), em seu livro *Ego e Arquétipo*, explica:

“Os símbolos penetram no ego, levando-o a identificar-se com eles e a trabalhar com eles inconscientemente; ou passam para o ambiente externo, através das projeções, levando o indivíduo a ficar fascinado e envolvido com objetos e atividades externos.” (1995, p.158)

Estas projeções e seu resultante fascínio retroalimentam a cultura de jogos, cinema, quadrinhos etc., aumentando sua produção e, em grande parte, mantendo o ser humano neste funcionamento autônomo e inconsciente, muitas vezes impedindo-o de refletir a respeito dos aspectos simbólicos desta imagem exteriorizada. É possível afirmar que poucas pessoas, na atualidade, discutem os valores presentes na figura do zumbi. Seu caráter de expressão anímica, isto é, relacionado à psique e seus conteúdos, tem gradativamente se perdido.

O MORTO-VIVO COMO SINTOMA

Da mesma forma que assustam, espantam. Atraem na mesma medida em que são profundamente repulsivos. O morto-vivo se apresenta com uma série de características das quais é possível identificar-se ou observar em sociedade. Entre estas, identificamos uma que aqui possui grande importância: seu modo de operar coletivo e massificado. Porém este funcionamento não se dá por interesse grupal ou intencionalidade, mas por acaso, numa busca incessante de uma vítima, uma presa. Caso diferentes membros, se é que podemos utilizar este termo, de uma horda sejam atraídos para locais opostos, este agrupamento se esfacela com a mesma facilidade com que se formou. Esta característica remete novamente à crise existente no relacionamento interpessoal e a fraqueza presente cada vez mais no vínculo humano contemporâneo.

Podemos observar o funcionamento massificado nos meios de produção, no qual o ser humano, transformado agora em um autômato, trabalha tal qual máquina biológica, motivada também pela recompensa monetária, muitas vezes escassa. Da mesma forma que um morto-vivo, a sociedade é capaz de desenvolver formas de massificar o ser humano, aplainá-lo e homogeneizá-lo, destituindo-o de força vital e individualidade.

Psicologicamente falando, podemos atribuir ao zumbi a capacidade de expressar simbolicamente um resultado possível e muitas vezes demonstrado pelas pessoas de tédio, apatia, cansaço físico e mental. Temos vivido um tempo de crise sob o julgo de doenças mentais “da modernidade”, como a depressão e a ansiedade.

Em contrapartida, no seriado *The Walking Dead*, dificilmente encontraremos um personagem (vivo) entediado ou afastado emocionalmente de seus pares ou da terra em que pisa. Sempre em

busca daquilo que vai além de um abrigo melhor, Rick busca um lugar para chamar de Lar. Os personagens principais, como Glenn ou Carol não se satisfazem com a mera sobrevivência e o tempo todo buscam algo a mais, algo além. Esta é uma diferença crucial entre os vivos e os não-vivos.

A impossibilidade de exercer a compreensão e a empatia para com outrem são também sintomas da “zumbificação”. A pessoa torna-se fixada em um modo de operar raso e seco, perdendo a capacidade de vincular-se humanamente de forma saudável e duradoura. Olhar o outro e não o ver como indivíduo é uma das características sempre presentes e altamente assustadoras na figura do morto-vivo. Este é capaz de devorar aquela que era a esposa; aquele que era o irmão, sem remorso, culpa ou piedade. Esta “psicopatia” está intimamente relacionada com a ligação exagerada com a “carne” e seus correlatos físicos voltados à satisfação pessoal e à perseguição cega dos desejos pessoais. Perseguir o prazer, em suas variadas formas (alimentação, dinheiro, fama e status) não é essencialmente negativo; porém quando funciona de forma unilateral, priva o ser humano da capacidade de sacrifício, e, portanto, entregar-se ao outro, senti-lo. A palavra “sacrifício”, do latim *sacrificium*, quer dizer “ofício sagrado”. Quando algo é sacrificado, este objeto ganha o caráter de númen e adquire matizes místicos ou “além” do objeto; além do humano. O objeto torna-se uma oferenda ao deus ou deuses, para agradá-los ou apaziguá-los. O sacrifício possui papel central na evolução psíquica, como forma básica e necessária para auxiliar no processo de individuação. A Psicologia Analítica aprofunda enormemente esse conceito, bem como o do simbolismo alquímico da *mortificatio* como reação necessária para o desenvolvimento pessoal (Edinger, 2006). Esta forma de sacralização é cada vez mais inexistente na contemporaneidade, principalmente

quando a lente de observação utilizada possui a finalidade de enxergar a entrega pessoal e a capacidade de abrir mão do “ego”, o Eu pessoal e consciente.

O morto-vivo é incapaz de sentir pelo outro. Possui a impossibilidade de empatia ou compreensão. Nas relações de trabalho isso é expresso através da capacidade em devorar o próximo por meio de cargas horárias exaustivas, baixa remuneração e insensibilidade à vida de funcionários ou colegas de trabalho. Toda vez que o outro é visto como um objeto, colocado na posição de máquina, este observador se encontra na posição de morto-vivo. Este é incapaz de ver a vida existente à sua frente. O outro nada mais é do que um pedaço de carne a ser devorado, presente apenas para a satisfação pessoal, da forma que ela apareça. É necessário perceber também que, tendo a própria condição transformada em “morto-vivo”, coloca-se o outro na mesma posição. Quando tenho uma existência apática, o outro também se torna morto-vivo como resultado de meus próprios atos e ações.

Se estou profundamente doente, adoço aqueles ao meu redor. Em minha condição de zumbi, maltrato meu cônjuge até este também estar morto em vida; exploro meu funcionário ou colega de trabalho até este ter sua energia por mim exaurida; abuso de meus filhos até a própria relação com eles nada mais ser do que carne (uma aparência) desprovida de sangue, pulsação e alma (afeto, empatia e compreensão).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, é possível avaliar que a forma como temos vivido e levado nossas vidas é, muitas vezes, sem vitalidade, como aponta a emergência e o impacto causado por esta imagem. Podemos pensar

em uma saída: a conscientização da degeneração e destrutividade presente no cotidiano e nas relações humanas leva à possibilidade de agir diferente, de escolher, de sentir. E este sentir não é apenas o sentimento do ego ou o que volta a pessoa para si mesma, mas também a empatia. Sentir o outro e tudo aquilo que forma e fortalece relações verdadeiras, baseadas também na afetividade. O morto-vivo não sente, não se relaciona, não reflete e olhando para ele ganhamos uma ferramenta a mais na construção de um *ethos* mais saudável.

REFERÊNCIAS

- Alpert, D. et al (2009). *The Walking Dead*. Série Televisiva. AMC e Fox International.
- Colăcel, O. (2017). Speech Acts in Post-Apocalyptic Games: The Last of Us (2014). *Messages, Sages, and Ages*, 4(1), pp. 41-50. Retrieved 3 Apr. 2018, from doi:10.1515/msas-2017-0004
- Edinger, Edward F. (2006). *Anatomia da psique*. São Paulo: Editora Cultrix.
- Folscheid, D. & Wunenburger, J.-J. (1997). *Metodologia filosófica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Romero, G. (1968). *Night of the living dead*. DVD (96min.).
- _____ (1978). *Dawn of the dead*. DVD (126 min), DTS.
- Del Olmo R., Alex; de F., Fernando; Gaercía, I. G. (2013). *El eterno retorno del no-muerto como arquetipo fílmico: Una aproximación a la figura del zombi en la cultura popular contemporánea*., Universidad Ramon Llull.
- Dog, Naughty (2013). *The last of us*. Jogo digital. PS3, PS4. Sony Computer Entertainment.
- Edinger, E. F. (1995). *Ego e arquetipo. Uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung*. Trad: Adail Ubirajara Sobral. 10ª ed. São Paulo: Cultrix.
- Foster, M. (2013). *World War Z*. DVD (116 min.).
- Gomes, P. (2014). *Terra dos mortos: o espaço narrativo nos filmes de zumbis*. São Carlos: UFSCar.
- Guimarães, L. G. B. V. (2014). "All Flesh Must Be Eaten": *Análise Simbólica do Fenômeno Zumbi*. Mestrado em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo –PUC-SP. São Paulo.

- Halperin, V. (1932). White zombie. DVD (67 min.).
- Jung, C. G. (2006). Memórias, sonhos e reflexões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____ (2008a). et al. O homem e seus símbolos. Rio de Janeiro: Nova fronteira.
- _____ (2008b). Obras completas, vol. 7/1: Psicologia do Inconsciente. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2011a). Obras completas, vol. 5: Símbolos de transformação. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2011b). Obras completas, vol. 10/3: Civilização em transição. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2011c). Obras completas, vol. 7/2: O eu e o inconsciente. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2012). Obras completas, vol. 9/1: Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2013). Obras completas, vol. 9/2: Aion – estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo. Petrópolis: Vozes.
- Lanuzza-Avello, A., Cabezuolo Lorenzo, F. y García-Plaza Vegas, A. (2017). Análisis crítico de The Walking Dead desde la perspectiva de los valores humanistas. Palabra Clave, 20(2), 340-359.
- Stein, M. (2004). Jung: o mapa da alma – uma introdução. São Paulo: Cultrix.
- Techland (2015). Dying Light. Jogo digital. Computador, Playstation 4, Xbox One. Warner Bros. Interactive Entertainment.
- Tourneur, J. (1943). I walked with a zombie. DVD (69min.).
- Whitmont, E. (1998). A busca do símbolo – conceitos básicos de psicologia analítica. São Paulo: Cultrix.

Capítulo 20

O Morto-Vivo como símbolo e sintoma da degeneração do ethos contemporâneo
Tiago Pilotto Rodrigues Alves

Angelita Corrêa Scardua
Universidade de São Paulo / SCHOLA
- Clínica e Formação Continuada em
Psicologia



Psicóloga Clínica (SCHOLA - Clínica e Formação Continuada em Psicologia) e Professora de pós-graduação. Doutora e Mestre em Psicologia Social pela USP, com estágio de pós-graduação em Neurociências e Comportamento pela mesma instituição. Especializada em Psicologia Analítica e nos estudos sobre Felicidade e Desenvolvimento Adulto.

CV: <http://lattes.cnpq.br/5901743864707801>

E-MAIL: angelitascardua@usp.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2129-1180>

Do interior para o exterior: o exílio de Hestia e o lugar do coração na cidade

RESUMO: Na Antiguidade Clássica Hestia era a deusa do fogo sagrado que guardava e preservava o estilo de vida das famílias e da civilização. Associada à casa e à cidade, Hestia era tida como o centro e a essência das coisas e do mundo percebido. Essa conexão com a origem relacionava Hestia ao coração. A associação entre centralidade da existência e coração abre inúmeras possibilidades para se pensar a alma da cidade. Uma dessas possibilidades se dá pela via dos elementos arquetípicos que configuram a função de Hestia na ordenação da vida pública e privada como veículo de acesso à sacralidade dos espaços vividos. Nesse sentido, o coração, como fonte imaginal, pode fornecer os recursos para que as exigências

expansivas da vida urbana contemporânea não inibam o poder da imaginação e a busca de significado para a vida.

PALAVRAS CHAVE: PSICOLOGIA ARQUETÍPICA, MITOLOGIA, CIDADE, HABITAÇÃO, COTIDIANO, FEMININO.

From the interior to the
outside: the exile of Hestia and
the place of the heart in the city

ABSTRACT: In Classical Antiquity Hestia was the goddess of sacred fire who guarded and preserved the lifestyle of families and civilization. Associated with the house and the city, Hestia was held as the center and the essence of things and the perceived world. This connection with the source related Hestia to the heart. The association between the centrality of existence and heart opens up many possibilities for thinking the soul of the city. One of these possibilities is through the archetypal elements that configure the function of Hestia in the ordering of public and private life as a vehicle for access to the sacredness of the lived spaces. In this sense, the heart, as an imaginal source,

can provide the resources so that the expansive demands of contemporary urban life do not inhibit the power of the imagination and the search for meaning for life.

KEYWORDS: ARCHETYPAL
PSYCHOLOGY, MYTHOLOGY, CITY,
HOUSING, DAILY LIFE, FEMININE

Do interior para o exterior: o exílio de Hestia e o lugar do coração na cidade

Angelita Corrêa Scardua
Universidade de São Paulo / SCHOLA
- Clínica e Formação Continuada em
Psicologia

HESTIA, A CASA E A CIDADE

Na Antiga Grécia, Hestia era a deusa do coração, e o fogo sagrado que alimentava sua chama era o centro da casa e da vida na cidade. A visão grega – de centralidade baseada no envolvimento com a rotina da vida cotidiana – refletia uma condição psicológica básica, na qual a percepção do mundo girava em torno do espaço vivido: doméstico, conhecido, familiar. Seja em um nível individual ou coletivo, essa percepção posicionava o sujeito no centro do drama da vida e definia, de muitas maneiras, a forma como as pessoas se relacionavam com o lugar que habitavam e com seus habitantes.

No imaginário grego, Hestia ocupava o lugar de protetora das famílias, das moradias e, também, das cidades. Seu culto era muito simples, sendo consagrado pelo pai ou pela mãe nas famílias e

pelas autoridades políticas nas cidades. Sua chama sagrada e perpétua era mantida nos lares, nos templos e no centro político de cada cidade. Hestia simbolizava a permanência e a continuidade da família e da civilização. Nesse sentido, as relações das pessoas com e na cidade assentavam-se na História comum. No passado, eram nos espaços públicos que as histórias das cidades eram feitas, narradas e compartilhadas por quem nelas vivia (Mumford, 2004).

Locais como o Fórum Romano, na Antiga Roma, representavam a centralidade da vida nutrida pelo fogo sagrado de Vesta, o equivalente latino da deusa Hestia. O Fórum, uma grande praça retangular em torno da qual encontra-se a maioria das estruturas arquitetônicas mais importantes da cidade antiga, tais como o Coliseu e o Palácio Imperial, foi por séculos o centro da vida pública romana. Nele aconteciam cerimônias cívicas e religiosas, as eleições, os discursos públicos, os processos criminais e tudo o mais que fazia de Roma uma metrópole efervescente em sua época. É também no Fórum que se encontra o Templo de Vesta (século VII a.C.), onde nutria-se o fogo sagrado considerado a alma da cidade de Roma. O fogo de Vesta era alimentado e cuidado por suas Sacerdotisas, as Vestais. A importância simbólica da perpetuação do fogo de Vesta se dá pelo fato de que se acreditava que ele assegurava aos Romanos que o seu estilo de vida, os seus lares e a sua cidade estavam protegidos e guardados pela Deusa (Worsfold, 2010).

A associação entre Vesta e a estabilidade dos modos de vida conhecidos no imaginário greco-romano está intrinsecamente ligada à origem e função de Hestia. O nome de Hestia tanto significa “essência” como “coração”: a verdadeira natureza de tudo. Ou seja, à Hestia tanto corresponde aquilo que é fundamental na existência, portanto, imutável e natural, quanto o vínculo afetivo produzido pelas emoções e imagens que a constituem. Para os

gregos, a extinção da chama de Hestia equivalia à morte, a uma existência fria e estéril.

Apesar de representar a substância da própria vida, Hestia tornou-se praticamente desconhecida. Há entre estudiosos da Mitologia Grega quem se refira à deusa Hestia como “a deusa esquecida” (Paris, 1991). Talvez isso se deva ao fato de que, ao contrário de outras divindades gregas, Hestia não tem uma “história”. Há pouquíssimos relatos de aventuras que a envolvam. Hestia simplesmente “é”! Não são suas ações que a definem, mas suas virtudes: leveza, suavidade, tolerância, serenidade, dignidade, calma, segurança, estabilidade, acolhimento, perdão, equilíbrio. Ou seja, o que define Hestia são os efeitos de sua presença. As emoções e sentimentos que ela gera e acalenta. Talvez por sua associação com o que é imaterial, por sua intangibilidade, o coração de Hestia foi sendo progressivamente substituído pelo espírito apolíneo.

A TRANSFORMAÇÃO DA CASA E DA CIDADE

Apolo, ao contrário de Hestia – que representa o centro de si-mesma, da casa, da cidade, do mundo – simboliza a expansão, o deslocar-se para fora. O exílio simbólico de Hestia do Olimpo promove um redirecionamento da visão de mundo e de espaço nele vivido. Move-se de uma percepção da vida centrada no lugar de origem para o entendimento de uma existência heliocêntrica, forjada na razão do conhecimento do cosmos, do que está para além dos territórios familiares, fora das fronteiras baseadas nas histórias narradas pelo senso comum, pelas escolhas imaginativas do coração.

Essa mudança promoveu uma intensa ampliação na cultura e no pensamento humano. Um crescimento no entendimento dos fenômenos naturais, nas leis físicas que regem a vida e o universo,

um alargamento do espaço e dos lugares habitados e percebidos. Tais transformações, que parecem se propagar horizontalmente, tendem, contudo, a desconsiderar a conexão com a dimensão vertical da existência. A dimensão representada pela profundidade das virtudes de Hestia. Virtudes baseadas na experiência do coração e que a circundam como a deusa que está inteira, “um completo dentro de si mesma”, cuja existência se dá na sacralização do espaço interno. Assim, enquanto Hestia encarna o espaço sagrado, onde as pessoas se reúnem e a alma tem um lugar. O espírito apolíneo profana os limites da interioridade, projetando a alma num espaço destituído de centro.

Nas casas e nas cidades modernas, apolíneas, o interior é sacrificado em nome do exterior. As famílias já não se reúnem mais em torno de alguma coisa, seja um fogão ou uma televisão. Cada vez mais as casas vão sendo ordenadas e compartimentadas de forma a isolar seus moradores em cômodos individuais. Pouco se interage nas casas modernas. Não há jardins luxuriantes, nos quais o excesso estético de Afrodite convida a apreciação da beleza. Não há hortas e pomares nos quais a fertilidade de Deméter sinaliza os ciclos da vida. Não há refeições diárias à mesa, preparadas no calor da cozinha, no coração da casa, onde Hestia nutre os corpos e as almas. As casas modernas, assim como as cidades, são espaços que não promovem o convívio, o encontro, a troca, a criação de histórias sobre a existência e a vida. Elas são espaços áridos, regidos pela pureza das linhas retas, pela claridade ofuscante das luzes intensas, quase solares, que querem revelar as sombras, as dúvidas, os segredos, os mistérios da vida.

As cidades modernas oferecem à visão grandes panorâmicas, com edifícios que apontam para o céu, desviando o olhar da terra e do horizonte. Quando olhamos para cima perdemos a intimidade

do contato, nos distanciamos do princípio do centro e perdemos a habilidade de nos concentrarmos em nós mesmos e nos outros. Abandonamos a perspectiva do lugar sagrado onde se cultivava a alma. Retiramos das construções seu arcabouço histórico, sua função de repositório de lembranças pessoais e coletivas. No mundo apolíneo, as edificações ideais são erigidas de forma que não se permita a consolidação das marcas do tempo, como ocorria com as estruturas típicas dos prédios antigos em seus beirais e sacadas (Hillman, 1993). Ao dessacralizar os espaços construídos, sacrificamos o interno em detrimento de um projeto de externo idealizado na atemporalidade, na perfeição mecânica da razão. Banimos a Hestia do centro da casa e da cidade. A perda da centralização de Hestia tem levado a uma fragmentação de nós mesmos, e nossas cidades espelham isso.

HESTIA E HERMES: DO INTERIOR PARA O EXTERIOR

Um aspecto forte da fragmentação de nós mesmos na cidade moderna talvez seja a conectividade virtual. Hoje, nos centros urbanos, as pessoas, nos espaços privados e públicos, conectam-se no ciberespaço. James Hillman (2007) viu Hermes como a figura arquetípica dominante nas redes de comunicação interconectadas, globais e instantâneas de hoje, das quais a internet é a mais emblemática. Na visão do autor, Hermes é do lado de fora e Hestia é do lado de dentro. Nesse sentido, pode-se pensar que a conectividade permite que Hermes invada o espaço que, anteriormente, era próprio de Hestia. Enquanto Hestia ocupava o epicentro da habitação humana, simbolizando permanência, imutabilidade e centralidade, Hermes está sempre correndo entre os mundos, habitando muitos e diferentes lugares sem pertencer a nenhum deles.

É comum encontrarmos o estabelecimento de uma certa complementariedade entre Hermes e Hestia. Eles funcionariam como extremidades opostas de um espectro, mas parte do mesmo conjunto. Por um lado, Hermes sem Hestia torna-se livre. Uma liberdade irresponsável e sem propósitos ou direção. Ele se torna, como a humanidade, vagabundo (Goux, 1983). Por outro lado, Hestia, mantém as coisas ordenadas em casa, com sua atenção focada e disciplinada (Hillman, 2007). Hestia garante o lugar seguro e quieto para o qual o viajante poderá voltar quando se cansar de suas aventuras. O descompasso, a fragmentação, então, pode ocorrer quando a invasão do espaço de Hestia por Hermes – de “dentro” pelo de “fora” – não deixa lugar para o privado, o íntimo, o pessoal e, assim, não se pode retornar à casa porque não há lugar interior para regressar que se diferencie do mundo exterior.

No pensamento grego, uma espécie de casamento simbólico existiu entre Hermes e Hestia, embora Hermes nunca cruzasse seu limiar. Psicologicamente, a união desses deuses tão distintos permitiu a conexão com o coração como o centro. De certa forma, a união de Hermes e Hestia oferece uma representação arquetípica de viver e explorar o mundo exterior criativamente, mas sempre podendo retornar ao interior, ao centro.

No imaginário grego a imagem cultural do centro era a deusa Hestia. Como uma imagem compartilhada socialmente, qualquer indivíduo tinha acesso fácil a referência simbólica do centro: o coração. Naquele contexto, o coração foi descrito como o símbolo da comunidade, do lar. Esse símbolo, enquanto vivo e culturalmente importante, era uma conquista cultural disponível para todos cidadãos, cujo significado anímico povoava tanto a vida individual e privada quanto a coletiva e pública. Um exemplo disso foi a cidade grega de Delphos. Delphos era conhecida

como Omphalos (o umbigo da terra). Os gregos acreditavam que todas as partes da terra giravam em torno deste umbigo, razão pela qual o maior templo da cidade era dedicado à Hestia. Como centro, não apenas simbólico, mas também topográfico, Hestia era um centro de paisagens: um local geográfico, uma cidade, a casa e nossos próprios centros pessoais (Paris, 1991).

Se quisermos recuperar o lugar do centro no imaginário atual, retornando a alma a seu lugar sagrado na vida cotidiana nas casas das cidades, devemos primeiro recuperar o seu órgão: o coração. A imersão na vida significativa, em seu sentido anímico, exige um refinamento da percepção, que deve ser baseada no coração que imagina e sente. O pensamento do coração é o pensamento das imagens. O coração é a sede da imaginação, e esta é a voz autêntica do coração, de forma que se falamos do coração, devemos falar imaginativamente (Hillman, 1979).

Para Hillman, o poder retórico e imaginativo do coração reside em conceber, imaginar, projetar, desejar ardentemente. Sem esse poder do coração somos sequestrados pelas ilusões psicológicas modernas. Perdemos a referência do que é essencial e interno. Quando negligenciamos a imaginação, como fonte de acesso ao que é subjetivo e fundamental, adoecemos. Não é à toa que as doenças cardíacas, assim como o adoecimento afetivo, ocupam tanto espaço na vida urbana contemporânea.

A vida na cidade favorece o adoecimento, não porquê a existência ideal se dá na natureza, mas porque o estilo de vida urbano tem nos afastado do centro. Perdemos o contato com Hestia, desaprendemos a perceber o mundo com o coração, a imaginar. Optamos pelos caminhos expansivos e discriminatórios do espírito apolíneo. Preferimos classificar, categorizar, crescer, planejar e desqualificamos o aguardar, nutrir, cultivar, acolher, preservar.

Com essas escolhas, permitimos a invasão descontrolada de Hermes nos domínios de Hestia e já não conseguimos mais retornar à casa.

A casa na cidade, hoje, é dormitório, passagem. Espaço interno no qual nos mantemos conectados com o externo, e nele projetamos todos os nossos desejos, temores e esperanças. Vivemos fora, mas não é o fora da Ágora grega ou do Fórum Romano. Não é o fora no qual interagimos com os outros olhando nos olhos, trocando informações, ideias, imagens, sentimentos, pensamentos. Não é um fora que nos ajude a dar significado ao dentro. Vivemos fora do centro da vida, e a chama de Hestia já não é mais alimentada no coração dos templos, das casas ou das pessoas.

HESTIA E O LUGAR DO CORAÇÃO NA CIDADE E NO IMAGINÁRIO

Nas cidades contemporâneas, assim como nas casas, e talvez também nas pessoas, o coração perde sua relevância imaginal. O coração já não é mais a fonte do poder de imaginar e de desejar, uma vez que ele há muito deixou de ser o centro. No Imaginário atual o centro da existência passou a ser o cérebro, com seu poder de “revelar” os mistérios por trás dos sentimentos, pensamentos e ações. Nesse universo desvelado não há lugar para o intangível, para o que não possa ser classificado, para o que escapa ao escrutínio apolíneo ou para a urgência comunicativa de Hermes. O centro da existência foi tomado de assalto pelo ordenamento masculino!

Arquetipicamente falando, o espaço feminino, tanto nas casas quanto nas cidades foi sendo progressivamente subjugado pelo masculino. O fogo sagrado de Hestia pouco tem crepitado nos lares. O nutrir, o agregar e o acolher não encontram mais abrigo na vida cotidiana. Cada vez mais, nos projetos arquitetônicos das moradias urbanas, as cozinhas – “O coração da casa” – têm encolhido, tornando-se um

lugar para refeições rápidas preparadas no micro-ondas. Até mesmo os fogões vão perdendo a chama ao serem substituídos pelos cook-tops ou pelos serviços de delivery de comida. O ato de cozinhar, tão próximo das tarefas atribuídas ao reino privado e familiar de Hestia, tornou-se um espetáculo público, no qual experts exibem-se para os convidados nos finais de semana ou nas telas das televisões.

As televisões, que em um passado recente agregavam as famílias em torno de sua luz para o mundo, perderam essa função nas casas. Os habitantes das moradias contemporâneas trocaram as televisões pelos smartphones e pelo egoísmo da “tv” no quarto ao invés de na sala. Não há mais o que congregue a alma das famílias em torno de um centro. Não há mais o deleite dos sentidos, invocado pelas deidades femininas como Afrodite ou Deméter que fazem pulsar o coração seduzido pela beleza ou pela necessidade. Nas casas ou nas cidades, a função utilitária de tudo confere status ao que é mais novo, mais funcional, mais ostensivo. Nas casas e na vida urbana contemporânea, até mesmo a estética tem sido tomada como um recurso de afirmação de poder e de distanciamento do centro.

Quanto mais poderosa e rica for a casa ou a cidade, mais os recursos estéticos considerados agradáveis e desejáveis serão utilizados para afastar o centro. Muitos compartimentos e múltiplas zonas de convívio fazem das belas casas e cidades atuais espaços fragmentados, onde o coração (o centro) é subtraído de seu papel de levar o fluido vital aos extremos do corpo, às vísceras e ao cérebro. É dessa forma que as cozinhas e as salas das casas se esvaziam, tornando-se não-lugares no espaço doméstico, nos quais os moradores apenas transitam ou recebem convidados. Enquanto os quartos e banheiros aparecem como o espaço preferido para a vivência de uma interioridade, ainda que frequentemente conectada com o exterior por meio dos aparelhos eletrônicos.

Similarmente, as cidades se organizam em extremos. Contra-pondo os bairros que crescem desordenadamente pelo fluxo contínuo das idas e vindas de “estrangeiros” e não “cidadãos” que trafegam hermeticamente entre os espaços urbanos em busca de suas propagadas oportunidades. Ora nos condomínios, de luxo ou não, cujo planejamento guia-se pela regularidade e pela norma apolínea da simetria que promete segurança e proteção. Assim, os Centros das cidades vão sendo abandonados, com construções malcuidadas e comércio clandestino. A maioria dos Centros das cidades contemporâneas tornaram-se o espaço dos elementos sombrios da sociedade, das figuras que não circulam sob a luz ofuscante do espírito apolíneo ou que não conseguem se deslocar e se comunicar com a desenvoltura de Hermes.

Os drogados, os marginais, os que vivem nas bordas, que não têm lar ou centro, os destituídos de Hestia, passaram a povoar os Centros das cidades. É ainda nos Centros de muitas cidades, porém, que as vidas se cruzam, pelo menos por breves instantes, nas grandes estações de metrô e de trem, nos terminais de ônibus. Um cruzamento instantâneo, que ao invés de minimizar o distanciamento e a fragmentação, expõe. As grandes vias de circulação de pessoas e veículos explicitam como o contato físico diário entre os moradores das cidades já não mais corresponde a um encontro de afetos e de sentidos. Ao contrário, demonstra o crescimento das cidades para as margens e a segmentação das vidas. E isso expõe o coração da cidade, suas veias entupidas nas quais o fluído vital encontra dificuldade para irrigar o centro da existência cotidiana.

O coração adoce com a alimentação empobrecida, com a falta de contato humano significativo, com a correria diária que acelera seu ritmo e embota a percepção de suas necessidades. O coração adoce na cidade conectada, na qual os olhares, agora, se fixam nos

aparelhos celulares e se quer divisam o horizonte ou as linhas verticais das edificações pelas quais poderia se vislumbrar o céu. Ao adoecer, o coração perde seu poder imaginativo limitando a possibilidade de atribuir-se sentido a própria vida.

Hillman (1993) oferece uma perspectiva alternativa para o lugar do coração na cidade. Ao apresentar sua concepção de Alma da cidade, o autor desenvolve o termo grego *aisthesis*, que está associado ao processo de internalização das reações estéticas frente as imagens que nos são apresentadas. Ou seja, ele nos fala sobre a relevância de se apreender as imagens do cotidiano através do coração. Compreender o mundo por meio das emoções que o próprio mundo desperta em nós. Uma compreensão que não é racional, mas um arrebatamento afetivo, um deixar-se afetar. Uma compreensão do mundo na qual imaginar e sentir as coisas ocorrem concomitantemente.

Esse coração capaz de internalizar as imagens do cotidiano não pode ser reduzido às sensações corpóreas. Ele é um coração desejanste e, por isso, imaginativo e criativo. Um coração desperto, animado pela *Anima Mundi*. Nos diz Hillman - “Para sentir penetrantemente devemos imaginar e, para imaginar com precisão, devemos sentir” (Hillman, 1993, p. 17). A perspectiva que ele nos oferece para realocar o coração na cidade, e nas vidas de seus habitantes, exige o resgate da alma que há em cada coisa cotidiana.

O resgate da alma das coisas cotidianas nos leva de volta ao universo feminino de Hestia, no qual a interioridade física do centro oferecia um lugar sagrado para o coração. Nesse espaço sagrado, o coração atribuía sentido à existência pelo acolhimento do desejo e da necessidade de nutrir-se os vínculos, fossem estes entre as pessoas ou com o lugar vivido. Na construção desses vínculos a imaginação dava forma à experiência, individual e coletiva,

colocando o sujeito no centro do drama da vida. Talvez, após as incursões de Apolo e de Hermes no território de Hestia, já não faça mais sentido a perspectiva do cultivo da alma, da cidade ou das pessoas, em espaços físicos sagrados. Talvez, e apenas talvez, o chamado para o mundo exterior nos exija a capacidade de sacralização dos espaços intangíveis da percepção e da imaginação. E talvez, apenas talvez, devamos pensar na alma como uma possibilidade imaginativa sobre o mundo e as coisas, cujo recurso seminal é um coração que deseja e, por essa razão, capaz de criar espaço e sentido de vida onde aparentemente não há.

REFERÊNCIAS

- DOTY, W. (1980). Hermes' heteronomous appellations. In Hillman, J. (ed.). Facing the gods (ch.7). Thompson, CT: Spring Publications, Inc.
- GOUX, J. (1983). Vesta, or the place of being. Representations. No 1: 91-107.
- HILLMAN, J. (1979). The Dream and the Underworld. New York: Harper & Row.
- _____. (1991) Psicologia Arquetípica: Um Breve Relato, São Paulo: Editora Cultrix.
- _____. (1993). Cidade & Alma. São Paulo: Studio Nobel
- _____. (2007). Mythic figures [Uniform edition of the writings of James Hillman, vol. 6.1]. Thompson, CT: Spring Publications, Inc.
- Kajava, M. (2004). Hestia: Hearth, goddess, and cult. Harvard Studies in Classical Philology. No 102:1-20.
- Kerényi, K. (1986). Hermes: Guide of souls. Thompson, CT: Spring Publications, Inc.
- Mumford, L. (2004). A Cidade na História: suas origens transformações e perspectivas. São Paulo: Martins Fontes.
- Paris, G. (1991). Pagan Meditations: The Worlds Of Aphrodite, Artemis, And Hestia. Putnam CT: Spring Publications.
- Worsfold, T. C. (2010). History of the Vestal Virgins of Rome. Montana: Kessinger Publishing.

Pedro Teixeira Carvalho

Universidade de São Paulo



Psicólogo graduado pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP). Doutorando pelo Programa de Psicologia Social do IPUSP, sob a temática de dificuldades amorosas na contemporaneidade. Membro do Laboratório de Psicologia Socioambiental e Intervenção (LAPSI - IPUSP) e do Grupo de Pesquisa “Mitopoética da Cidade” (IPUSP), e coordena grupos de estudo de Psicologia Analítica no IPUSP.

CV: <http://lattes.cnpq.br/5191076206180217>

E-MAIL: pedro.teixeira.carvalho@usp.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-55667855>

Existe amor em São Paulo?
Um estudo do amor urbano
contemporâneo

RESUMO: O presente trabalho se propõe a levantar uma reflexão teórica e imaginativa sobre as dificuldades amorosas na contemporaneidade, e sua relação com o *ethos* urbano. Iniciando com um apelo vindo da arte urbana, desenvolver-se-á uma reflexão de forma transdisciplinar, passando pela Filosofia, Geografia, Psicologia e Sociologia, buscando embasar teoricamente a afirmação de que existe uma relação entre a forma como interagimos e a forma como ocupamos a cidade – as duas seriam, de acordo com a reflexão, o mesmo *fato psíquico*. Na sequência, será discutida a forma, o método através do qual pode-se observar tal fato: através das imagens, que são emanções da alma. Para ilustrar e aprofundar a

discussão, então, na sequência apresentar-se-á uma análise da música *Não existe amor em SP*, de Criolo, buscando analisar os espaços imaginados na música, e a relação proposta entre amar e habitar.

PALAVRAS-CHAVE: RELAÇÕES
HUMANAS; AMOR; ARTE URBANA;
TEMPORALIDADE

Is there love in São Paulo? A study of the contemporary urban love

ABSTRACT: This work proposes to raise a theoretical and imaginative reflection on the amorous difficulties in contemporaneity, and its relation with the urban *ethos*. Starting with an appeal coming from urban art, a reflection will be developed in a transdisciplinary way, going through Philosophy, Geography, Psychology and Sociology, seeking to base theoretically the affirmation that there is a relation between the way we interact and the way we occupy the city - the two would be, according to the reflection, the same psychic fact. In the sequence, the way, the method by which one can observe this fact, will be discussed: through the images, which are emanations of the soul. In order to illustrate and

deepen the discussion, then, an analysis of Criolo's song "Não existe amor em SP" will be presented, seeking to analyze the spaces imagined in music, and the proposed relationship between loving and dwelling.

KEYWORDS: HUMAN RELATIONS; LOVE; URBAN ART; TEMPORALITY

Existe amor em São Paulo? Um estudo do amor urbano contemporâneo

Pedro Teixeira Carvalho
Universidade de São Paulo

UMA FLOR NASCEU NA RUA: A SÚPLICA AMOROSA QUE NASCE NO CINZA DA CIDADE

São Paulo, a cidade da abundância. De riquezas, de cultura, de diversidade, por um lado; por outro, de desigualdade, de pressa, de violência. Abundância de cores: da pele das pessoas, do verde das árvores, das casas, das linhas de metrô e trem. Há certas cores, porém, que desagradam: para alguns, são as cores dos grafites; para outros, são os tons de cinza das construções, do asfalto, da maioria dos carros, das nuvens. Deste desagrado, eis que surge a questão – que chegou, por vezes, ao confronto político: o que faz São Paulo ser uma “cidade linda”? E a resposta, rápida, vem dos porta-vozes da cidade, aqueles que a gerem: as cores do grafite definitivamente não fazem de “Sampa” uma cidade linda.

Longe de adentrarmos uma discussão cujo objeto seria a estética urbanística, o que nos interessa aqui é o *ethos* que lhe subjaz. O

mesmo discurso que acinzentava a cidade é o discurso que promete acelerá-la¹, mesmo que às custas da humanidade daqueles que a habitam: isto é, o discurso do neoliberalismo, que fornece um modelo econômico de gestão da subjetividade, tendo em vista o aumento constante da produtividade, em detrimento dos atores em questão – nós todos. Em meio a esse mar de cinza (que, mesmo se volta como uma questão ainda mais forte em 2017, já vem de mais tempos atrás), eis que surge uma cor: o vermelho. Como a rosa de Drummond (Andrade, 1978), que fura o asfalto, o tédio, o nojo, o ódio, surge um movimento nas ruas da maior cidade do Brasil, o movimento “Mais amor, por favor”.

Esse movimento nasceu em 2009, idealizado por Ygor Marotta², realizando intervenções artísticas na cidade, inicialmente contendo apenas a frase que lhe deu nome, em *pixos* e cartazes (“lambe-lambes”), principalmente. O objetivo dessas intervenções é, para o artista, através do apelo de um pedido “tão simples”, levantar reflexões, gerar pausas na rotina acelerada “para pensar a respeito de toda agressividade, indiferença e velocidade vivida no dia a dia dentro de uma cidade tão grande”.

E, dessas reflexões, surgiu uma música – que será nosso principal objeto de análise no presente trabalho. “Não existe amor em SP”, de Criolo, surge nas andanças do cantor pela cidade, que depara com pichações desse movimento (Criolo, 2014). O apelo o faz pensar sobre a vida em São Paulo, torna-se música, que repercute nas vozes dos paulistanos e da crítica: ganha o prêmio de melhor música no ano de seu lançamento, 2011, em premiação do canal MTV.

1 Vale lembrar do *slogan* “Acelera SP”.

2 Manifesto disponível no site do artista: <http://ygormarotta.com/filter/mais-amor-por-favor/> (Acessado em 07 de junho de 2017).

Por fim, um último desdobramento que nos interessa ocorreu no ano seguinte, 2012: o festival “Existe amor em SP” (G1, 2012). Inspirado na música de Criolo e no movimento artístico de Ygor Marotta, o festival, ocorrido na Praça Roosevelt, tinha, por um lado, finalidade política (em ano de eleição municipal, queria apelar aos principais candidatos por uma maior pauta cultural) e, por outro, o mesmo objetivo que a música e o movimento supracitados: refletir sobre as relações humanas, a cidade, e a interinfluência destes dois elementos.

Desses três movimentos, o que vemos de comum, e irrefutável, é o desejo dos cidadãos por um ambiente menos hostil àquilo que chamam de amor. E como podemos contribuir para a construção de uma cidade na qual o amor possa existir, possa habitar? Tentaremos, com este trabalho, enriquecer em alguma medida esse debate vibrante que corre solto pelas ruas de São Paulo.

Para tanto, num primeiro momento, pretendemos estudar a própria questão lançada por esses movimentos artísticos, indiretamente: existe amor em São Paulo? Esta pergunta, por si só, já implica um pressuposto: de que há uma relação intrínseca entre a forma de nos relacionarmos com os outros e como habitamos o espaço em que vivemos. Para elucidar esta relação, traçaremos um entendimento transdisciplinar da cidade usando conceitos da filosofia, com Heidegger; da geografia, com Berque; da psicologia, com Hillman; e das teorias do imaginário, com Bachelard e Durand. Disto, pretendemos sugerir que tanto a cidade é moldada pela forma na qual seus habitantes se relacionam, como esta forma é moldada pela cidade em que habitam. E que esta forma pode ser saudável ou não, e uma maneira de analisar essa questão é através das imagens produzidas dentro desse contexto espaçotemporal.

Em seguida, tomando a alma da cidade como objeto de investigação, buscaremos elementos que nos ajudem a entender a

relação entre as dificuldades amorosas na contemporaneidade e a vida urbana. Analisaremos, neste momento, as imagens evocadas na música de Criolo, e o apelo da pichação “Mais amor, por favor”. Podemos dizer, pela grande repercussão que essas manifestações artísticas tiveram, que elas tocam em questões que atravessam o espírito de nossa época, dando suporte imagético para diversas angústias presentes no cotidiano paulistano. Articularemos esta análise com as exposições teóricas feitas anteriormente, acrescentando contribuições do pensamento sociológico de Bauman e de Simmel. Disso, pretendemos extrair algumas relações sobre a temporalidade do amor *versus* a temporalidade das grandes cidades. Acreditamos que a relação entre estas duas temporalidades é essencial para se teorizar de forma sólida sobre as dificuldades contemporâneas dos relacionamentos amorosos nas grandes cidades.

A CIDADE ATRAVESSADA PELO AMOR

Como dissemos anteriormente, os três movimentos artísticos em pauta para nosso trabalho abordam uma pergunta central: existe amor nas grandes cidades? Começaremos pensando nos pressupostos teóricos que permitem que uma tal pergunta seja feita – o que nos possibilita pensar que o amor *está* na cidade? Existe uma profunda relação entre os modos de nos relacionarmos e como habitamos o mundo. O que nos leva a pensar que, quando um vai mal, o outro também vai. Ambos são fenômenos emergentes de um mesmo *ethos*, que chamaremos aqui de “pós-moderno” – e esperamos deixar clara a escolha do termo ao longo do texto, principalmente no diálogo com as ideias de Bauman.

Num segundo nível, podemos pensar que não apenas esses dois fenômenos remetem a um mesmo *ethos*, mas que eles, por si só, se

interinfluenciam. Ou seja, que a forma com que construímos, habitamos e pensamos o espaço *modula*, em alguma medida, a forma com que construímos, habitamos e pensamos os relacionamentos amorosos. Para ilustrar esta ideia, podemos pensar na imagem da pessoa trabalhadora, cada vez mais comum nos tempos pós-modernos, que “prefere investir na carreira do que na vida amorosa” – mas, pelo menos, possui um carro, roupas, apartamento: objetos de desejo.

Reflitamos sobre o espaço e nas possibilidades de atravessamento entre o físico, concreto, e o psíquico, imaterial. Heidegger (1954/1999), ao pensar sobre a crise habitacional, ressalta que ela não consiste na falta de habitações, mas em algo muito anterior: o desenraizamento, o não pensar na essência do habitar; e a consequente perda desta essência, que aponta para o núcleo da existência humana.

Para o autor (Heidegger, 1999), a essência do construir é muito mais do que uma finalidade para o habitar. Indo às raízes do verbo *bauen*, mostra como há uma relação intrínseca entre construir e habitar, que está na essência do *ser*: “A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o *Bauen*, o habitar”. Construir também possui sentidos mais usuais, como cultivar, proteger, edificar. É em função destes sentidos que as relações do construir com o habitar vão se afastando, e o “sentido próprio do construir, a saber, o habitar, cai no esquecimento”.

O que Heidegger faz é uma inversão: não habitamos como consequência de construirmos, mas construímos na medida em que habitamos a Terra. Devemos, então, chegar à essência das coisas, reduzi-las àquilo que há de mais próprio a determinada coisa. O autor, nesse momento, traz o exemplo da ponte. Começa com uma ponte concreta, e aí vai derivando até uma ideia “pura”, essencial, da ponte como algo que liga, reúne e integra as margens, o céu e a terra etc. Não é um exemplo fortuito, e que vem

profundamente ao encontro do conceito que apresentaremos a seguir, sobre o trajeto mesológico de Augustin Berque.

Finalizando o texto de Heidegger (1999), temos uma prescrição de para onde devemos caminhar, se quisermos resolver essa crise: “conduzir o habitar a partir de si mesmo até a plenitude de sua essência”. Construir (isto é, ser-na-terra) de forma planejada – pensada, num pensar meditativo, poderíamos dizer –, refletindo sobre a essência do habitar. Ou seja, implicar o ser no processo, para que o habitar seja pleno, e não apenas técnico, mecânico. Significa, por fim, cultivar a essência deste habitar levando em conta dois elementos: a estância (o lugar) e a circunstância (as condições de existência). Construir o espaço significa colocar-se em relação aos elementos físicos, mas também às condições imateriais. O espaço é o que surge como resultado do habitar: “Os mortais *são*, isso significa: em *habitando* têm sobre si espaços em razão de sua de-mora junto às coisas e aos lugares”.

Em suma, o problema que Heidegger circunscreve em seu pensamento, da crise habitacional, e as relações feitas entre homem e espaço através da essência do habitar elucidam um ponto fundamental para as indagações que aqui fazemos: a possibilidade do amor *existir* na cidade reside no fato de que o *espaço*, tal como pensa o autor, não é simplesmente o lugar físico, o *topos*, mas a interação³ deste com os homens que lá habitam.

Podemos dizer que esse é um entendimento *trajetivo* da existência urbana do amor. Para Berque (2000), trajetividade é a qualidade subjetiva da percepção da realidade – uma combinação do *topos* (lugar) com o *chôra* (meio tecno-simbólico, prolongação de

³ Aqui vale a diferenciação feita por Munné (1995) entre *relação* e *interação*. As relações correspondem às formas ideais de sociabilidade, enquanto as interações dizem respeito ao caráter concreto, real, da socialização – que gera, por fim, influência entre os sujeitos que interagem, como uma abstração *a posteriori* daquela interação.

nossa corporeidade para além dos limites de nosso corpo animal) animada pela “ida-e-vinda incessante, pela pulsação de nossa existência”. Tal conceito demandaria um desenvolvimento muito além da proposta de nosso trabalho, então vale dizer aqui, de forma resumida, que a trajetividade consiste justamente no *entre* das coisas – principalmente, entre o subjetivo e o objetivo (Ribeiro, 2015).

Podemos dizer, com as contribuições de Heidegger e Berque, que o amor é um fenômeno trajetivo. Com isso, queremos delimitar nosso objeto (o fenômeno amoroso na vida urbana) como uma característica intrínseca ao habitar; relação dialética *entre* espaço e pessoas que o habitam. O que nos leva a responder que, *sim*, o amor pode existir na cidade (desde que essa existência não seja entendida como apenas ligada ao espaço em questão, mas da relação dos seres com este espaço), e é por ela profundamente influenciado e modulado.

Marcada esta existência trajetiva do amor-urbano, sigamos adiante, para uma questão metodológica: como observá-lo? Recorreremos, primeiramente, ao nosso campo propriamente dito: a psicologia. Especificamente, à vertente arquetípica da psicologia analítica, proposta por James Hillman. Em uma coletânea de textos seus, publicados em *Cidade & alma* (Hillman, 1993), está uma das propostas centrais do autor, de sair da interioridade do consultório e ir em busca da alma naquilo que há de mais humano: a cidade. O autor lembra, até mesmo, que a própria psicologia clínica nasceu nas grandes cidades – o que indicaria, por um lado, o potencial “adoecer” dessas cidades; mas, por outro, a quantidade de alma a ser vista e entendida, em cada canto, em cada esquina.

Buscar essa alma no mundo (ou, nas palavras de Hillman, fazer-alma), esta *anima mundi*, implica um trabalho direto com as imagens e com o imaginar. Significa ver com o coração:

Com o coração, entramos imediatamente na imaginação. Quando o cérebro é considerado o centro da consciência, procuramos localizações literais, ao passo que não podemos considerar o coração com o mesmo literalismo fisiológico. O movimento para o coração já é um movimento de poiesis: metafórico, psicológico (Hillman, 1993, p. 18).

A cidade está profundamente marcada por imagens dos mais diversos tipos, que de uma forma ou de outra nos remetem à alma: seja por nos “des-almarem”, por serem signos vazios, produzidos com este mesmo propósito (como no caso dos avisos ou da publicidade poluída dos grandes centros urbanos), ou por nos “animarem”, por nos deixarem de alguma forma em contato com a alma, a nossa e a do mundo.

Um desses tipos de imagem “animadoras” é o *pixo*, que foi objeto de análise de Scandiucci (2014) em sua tese de doutorado, sob a ótica da psicologia arquetípica. De suas ideias, ressaltaremos uma que será de grande importância para o entendimento que estamos construindo aqui: a do (não) lugar ocupado pelas pichações, o que nos faz pensar sobre a função destas em relação ao nosso tempo, e na relação entre elas e o amor urbano.

O autor retoma um conceito apresentado por Marc Augé (1994, citado por Scandiucci, 2014) sobre o “não-lugar”: para Augé, há uma espécie de nomadismo intrínseco à pós-modernidade, representado espacialmente pelos não-lugares. São aquelas instalações cuja finalidade é fazer circular de forma acelerada as pessoas que por elas passam, e os próprios meios de transporte, grandes centros comerciais, entre outros. Scandiucci (2014) reflete sobre a comunicação nos não-lugares, focado em textos visuais prescritivos (como “não fume”, por exemplo). Eles tornam-se, então, espaços

retóricos, lugares construídos com a única finalidade de ser passagem provisória. Se retomarmos a ideia heideggeriana de habitar, pensamos que esse projeto pós-moderno vai contra a própria essência de um habitar o mundo saudável, pois implica um desenraizamento do homem em relação à terra – e isso seria o nomadismo pós-moderno. O autor promove o diálogo da ideia de não-lugar com as teorizações de Bauman sobre a modernidade líquida (2001, citado por Scandiucci, 2014). Para este sociólogo, o não-lugar seria um espaço criado para nos fazer sentir confortáveis, como se estivéssemos em casa. Nem tanto, porém, pois não nos é permitido comportarmo-nos como se de fato lá estivéssemos: “Um não-lugar seria então um espaço destituído de expressões simbólicas de identidade, relações e história” (p. 84).

É nesse não-lugar que o *píxo* encontraria sua existência, a ponto de algumas pichações utilizarem-se até mesmo dessa linguagem dos espaços retóricos: de forma “curta e grossa”, passam mensagens tão imperativas como as frases prescritivas encontradas nesses espaços. É nesse contexto que está inserida a pichação “Mais amor, por favor” – Scandiucci (2014, p. 85) até a usa como exemplo. Pensando no problema do *ethos* pós-moderno, marcado por esta aceleração, vemos suas primeiras consequências na desterritorialização (um agravamento, podemos dizer, da crise habitacional da qual fala Heidegger) e, num segundo momento, no enfraquecimento das relações. Uma das funções do *píxo* (e do *rap*, ampliando para objeto de nossa investigação) é, então, refletir de forma crítica e desveladora sobre esse *ethos*, marcando a reflexão nas imagens cravadas nesse mesmo espaço do não-lugar.

Respondemos parcialmente à pergunta metodológica feita anteriormente. Para saber como observar esse amor urbano trajetivo, precisamos em primeiro lugar saber *onde* observá-lo: na alma e em

suas emanções. Aqui, especificamente, em algumas manifestações artísticas urbanas como o *píxo* e o *rap*. E sabemos, como nos indica Hillman, que essa observação deve ser feita com o *coração* – isto é, com uma visão que leve em conta as imagens.

Se é pela imaginação – isto é, pelo ato de produzir imagens – que habitamos o mundo, então é trabalhando com as imagens que podemos analisar a forma com que o temos habitado. Podemos fazer um paralelo com o pensar meditativo de Heidegger (2001), segundo o qual esta seria a forma mais plena de contato com a essência das coisas, em contraposição ao pensar técnico, que tende à repartição do mundo. Entendê-lo em sua complexidade, trabalhando com as imagens que emanam da *anima* deste *mundus*, mostra-se tarefa essencial para compreender, até mesmo, a essência dos problemas de nosso mundo.

Com o que expusemos neste trecho, pretendemos fornecer um substrato teórico suficientemente firme para enraizar nosso entendimento de que, num certo nível, a forma pela qual habitamos a cidade e a forma pela qual nos relacionamos são o mesmo *fato psíquico*, provêm do mesmo esforço humano em lidar com a existência em sua essência. E, em sendo psíquico, pode ser analisado através de suas produções imagéticas.

A CIDADE HABITADA PELO AMOR

Iniciando nossa análise imagética, temos a narrativa de Criolo sobre São Paulo, pautada pela inexistência do amor na cidade. Com esta música⁴, acreditamos que ilustraremos o problema apresentado anteriormente, que poderíamos chamar de a

4 Letra disponível em <https://www.vagalume.com.br/criolo/nao-existe-amor-em-sp.html> (acessado em 08 de junho de 2017).

“crise habitacional do amor”. Ao mesmo tempo que ela fornecerá elementos mais localizados, voltados para uma cidade específica, pensamos que ela aponta para um cenário mais geral sobre as grandes metrópoles contemporâneas.

A música é atravessada fortemente por uma levada de *soul*, com a presença de instrumentos mais lentos, sincopados e melancólicos. De “Não existe amor em SP” emana tristeza, antes mesmo de Criolo cantá-la. Ele, então, começa com a frase que dá título à música e na sequência dá início a uma narrativa descritiva sobre a cidade. Vemos como é uma descrição que compreende a essência daquilo que ele vê como a inexistência de amor, uma essência poética e imagética.

O primeiro espaço que Criolo descreve é o de um *labirinto místico*. Temos aí duas imagens que, superpostas, formam um panorama interessante. O labirinto tem uma fenomenologia extremamente complexa, cujo detalhamento ultrapassaria o escopo do presente artigo. Por ora, fiquemos com sua etimologia grega e a definição: labirinto é uma construção com passagens confusas, complicadas. Portanto, podemos pensar que, em sua essência, o labirinto é um espaço onde não se circula de forma fluida e coerente – a própria construção não favorece o trânsito livre, podendo levar até a morte aqueles que não conseguirem encontrar a saída.

Como nos aponta Lima de Freitas (1975), o labirinto possui profundos paralelos com o mundo contemporâneo. Vivemos num mundo fragmentado, contraditório, angustiante, transformado num labirinto, num espaço em que há perda de referência: “O planeta inteiro descobre-se prisioneiro de uma rede gigantesca de conexões, cada dia mais apertada e complexa, a braços com uma malha infinita de percursos por onde circula uma massa crescente de mercadorias, de informações e de pessoas” (p. 15).

A cidade torna-se labirinto: deixa de ser, como sua ideia original outrora propusera, um espaço de proteção contra os males do exterior (Mumford 2001), e torna-se o espaço habitado pelo próprio Minotauro antropófago. A silhueta das cidades, planejadas com o intuito de assegurar o bem-estar de seus cidadãos e acelerar o progresso, “contraditoriamente, parecem bloquear cada vez mais o desenvolvimento harmonioso das capacidades e potencialidades humanas” (Freitas, 1975, p. 19).

Mais adiante, o autor define a relação entre a crise moderna e a cidade, indo ao encontro das ideias aqui expostas: “a crise toma a forma de cidade e a cidade é a materialização ou a imagem patente da crise” (Freitas, 1975, p. 26). A construção da cidade afasta-se gradualmente de seu sentido original (isto é, coincidente com o habitar, com a dimensão mais essencial da existência humana), e passa a funcionar apenas em função do lucro, da urgência – construção esta chamada por Lima de Freitas de “selvagem”. Torna-se *labirinto*, na medida em que se apresenta de forma caótica – refletindo, para o autor, a situação psíquica de seus habitantes. “A cidade moderna perpetua um espaço labiríntico pseudológico, falsamente racional e ordenado, amplificando e complicando a confusão interior que a angustia” (p. 26).

O místico, por sua vez, está ligado ao fechamento dos olhos: por um lado, diz respeito ao mistério, ao obscuro, secreto (sentido que pode ser entendido como análogo ao de labirinto). Por outro, pode ser visto como relacionado ao contato com uma essência interior – fecha-se os olhos para olhar para dentro.

O labirinto místico, em sua complexidade, apresenta então uma imagem paradoxal da cidade de São Paulo. Nela temos a ideia de confusão, complicação, caoticidade, mas que é *mística*, que aponta para uma transcendência, um contato íntimo com a

essência própria das coisas. O que vemos, na cidade, é de fato essa dimensão caótica, remetendo, no entanto, para o cantor, a algo a mais, a algo além. Podemos dizer, tendo em vista a discussão realizada anteriormente, que não é a confusão física, labiríntica, da cidade concreta, que causa sua caoticidade. O caos da cidade estaria, então, como aqui propomos, na relação dos cidadãos com o *topos* da cidade. Estaria na falta de *amor* entre os seres que a habitam.

Podemos ampliar neste momento a discussão apoiando-nos num ponto da *Teogonia*, de Hesíodo (2006), que fala sobre a origem de Eros. Para ele, este deus teria surgido não como filho de Afrodite, mas como *semelhante* ao Caos (Torrano, 2012). O que podemos extrair desta visão? Que o caos da cidade, por si só, não é o suficiente para minar as possibilidades de existência do amor. Retomando a ideia do amor urbano como trajetivo, ilustramos com a música de Criolo nossa concordância com Heidegger sobre seu diagnóstico da “crise habitacional” como a perda da essência do habitar, a perda da transcendência intrínseca a um habitar plenamente *pensado*, refletido. Podemos falar na perda da visão mística desse labirinto que habitamos, o que o transforma num espaço inóspito, por reação.

Proseguindo na análise da música, Criolo nos dá algumas pistas sobre a forma pela qual temos habitado esse labirinto sem observar seu caráter místico. Os grafites gritam – emanam alma, poderíamos relembrar com Scandiucci (2014). Esse grito (“Mais amor, por favor!”) não pode ser considerado como se fosse uma frase adocicada de postal. Em seguida, adverte o ouvinte: cuidado com doce. E esclarece: São Paulo é um buquê, composto, na verdade, por flores mortas num lindo arranjo usado como gesto de “amor” (“feito pra você”).

Do labirinto místico ao buquê de flores mortas, onde erramos nós, paulistanos? Criolo aponta para a perda da dimensão mística por aceitarmos o primado da aparência. As imagens dos cartões-postais são doces, as frases escritas neles podem ser lindas, mas devemos ter cuidado: delas não emana alma, elas estancam, matam, ainda que mostrem São Paulo num arranjo atraente. A paisagem não é aquilo que está no postal. A paisagem, dirá Berque (2009), é trajetiva. Isto é, não se constitui simplesmente pelo espaço físico, mas pela relação entre os seres e o espaço. É propriamente o espaço onde habitamos, naquele sentido atribuído por Heidegger. A não consciência dessa dimensão trajetiva, em função de uma *comercialização estética* do espaço, resulta numa perda da essência do espaço em que habitamos e, por consequência – não cansaremos de frisá-lo –, numa dificuldade das possibilidades de construção de relações amorosas saudáveis.

Podemos ver as consequências dessa primazia do estético vazio em detrimento da essência do habitar nas interações³ tais como se dão no cotidiano. Criolo canta: os bares estão cheios de almas tão vazias. E continua: a ganância vibra, e a vaidade excita. Então pede (à cidade?) que devolvam sua vida e morram afogados em seu próprio mar de fel; e profetiza que, aqui, ninguém vai pro céu.

Continuamos a descida. Se aqui ninguém vai pro céu, é porque aqui já estamos no céu – seja concretamente, nos prédios cada vez mais altos, ou metaforicamente, com o desejo de êxtase que lota os bares (ou a cracolândia), numa tentativa de tirar os pés desse chão tão caótico. Por outro lado, se aqui ninguém vai pro céu, é porque aqui não há salvação. Para Jung (2011a), o tema da *salvação* possui grande significação psicológica. De forma resumida, podemos dizer que este é o paralelo mítico (ou religioso, ou alquímico) de um processo psíquico, o processo de *individuação* (Jung, 2011b), ou

seja, o processo de elaborar e tornar-se cada vez mais a sua própria essência. É neste ponto que encontramos a *função religiosa* da psique – ou seja, a função de religar (Jung, 2004) o homem com sua própria essência. Em termos junguianos, religar com o Si-mesmo, arquétipo central no psiquismo humano, no qual estariam contidas todas as potencialidades do desenvolvimento individual.

Os dois sentidos apresentam-se numa relação causal: a ausência de salvação dos habitantes das grandes cidades reside em sua relação com esse espaço. A forma em que temos habitado a cidade, nos desenraizando e perdendo a essência do habitar, e a perda do contato saudável com o Si-mesmo são duas faces da mesma moeda. A estas faces, acrescentaríamos uma terceira: a da perda de relacionamentos amorosos saudáveis. Neste ponto, Criolo nos mostra como a falta de amor em São Paulo tem como *causa ultima* o afastamento dos homens em relação à sua essência, em relação ao Si-mesmo, em busca daquilo que é aparente, da estética rasa. E o resultado de tudo isso só pode ser a perda da essência da vida em meio a um mar de fel – ou, em termos psicológicos, na formação de sofrimento e sintomas.

Na parte final, Criolo canta a outra frase que será repetida em seus versos, além da que dá nome à música: “não precisa morrer pra ver Deus”. O Si-mesmo, como Jung (2013) o formula, é a *imago dei* (isto é, a imagem de Deus). E o contato com Deus, em sentido psicológico, pode ser feito ainda em vida, na medida em que individuar-se significa entrar em contato com os símbolos do Si-mesmo e elaborá-los. É possível acessar nossa própria essência (ou seja, é possível ver Deus). O que vemos, porém, numa cidade em que não há amor é também a dificuldade em encontrar caminhos saudáveis, simbólicos, que sirvam de *meio* para o processo de individuação tal como, para isso, outrora nos serviam os mitos, por exemplo.

Criolo nos lembra, então, que podemos encontrar esses caminhos em vida – pois eles ainda podem estar lá, na medida em que são trajetivos, ou seja, dependem também do próprio homem.

Prosseguindo na estrofe, Criolo diz que “não precisa sofrer pra saber o que é melhor pra você”. Em termos formais, parece haver um paralelismo entre este verso e o anterior: não precisa (morrer/sofrer) pra (ver Deus/saber o que é melhor pra você), o que parece apontar para uma semelhança em relação aos seus significados. Se olharmos atentamente o verso, vemos o cantor dizer que o sofrimento não é essencial para o autoconhecimento. O processo de individuação, como o contato criativo com os símbolos do Si-mesmo, é a maneira saudável de chegar à nossa própria essência. Nesse sentido, o processo de conhecer-se a si próprio pode vir sem sofrimento (pelo menos, sem aquele sofrimento sintomático), por meio do processo de individuação. Por outro lado, como vimos anteriormente, perdemos cada vez mais, nas grandes cidades, o contato saudável com símbolos que sirvam de meio para esse processo – o que tem como consequência o desenraizamento do qual falamos anteriormente, que, por sua vez, gera esse sofrimento. Assim, da mesma forma que se acredita que para ver Deus é preciso morrer, pensa-se que saber o que é melhor para si próprio só pode vir como consequência de sofrer.

Na sequência, Criolo canta: “Encontro tuas nuvens / em cada escombros, em cada esquina”. Se pensarmos no que há de semelhante entre a nuvem e São Paulo, acreditamos que damos suficiente contorno à questão: ambas nos remetem ao *cinza*, como exposto na abertura de nosso trabalho. Não é preciso ir longe para ver as expressões de perda da essência humana na cidade: está em cada escombros e esquina (o que, em São Paulo, equivale a dizer “em toda parte”). Então, Criolo pede um gole de vida. Não um gole de

vinho – bebida que, hoje, não é mais associada aos cultos místicos ou religiosos, mas aos bares “cheios de almas vazias” –, mas um pouco de vida. O pedido do cantor ressoa as questões que atravessam toda a música – a falta de vitalidade labiríntica de São Paulo, o cinza que está em todo lugar –, mas ele não pede uma solução *urbana*, isto é, que tome lugar no próprio *topos* da cidade. Ele pede por vida para ele próprio, pois, se a vitalidade e o amor na cidade podem ser lidos como fenômenos trajetivos, nossa tarefa é fazer-alma, lembrando Hillman, dentro de nós mesmos, entre nós e os outros, e entre nós e a cidade. Talvez um gole seja o suficiente para começar a mudança.

A CIDADE AMADA PELOS HABITANTES

À guisa de fechamento, o que esperamos ter demonstrado com o presente trabalho é a possibilidade da existência de um amor urbano saudável. Sendo um fenômeno trajetivo, não depende exclusivamente do lugar físico da grande cidade, mas da forma em que o construímos e o habitamos. A cidade tem sido construída em direções patológicas, de forma que nos vemos num momento de crise marcada pela exponencial perda de nossa própria essência, por um crescente desenraizamento, por uma perda de suportes simbólicos no espaço que nos auxiliem em nosso processo de individuação.

Vemos essa crise refletida, entre vários fenômenos, nos relacionamentos amorosos. Há uma dificuldade intrínseca às grandes cidades para o amor saudável, pois esses espaços não são construídos em função de ser palco de relações humanas saudáveis, mas sim de ser, por meio da técnica, espaço rentável, acelerado e luxuoso. A consequência desse construir está na perda da alma da cidade – e devemos resgatá-la! Se pensarmos exclusivamente no escopo

de nosso trabalho, o amor urbano, queremos ressaltar um ponto que acreditamos ser central para o entendimento das dificuldades dos relacionamentos nas grandes cidades: o descompasso entre as temporalidades do amor e da cidade moderna.

Como esperamos ter demonstrado, as grandes cidades contemporâneas são marcadas pela *liquidez* cada vez mais acentuada do espaço e do tempo: seus projetos político-econômicos, refletidos em sua arquitetura, estão marcados pela otimização em função da produtividade. Por outro lado, o amor saudável resiste a este processo de aceleração – entendemos que o amor funciona num outro registro temporal, mais marcado pela desaceleração, pelo cultivo, tal como expusemos em trabalho anterior (Carvalho, 2017). O que temos, então, é a incompatibilidade crescente entre o ritmo urbano e os relacionamentos amorosos. O termo *amor líquido* é uma tentativa de conciliar estes opostos. Mas, na prática, o lado que vem perdendo é o amor

Por fim, o que podemos dizer é que os aspectos saudáveis dos relacionamentos amorosos e da vida nas grandes cidades podem ser cultivados, se levarmos em consideração os problemas apresentados aqui – em especial, o do descompasso entre as temporalidades do amor e das cidades modernas. Peçamos por mais amor – desde que peçamos com educação! Pois, não podemos esquecer, é a busca por (cada vez) mais, um acúmulo de bens externos em detrimento do contato interno, que engendrou os problemas que esperamos ter circunscrito em nosso trabalho.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, C. D. de (1978). A flor e a náusea. Em *Antologia poética*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Bauman, Z. (1999). *Globalização – as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____ (2004). *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Berque, A. (2000). *Urbs dat esse homini! (la trajectivité des formes urbaines)*. In: Angotti-Salgueiro, H. (coord.), *Paisagem e arte / Paysage et art / Paisaje y arte / Landscape and art*. São Paulo: Comitê Brasileiro de História de Arte.
- _____ (2009). *El pensamiento paisajero*. Madri: Biblioteca Nueva.
- CARVALHO, P. T. (2017). *O papel do amor no processo criativo*. Trabalho apresentado no III Seminário Caminhos Jungianos: a poesia na luta / a luta na poesia, São João del Rei, MG.
- Criolo (2011). *Não existe amor em SP*. Em *Nó na orelha* [CD]. São Paulo: ÔLôko Records.
- _____ (2014). *Entrevista de Criolo com Lázaro Ramos*. Em *Espelho* [programa televisivo]. Canal Brasil. Acessado em 07 de junho de 2017, de [https://www.youtube.com / watch?v=eP86LuPwUYk&t=1153s](https://www.youtube.com/watch?v=eP86LuPwUYk&t=1153s).
- DAMERGIAN, S. (2007). *Para além da barbárie civilizatória: o amor e a ética humanista*. Tese de Livre-Docência. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- FREITAS, L. (1975). *O labirinto*. Lisboa: Arcádia.
- G1 (2012). *Festival “Existe Amor em SP” reúne multidão na Praça Roosevelt*. G1 São Paulo. Acessado em 07 de junho de 2017, de <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2012/10/festival-existe-amor-em-sp-reune-multidao-na-praca-roosevelt.html?hash=3>.

HEIDEGGER, M. (1999). Building, dwelling, thinking. Em N. Leach (ed.), Rethinking architecture. Londres: Routledge. (Obra original publicada em 1954)

_____ (2001) Serenidade. São Paulo: Instituto Piaget.

HESÍODO (2006). Teogonia, a origem dos deuses. São Paulo: Iluminuras.

HILLMAN, J. (1993). Cidade & alma. São Paulo: Studio Nobel.

JUNG, C. G. (2004). Obras completas, vol. 11/1: Psicologia e religião. Petrópolis: Vozes.

_____ (2011a). Obras completas, vol. 12: Psicologia e alquimia. Petrópolis: Vozes.

_____ (2011b). Obras completas, vol. 7/2: O eu e o inconsciente. Petrópolis: Vozes.

_____ (2013). Obras completas, vol. 9/2: Aion – Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes.

MUMFORD, L. (2001). A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas. São Paulo: Martins Fontes.

MUNNÉ, F. (1995). La interacción social – teorías y ámbitos. Barcelona, PPU.

PITTA, D. P. R. (2012). Impactos do imaginário na organização do cotidiano. Em s. m. p. Vichiatti (org.), Psicologia social e imaginário. São Paulo: Zagodoni.

RIBEIRO, S. M. P. (2015). Preâmbulo. Em s. m. p. Ribeiro & A. F. Araújo (orgs.), Paisagem, imaginário e narrativa. São Paulo: Zagodoni.

SCANDIUCCI, G. (2014). Um muro para a alma: a cidade de São Paulo e suas pizações à luz da psicologia arquetípica. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

SIMMEL, G. (2005). As grandes cidades e a vida do espírito. Em

Mana, 11(2), 577-591. (Publicado originalmente em 1903).

TORRANO, J. A. A. (2012). A noção mítica de Kháos na Teogonia de Hesíodo. Em *Ide*, 35(54), 29-38.

WUNENBURGER, J.-J. (2015). Da imaginação material à geopoética em Gaston Bachelard. Em s. M. P. RIBEIRO & ARAÚJO, A. F. (orgs.), *Paisagem, imaginário e narratividade*. São Paulo: Zagodoni.

Capítulo 22

Existe amor em São Paulo?
Um estudo do amor urbano contemporâneo
Pedro Teixeira Carvalho

André Ferreira Bezerra

Universidade de São Paulo



Mestrando no programa de Psicologia Social do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP). Membro do Grupos de Pesquisa Mitopoética da Cidade e do Lapsi/IPUSP. Possui Especialização em Semiótica Psicanalítica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduado em Comunicação Social pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM).

CV: <http://lattes.cnpq.br/8745715491580680>

E-MAIL: bezerra.afb@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2274-5463>

O lugar do sujeito na lógica do discurso capitalista

RESUMO: O artigo que aqui se apresenta propõe uma análise lacaniana do lugar do sujeito capitalista. Para tal, será feita uma comparação de dois lugares essencialmente diferentes, tomando como contraste a relação que se estabelece no interior de uma análise. Nesta construção a reflexão inicial se encontra no seminário sobre a transferência (seminário VIII, 1960-1961), no qual o psicanalista francês problematiza a questão do lugar do analista e do analisando na clínica, o que futuramente será de grande importância na formulação de seus quatro discursos que dão forma aos vínculos sociais. No que diz respeito ao lugar do sujeito capitalista, a discussão se estabelecerá a partir do conceito de gadget, que, ao se considerar a parte mais

crítica da obra lacaniana, se mostrará fundamental para compreensão mais detalhada do discurso capitalista. Assim, a partir da distinção entre esses dois lugares, pretende-se mostrar a disparidade entre ambos para refletir as consequências disto na posição do sujeito contemporâneo para com o seu desejo.

PALAVRAS-CHAVE: PSICANÁLISE, DISCURSO CAPITALISTA, MAIS-DE-GOZAR, GADGET.

The place of the subject in the logic of capitalist speech

ABSTRACT: This article proposes a Lacanian analysis of the place of the capitalist subject. For this, a comparison of two essentially different places will be made, taking as contrast the relation established within a psychoanalytic analysis. In this construction the initial reflection is found in the seminar on transference (seminar VIII, 1960-1961), in which the French psychoanalyst problematizes the question of the place of the analyst and the analysand in the clinic, which in the future will be of great importance in the formulation of his four discourses that shape social bonds. With regard to the place of the capitalist subject, the discussion will be based on the concept of gadget, which, considering the most critical part of the Lacanian work, will

prove to be fundamental for a more detailed understanding of the capitalist discourse. Thus, from the distinction between these two places, this study intends to show the disparity between both to reflect the consequences of this to the contemporary subject in its relationship with its desire.

KEYWORDS: PSYCHOANALYSIS, CAPITALIST DISCOURSE, SURPLUS-JOUISSANCE, GADGET.

O lugar do sujeito na lógica do discurso capitalista

André Ferreira Bezerra
(Universidade de São Paulo)

A IDEIA DE LUGAR NA OBRA LACANIANA

A ideia de lugar na obra de Lacan tem aparições múltiplas, o autor utiliza este significante em diversos momentos ao longo de seus desenvolvimentos teóricos ao ponto de que, pensar tal ideia, é algo muito familiar para aqueles que se interessam pela psicanálise praticada pelo francês. No entanto, o significado atribuído está longe de uma compreensão aproximada ao entendimento da Geografia, que tende a valorizar, principalmente, uma localização relacionada à um ambiente exterior em particular. Em seus seminários e escritos a ideia de lugar aparece associada, em grande parte das vezes, aos diversos esquemas gráficos e topológicos utilizados para esclarecer a psicanálise de um ponto de vista de um inconsciente estruturado como linguagem. A ideia de lugar é utilizada como um artifício para dizer de um entendimento de sujeito que se constrói a partir de arranjos diversos, das relações entre instâncias psíquicas, da posição do sujeito para com seu desejo.

Pode-se, por exemplo, falar da ideia de lugar a partir dos registros Real, Simbólico e Imaginário, tal associação levaria provavelmente a prática, muito comum entre os lacanianos, de localizar metaforicamente conceitos no interior de um ou mais registros. Pode-se também pensar a ideia a partir de uma estrutura específica, do esquema R, do esquema L, do grafo do desejo. Mas, de maneira mais direta, pensar na ideia de lugar juntamente a teoria lacaniana talvez tenha uma relação mais explícita na relação entre o sujeito e o seu discurso, na qual, a fala é entendida sempre como vinda de algum lugar. Está última ideia pode ser observada na citação abaixo de 1971, um ano após Lacan formular sua teoria sobre os quatro discursos:

Estou, será que estou presente quando falo com vocês? Seria preciso que a coisa a propósito da qual eu me dirijo a vocês estivesse aqui. Ora, basta dizer que a coisa só pode escrever-se como a *acoisa*, como acabo de escreve-la no quadro, o que significa que ela está ausente ali onde ocupa seu lugar. Ou, mais exatamente, que, uma vez tirado, o objeto pequeno a que ocupa esse lugar só deixa nele, nesse lugar, o ato sexual tal como eu o acentuo, ou seja, a castração. (LACAN, 2009) [p. 71].

Para estar em determinado lugar, então, é preciso que *acoisa* com a qual o sujeito fala, seu objeto de desejo, esteja articulado de alguma maneira com os semelhantes presentes em um ambiente qualquer. *Acoisa*, como Lacan coloca, com este *a* que antecede a palavra, remete ao objeto *a*, ao vazio inerente, ao desejo que constitui o sujeito. O lugar onde o sujeito fala, com isso, é o lugar desta *acoisa*. É sob este raciocínio que se pretende refletir a ideia de lugar neste artigo, mais especificamente o lugar do sujeito capitalista. No entanto, se

considerarmos o capitalismo como uma imposição simbólica, se faz necessário, antes de entrar nesta lógica específica, esclarecer o lugar do sujeito dando atenção a sua estrutura. Por isso, primeiro será apresentado uma explanação a respeito de como a análise trabalha numa orientação que busca evidenciar na fala do analisando *acoisa* da qual este se referencia. Uma vez explicado este percurso, será mais fácil refletir o lugar do sujeito capitalista de um ponto de vista mais crítico, já que o leitor terá também a noção de como tal posição se diverge da orientação da análise.

O LUGAR DO SUJEITO NA ANÁLISE

Se levarmos em conta que a fala é sempre dirigida a alguém, *Acoisa* mencionada na introdução deste artigo, pode ser aproximada com a ideia de grande Outro. Até a década de 1960, a troca subjetiva era compreendida numa relação que considerava uma imagem especular do semelhante e, simultaneamente, o Outro como lugar onde o sujeito articula seu discurso, onde recebe sua própria mensagem de maneira invertida (LACAN, 1998) [p. 299]. Tal ideia pode ser observada de maneira mais clara no esquema L. Nesta topologia, considera-se uma noção de alteridade como o elemento articulador da fala do sujeito, uma instância que organiza a percepção. Nas palavras de Lacan:

Se a fala se fundamenta na existência do Outro, o verdadeiro, a linguagem é feita para remetermos de volta ao outro objetivado, ao outro com o qual podemos fazer tudo o que quisermos, inclusive pensar que é um objeto, ou seja, que ele não sabe o que diz. Quando fazemos uso da linguagem, nossa relação com o outro funciona o tempo todo nesta ambiguidade. Em Outros termos,

a linguagem serve tanto para nos fundamentar no Outro como para nos impedir radicalmente de entendê-lo. E é justamente disso que se trata a experiência analítica. (LACAN, 1985) [p. 308]

Se o Outro é o lugar onde a fala se fundamenta, percebe-se a importância dele para os processos identificatórios e, conseqüentemente, para determinação do lugar da fala do sujeito. Porém, ao mesmo tempo em que a linguagem é constituinte, ela também formaliza a castração pela inserção no simbólico. Percebe-se aqui que a noção abrange de maneira transversal diversas outras questões. O Outro, além do que foi apresentado acima, possui interpretações que ampliam o conceito para aproximá-lo ao próprio inconsciente, ao sexo e, inclusive, à uma orientação clínica. Tal extensão do conceito se dá a partir do seminário VIII, no qual a ideia de transferência, ou seja, a própria intersubjetividade, que determina tanto a constituição quanto o lugar de fala do sujeito, é abordada de maneira específica. Nesta aula, Lacan atenta para a troca transferencial que ocorre no processo analítico e como o desejo do analista está inserido neste contexto. Para que a análise ocorra, com isso, é necessário considerar um “sujeito do suposto saber”, um lugar vago ao desejo do paciente para que este se realize como desejo do Outro. (LACAN, 1992) [p. 109]. Em tal relação na qual o sujeito diz direto ao Outro, se estabelece uma relação transferencial que coloca em questão a própria troca subjetiva, ou seja, coloca em questão também o lugar de onde o sujeito fala. O desejo do analista deve dar lugar ao sujeito do suposto saber que, ao ser considerado pelo paciente, substitui uma relação entre semelhantes por outra que atenta para interferências orientadas na negatividade do desejo. Cabe aqui evidenciar a importância desta orientação em direção ao desejo do Outro. Tal colocação teórica implica uma desvalorização do sentido para

evidenciar a estrutura significante. Posteriormente, no seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Lacan coloca:

[...] *é na medida em que o desejo do analista, que resta um x, tende para um sentido exatamente contrário à identificação, que a travessia do plano da identificação é possível, pelo intermédio da separação do sujeito na experiência, [ou seja, pela distinção do sujeito (\$ em relação ao objeto a)].* (LACAN, 1993) [p. 259]

Ao mencionar a utilidade da noção de Outro na clínica, já se entende em grande parte sua função constitutiva no lugar da fala do sujeito. Mas, para deixar ainda mais claro, vale lembrar que logo antes dessa ressignificação do papel da transferência na clínica, Lacan havia se dirigido a questão de maneira mais direta na colocação amplamente conhecida: “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (Lacan, J. Seminário VIII. 1992. p.833). Ele atenta com isso para o caráter vazio do sujeito em termos linguísticos, este nada mais é que o lugar onde se direciona os predicados, nada mais é que o próprio significado o qual, dentro desta lógica, é reduzido a cadeia de significantes representada pelo Outro.

Percebe-se, então, que para sustentar o processo analítico, o psicanalista deve assumir uma posição claramente determinada pela teoria. Pois somente nesta posição a transferência estabelecida na análise pode assumir o papel de interpelar o desejo do analisando. Tal posição, porém, não é o único fator que se coloca em jogo no interior de uma análise, cabe ainda pontuar como a posição do sujeito do suposto saber se relaciona com a ideia de ato analítico. Para tal, o psicanalista francês desenvolve também um seminário exclusivo para a questão (seminário XV de 1967-1968), no

qual apresenta o ato no centro da ação, a pura evidência que pode ser encontrada na inscrição do Outro, algo que está inconscientemente estipulado antes da ação e que se manifesta no processo analítico. Para Lacan “um ato é ligado à determinação do começo, e muito especialmente, ali onde há a necessidade de fazer um, precisamente porque não existe” (LACAN, 2008) [p. 78]. No ato, o sujeito reinstaura um começo lógico que representa uma pura evidência daquilo que o constitui, fato este que permite uma ressignificação orientada para a negatividade do desejo, do significante, que se direciona ao objeto a.

O sujeito então se constitui na sua relação com o Outro, na qual o seu desejo puro, o objeto a, se inscreve sobre a forma de um significante. Tal processo orienta os seguidores de Lacan para uma clínica do desejo como falta, do processo analítico como uma de-suposição de saber. Uma análise orientada para aquilo que não é considerado, para o real. Tal orientação, tem a ver com o fim da análise e conseqüentemente com a passagem do analisando à analista a partir de um des-ser, da negatividade de seu próprio desejo. Para Lacan:

Nesse des-ser revela-se o inessencial (sic) do sujeito suposto saber, donde o futuro psicanalista entrega-se ao *αγαλμα* (agalma) da essência do desejo, disposto a pagar por ele em se reduzindo, ele e seu nome, ao significante qualquer. (LACAN, 2003) [p. 259]

Portanto, o fim de análise implica na redução do nome próprio a um significante qualquer. Dito de outra maneira, o final de análise pode ser compreendido através do entendimento do lugar de fala como uma posição de um significante qualquer. Significante este que, mais uma vez, representa o sujeito para outro significante.

Percebe-se assim, a amarra linguística do inconsciente da qual Lacan faz questão de evidenciar sempre que pode. Colocado estes esclarecimentos, este artigo pode então ir em direção a problematização proposta.

O GADGET E O LUGAR CAPITALISTA

Após apresentado as estruturas que regem a análise do ponto de vista da psicanálise lacaniana, quer-se agora fazer uma contraposição dessa experiência no que pode ser observado no cenário capitalista. Para tal utilizaremos dois desenvolvimentos: o discurso capitalista, e o conceito de gadget. É válido lembrar, no entanto, que Lacan, propõe estes conceitos não como uma mudança ou alteração daquilo que já havia proposto, mas sim como uma atualização pela qual a mesma falta inerente ao sujeito se reencena. O gadget, portanto, se apresentará como um sintoma atual, enquanto o discurso capitalista se mostrará como uma articulação contemporânea do vínculo social.

Talvez seja possível introduzir ambos os conceitos simultaneamente numa análise da afirmação de Lacan em 1974 de que o automóvel pode ser entendido no cenário capitalista como uma falsa mulher. Da maneira com a qual o autor coloca, ao se ter o carro como tal, tenta-se fazer “questão absoluta de que isso seja um falo” (LACAN, 1980) [p. 159]. A ideia de falo, que nada tem a ver com o pênis masculino, senão com a ideia de que este poderia representar algum tipo de potência, aponta para o caráter significante, este que, como já discutido anteriormente, diz da falta de um objeto. Esta comparação, portanto, mostra sobre outra perspectiva, que o desejo do sujeito, do falo, é o desejo de Outra coisa. Ou seja, ao se considerar o automóvel como uma falsa mulher, tenta-se colocá-lo

na posição fálica, de um significante que, na dialética do desejo, busca dar corpo ao gozo. Neste sentido o autor reafirma suas conceituações referentes ao desejo de maneira a dar outro olhar para seu aforismo “não existe relação sexual”, que aparece diversas vezes no decorrer de sua obra.

Há, com isso, para Lacan, uma subversão a partir de um deslocamento da função tecnológica, na qual esta deixa de ser função para se tornar objeto de desejo. Para Lacan, quando a ciência, e conseqüentemente a tecnologia, é reduzida a um papel semelhante ao do objeto fálico, uma posição para além de uma utilidade específica, o objeto em questão se transforma naquilo que denominou de *gadget*:

Por um lado, esse discurso engendrou todo tipo de instrumento que precisamos, do ponto de vista que aqui se trata, qualificar de gadgets. Desde então, vocês são, infinitamente muito mais do que pensam, os sujeitos dos instrumentos que, do microscópio ao radio-televisão, se tornam elementos da existência de vocês. Vocês nem podem atualmente medir o vulto disso, mas isso não faz menos parte do que eu chamo o discurso científico, na medida em que um discurso e aquilo que determina uma forma de liame social. (LACAN, 1982) [p. 110]

O gadget é o objeto tecnológico colocado em uma posição para além de sua função, uma posição fetichizada. Lugar no qual a tecnologia perde parte de sua potencialidade virtual para ser transformada em Outra coisa, em objeto de desejo, em uma forma de excesso, em uma forma de gozo *prêt-à-porte*. A partir dele, os sujeitos que se colocarem sob esta lógica se movimentarão na direção daquilo que fazem questão que seja falado numa tentativa de driblar a castração.

Percebe-se no gadget uma utilidade Outra das engenhocas, algo que se liga ao sujeito na medida em que este não tem como fugir da estrutura linguística que amarra o desejo a um significante. Posteriormente, o lugar que hoje é tomado pelo gadget, poderá ser substituído qualquer outro produto que tentará se passar por falo. Independentemente disso, a orientação do desejo pelo gadget é o que se observa na experiência contemporânea. Ou seja, o gadget, é também uma outra forma de dizer do desejo de algo material que se observa na essência do capitalismo.

Posto isso tem-se o gadget como o objeto que está em jogo no cenário aqui em questão, mas só ele não seria suficiente para que o sujeito o comprasse para si. Pode-se dizer que para efetivá-lo enquanto falo, o gadget precisa de uma racionalização própria que sustente esta forma de gozo e, é justamente aí que se observa o discurso capitalista. Uma derivação dos quatro discursos apresentados no seminário XVII (1969-1970), na qual Lacan estabelece uma estrutura derivante de algumas posições que se distribuem a partir do lugar em que o sujeito assume. Na estrutura do discurso tem-se um *agente* que sustenta sua fala através de uma *verdade* e que, ao dirigir-se ao *outro*, forma uma *produção*, um resto, decorrente daquilo que manifesta. É válido pontuar que a verdade não pode ser inteiramente dita e é acessível somente através do “semi-dito”, justamente por isso que na figura (figura 1) apresentada é possível observar as barras (//) que marcam a interdição entre a produção e a verdade; todas as articulações possíveis se estabelecem a partir dela, assim como se mostra na imagem a seguir:

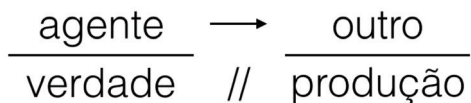


Figura 1 – estrutura dos discursos

O discurso do capitalista, no entanto, não foi formulado junto aos demais. Lacan leva um tempo para cunhar e dar atenção para o termo em específico e somente em 12 de maio de 1972 (LACAN, 1978), é que este discurso é tratado como um conceito propriamente dito. O psicanalista o apresenta como o discurso que determina a civilização e que se constrói a partir do momento em que o objeto mais-de-gozar¹ (aquele que se obtém como produto de um discurso) tenta se passar por objeto *a*. Em outras palavras, os objetos materiais das produções científicas, ao serem tomados como objeto de desejo, ao virarem gadget, determinam uma lógica material e quantitativa para o objeto mais-de-gozar. Para Lacan, é no encontro do discurso universitário (científico) com a necessidade capitalista de se objetivar a ciência que o discurso do capitalista se funda. “Não se esperou, para ver isso, que o discurso do mestre tivesse se desenvolvido plenamente para mostrar sua chave no discurso do capitalista, em sua curiosa copulação com a ciência” (LACAN, 1992) [p. 103]

Dos quatro discursos originais, do mestre, do universitário, do analista e da histórica, Lacan pensa um deslocamento a partir do primeiro. No discurso do mestre, assim como nos demais discursos o agente dirige-se diretamente ao outro, escondendo sua castração (verdade) para gerar um gozo (produção). Desta maneira, se considerados os termos do discurso do mestre, o agente se dirige ao outro através de um significante mestre (S₁) que, por sua vez, o assimila como significante do saber (S₂). Nesta relação o que se produz é o pequeno *a* como causa de desejo, mas a verdade interdita é que o agente fala de um lugar

¹ Vale ressaltar que o conceito de mais-de-gozar é construído por Lacan em homologia ao conceito de mais-valia de Karl Marx. Tal construção pode ser observada de forma mais detalhada na primeira lição do seminário XVI de 1968-69.

castrado marcado pela barra (\$). No discurso do capitalista há uma inversão do agente e da verdade da maneira que Lacan coloca no discurso do mestre. Há uma inversão do lugar do agente e da verdade de maneira que S1 se mostra como a verdade interdita. Tal inversão do discurso do mestre pode ser observada no esquema a seguir:

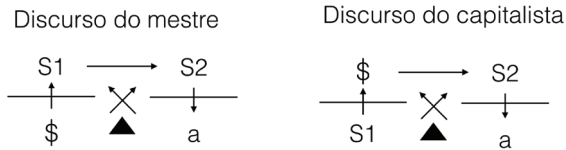


Figura 2 – discurso do mestre e discurso do capitalista

O lugar da verdade ao ser assumido por S1, a mensagem do capitalista, implica numa intensificação produtiva que se desenvolve num modo de gozo quantitativo e contábil que, sob uma análise específica da produção capitalista, poderia ser também o lugar do gadget. Uma materialização, portanto, da posição de mais-gozar. Percebe-se, no interior desse discurso uma lógica que intensifica a natureza quantificável do gozo, o que para a racionalidade econômica capitalista, funciona de maneira muito vantajosa. É na relação entre a estrutura do sujeito com o que se observa na civilização contemporânea, que Lacan formula o discurso do capitalismo. Através disso, de uma dinâmica que empurra o gozo à uma constante intensificação, Lacan parece sustentar uma análise social crítica que fala de um deslocamento da experiência do sujeito para uma colonização do gozo.

CONCLUSÃO

Considerando o gadget como uma forma assumida pelo dispositivo de mais-gozar capitalista e considerando ainda a formação subjetiva do sujeito como a formação também de um lugar de fala, é possível estabelecer uma crítica psicanalítica a partir da oposição entre as posições apresentadas. A estrutura capitalista talvez seja a principal variável nessa reflexão, pois sua lógica aprisiona não só o sujeito o inscrevendo sob uma dinâmica que coloca a intensificação do prazer como a única forma de gozo possível, como também a tecnologia que nesse contexto limita sua característica funcional e virtual ao se tornar gadget.

Em realidade, o gadget é consequência de uma subversão da experiência da tecnologia no sujeito capitalista. Perde-se a característica virtual ao limitar o funcionamento a uma utilidade produtiva na qual a única possibilidade de gozo se encontra no excesso, na constante mercadológica do gadget. Como vimos, a experiência analítica orienta-se por uma de-suposição de saber que culmina na liquidação da transferência. Tal experiência é observada de forma dispare sob a lógica neoliberal capitalista na qual o progresso, a produção e o utilitarismo dirigem-se sempre a uma intensificação infinita. No capitalismo a produção se direciona para uma perpetuação da experiência de um gozo quantitativo e contábil, enquanto que na experiência analítica a produção deve visar a morte do sujeito do suposto saber. Enquanto no discurso do capitalista o gadget tenta incorporar o objeto a, o percurso analítico se volta para a falta significante. São experiências que podem ser tomadas como divergentes na raiz, enquanto uma visa a perpetuação da significação através do gadget, outra se volta para o impossível, para o real, para o lugar de fala como lugar de *acoisa*. Dessa forma, o que

se observa no discurso capitalista é um lugar que coloca o sujeito em um modo subjetivo específico que estabelece uma dinâmica de gozo orientada a partir do gadget, colocando assim o sujeito num lugar de impotência para com sua capacidade de satisfação, numa estrutura de eterna busca pela intensificação de prazer, enquanto o caminho da análise, se encontra exatamente na contramão.

REFERÊNCIAS

- LACAN, J. (1978). Du discours psychanalytique: Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingue. In: Lacan in Italia 1953-1978 (p. 32-55). Milan: La Salamandra.
- LACAN, J. (1980). La terceira. Actas de la Escuela Freudiana de Paris. Barcelona: Ediciones Petrel.
- LACAN, J. (1982). O seminário, livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LACAN, J. (1985). O Seminário III: As psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1992). O Seminário VIII: a transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1992). Seminário XVII - o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,
- LACAN, J. (1993). O Seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1993). Televisão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LACAN, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Escrito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1998). A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar..
- LACAN, J. (2003) Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (2008) O Seminário XV: o ato psicanalítico. s.d., versão anônima.
- LACAN, J. (2009). O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Capítulo 23

O lugar do sujeito na lógica do discurso capitalista
André Ferreira Bezerra



Regiane Santos Flauzino de Oliveira

Universidade de São Paulo



Doutoranda em Psicologia Social e do Trabalho no IPUSP. Mestrado em Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade na Universidade Federal de Itajubá - UNIFEI (2013-2015). Pós-Graduação em Qualidade e Produtividade pela UNIFEI (2012) e em Docência para o Ensino Profissional - Faculdade SENAC (2012). Graduação em Administração de Empresas - UNIFEI (2000-2005).

CV: <http://lattes.cnpq.br/5414991113254890>

E-MAIL: regiane_flauzino@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3281-4362>

A morada do ser: reflexões sobre a casa e o lugar

RESUMO: A casa e o lugar são refletidos neste texto, referente à epistemologia, sob uma abordagem compreensiva. A casa evoca o si mesmo a partir de sua natureza memorativa, recordando ao sujeito sua onticidade, os fatos biográficos e para além, desvela os aspectos ontológicos do habitar e do pertencer ao mundo. A casa é o lugar do repouso, pois condensa uma história e remodela a conduta pela narratividade. O repouso diz respeito ao excedente de sentido que o lugar comunica ao sujeito. Esse vértice ontológico é observado a partir de trechos da obra de Ítalo Calvino, em *Cidades Invisíveis* e uma reflexão de Walter Melo sobre a casa de infância de Nise da Silveira. Sob a guisa do tempo, a casa conserva valores, oferecendo ao sujeito, pela lembrança, um momento único, singu-

lar, condensando o passado e pacificando o presente.

PALAVRAS-CHAVE: CASA, LUGAR, ONTOLOGIA.

The inhabitation of the Being:
reflections on the home and the
place

ABSTRACT: The home and the place are reflected in this text, as far as epistemology is concerned, in a comprehensive approach. The home evokes the self from its memorial nature, remembering the subject of its onticity, the biographical facts; and beyond, it reveals the ontological aspects of inhabiting and belonging to the world. The home is the place of rest, as it condenses a story and reshapes the conduct by narrativity. Rest is about the surplus of meaning, which the place communicates to the subject. This ontological vertex is observed from excerpts from the work of Ítalo Calvino, in *Invisible Cities* and a reflection by Walter Melo on the childhood home of Nise da Silveira. Under the guise of time, the home preserves values, offering the subject, by re

membrane, a unique, singular moment, condensing the past and pacifying the present.

KEYWORDS: HOME, PLACE, ONTOLOGY.

A morada do ser: reflexões sobre a casa e o lugar

Regiane Santos Flauzino de Oliveira
Universidade de São Paulo

“Eu digo: Mãe. Mas é em ti que penso, ó Casa.”
(Milosz, 1929 citado por Bachelard, 1958/1978, p.227)

“Quem comanda a narração não é a voz, é o ouvido”¹. Certamente a categoria da escuta a que se refere Ítalo Calvino em *Cidades Invisíveis* (1972/2002) diz respeito às categorias do ser e do pertencer. A escuta identifica os errantes à sua terra prometida – “a Casa” – e descrevê-la significa definir o lugar. O lugar, neste sentido, oferece ao sujeito um trabalho de pensamento como configuração de uma narrativa aos moldes do que se refere Ricoeur (1997), encerrando numa *refiguração*² da experiência temporal. Nesta acepção, o lugar resolve o repouso; lá cessam as perguntas, pois o lugar é composto de respostas. Isto porque o lugar guarda uma narrativa. As respostas se referem à experiência temporal e, conforme Ricoeur (1997, p.8), são “aspectos implicitamente temporais da remodelação da

1 Calvino (1972/2002, p. 9).

2 Grifo do autor.

conduta pela narratividade”. Por essa razão, o lugar, enquanto morada do ser, justifica-se quando refletido a partir da remodelação da conduta. A remodelação se dá a partir do encontro feito à luz das experiências, em que, descreve Ricoeur (1997, p.8), é “tematizado o tempo enquanto tal”. Neste sentido, o encontro é compreendido pela experiência temporal que ocorre na conjugação de historiografia, narratologia e a fenomenologia da consciência do tempo, utilizando expressões de Ricoeur (1997). Desta forma, a reflexão sobre o lugar como morada do ser se aproxima da temática da errância, definida como “à procura de caminhos”. “A essência da casa, do caminho, da água; o que eles buscam? É a casa ou é o lar?”. Neste trecho, Tassara (2015), referindo-se aos fluxos migratórios da contemporaneidade, lança sobre a temática da errância, a reflexão sobre a busca de um auto-reconhecimento; de uma recuperação do lugar. E o que é o lugar? O lugar se relaciona à pertença, que é o reconhecimento de si mesmo metamorfoseado em um espaço. Quando tocado pelos sentidos, reconfigura uma história; acessada pela poética, tonifica a alma, conforme expressa Wunenburger (2015, p.27): “o devaneio poético sobre as matérias confirmam o valor inato que Gaston Bachelard acorda à força da alma e à vontade”. O lugar carrega uma narrativa que é ativada pela lembrança, trazendo à consciência um “momento único, singular, não repetido, irreversível da vida³” (Bosi, 2007, p.49). A casa é um lugar, e, enquanto edificação de pedras, tem essa propriedade cognitiva. Ela narra de forma particular ao sujeito, sussurrando a ele algo que só ela poderia contar; daí seu caráter único e exclusivo. É sobre a casa

3 Ecléa Bosi, em *Memória e sociedade: Lembranças de velhos* (2007), refere-se à imagem-lembrança, não de caráter mecânico, mas evocativo do seu aparecimento por via da memória. “A imagem-lembrança tem data certa: refere-se a uma situação definida, individualizada, ao passo que a memória-hábito já se incorporou às práticas do dia-a-dia. A memória-hábito parece fazer um só com a percepção do presente” (Bosi, 2007, p.49).

que repousam valores condensados que só são acessados por meio do encontro. Este encontro é próprio do fenômeno⁴ que aparece e narra. O fenômeno acessa a imagem-lembrança e desvela os sentidos que ela contém. O que entendemos como valores e sentido são próprios do que define Bosi (2007) como uma substância memorativa no fluxo do tempo; história densa que aparece com clareza nas biografias da mesma forma como nas paisagens, na qual há marcos no espaço onde os valores se adensam. Estes valores estão conservados em um espaço como na cidade de Zaíra:

Ela não conta seu passado; ela o contém como as linhas da mão, escritos nos ângulos das ruas, nas grades das janelas, nos corrimãos das escadas, nas antenas dos pára-raios, nos mastros das bandeiras, cada seguimento riscado por arranhões, serradelas, entalhes, esfoladuras (Calvino, 1972/2002, p.7).

O lugar contém uma narrativa, ainda que suas pedras fossem propositalmente dispostas, e parecessem amorfas ao passante, como a cidade de Tâmara:

O olhar percorre as ruas como se fossem páginas escritas: a cidade diz tudo que você deve pensar, faz você repetir o discurso, e, enquanto você acredita estar visitando Tâmara, não faz nada além de registrar os nomes com os quais ela define a si própria e as suas partes (Calvino, 1972/2002, p.8-9).

Seus símbolos assustam o transeunte, mas para aquele familiarizado, suas ruelas, signos e placas, por vezes esfareladas na ferrugem,

4 Fenômeno significa “aquilo que se mostra, não somente que aparece ou parece”. A fenomenologia é uma reflexão sobre aquilo que se mostra (Bello, 2006, p. 17).

comunicam alguma trajetória, seja ela assombrosa e aterrorizante, um triunfo ou uma conversa marcante com um amigo. O lugar marca, portanto, uma relação entre percepção e memória. Recordar-se aqui o cuidado de Bergson, que se ocupa em entender as relações entre a conservação do passado, a sua articulação com o presente, e a confluência de memória e percepção como explica Bosi (2007). Por essa razão, quando desfeitas as pedras, logo se interpõe uma “interrogação⁵”. As alterações no espaço vivido podem incorrer em alargamentos paralisantes, estreitamentos angustiantes, perda de perspectiva, subversões da ordem, como afirma Melo (2007), a respeito dos aspectos psicológicos inerentes a essas mudanças. No entanto, ao pensar no espaço de forma estritamente geográfica, a resposta às indagações apresenta-se simplificada: a rua, a casa e a cidade serão as mesmas para todos (Melo, 2007). De tal modo, refletir a casa como o Lugar significa, utilizando a metáfora, olhar o avesso do desenho; a “matriz genuína de expressão da sensibilidade”, como escreve Serrão (2014, p.16) a respeito da estética na contemporaneidade que se encontra “limitada à objetividade do Belo”.

Sob a interpretação do aspecto natural humanizado, bem como do sócio-cultural, é possível refletir como os ambientes diversos – incluindo as cidades – tem influência, seja positiva ou negativa, na naturalidade do aspecto humano no que se refere à corporalidade e sensorialidade pelas ações e movimentos (Serrão, 2014). Referente ao que é sensível, o lugar, enquanto natureza e natureza como casa, para além da propriedade cognitiva, resolve o mistério. O mistério não pode ser acessado. E ainda sendo incógnito, ele é resposta, pois é composto de um horizonte capaz de sossegar o ser. Assim, um deserto fatigante pode se constituir de beleza, pois ele resolve o

5 Conforme corrobora Melo (2007, p.102): “Os espaços do mundo externo e do interno sofrem alterações que, se forem levadas em consideração, criam inúmeras interrogações”.

mistério para o transeunte. Desta forma, a beleza nega as funções estéticas fundadas em uma calologia⁶ para calar no mistério.

Tradicionalmente, na história do pensamento humano, tem-se abordado a questão do posicionamento do ser humano frente à realidade sob três perspectivas fundamentais: a Verdade, a Beleza e o Bem. Pela Verdade, o real apresenta-se no seu anseio de conhecer; no registro daquilo que é; a partir da sensibilidade do ser humano, apresenta-se como Beleza e ainda se abre ao ser humano frente ao seu querer, como um Bem. Esses três aspectos que foram tratados na história do pensamento humano sobre inúmeros vértices e perspectivas falam então da própria condição humana frente ao real (Safrá, 2006).

A Beleza aparece ao ser humano por meio de fenômenos estéticos (Safrá, 2006). No entanto, a experiência da Beleza não se constitui uma “tábua rasa”, utilizando de metáfora; antes, porém, é uma confluência entre Verdade e o Bem, o que constitui sua profundidade. Assim, aborda-se o lugar sob uma visão integral, tal qual Serrão (2014) reflete a ideia de Natureza considerando a paisagem como uma unidade integrada aos espaços do habitar. Pode-se dessa forma conciliar o fundamento natural com atividades constitutivamente humanas, tal como a História e a Cultura (Serrão, 2014). Desta forma, os ambientes são vividos por meio das modalidades de gosto, gesto e memória de cada cultura e moldados por atos constantes e respostas, tanto físico-culturais quanto sociais (Serrão, 2014). Todas essas modalidades, gosto, gesto e memória, estão

6 Para Serrão (2014), esta visão se esquia de encarar com profundidade a ideia de Natureza, fundamentada em uma visão integral do mundo: “Mas a estética está bem mais próxima de uma calologia que acaba por tornar redundante o apelo da individualidade do observador” (Serrão, 2014, p.19).

alicerçadas na dimensão da Verdade, da Beleza e do Bem, questões que atravessam o ser humano e que permitem abduzir um caráter recíproco entre ética e estética.

Sendo o ambiente tanto o que envolve o homem quanto os lugares em que este habita – decorrente da matriz arquitetônica que Berleant substituiu à pictórica – não é alternativa, mas a reciprocidade que pode fundar tanto a ética quanto a estética (Serrão, 2014, p.20).

Para Serrão (2014), a estética da continuidade defendida por Berleant é uma nova *episteme*⁷, pois dispõe o ser humano em uma nova situação: “o ambiente não só designa o que nos envolve (exteriormente), mas também o que nos penetra e modela (interiormente)” (Serrão, 2014, p.20). Neste ponto, recorda-se a dimensão do pensamento, da sensibilidade e da vontade, pelos quais o real toca o ser humano. Tomando assim uma visão integralizada do aspecto humano, é possível refleti-lo pela perspectiva da sensibilidade do ser *no* e *com* o lugar, tal como no capítulo “As cidades e o desejo” em Calvino (1972/2002), que descreve diferentes sensibilidades, a do camaleão e a do marinheiro, ao avistar a cidade chamada Despina:

O camaleão que vê despontar no horizonte do planalto os pináculos do arranha-céu, antena de radar, o sobressalto das birutas brancas e vermelhas, a fumaça das chaminés, imagina um navio a vapor com a caldeira que vibra na carena de ferro e imagina todos os portos, as mercadorias ultramarinas que os guindastes descarregam nos cais, as tabernas em que as tripulações de diferentes

7 Grifo da autora.

bandeiras quebram garrafas na cabeça umas das outras, as janelas térreas iluminadas, cada uma com uma mulher que se penteia. Na neblina costeira, o marinheiro distingue a fora da corcunda de um camelo, de uma sela bordada de franjas refulgentes entre duas corcundas malhadas que avançam balançando; sabe que é uma cidade, mas a imagina como um camelo de cuja albarda pendem odres e alforjes de fruta cristalizada; vinho de tâmaras, folhas de tabaco, e vê-se ao comando de uma longa caravana que o afasta do deserto do mar rumo a um oásis de água doce à sombra cerrada das palmeiras, rumo a palácios de espessas paredes caiadas, de pátios azulejados onde as bailarinas dançam descalças e movem os braços para dentro e para fora do véu (Calvino, 1972/2002, p.10).

Para falar da sensibilidade do transeunte sobre a cidade, é necessária uma visão compreensiva. Assim, com Serrão (2014), integração e reversibilidade fundamentam esta visão compreensiva, da mesma forma que uma ética valorativa conscienciosa, de que o homem é feito pelos ambientes. Serrão (2014) refere-se ao ambiente como espaço de habitação.

“Será que todos aqueles que circulam pela rua de Boa Vista passam pela mesma rua? Quantas casas foram habitadas nas três casas de infância de Nise da Silveira⁸? Quantas cidades existem na cidade de Maceió?” (Melo, 2007, p.102).

É por meio de uma via sensível que o passante transita o espaço ou nele reside, cada qual de forma diversificada. Nesse sentido, Leitão (2014) assinala a ênfase cultural de Hall e Michel de Certeau a

8 Nise da Silveira é um expoente no campo da memória social, e tem contribuições originais no campo da saúde mental no Brasil (Melo, 2007).

respeito do espaço habitado e a difícil definição do espaço, considerando ele próprio marcado pela experiência pessoal e intransferível. Assim expressa Hall (1966) citado por Leitão (2014), afirmando que,

para os alemães, o espaço edificado é um prolongamento de si mesmos, o que estabelece a importância deste espaço construído. Já os ingleses não têm suas relações sociais fundamentadas nas estruturas sociais, mas no estatuto social; Os franceses tem sua singularidade espacial expressa na maneira como utilizam as edificações de uso coletivo. O ambiente da casa é reservado aos familiares; ser convidado é distinção de poucos (Hall, 1966 citado por Leitão, 2014).

Ao contrário, na casa de Nise da Silveira, sempre aberta para os não-familiares, recebia-se amigos e convidados que se refrescavam na brisa da tarde e que na hora das refeições eram servidos fartamente. O ambiente dotado de acolhimento era o lugar em que os pais de Nise da Silveira recebiam artistas que se apresentavam à plateia alagoana, bem como os intelectuais passantes (Sant’Ana, 2001 citado por Melo, 2007). “É a sensibilidade que abre os olhos do pensamento, que lhe pede uma atenção ao mundo, uma atenção aos seus acontecimentos” (Feuerbach, 1843/2005, p.16). O lugar, enquanto morada do ser, compreende um *existir com*, utilizando neste caso a expressão de Feuerbach (1843/2005, p.16): “existir é um coexistir”. A coexistência expressa está relacionada com a duplicidade subjetiva e objetiva próprias da dinâmica da vida, humana e natural (Feuerbach, 1843/2005). Assim, entende-se neste caso a confluência do aspecto subjetivo como matéria da sensibilidade presente especialmente na busca da tríade supracitada que atravessa o aspecto humano: a Verdade, o Belo e o Bem, que permeiam as

atividades humanas por excelência no lugar de habitação. Por essa razão, o lugar de habitação se justifica ainda como morada do ser, no sentido do encontro com o si mesmo. Tomando como exemplo as características principais da casa de infância de Nise da Silveira, elas se constituíram como um ponto de encontro para o estímulo da produção cultural, estendendo-se ainda para a casa em que Nise, em idade adulta, se mudou com o marido para o Rio de Janeiro (Moreira, 2001 citado por Melo, 2007).

Essa casa se mostrava como um lugar ameno, com fartura de alimentos, de alegria, de respeito e de afeto, tornando-se, anos mais tarde, para a idosa Nise da Silveira, numa casa onírica, misto de imaginação e memória (...) (Melo, 2007, p.102).

A casa de infância é um reservatório de imagens que condensam um passado e podem pacificar o presente, tonificando a alma para seguir sua trajetória ao tom de uma descoberta. A descoberta é resultado da imaginação poética que, para além de uma “vetorização do sujeito”, utilizando a expressão de Wunenburger (2015, p.27), é “portadora de um devir de si, de um apelo à mudança, de uma orientação em direção a um mais-ser ou um super-ser”. De tal modo, Nise da Silveira descobria o lugar pela imaginação poética:

A menina se admirava, pois não fazia diferença entre espaço geográfico e espaço poético. Dessa maneira, o pensamento tende para a concretude e cria, paradoxalmente, uma cena de pura imaginação: uma cortina imensa que cobre toda a América. Neste caso, tratar-se-ia realmente de um ato de descoberta, pois as terras estavam escondidas. Mas como não enxergar tamanha cortina? (Melo, 2007, p.103).

Descortinados pelos sentidos, cada qual, ouve a narrativa do lugar. No entanto, “jamais se deve confundir uma cidade com o discurso que a descreve” (Calvino, 1972/2002, p.59), pois o lugar é feito do desejo e da memória.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, G. (1978). A poética do espaço. In: G. Bachelard, *Os Pensadores* (J. A. M. Pessanha, org., J. J. M. Ramos et al., trad.). São Paulo, SP: Abril Cultural. (Trabalho original publicado em 1958. Título original: *La poétique de l'espace*).
- BELLO, A. A. (2006). Introdução à Fenomenologia (J. T. Garcia, M. Mahfoud, trad.). Bauru, SP: EDUSC.
- BOSI, E. (2007). Memória e sociedade: Lembrança de velhos (14a ed.). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- CALVINO, I. (2002). As Cidades Invisíveis (2a ed., D. Mainardi, trad.,). São Paulo, SP: Cia das Letras. (Trabalho original publicado em 1972. Título original: *Le città invisibili*).
- FEUERBACH, L. (2005). Teses provisórias para a reforma da filosofia. In: L. FEUERBACH, *Filosofia da Sensibilidade*. Escritos (1839-1846) (A. V. SERRÃO, trad.). Lisboa, Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. (Trabalho original publicado em 1843. Título original: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*).
- LEITÃO, L. (2014). Onde coisas e homens se encontram: Cidade, arquitetura e subjetividade. São Paulo, SP: Editora Annablume.
- MELO, V. (2007). Maceió é uma Cidade Mítica: o Mito da Origem em Nise da Silveira. *Psicologia USP*, 18(1), 101-124. doi: 10.1590/S0103-65642007000100006
- RICOUER, P. (1997). Tempo e Narrativa: Tomo III. Campinas, SP: Papirus Editora.
- SAFRA, G. (2006). A pesquisa em Ciências Humanas: epistemologia e metodologia, aula 1: Os modos de conhecimento do ser humano. In: G. Safra, *A Pesquisa em Ciências Humanas*. DVD. São Paulo, SP: Edições Sobornost.

SERRÃO, A. V. (2014). Paisagem e ambiente: uma distinção conceptual. *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, 53, 15-28. Recuperado de https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/enrahonar_a2014v53/enrahonar_a2014v53p15.pdf.

TASSARA, E. (2015). Apresentação do trabalho de E. Rabinovich. Os Herdeiros da Colônia Phillipson: Trajetória de uma família de judeus imigrantes no Rio Grande do Sul. Seminário paisagens: casa, caminho e água. Título da conferência: Errantes: em busca de caminhos. Produção: IEA - Instituto de Estudos Avançados da USP. Palestrantes: E. P. Rabinovich, B. Mandelbaum, E. Tassara. Recuperado de <http://iptv.usp.br/portal/video.action?idItem=30713>.

WUNENBURGER, J. (2015). Da imaginação material à geopoética em Gaston Bachelard. In: S. M. P. Ribeiro, A. F. Araújo (Orgs.), *Paisagem, Imaginário e Narratividade* (pp. 17-30). São Paulo, SP: Zagodoni Editora.

Capítulo 24

A morada do ser: reflexões sobre a casa e o lugar
Regiane Santos Flauzino de Oliveira

Acácio de Toledo Netto
*Universidade de Taubaté /
Universidade de São Paulo*



Doutorando em Psicologia Social do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP). Professor da Universidade de Taubaté desde 1988; efetivo desde 2005 na disciplina Direito e Sociologia Ambiental. Bacharel em Administração de Empresas (1985), Direito (1996) e Arquitetura e Urbanismo (2014). Mestre em Ciências Ambientais pela Unitau (2005).

cv: <http://lattes.cnpq.br/4238227557793219>

E-MAIL: acaciotnetto@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-001-9637-1428>

ESSE LUGAR CHAMADO “MERCADÃO”: UM ESTUDO FENOMENOLÓGICO DA PAISAGEM

RESUMO: A complexa e dinâmica reflexão sobre o conceito de paisagem trouxe para os dias de hoje uma formação para além do território, a noção de “paisagem fenomenológica”. O texto discute a ideia da representação de um dado lugar, à luz da proposta bachelardiana de uma “topoanálise”, contrapondo-o a necessidade de sentir esse lugar concreto e suas “rugosidades”. A partir da exposição oral, este trabalho busca realizar um estudo, a construção de um olhar, acerca das relações existentes entre o universo fenomenológico e imaginário de seus atores e das imagens do lugar e do espaço, inspirado pela obra *A poética do espaço* de Gaston Bachelard. Desde o seu surgimento, o “mercadão” abriga aspectos sutis que caracterizam a sociabili

dade, as vivências, as memórias e as aspirações dos taubateanos, ilustrativas de como as experiências subjetivas e as interações intersubjetivas são condicionadas pelo lugar (físico e também simbólico), onde se concretizam.

PALAVRAS-CHAVE: MERCADO, PAISAGEM, IMAGINÁRIO, LUGAR, SUBJETIVIDADE

THIS PLACE CALLED "MERCADÃO": A PHENOMENOLOGICAL STUDY OF ITS LANDSCAPE

Abstract: The complex and dynamic reflection on the concept of landscape has brought to our days a formation beyond the territory, the notion of "phenomenological landscape". This text discusses the idea of the representation of a certain place, in the light of the Bachelardian proposal of a "topoanalysis", opposing it to the need to feel this concrete place and its "roughness". Through the oral exhibition of the licensees and regulars, of the municipal market of Taubaté (SP) - the "mercadão", this work seeks to carry out a study, the construction of a gaze, about existing relations between the phenomenological and imaginary universe of its actors and the images of place and space, inspired by Gaston Bachelard's *The Poetics*

of Space. Since its inception, the "mercadão" shelters subtle aspects that characterize the sociability, experiences, memories and aspirations of the Taubateans, illustrative of how subjective experiences and intersubjective interactions are conditioned by the place (physical and also symbolic), where they materialize.

KEYWORDS: MARKET, LANDSCAPE, IMAGINARY, PLACE, SUBJECTIVITY.

Esse lugar chamado “mercadão”: um estudo fenomenológico da paisagem

Acácio de Toledo Netto
Universidade de Taubaté /
Universidade de São Paulo

1. PAISAGEM, ESPAÇO E LUGAR: REALIDADE OU REPRESENTAÇÃO?

Vi quando o Cordeiro abriu o sexto selo, e sobreveio um grande terremoto. O sol se tornou negro como saco de crina, a lua toda tornou-se vermelha como sangue, e as estrelas do céu caíram pela terra, como a figueira, quando abalada por vento forte, deixa cair seus figos verdes, e o céu recolheu-se como um pergaminho quando se enrola. Então, todos os montes e ilhas foram movidos do seu lugar. (BÍBLIA, 1999, p. 204)

As cenas da natureza descritas acima, do capítulo *apokalypsis* (em grego), poderia ser classificado como um dos mais temidos da Bíblia. O “livro das revelações” trata detalhadamente, entre outros, de uma das conhecidas profecias sobre o fim da civilização terrestre, ou o fim da vida; o fim da história. Desde a antiguidade, o ho-

mem ocidental e sua cultura nutre um fascínio pela possibilidade do fim (D'ANGELO, 2009). Parece que este aflitivo fascínio se retroalimenta pela finitude da vida e os momentos irreversíveis da eternidade do tempo (GLEISER, 2001). A história vem patenteando que esse ímpeto exploratório não é diferente com a noção de paisagem, espaço e lugar: uma realidade ou uma representação?

Assim como o “fim da história”, o “conceito de paisagem”, desde a modernidade, ainda passa por questionamentos nas mais diversas áreas do conhecimento, como por exemplo, da filosofia, da história, da geografia, da arquitetura, da pintura, entre outras. São os mais variados “conceitos” de paisagem, dependendo, muitas vezes, do interesse, da história, das relações, do contexto social e cultural, de quem as define e que poderá vir a ser a base de um pensamento científico.

Dessa polissemia da paisagem, poderíamos acolher, como noção de paisagem, baseado na reflexão de alguns autores, neste estudo abordados, numa representação social-filosófica e nos mais variados momentos histórico-espaciais, a relação do imaginário coletivo do Mercado Municipal de Taubaté – SP, o “mercadão”, e sua inserção cultural ao longo da história, como um “marco”, um “recorte” da natureza no município de Taubaté, que despertou um fascínio exploratório deste estudo. Um começo e não um fim.

Na multiplicidade de sentidos da “paisagem”, encontram-se redações que indicam, de modo singular, algumas formulações dos primeiros passos de um “novo olhar” para a modernidade, atribuindo-se a Petrarca, como a pessoa, do cume do monte Ventoux, nos Alpes franceses, a experiência da contemplação desinteressada do mundo natural exposto ao olhar. Diz respeito ao olhar a natureza não por meio dos livros, como era o costume na Idade Média, mas com os próprios olhos. Ele “viu a natureza por ele mesmo”.

Deste modo, a ascensão de Petrarca ao monte Ventoux é um momento “constitutivo do sentimento da paisagem”, como uma experiência interior universal (BESSE, 2014, p. 2).

Os escritos de Simmel (2013) sugerem, que a observação dos mais variados objetos/elementos que se apresentam à visão, muitas vezes “num raio visual efêmero” (SIMMEL, 2013, p. 20), não basta para “definir” o que vem a ser “paisagem”. Ainda para Simmel (2013, p. 20) “a consciência deve apreender, além dos elementos, um novo conjunto, uma nova unidade, não ligados aos significados particulares de cada elemento, nem composto mecanicamente da sua soma”. Assim, suas abordagens, entre sujeito e objeto, decorrem em pensamentos de que a paisagem parece ser o meio entre sujeito e objeto. De seus escritos, podemos depreender que sujeito e objeto se fundem para formar a paisagem. A paisagem, então, vem a ser um espaço de mediação.

Seja no olhar subjetivo da noção de paisagem, com seu caráter estético e até pela sua relevância, como tema entre renomados pintores (CLARK, 1961); a partir de autores, como George Simmel, podemos notar que a ideia de paisagem revela também um caráter filosófico da arte e da estética, que, como espaço de mediação, questiona seus efeitos para o indivíduo ou para a coletividade, na relação tempo/espaço, na história.

Ritter (2013) aborda uma reflexão sobre o surgimento do sentimento estético da natureza na tradição ocidental. O autor evoca que o sentimento estético da paisagem nasce do “divórcio” entre homem e natureza. O autor muda nossa forma de olhar o lugar. “Olhar é ver e é também conhecer o todo como todo” (RITTER, 2013, p. 31).

Este seu pensamento mobiliza “nosso olhar para a cidade como lugar da existência da liberdade” (RITTER, 2013, p. 31). Ritter vai para além da paisagem como estética na sociedade moderna.

O pensamento de Ritter é o próprio pensamento sobre a paisagem. Há, em Ritter, um verdadeiro resgate do fundamento filosófico, em que ele constrói

a questão tal qual ela emerge na tradição ocidental e do modo como ela constitui, hoje, o embasamento da situação contemporânea. O horizonte deste volume abre assim uma fenomenologia da paisagem, sendo que o texto de Petrarca prefigura um momento fenomenologicamente constitutivo daquilo que George Simmel denominará o sentimento da paisagem. (RITTER, 2013, p. 31).

A menção, neste trabalho, de variados autores, não significa afirmar que comungam do mesmo pensamento da noção de paisagem, mas são obras produzidas em diferentes momentos e que guardam significativa relação com os propósitos deste trabalho e denotam um verdadeiro fascínio pelo tema através dos tempos e da história.

Assim, a concepção de que a paisagem não é puramente estética, abraçada a um gênero específico da pintura, a partir dos séculos XVII e XVIII, mas uma concepção mais abrangente da paisagem, do espaço e do lugar, em possuir uma significação, que se pode ter como territorial e geográfica, é também largamente explorada por Besse (2014). A partir de então, a visão de enquadramento, ou janela, da paisagem se dissipa, dando à paisagem uma dimensão subjetiva. A paisagem passa a ser compreendida “como espaço objetivo da existência, mais do que como vista por um sujeito” (BESSE, 2014, p. 21)

Portanto, do que se lê, pode-se apreender, que o termo paisagem possui uma relação espacial, mas sob aspectos distintos. Um deles é que a paisagem pode ser caracterizada com uma designação de unidade territorial, onde a vida humana acontece, mas também, sob outro aspecto, é que a paisagem pode ser possuidora de uma

representação, de onde o observador “filtra” seu olhar, que poderíamos invocar como uma estética fenomenológica do espaço, que comunga com a visão de Jean-Marc Besse.

2. ESSÊNCIA E PERCEPÇÃO DA PAISAGEM, DO ESPAÇO E DO LUGAR

Kenneth Clark (1961) em seus escritos, coloca-nos distantes das coisas determinadas e fixas. Os elementos por ele evocados no texto, contêm uma distância implícita e são descritos como um fragmento de natureza, o que já os tornaria uma “pintura de paisagem” aproximando-nos da noção de “sentimento” de natureza. Sua obra trata exclusivamente de pintura e se fundamenta sobre o fato de que a palavra “paisagem”, designa, indiretamente, a realidade ou sua representação.

A partir desse sentimento de natureza prenunciado por Kenneth Clark (1961), este trabalho adota a noção de paisagem discutida por Besse (2014), como uma experiência vivida, de base fenomenológica, que entende a paisagem como uma construção social e cultural, nutrida pelas interações entre indivíduos e que compartilham suas experiências. Para tanto, adotamos que a paisagem não é apenas algo que se contempla, que se admira, que se vê e que se percebe, mas paisagem é também o sentir. “A geografia está do lado da percepção, a paisagem do lado do sentir. (...) A paisagem é da ordem do sentir. Ela é a participação e o prolongamento de uma atmosfera, de uma ambiência” (BESSE, 2014, p. 79).

Reforçamos que não é a proposta deste trabalho fechar questão sobre a noção de paisagem, mas uma reflexão fundamentada em alguns saberes, já que, dependendo da questão ou problemática e seu referencial de interpretação, a noção de paisagem pode dispor de outro modo, como uma linha tênue. Porém, consentir

que a paisagem é um campo polissêmico, como já abordado, é fundamental quando a paisagem transpõe para a categoria de objeto de estudo.

3. DA GEOGRAFIA A PAISAGEM: A FENOMENOLOGIA

A geografia clássica possui um forte caráter pautado no visual, ao passo que a geografia atual, está mais intimamente ligada ao caráter fenomenológico das ciências sociais,

cristalizado no conceito de *espaço*. (...) A geografia, na sua versão positiva, tornou-se uma ciência social que estuda as distribuições espaciais, as estruturas espaciais, as circulações espaciais, os comportamentos espaciais de atores supostamente racionais e, portanto, ‘modelizáveis’. (BESSE, 2014, p. 77)

Reforça, ainda, o autor que, foi por meio da fenomenologia, que tornaram possíveis atitudes mais abrangentes nas definições “dos objetos e na escolha dos métodos” (BESSE, 2014, p. 77).

Instaurou-se pela fenomenologia, no estudo da “paisagem”, novas possibilidades de pesquisa, despertando o “interesse pelas percepções, representações, atitudes diante do espaço” (BESSE, 2014, p. 78). Hoje, novos elementos têm saberes e significações geográficos, como por exemplo, tradições literárias, religiosas, as artes plásticas, entre outros. E sob essa nova perspectiva, a paisagem passou a ser compreendida como uma representação, dotada de valor da vida humana e sua formação cultural do que um mero objeto.

O espaço geográfico é decomposto por um sistema de coordenadas, é sistematizado, é *fechado*. “A paisagem, segundo Strauss, não é uma categoria – e menos ainda uma experiência – antropológica.

Ela é pré-cultural, pré-antropológica” (BESSE, 2014, p. 80). Ainda, segundo Besse (2014, p. 81) “a paisagem é o espaço do sentir (...) é habitar o espaço (...) sem pressuposição nem finalidade”.

Dardel, segundo Besse (2014), está preocupado não com o “objeto construído”, tampouco uma “modelização espacial dos fenômenos sociais” (BESSE, 2014, p. 86), mas seu olhar é para a questão fenomenológica do espaço geográfico. Um espaço percebido e vivido.

O espaço de Dardel (BESSE, 2014, p. 88) possui propriedades “materiais”.

O espaço geográfico possui uma ‘solidez’ que resiste às operações combinatórias do entendimento científico, mas também aos esforços da ação voluntarista (...) mais do que um ‘objeto’ colocado diante de um ‘sujeito’. É um dado elementar da vida do espírito humano em contato com a Terra. É uma qualidade essencial do lugar em que o homem se encontra, dando à sua experiência do momento uma essência e uma densidade próprias. (...) o mundo a partir deste lugar.

Assim, de acordo com Jean-Marc Besse, abre-se uma larga perspectiva para o estudo da paisagem: uma hermenêutica dos elementos da superfície da Terra, que segundo Dardel incluiríamos também os espaços construídos, que serão considerados nas suas significações e repercussões da sensibilidade e do pensamento humanos.

Dardel e Bachelard (2012) estão muito próximos, mas Dardel vai além. Suas indagações estão

no centro da fenomenologia da percepção, uma interrogação que visa o nascimento das significações no próprio âmago do sensível. (...) O espaço geográfico é um espaço da vida, mas um espaço pela

qual a vida se expressa, um espaço no interior do qual a vida descobre significações que são indissolúvelmente as suas e lhe concernem, numa interexpressão do subjetivo e do objetivo, que é distintivo da vida real (BESSE, 2014, p. 89 e 90).

Antes de qualquer experiência visual, a paisagem é expressão da existência.

A paisagem é essencialmente mais *mundo* do que *natureza*, ela é o mundo humano, a *cultura* como encontro da liberdade humana com o lugar do seu desenvolvimento: a Terra. (...) não há Terra sem homens que a habitem e contribuam para lhe dar seu sentido de Terra para existência humana. (...) a Terra concebida unicamente como planeta não é Terra, mas apenas um corpo indiferente ao mundo das significações e dos valores. A terra do geógrafo não é um planeta, (...) a *base* da existência humana. (...) esta é, sem dúvida, a missão *filosófica* que Dardel atribuiu à geografia (BESSE, 2014, p. 92).

4. A POÉTICA DE GASTON BACHELARD

Na obra *A Poética do Espaço*, o filósofo francês Gaston Bachelard, elabora uma reflexão de espaços e lugares, no qual o autor mostra sua intenção de elevar o objeto de sua análise, definido pelo próprio autor como “topoanálise”, que é o estudo psicológico sistemático dos lugares físicos de nossa vida íntima. Para o autor, é analisar os espaços e os lugares ao nível poético do devaneio.

Para mostrar que há poesia nos principais espaços preferidos pelo indivíduo, Bachelard se utiliza da faculdade humana da imaginação, por vezes adormecida, mas que tem o poder de fazer nascer, renascer e criar novas formas de vida e de intimidades, proporcionando aos ob-

jetos e coisas um importante significado, que por si só não possuem.

Bachelard, em sua obra, relaciona o espaço a uma fenomenologia da imaginação poética, naquilo que o autor denomina de “imagens poéticas”. Uma transfiguração do mundo real, um estado de devaneio. Um universo ainda vivo, nutrido pelas nossas recordações, algumas lembranças dormentes. E por que não uma forma de conhecimento?

Nesse universo de imagens, Bachelard restringe sua análise ao exame das imagens simples, as imagens do *espaço feliz*, do qual o autor denomina como *topofilia* (BACHELARD, 2012, p. 19), determinando os valores humanos dos espaços de proteção, a casa. Desta forma, para o autor, a imagem poética do espaço permeia uma linha que se inicia com a poética da casa, como instrumento de proteção para a alma humana, partindo para os valores da casa dos indivíduos, suas cabanas, e das suas coisas, como: gavetas, cofres e armários; dos ninhos a conchas; dos cantos e dos espaços da miniatura à imensidão; da dialética do exterior e do interior, e, finalizando, do vigor ontológico das imagens e da fenomenologia do redondo.

5. O CENÁRIO: MERCADO MUNICIPAL DE TAUBATÉ - SP

Segundo Benévolo (2009), a origem das cidades remonta a 5.500 a. C. na região da Mesopotâmia, a partir da divisão social nos aldeamentos dos povos que deixaram de ser nômades após a revolução agrícola. A estruturação das cidades tem íntima relação com as atividades comerciais. Nesse processo o mercado, desde as primeiras cidades, sob o aspecto de forma e função, apresenta papel de destaque e ao mesmo tempo, um “cenário” condicionante para a reprodução das relações sociais. Historicamente a cidade e seus múltiplos usos apresentam-se em constante transformação de acordo

com os anseios da sociedade e ao longo de cada período histórico. A história se repete e não é diferente hoje nos municípios onde se encontram os mercados municipais.

Assim foi também na próspera vila de São Francisco das Chagas de Taubaté, o povoado da antiga aldeia de “taba-etê”. De acordo com Reis (2013, p. 17), em seus estudos, Félix Guisard Filho descreve o surgimento da necessidade de um local para comercializar produtos da roça: “Começando, inicialmente na praça da igreja matriz e mais tarde no Largo da Bica e no Largo do Tanque”. Assim surgiu o Mercado Municipal de Taubaté - SP, mais que um espaço mercantil, um ponto de encontro, onde também, à época, realizavam-se trocas de mercadorias de primeiras necessidades e produtos básicos, mas acima de tudo uma construção contígua da história, intimidades ali registradas ao longo do tempo.

O “mercado” é uma tradicional feira de frutas, verduras e produtos dos sítios da zona rural, inclusive artesanato, doces e quitutes da cultura caipira. Ainda, um raro exemplar arquitetônico do período eclético no Brasil, descrito por Carlos Lemos (1989) na sua obra *Alvenaria Burguesa*, muito embora suas características mais visíveis ficaram camufladas por alterações ao longo do tempo, desconsiderando a sensibilidade do conjunto.

Sua importância maior está na convivência cotidiana dos personagens que compõem a riqueza da história, como os agricultores, os permissionários, os artesões, os tropeiros, os comerciantes, os músicos, os artistas, os frequentadores, entre outros, como se percebe nas entrevistas. Um ponto de encontro para as trocas mercantis de primeiras necessidades e produtos básicos para a subsistência da população. A intimidade e proximidade das relações ali estabelecidas, criavam-se, muitas vezes, laços de amizade. Comenta o historiador Armindo Boll (REIS, 2013, p. 17-18):

Ao mesmo tempo em que ocorria a transação comercial, havia trocas que formariam a mentalidade e a cultura do taubateano. (...) Dessa forma, a tradição fica reavivada, e o convívio fica fortalecido. O novo e o velho entrecruzam-se, e a cultura é preservada. (...) O Mercado Municipal de Taubaté faz parte da vida dos habitantes da nossa região. É um patrimônio material e imaterial que merece um olhar atento e uma pesquisa dos mais diversos aspectos que compõem a sua história.

Explorar o mercado de Taubaté, além da questão arquitetônica e mercantilista, depreende que este “gigante taubateano” responde também por determinadas funções humanas: elementos sobreviventes; abrigos de memórias, que guardam cumplicidades de épocas de seus atores. É um processo cotidiano de uma relação complexa entre a morfologia do mercado municipal e a força das relações sociais que emergem e se expressam nas representações imaginárias de cada um. O mercado hoje, além de um sonho realizado é também referência regional, dada sua importância no comércio local e regional. Foi “ali, naquele pátio, que muitas famílias começariam uma atividade que fomentaria sucessivas gerações” (REIS, 2013, p. 37).

6. ESSE LUGAR CHAMADO “MERCADÃO”: UM MOSAICO DE RELAÇÕES FENOMENOLÓGICAS?

Besse (2014) evidencia o papel de uma geografia muito mais atual, que está mais intimamente ligada ao caráter fenomenológico das ciências sociais, “cristalizado no conceito de *espaço*” (BESSE, 2014, pág. 77), voltada, muito mais, ao estudo das distribuições espaciais, das estruturas espaciais, das circulações espaciais e dos comporta-

mentos espaciais “de atores supostamente racionais” do que o caráter visual da geografia clássica. Isto foi possível somente por meio dos estudos fenomenológicos das relações sociais dos espaços.

A luz da sua obra, podemos sugerir, ao objeto de estudo deste trabalho, o mercado municipal de Taubaté - SP, como um “espaço” com ressonâncias simbólicas e de bases arquetípicas, inerentes ao ser humano. Imagens não construídas pelo cotidiano, mas imagens formadas pelos atores desse cenário como um ato fenomenológico, que aqui será discutido, na esteira bachelardiana.

Capturar essa identidade no “mercadão; descrever esse mapa afetivo nos seus espaços ou realizar uma leitura dos espaços a partir das imagens simbólico-espaciais de seus atores, não é um processo trivial. Para elaboração dessa leitura, tornou-se necessária a elaboração de um acervo das fala dos atores do “mercadão”, a partir dos depoimentos orais (WHITE, 2005 e MEIHY, 2007), para elaboração da leitura fenomenológica desse “lugar”.

Essencialmente todas as entrevistas demonstram do espaço “mercadão” ressonâncias simbólicas, que vão do mais amplo, segundo Bachelard, a casa, até o menor, a concha, onde pode-se observar o *espaço feliz* de seus atores. O mercado é para eles um lugar onde se sentem seguros, ficam à vontade, o próprio lar, a própria casa, a sua “morada”, cada qual com sua particularidade. Dona Geni, por exemplo, como tantos outros, vê no mercado sua casa, seu ninho:

Eu nasci aqui. (...) É. Minha mãe tinha banca lá naquele poste. Daí ela passou mal o guarda levou ela pro hospital Santa Isabel, ela teve eu, voltou comigo no colo. E eu me criei aqui embaixo da banca. 52 anos que eu tenho. É, eu nasci aqui... (...) Mas eu trabalho aqui e não pretendo sair daqui não. Tive um enfarte aqui no mercado... Tô a vida inteira aqui mesmo. E pretendo ficar por aqui..

Ao mesmo tempo que lá é o seu lar e o vê com ”luz,” como um “céu limpo e azul”, como se estivesse no sótão, ela vai ao porão, com sentimentos de medo e escuridão, quando relata a coisa ruim do mercado, na sua visão:

Aqui a única coisa que é ruim é muito maloqueiro, que tem sabe. Muito maloqueiro. Muita gente pedindo, muita gente fedida de bairro, sabe (...) Minha vida foi tudo aqui, né. Sempre trabalhei. Tudo que eu tenho é daqui do mercado

Pode-se constatar, a partir das entrevistas, além da questão arquitetônica e mercantilista, que o mercado responde também por determinadas funções humanas: elementos sobreviventes; abrigos de memórias, que guardam cumplicidades de épocas de seus atores. Carmen relata:

Então, assim, aqui é um histórico, né. Começou do meu pai. Meu pai tem 49 anos de feira, né? E eu tenho 8 anos. Então, passou de pai pra filha (...) A gente cresceu aqui, vendo o nosso pai trabalhar. Tudo que a gente tem em casa, saiu daqui do Mercado. O pai criou a gente tudo. A gente tem uma vida boa em casa. Tem nossa casa, né. Hoje eu estudei o meu filho, engenheiro, com o dinheiro do Mercado.

É um processo cotidiano de uma relação complexa entre a morfologia do espaço mercado municipal e a força das relações sociais que emergem e se expressam nas representações imaginárias de cada um. E, essa intimidade afetiva expressada pela imagem, tem base na obra de Bachelard, para que se compreenda a natureza da imagem, conforme relata Luis Carlos:

Olha, na parte humana, o que faz parte é o calor humano. O Mercado tem muito calor humano. A pessoa tem um contato mais direto (...) Você forma amigos no Mercado Municipal. É um doce veneno. É um doce vício. É sempre bom vir comer um pastel, tomar uma cachaça, bater papo, ir na breganha, ver o que que tem, quem tá lá, o que que eu posso trocar, o que que eu posso comprar, né

Nas entrevistas pode-se constatar, ainda, o não-saber da imaginação, já que os atores nem sempre relacionam a simplicidade de sua imagem à sua história, ou a partir do seu passado. Nos surpreendemos com os relatos acerca da realidade sensível dos atores. O mercado e a casa não se opõem, percebe-se, a partir dos relatos, que a intimidade da casa está contida na diversidade espacial do mercado. Este, percebe-se nos relatos, permite a multiplicação das possibilidades de relações sociais que são estabelecidas nele. E mais, é a partir de espaços urbanos, como o mercado municipal, que o homem contemporâneo realiza boa parte de suas necessidades. A sensibilidade do “Seu Chico” pode ser percebida na sua fala

lá fora não vive sem a parte de dentro e a parte de dentro não vive sem lá fora (...) estou aqui há 47 anos, desde 13 anos de idade, e eu só vi acrescentar é, devido ao tempo, à perseverança, porque são pessoas diferentes, que vem a frequentar o nosso ponto, que se torna, assim, é, gostoso de trabalhar nesse ramo. Porque muitas pessoas começam crianças trazidos pelos pais, quando, é, as crianças crescem, vão lembrar de quando eram crianças e retornam pra matar a saudade. Então, eu já estou aqui praticamente, estive fazendo as contas, com três gerações. Os avós, filhos, e os netos.

No mercado há os que trabalham, negociam, compram e vendem bens necessários à sobrevivência; nele seus atores se divertem, encontram pessoas e novas relações emergem a partir daí, “vemos e somos vistos”. Na correria ou na calma contemplativa, o mercado abriga suas vidas.

Apesar da significativa diferença entre as faixas etárias, em todas as entrevistas, é possível verificar o vínculo afetivo das pessoas com esse lugar. Trabalham lá porque gostam, apesar das dificuldades que relatam haver no cotidiano dali. E o que parece fortalecer o vínculo são as relações construídas com as outras pessoas que ali estão, trabalhadores ou fregueses. Gisele, filha do Gil, fala sobre isso:

Desde que eu nasci... Fui criada aqui embaixo, pelos meus pais (...) Acho que o melhor que o mercado tem é o pastel... Pastel com vinagrete. (...) Acho que tem muito andarilho. Muito pedinte. Muito sujo, com mal cheiro... Isso afastou muito as pessoas... Os ciganos também atrapalham bastante. Porque eles ficam cutucando, batendo a mão, pedindo dinheiro, quando a pessoa não dá, eles respondem, eles falam palavrões. É bem chato

A troca do passado e a compra e venda do presente. A troca ainda permanece, mas como hábito de alguns feirantes que não abrem mão desta possibilidade em momentos de necessidade de ambas as partes. Esse hábito do passado resiste ainda em meio ao capitalismo atual. Sueli relata sua experiência na feira da “breganha”

Minha mãe trabalhava. Até pouco tempo. Minha mãe ainda é viva, graças a Deus. Mas só que agora ela não... ela tem muito problema de saúde, e ficar o tempo todo assim, no sol, né? (...)mas deixa eu falar, eu gosto de ir pra breganha! Que é meu único dia

livre, né? Com os meus filhos. Aí eu falo: até uma hora, eu vou pra breganha. Depois eu sou mãe, sou vó, sou esposa, sou dona do lar. Por enquanto, não sou nada.

A riqueza dos relatos permite-nos, ainda, um nível de detalhamento acerca das escolhas de alguns espaços no mercado, a “morada ideal”, um verdadeiro reduto, com cantos e recantos. Espaços proibidos, que os atores evitam sempre que possível ou que temem, por exemplo os “ciganos e maloqueiros”. Espaços desejados, espaços especiais, que buscam quando querem encontrar alguém, recordar. Elegem espaços para sentir paz. Por exemplo, a “Casa do Norte do Edilson e da dona Fátima”. Para se sentir seguros, por exemplo, o antigo Banco “Banespa”, um verdadeiro “cofre com chave”, ou uma concha.

Também durante as entrevistas é possível perceber expressões, traduzidas nos gestos, em frases inconclusas, raciocínios que se esvaíam, mas também metáforas, jogos de palavras, diferentes entonações, cheios de encantamento. Enfim, dezenas de pequenas pistas que merecem tempo e dedicação para uma melhor compreensão dos relatos dos diversos atores e seus imaginários.

CONSIDERAÇÕES

Parece-nos muito natural pensarmos a cidade a partir de seus lugares e espaços. Mencionar um lugar encontra em nossa imaginação um imediato apelo de visualização. Se esse lugar nos é conhecido, fez parte da nossa infância, essa visualização certamente irá intumescer nossa memória e, dependendo da qualidade e intensidade de nossa experiência com esse lugar, opera-se uma rica reconstrução de seus espaços físicos e, por que não, poéticos.

Poderá operar-se uma sucessão frenética de imagens espaciais e, dependendo da intimidade que temos com estes lugares, poderemos nos surpreender pela imagem de um rosto conhecido ou de um habitante de quem pouco se conhece, mas comumente visto por ocasião de nossa passagem. Aos poucos essas imagens dissipam-se e misturam-se a outras, até associarmos a sensações de bem-estar que atribuímos a algum momento de nossa vida. Como, por exemplo, aquele dia comendo um bolo de fubá e bebendo café na casa da avó que, mesmo sendo uma forma de imagem, pede-se por uma visualização que a explique.

Será que esse cheiro provinha do fogão a lenha onde preparou-se aquele bolo e o café? Será frustrante a constatação de que não poderemos mais reconstruir o que já se foi, o passado, o vivido, mas isto aguçarás ainda mais nossas lembranças e, como humanos que somos, recriaremos sensações e sentimentos que se confundirão entre o real e o imaginário e, então, dar-nos-emos conta de que estamos num verdadeiro processo de imaginação.

Os lugares e as transformações sociais também são vítimas das mudanças, mas este trabalho não enfatizou a mera descrição dos espaços, mas a narrativa do espaço “como um instrumento de análise da alma humana” (BACHELARD, 2012, p. 20), mas citamos aqui algumas das reclamações mais presentes nas entrevistas como: a melhoria da higiene; mais estacionamentos; um calçadão, segurança, eventos culturais no mercado, melhorias para o turista, entre outras. Por esta razão, sugerimos a divulgação deste trabalho para a administração pública municipal e para os atores desse cenário.

Por fim, parece que este trabalho encontra eco na obra de Bachelard, na *fenomenologia da imaginação*, afim de demonstrar que o espaço, como instrumento de análise da alma humana, nos faz entender melhor o espaço poético do “mercadão”, esse “gigante taubateano”.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, GASTÃO. A poética do espaço. 2ª ed. 1ª reimpr. São Paulo: Martins Fontes, 2012
- BENÉVOLO, LEONARDO. História da Cidade. 4a. ed. 2a. reimpr. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009
- BESSE, JEAN-MARC. Ver a Terra: Seis ensaios sobre a paisagem e a geografia. Tradução Vladimir Bartalini. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- BÍBLIA, Português. A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil. 1999.
- CLARK, KENNETH. Paisagem na arte. Lisboa, Editora Ulisseia, 1961.
- D'ANGELO, PAOLO (COORD.) Estética e Paisagem. “Estética e Paesaggio”. Bologna, Il Mulino, 2009. Trad. Bartalini V., para uso exclusivo da disciplina AUP Paisagismo, AUP 5834 A Paisagem no Desenho do Cotidiano Urbano e AUP 5882 Paisagem e Arte – Intervenções Contemporâneas, do curso de pós-graduação da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. São Paulo: FAUUSP, 2009
- GLEISER, MARCELO. O Fim da Terra e do Céu: O Apocalipse na Religião e na Ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- LEMONS, CARLOS A. C. Alvenaria Burguesa. . 2ª ed. São Paulo: Nobel, 1989
- MEIHY, JOSÉ CARLOS SEBE BOM. História oral: como fazer, como pensar / José Carlos Sebe Bom Meihy, Fabíola Holanda. São Paulo: Contexto, 2007
- REIS, HÉLIO MONTEIRO DOS. Tanque da Aguada: A história do Mercado Municipal de Taubaté. Hélio Monteiro dos Reis; Organizadores: Ana Paula Alves

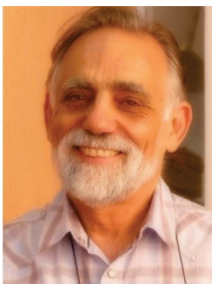
e Lincoln Santiago C. de Souza.
Taubaté, SP: Gráfica Santuário –
2013.

SIMMEL, GEORGE. Filosofia da Paisagem. Tradução de Vladimir Bartalini disponível em Paisagem Textos I, coletânea de traduções deste professor com a finalidade exclusiva de subsidiar as disciplinas AUP 5834 A Paisagem no Desenho do Cotidiano Urbano e AUP 5882 Paisagem e Arte – Intervenções Contemporâneas, do curso de pós-graduação da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. São Paulo: FAUUSP, 2013, p. 20-27. Publicação original: La tragédie de l'aculture et autres essais. Tradução do original alemão para o francês: Sabine Cornille e Philippe Invernél, Paris, Editions Rivages, 1988.

Capítulo 25

Esse lugar chamado “mercadão”: um estudo fenomenológico da paisagem
Acácio de Toledo Netto

Josef David Yaari
*Universidade de São Paulo /
Instituto ProLíbera*



Psicólogo e Pedagogo, Bacharel em Farmácia e Bioquímica, Terapeuta Familiar e de Casais, Consultor Biográfico Multidisciplinar, Mestre em Ciências Ambientais e Doutorando em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Membro do Grupo de Pesquisa Mitopoética da Cidade e do Laboratório de Psicologia Socioambiental e Intervenção (Lapsi/IPUSP). Autor dos livros “Psicologia da Metamorfose”, “Os Novos Ritos de Passagem”, “Os Doze Sentidos” e “Cadernos de Psicologia Metaformal e Consultoria Biográfica Multidisciplinar”.

CV: <http://lattes.cnpq.br/8411562788556370>

E-MAIL: josefyaari@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7092-7085>

O Indivíduo como fenômeno trajetivo

RESUMO: Normalmente considera-se o indivíduo como fenômeno subjetivo, ou seja, sujeito à sua história e dependente de fatores culturais, sócio econômicos, raciais... Para ampliar e aprofundar essas afirmações é nossa proposta neste artigo enumerar alguns dos principais fatos morfológicos diferenciais na embriogênese humana em relação aos outros primatas, como também citar fatos morfológicos que levam ao andar, falar e pensar, fundamentais para que cada indivíduo, por sua pró-atividade, possa assumir-se como fato, não só subjetivo ou objetivo, mas trajetivo.

PALAVRAS CHAVE: OBJETIVO, SUBJETIVO, TRAJETIVO, PRESENÇA, “SI MESMO”, EU, CONFIGURAÇÃO MORFO/ANTROPOLÓGICA.

The individual as a trajective phenomenon

ABSTRACT: The individual is usually considered as a subjective phenomenon, that is, subject to its history and dependent on cultural factors, socioeconomic, racial ... To broaden and deepen these statements is our proposal in this article to list some of the main differential morphological facts in embryogenesis human relationship to other primates, as well as to cite morphological facts that lead to walking, speaking and thinking, fundamental for each individual, through his proactivity, to assume as fact, not only subjective or objective, but “trajective”.

KEYWORDS: OBJECTIVE, SUBJECTIVE, TRAJECTIVE, PRESENCE, “*SELF*”, *I*, MORPHO/ANTHROPOLOGICAL CONFIGURATION.

O Indivíduo como fenômeno trajetivo

Josef David Yaari

Universidade de São Paulo / Instituto ProLibera

1) A GRANDE ORDEM

O fato de vivermos num mundo do qual pouco sabemos e que, por seus mistérios, nos deixa perplexos, é uma realidade inerente e obrigatória a todas elaborações científicas, filosóficas e religiosas. No entanto, isso nos faz refletir sobre a revelação de uma ordem, uma regularidade, algo muito maior do que nossa compreensão abarca. Nosso corpo continua tendo muitos mistérios e o espaço sideral mais ainda. É isso: há uma Ordem Imanente que justifica a ciência e todas elaborações culturais. Porque a existência da ciência e as outras elaborações culturais pressupõe a regularidade e a ordem no mundo.

Por outro lado, parece evidente e inerente ao que foi dito acima que nós como seres humanos, apresentamos uma postura única nesta Ordem, pois nos mantemos perante esta Ordem e simultaneamente dentro dela. Como isso acontece? Quem é este ser cuja presença (não necessariamente como sinônimo do *dasein* heideggeriano, mas como representação de força e potência) é capaz de se colocar perante a Ordem e, ao mesmo tempo, situar-se dentro da mesma? Como por nossa atuação essa Grande Ordem Imanente se torna Ampliada e Emanente?

2) MAIS QUE O INSTINTO HÁ UMA VONTADE QUE SE TRADUZ EM BUSCA

O ser humano, mistério a ser compreendido, se revela desde a tenra infância como vontade, busca. Há em nós uma intencionalidade. Queremos! Eu sou um Eu que quer! Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938), acentua que esta busca tem fundamento na intencionalidade que opera em toda prática científica. É importante notar que a intencionalidade é fato que escapa à maioria dos pesquisadores na atualidade. Muitas vezes se esquece que o ser humano é um ser ativo e por decisão própria pode se tornar pró-ativo e realizar atividades como um ser objetivo como fato apodítico que se vale tanto de sujeitos como de coisas para sua atuação. Este fato contraria a visão comum de sermos sujeitos (assujeitados) de nossa história.

Ora, assumindo estes preceitos, há a possibilidade de uma ação de conhecer que dispensa a metafísica e se atém à fenomenologia, mantendo a partir daí, uma permanente atividade hermenêutica, como sendo, então, uma fenomenologia hermenêutica que nunca define ou explica, mas caracteriza cada fenômeno em sua expressão circunstancial em forma de “simbolizações eficazes”, com todo o rigor do método científico (que deve sempre desconfiar da mera observação dos sentidos e, mais ainda, das conclusões, afirmações ou explicações). Sempre, na prática, a ciência trabalha com simbolizações eficazes como é a teoria atômica, a espiral do DNA e, afinal, todas as elaborações culturais da humanidade que, para os pesquisadores sérios nunca são “explicações definitivas dos fenômenos”.

E, aqui então, aproximamo-nos de Franz Brentano (1838 – 1917), psicólogo austríaco e professor de Husserl e de Sigmund Schlomo Freud (1856 – 1939). Brentano aproxima-se de Goethe

quando se refere à consciência como *ato* e não como conteúdo. Ou seja, a consciência não é algo que está dentro de um recipiente corporal ou comportamental, mas um *ato* que visa um objeto.

Outro fato central é apontado por Eudoro de Souza em seu livro “Mitologia” quando logo na primeira página diz: “O *homem é o animal que se recusa a aceitar o que gratuitamente lhe deram e gratuitamente lhe dão. (...) o homem é a própria recusa, antes de ser o quer que seja ou o quer que venha a ser.*” Ou seja, o ser humano se diferencia amplamente dos outros primatas por uma atitude não natural, colocando-se assim, como já dito acima, *perante* o mundo e, simultaneamente, *dentro* do mundo.

3) A CONFIGURAÇÃO MORFO-ANTROPOLÓGICA E SUA COMPLEMENTAÇÃO PELA FENOMENOLOGIA DO ANDAR, FALAR E PENSAR

É da ordem do Real, paralela, aquém ou além de esquemas, modelos e discursos de qualquer natureza, a presença silenciosa do “Si Mesmo” que, como ato, vai tornando possível ser no mundo sobre o chão. A sensação (pelo uso da organização sensorial) e depois o sentimento (pelo uso da organização anímico/psicológica) dessa presença, como sendo o “Si Mesmo” em cada um de nós, já ocorre desde a primeira infância.

Esta presença foi apontada por Heidegger e quando ele traz o conceito de *dasein*, nos diz que somos, constitutivamente, “*Ser-Aí entre as coisas e todos os outros seres*” e sendo sempre o meu *Aí*, posso me abrir à possibilidade de uma maior consciência da responsabilidade individual de chegar ao “Eu Sou” (ou ao que Heidegger indicava como processo de singularização). O caminho que vai do “Si Mesmo” para a assunção do “Eu”, ocorre em torno dos dois anos e meio de idade, em média. A partir daí se dá aquilo que vai nos ocu-

par a vida inteira: chegar ao “Eu Sou”, que significa assumir a postura de protagonista de sua história e, não, como já dito antes, de ser “assujeitado à sua história”, o que modifica boa parte das posturas sociológicas e antropológicas que dominam a Psicologia Social.

É retomada a prioridade da Biologia, fazendo, no entanto, a evolução da Biologia para a Antropologia Física que demonstra objetivamente a emergência do indivíduo epistêmico que “Sendo Aí” (Dasein) pode se tornar responsável por sua existência e que, assim, pode indicar a emancipação real do ser livre e criativo. Com essa forma, a matriz fenomenológica da psicologia mantém o rigor científico, que agora ainda deve ser ampliado pela visão do Conceito da Integralidade, que assume a perspectiva contemporânea da complexidade, aproximando-nos das elaborações do professor Frederic Munné (professor e pesquisador em Psicologia Social na Universidade de Barcelona, além de ser atuante em várias outras universidades, principalmente de língua espanhola).

Munné, em lugar de circunscrever o uso de conceitos a limites determinados e precisos, propõe o compromisso epistemológico da perspectiva da complexidade, que está posto sobre o impreciso, o difuso, o indeterminado e, fundamentalmente, sobre o possível. Assim, em sua obra afirma que: *“isso significa que uma coisa pode pertencer ou não pertencer, a um mesmo conjunto, simplesmente porque os critérios de pertinência não são nítidos”* (Munné, 2013). Dessa forma, o autor questiona, põe em dúvida, a prevalência das definições operacionais que caracterizam o desenho e o controle experimental, algo que considera uma típica estratégia reducionista da investigação científica em Psicologia, abrindo o campo para a compreensão dos processos inerentes à criatividade e pensamento científico mais abrangente. Esta postura nos aproxima do que acima caracterizamos como o fato

que nos permite afirmar que a atividade humana, na Ciência, na Arte – afinal, em todas as suas expressões pelo uso de simbolizações eficazes – não necessita e nunca realizou “explicações” ou “verdades definitivas”.

Ampliando esta perspectiva, valemo-nos da obra do filósofo Hans-Georg Gadamer, que pela proposição de superar a hermenêutica comum, enfatiza o ser humano como a questão central do conhecimento e propõe o já citado conceito da Integralidade. Este conceito vem sendo lentamente acolhido nas premissas da comunidade científica, promovendo o contínuo diálogo com as mais diversas disciplinas do conhecimento do ser humano e provocando a retomada de vários aspectos das pesquisas científicas e a constatação da necessidade de reestudar importantes descobertas, além de integrar conhecimentos de várias tradições culturais que afinal, como Jean Piaget (1974) deixou claro, sempre se orientam por uma lógica intrínseca. Por isto, o Conceito da Integralidade vem sendo proposto com muita ênfase na área da formação médica, em confronto com o chamado “Relatório Flexner”¹, que ainda domina boa parte da visão epistemológica, influenciando conclusões e procedimentos considerados cada vez mais discutíveis por vários autores (p.e., PAGLIOSA & DA ROS, 2008). Justamente por integrar outras disciplinas à biologia, fazendo-a “conversar” com as questões antropológicas, sociológicas e, ainda, com os determinantes econômicos, jurídicos e culturais contemporâneos (incluindo as mesmas questões e determinantes das antigas tradições), o conceito em questão contém em sua gênese a possibilidade de compreender mais amplamente a expressão dos

1 Documento “Medical Education in the United States and Canada – A Report to the Carnegie Foundation for the Advancement and Teaching”, publicado em 1910, que propõe a expansão do ensino clínico, priorizando a ênfase na pesquisa biológica como forma de superar a era empírica deste ensino, tomando-se um guia da formação médica em nível internacional.

fenômenos acessíveis às ciências em geral, mas principalmente as assim chamadas Ciências Humanas ou “Ciências do Espírito”. Assim, Hans-Georg Gadamer não se atém apenas ao “*como interpretar*”, mas também à indicação de um sentido para a compreensão do humano como o objeto essencial do conhecimento. Para ele, o fenômeno humano, exige ir além do método científico predominante nas ciências naturais.

Diante dessas elaborações, sugerimos o estudo e a prática do conceito da Integralidade por meio da proposta fenomenológica denominada de “goetheanismo”, desenvolvida por Rudolf Steiner a partir de seu trabalho de catalogação e reorganização dos estudos científicos de Goethe (arquivos de Goethe e Schiller em Weimar na Alemanha). O goetheanismo vai além do racionalismo e indica a necessidade de incluir a realidade da permanente metamorfose, não só na visão biológico/sistêmica, mas podendo atingir a Antropologia Geral e outras disciplinas científicas. A biologia teve grande evolução com os estudos da Abordagem Goetheanística, em função desta demonstrar as metamorfoses dos diversos tecidos celulares ao longo do desenvolvimento dos seres vivos. Estes estudos também evidenciam como certos tecidos, de maneira única no ser humano, se estabeleceram na sua formação embriológica e na formação posterior, de maneira muito diferente da dos outros mamíferos. Tudo isso parece indicar claramente a necessidade de uma Antropologia Física de abordagem goetheanística, uma Antropologia Física Goetheanística. Mas quando propomos esta abordagem é preciso que se faça uma ampla reordenação da Antropologia Geral, no sentido de incluir novas propostas e caminhos para a expressão humana em suas dimensões não só físicas, mas também anímico/psicológicas e culturais/espirituais.

Na abordagem Goetheanística, a arte é prioritária como a atividade essencial para o conhecimento dos fenômenos naturais

e culturais. Devemos observar que essa prioridade, tem fundamento no “impulso lúdico”, tão bem expresso por Johan Cristoph Friederich von Schiller (1759 – 1805) e mais recentemente por Johan Huizinga (1872 – 1945). Assim, a efetiva ação do conhecer, desde a infância, se exprime quando a criança cria brincadeiras e brinquedos que imitam a sensação e percepção dos fenômenos externos e internos. Este processo continua nas elaborações desenvolvidas ao longo do crescimento e amadurecimento e, ainda, por meio de atividades que chegam à sofisticação cultural e tecnológica da atualidade. Acima de tudo, reiteramos que a arte supera a ilusão das certezas pela elaboração do que denominamos “simbolizações eficazes”, como o são o modelo atômico, os modelos biológicos, as várias formas de expressão dos modelos usados na Química, Física e, afinal, na formulação de ideologias ou doutrinas. Essas “simbolizações eficazes” tornam-se importantes por seus resultados práticos e tem o valor de, ainda assim, não assumirem o foro de verdades definitivas.

Aqui, não se pode deixar de citar a extraordinária contribuição de Gaston Bachelard (1884 – 1962), que colocou a expressão artística, com foco na poética, como afirmação essencial e superior da atividade de conhecer a realidade. É também o caso de Gilbert Durand (1921 – 2012), discípulo e seguidor da obra de Bachelard, quando afirma o dinamismo organizador da imaginação, visto como potência dinâmica que amplia as cópias pragmáticas fornecidas pela percepção. Com estas ampliações, a Antropologia Goetheanística abre a possibilidade de criação de novas e surpreendentes configurações.

Mas é preciso frisar que Goethe chamou atenção para a priorização da forma, dando-lhe o mesmo valor que o conteúdo. A forma da planta, da rocha, do osso, de um órgão e, afinal, de qualquer fenômeno é tão importante de ser estudada quanto o conteúdo.

Por isso, podemos demonstrar os fundamentos físicos e fisiológicos que permitem a revelação da presença do indivíduo objetivo epistêmico que, por sua atividade (como um “acting” permanente, criativo e não só instintivo) elabora seu destino próprio, a cultura e o acesso a diferentes universos de diversas dimensões espaço/temporais; além do fato indiscutível da elaboração das identidades sociais onde se constituem como sujeitos psicológicos, que, sendo assim, são indivíduos subjetivos. Aqui proponho lançar mão do conceito de “*trajection*”, desenvolvido por Augustin Berque².

Berque, valendo-se da expressão “trajeto antropológico” cunhada por Gilbert Durand (1989), estabelece o conceito de “*trajection*” (trajetividade), colocando em questão a dualidade cartesiana de sujeito e objeto. Tomo esta expressão – trajeto antropológico – e daí trajetividade, caracterizando-a como a permanente co-atuação entre as pulsões subjetivas integradas às exigências objetivas, que emanam do Eu pró-ativo, ou seja, da atuação do que venho chamando de “Fator Anthropos”, adiante melhor explicitado como sendo a ação da “*presença de espírito*”, da realidade do espírito nas coisas e da realidade das instâncias sociais. Assim, do conceito de trajetividade resulta a “*mediance*” (conceito de Berque que pode ser traduzido aproximadamente como “mediação”) no sentido de que os fatos também são valores e os valores também são fatos. Ou seja, fatos e valores são realidades trajetivas e não podem ser classificadas como dados objetivos ou subjetivos. Com isso, Berque nos indica que na prática somos seres efetivamente trajetivos que evitam e repelem a velha divisão sujeito e objeto. Assim, este indivíduo se mantém em constante relação dinâmica

² Nascido em Rabat (Marrocos) em 1942, o francês Augustin Berque é geógrafo, orientalista e também considerado filósofo, sendo atualmente diretor da Ecole de Hautes Etudes em Sciences Sociales em Paris e membro do Centre de Recherches du Japon, sendo que também lecionou na Universidade de Miyagi no Japão entre 1999 e 2001.

entre o subjetivo e o objetivo, chegando aos elementos universais do conhecimento e das práticas humanas.

Assim, as singularidades trajetivas são espacialmente objetivas e subjetivas, materiais e imateriais, pois o protagonista é um “guerreiro”³ que transita e elabora infinitas trajetórias, dando importância ao trajeto, enquanto que para o ser humano “civil sedentário” prevalece a divisão entre o sujeito e o objeto. E aqui então retomo o “Ser-Aí” de Heidegger, no sentido de que “Ser-Aí” é “Ser-Entre” ou “Entre-Ser”. “Entre-Ser” pode ser tomado por “Entre-Tecer-Se”, como uma forma de se colocar num permanente estado meditativo diante dos fatos, sem ceder à tentação de logo “explicar”, elaborar alguma teoria. Isso se dá como se uma experiência ou um fato, fizesse conosco uma “Entre-Vista”, nos perguntando: “E então? O que acontece?” E nossa resposta fosse um convite para que meditássemos e deixássemos nossas percepções sensoriais e percepções das ideias convergentes conviverem entre si, até que os fatos se revelem por si mesmos. Isso também é “Entre-Ter-Se”. Isso é verdadeiro Entretenimento, e não a forma macambúzia de sedentarismo. Nesse sentido, a atividade do cientista, pesquisador, operário, artesão, terapeuta, professor, engenheiro, dona de casa, poeta, músico, etc., pode ser lida como entretenimento, forma de entreter-se com seu objeto de ocupação, mantendo-se assim, permanentemente trajetivo!

3 Fernando Oliveira de Moraes escreve: “Sobre as condições impostas por um mundo racional e tecnológico, Paul Virílio é extremamente crítico quando afirma: De que serve a um homem ganhar o mundo inteiro se ele termina por perder sua alma? (...) Lembremos que “ganhar” significa tanto “chegar” e “alcançar” quanto “conquistar” ou “possuir” (...) Perder sua alma, anima, ou seja, o próprio ser do movimento. Historicamente nos encontramos diante de uma espécie de divisão do conhecimento do “ser no mundo”, de um lado o nômade das origens, para quem predomina o trajeto, a trajetória do ser: e, de outro, o sedentário, para quem prevalece o sujeito e o objeto, movimento em direção ao imóvel, ao inerte, que caracteriza o “civil” sedentário e urbano, em oposição ao guerreiro nômade (...).”

O equívoco de separar o lazer do trabalho, entendendo-se lazer como algo feito apenas para relaxar, nos afasta do entretenimento do realizar, buscar o prazer, substituindo-o por um *outro* entretenimento de não realizar, que apenas atende à carência das sensações, nos afastando do ocupar-se no dia a dia com a alegria, que se entretêm com o ritual da atividade e do descanso. Assim:

I. Há uma configuração morfo-antropológica no ser humano que permite a constatação de uma *presença*, um “Si Mesmo”, em cada um de nós. Ora, esta constatação atesta a interferência de um novo impulso no caminho da evolução que, a partir daí, deixa de ser apenas uma evolução biológica, mas assume uma realidade também antropológica. Por isso, ousou afirmar a interferência do que venho chamando de “*Fator Anthropos*”. Explicitando melhor: em função de seu desenvolvimento embrionário pelo qual alguns órgãos não se especializam como nos outros primatas, o que caracteriza uma certa inadequação para a sobrevivência física, bem como certa pobreza instintiva, o ser humano tem condições não só para a emergência da cultura, mas também para a descoberta desta *presença*, acima caracterizada. A sensação e posterior sentimento do “Si Mesmo como fato apodítico, ou seja, fato dado pela experiência sensorial direta, é também devida à gracilização cranial e consequentes mudanças fisionômicas, além das muitas alterações sensoriais e mesmo anatômicas nos três primeiros anos de vida da criança, pelo desenvolvimento do andar. Pelo andar, realizamos mudanças fundamentais no sentido do equilíbrio, por assumir a postura ereta, e com o sentido cinestésico, com foco na laringe, desenvolvemos a articulação dos sons o que nos permite a fala que já expressa seu pensar⁴. Há ainda o fato de que a sensação do “Si Mes-

⁴ A sequência dada pelo andar, falar e pensar, segue uma organização neurológica particular

mo” se faz mais presente especialmente pelo tato (pele sem pelos) e pelos outros órgãos de sentidos (paladar, visão, térmico, cenestésico, etc.). O fato primordial é que esta “*presença*” se revela como ato e é fundamental compreender que a contínua atividade interna faz com que esta *presença* se efetive e desenvolva cada vez mais o ser humano como um todo. Assim, desde muito cedo a criança atua chamando a atenção pelo choro, pelo movimento em todas suas expressões, principalmente no brincar, para apreender o mundo e se colocar cada vez mais perante este mundo⁵. Os muitos experimentos e estudos realizados com chimpanzés tem demonstrado que após a idade de um ano, há crescente e rápida perda da capacidade de aprender, na medida em que seu cérebro vai diminuindo e sendo substituído pelo crescimento dos músculos necessários para as atividades da mandíbula que passa a crescer.

II. Ao descobrir, a princípio de forma inconsciente, este “Si Mesmo”, cada criança continua a elaboração de sua morfologia, anatomia e fisiologia, principalmente nos três primeiros anos de vida, na sequência do levantar a cabeça, sentar, gatinhar e finalmente, assumindo sua ativa postura ereta, andar. Esta postura antinatural por excelência, permite a liberação das mãos e, ainda, a relativa liberação do movimento da cabeça o que permite manter o cérebro em repouso enquanto caminha ou corre. No entanto, isso tem ainda muitas outras consequências em toda estrutura óssea e muscular e na organização dos órgãos dentro do corpo. Pelo andar toda movimentação corporal facilita que a musculatura fina se dedique

que é estudada com vários detalhes na neurociência contemporânea.

5 E quando seu movimento fica restrito, ou em outras palavras, não ocorrem seus atos, por quaisquer razões que sejam, a criança não se desenvolve e, daí, não consegue se colocar perante a realidade!

a movimentos mais profundos, como ocorre na laringe, que se ordena para a complexa atividade da fala⁶. A partir daí essa mesma musculatura fina, pelo movimento geral do corpo, abre simultaneamente o acesso à atividade do pensar, que já está no inconsciente, mas se desenvolve conjuntamente com a articulação da fala. Simultaneamente, a criança reafirmando a atividade de seu “Si Mesmo”, elabora a criação de suas primeiras identidades sociais subjetivas;

III. Mais tarde a criação destas identidades subjetivas se faz de maneira muito ampla para fazendo uso de uma imagem antiga de autor desconhecido, cada pessoa realizar-se como “Empreendimento”, como *ato* que nasce da vontade inerente, a princípio inconsciente. Falando de outro modo: a partir deste “Si Mesmo” que se expressa por um “Eu” também inconsciente, cada pessoa se constitui, pela *atividade* inerente, como um “Empreendedor”. Este rapidamente cria um “Gerente”, sua personalidade principal, que se caracteriza como o que comumente se chama de Ego. E o “Empreendedor” junto com seu “Gerente” “contrata” “Colaboradores” que são seus personagens e máscaras. Todas estas figuras relacionadas aqui são subjetivas e, sem a ativação interna, cada pessoa mantém-se no “buraco negro” de sua subjetividade, com suas paixões e redundâncias (Gilles Deleuze, 1995). Ou seja, só o assumir-se pela vontade consciente como um “Eu Sou”, sem apelo a qualquer elaboração metafísica, torna possível chegar ao indivíduo trajetivo e epistêmico, como fato objetivo. Quando esse assumir-se não se realiza, a pessoa fica no lugar comum, preso à personalidade, ao Ego, que é, no dia a dia, sua identidade social estável e subjetiva;

6 O movimento da musculatura fina que exige a articulação das palavras, também passa a ter atuação formativa em toda organização corporal. As pesquisas em fonoaudiologia, mormente nas práticas de Reorganização Neurológica Funcional, têm demonstrado com muita ênfase esse fenômeno.

iv. Estas identidades subjetivas vão exercitando um contínuo aprender no mundo por meio do impulso lúdico, o brincar - fundamento da criatividade e, portanto, da arte. Pelo brincar entramos em contato, inicialmente pelas sensações, com as coisas e com as outras pessoas. E assim, lentamente, vai-se delineando, pelo brincar em seu mais amplo sentido e pelo pensar, o indivíduo trajetivo, como fato objetivo que, então elabora seu conhecer pela criatividade não instintiva e, pelo acesso ao pensar, aos significantes das assim chamadas “Ciências do Espírito” (Matemáticas, Química, Física, Psicologia, História, Estudos das Ideologias, Doutrinas, Direito, Literatura, etc.) que são os fundamentos para todas as ciências;

v. E, então, o ser humano, claro resultado da presença do “*Fator Anthropos*” vai-se diferenciando intensamente em relação aos outros primatas, pois em seu brincar descobre novos elementos e passa a não aceitar o mundo como é dado, caracterizando sua permanente ação transgressiva, fundamento de toda a arte;

vi. A arte é a forma mais ampla de acesso e conhecimento do real, expressando-se pelas elaborações simbólicas e pelas muitas formas de expressão do imaginário, do pensar inspirativo e do pensar intuitivo. Por ser sempre integradora a arte não elimina ou aparta qualquer conhecimento ou experiência. E o Goetheanismo é a postura fenomenológica orientada pela abordagem artística da realidade, ou seja, pela abordagem que constata ser a arte a expressão mais elaborada do impulso lúdico, como o ato soberano para conhecer a realidade. Ora, a arte por sua própria natureza, faz a contínua integração das diversas contribuições individuais, científicas e culturais. Por isso estamos propondo a Antropologia Goetheanística que, por sua apresentação artística da morfologia e especialmente

desta configuração morfo-antropológica, abre uma amplitude que vai muito além da antropologia clássica e da epistemologia;

vii. Schelling, com base no idealismo absoluto iniciado por Fichte estabeleceu o caminho filosófico para a constatação desta *presença* do “Si Mesmo”. No entanto, sua visão idealista, com base na metafísica, só faz sentido para uma época em que não se sabia da configuração morfo-antropológica citada acima, que constata o “Si Mesmo” como sensação imediata do Ser, que “não tem necessidade de explicação e de nenhuma metafísica”. Shelling, em obra citada abaixo, constata que este “Si Mesmo” se caracteriza por um contínuo imobilismo. Para superar este imobilismo, sugere que cada pessoa acesse sua vontade com consciência para realizar sua afirmação como “Eu Sou”, assumindo seu protagonismo no sentido ativo de ser no mundo.

viii. A maneira de assumir-se como um “Eu Sou” com plenitude foi delineada por Rudolf Steiner em seu livro “A Filosofia da Liberdade”, no qual ele chama a atenção para atividade interna que trabalha para acessar a cognição intuitiva, possível pelo que venho chamando de “método científico integral”, que inclui os protocolos do método científico geralmente aplicado, ampliado pela atitude de permanente hermenêutica como acima já caracterizada, e também ampliado por fazer permanentemente o caminho das categorias do pensar intelectual, imaginativo, inspirativo e intuitivo, o que implica contínua meditação e cuidado.

ix. A bem vinda retomada da prioridade do corpo com suas demandas de prazer e vida ativa, como forma trajetiva de atuar no mundo, enfatiza a também prioritária *presença* do

“Si Mesmo” que, por assumir-se conscientemente como um “Eu Sou” (conforme indicado no item VIII), *ativa* de maneira inédita o ser “creador”, artístico, e, por isso, necessariamente aberto pelo exercício permanente de realizar constatações que podem ser resultados de juízos, sem julgar fatos ou comportamentos de acordo com qualquer critério normatizador, iluminista, moralista ou modelador. Por essa conquista, ou seja, por essa *atividade* inerente e por isso constatada por qualquer pessoa, cada ser humano pode perceber também que ocorre simultaneamente a demanda interna, na maioria das vezes inconsciente, da busca contínua da sutil harmonia entre prontidão e serenidade.

x. Por outro lado, permitimo-nos afirmar que a maioria das doenças em todos os níveis físicos, mentais, psicossomáticos, etc., ocorre devido ao sentimento, em geral inconsciente, de impossibilidade de dar este passo em direção ao assumir-se como “Eu Sou”;

xi. Como já dito anteriormente, a atividade artística supera a ilusão das certezas não só por suas obras, mas também por que realiza o que venho chamando de as muitas “simbolizações eficazes”, como vemos no modelo atômico, nos modelos biológicos (por exemplo a “espiral do DNA”) e, nos modelos em todas outras ciências. Esta é, afinal, a forma universal utilizada pelo “fazer” científico, ou seja, elaborar modelos para expressão das descobertas e para a devida operacionalidade que permita a atuação e ampliação do compreender (apreender com) a realidade, que se expressa nos fenômenos das “Ciências Naturais” (os fenômenos físicos) e das “Ciências do Espírito” (os fenômenos da atividade do pensar). Assim tivemos essa maravilhosa atuação do ser humano que chegou hoje às

elaborações práticas em todos os níveis, não só na engenharia, na física, na química e na medicina, com todas as tecnologias a que hoje temos acesso, mas também nas elaborações de ideias, histórias, mitos, imagens e tudo o mais que expressa nossas buscas e possibilidades de atuação ética, estética e solidária no contínuo aprendizado do amor aos fenômenos naturais, às pessoas e às infinitas possibilidades de expressão no mundo em que estamos. E isso ainda nos permite afirmar que a atividade humana na Ciência, na Arte e, afinal, em todas as suas expressões pelo uso das “simbolizações eficazes” não necessita e nunca realizou “explicações” ou “verdades” definitivas.

4) ESTABELECENDO UMA FORMA DINÂMICA DE ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA EM UM

NOVO LUGAR E UMA NOVA PAISAGEM

As elaborações feitas até aqui sugerem o estabelecimento de um grupo de estudos e trabalhos, com atuação imediata na comunidade pela consciência do impacto e consequências destas elaborações em todas as áreas de atividades humanas – sendo exemplo o *Atelier Transdisciplinar de Investigação e de Práticas Integrativas e Complementares (ATIPIC)*. A concepção deste gênero de *atelier* visa tornar possível a efetiva e contínua elaboração e reelaboração de projetos sociais, comunitários e iniciativas em todos os âmbitos individuais, de grupos como empresas, condomínios de moradias e empreendimentos, não com a instituição de modelos prontos, mas como um processo permanente de configuração artística, a partir da concepção de um *atelier* social que, tendo como centro uma escola para crianças base-

ada numa pedagogia do fazer artístico inspirado na Pedagogia Waldorf (elaborada pelo mesmo Rudolf Steiner, formulador do Goetheanismo), tende a converter-se num círculo de fundamentação e irradiação da comunidade. A partir deste centro, se dá o caminho de educação continuada com adultos num percurso de crescimento, que vai da Identidade Infantil/Biológica, passando pela Identidade Madura/Antropológica para chegar à Identidade Sábia, representada pelas pessoas que se responsabilizam totalmente por si mesmas com a consciência das demandas existentes em toda comunidade. Outra sugestão derivada das considerações acima corresponde ao conceito de Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS), que abrange todas as atividades previstas na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares do Ministério da Saúde (PNPIC/MS), aprovada pela Portaria 971 do MS em maio de 2006 (TELESI JR., 2016).

Trata-se de um caminho que, em suma, pode ser balizado pelo que tenho denominado como *Oito Princípios Antropo/Noéticos*, orientados pela igualdade de oportunidades para todos, fraternidade na vida sócio/econômica e liberdade na vida cultural/espiritual, e fundamentados na compreensão de que, comprovadamente, o ser humano caracteriza-se como:

1. Sendo indivíduo único e livre no sentido de não ser mais compreendido apenas como uma espécie biológica e social/cultural, mas como um ser essencialmente antropológico;
2. Sendo respeitado e estimulado para a plenitude de sua vocação para a realização plena de seus sonhos mais essenciais pela contínua criatividade;

3. Sendo totalmente responsável por seu destino como ser empreendedor, que elabora de maneira abrangente sua personalidade, seus personagens e máscaras, como estratégias eficazes para um agir guiado pela imaginação ética e moral para cada circunstância;

4. Sendo estimulado a vivenciar os multiversos, este indivíduo único por ter, acesso a estes multiversos e muitos campos e hologramas, acessando daí campos intergeracionais e diversas dimensões de espaço/tempo, nos quais todos nós convivemos consciente ou inconscientemente;

5. E que, por isso mesmo, não se deixa guiar por roteiros que constituem crenças limitadoras em todos os níveis pessoais, profissionais e sociais;

6. Assumindo, assim, exercitar continuamente o *ser contente*, por não se deixar dominar por suas ansiedades, abrindo-se para a experiência e vivência da diversidade de seus conteúdos, sem reprimir, mas *contendo* seus impulsos, desejos, instintos e quaisquer comportamentos dirigidos por excessiva antipatia ou simpatia. Isso indica que *ser contente* se dá por um sacro-ofício de cada indivíduo e que se expressa na contenção. Essa contenção se explicita já na formação embrionária e depois no controle dos esfíncteres, no controle das emoções, vontades e da ansiedade de resolver logo seus desafios e dúvidas;

7. Firmando-se, desta maneira, como eterno aprendiz perante a enorme amplitude e situações inesperadas na vida;

8. E, finalmente, assumindo a prioridade do encontro com os outros em círculos comunitários que tenham como centro uma es-

cola voltada para o caminho de crescimento, que vai da *identidade infantil/biológica* para a *identidade madura/antropológica* e, daí para o estímulo da busca da *identidade real sábia*, no sentido de estimular e ser estimulado para contínuas metamorfoses criativas, exercitando assim o permanente aprendizado do amor.

REFERÊNCIAS

- BACH JR., JONAS; STOLTZ, TANIA; VEIGA, MARCELO DA. Schelling e Steiner: da essência da liberdade humana ao individualismo ético. In: Educação e Filosofia. Uberlândia, v. 28, n. 55, p. 423-443, jan./jun. 2014. ISSN 0102-6801
- BACHELARD, GASTON – A Poética do Espaço – Martins Editora
- BACHELARD, GASTON – A Formação do Espírito Científico – Contraponto Editora
- BACHELARD, GASTON – A Filosofia do Não – Editora Presença
- BACHELARD, GASTON – A Epistemologia – Editora 70
- BACHELARD, GASTON – A Intuição do Instante – Verus Editora
- BIE, GUS VAN DER - Embryology - early development from a phenomenological point of view / Anatomy - Human Morphology from a phenomenological point of view – Louis Bolk Institute (louisbolck.org)
- BORTOFT, HENRY – Taking Appearance Seriously: The Dynamic Way of Seeing in Goethe and European Thought, Floris Books, 2012, ISBN 978-86315-927-5.
- DELEUZE, GILLES – GUATTARI, FÉLIX. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 2. São Paulo: Ed. 34, 1995
- DELEUZE, GILLES – GUATTARI, FÉLIX. O Anti-Édipo. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1976
- DURAND, GILBERT – As estruturas antropológicas do imaginário – Editorial Presença – Lisboa – 1989
- GADAMER, HANS-GERG - “Hegel, Husserl, Heidegger” - Editora Vozes - 2012
- GOETHE, J.W. A metamorfose das plantas. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993a.
- GOETHE, J.W. Doutrina das Cores. São Paulo: Nova Alexandria, 1993b.

- GOETHE, J.W. Máximas e reflexões. 2ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1992.
- GOETHE, J.W. Segunda parte: teoria general de la naturaleza. In: GOETHE, J.W. Teoría de la naturaleza. Madrid: Editorial Tecnos, 1997. p. 139-251.
- HEIDEGGER, MARTIN – Ser e Tempo – Editora Vozes – 2015
- HUIZINGA, JOHAN – Homo Ludens – (O Jogo como Elemento da Cultura) – Coleção Estudos – Editora Perspectiva
- HUSSERL, EDMUND – Meditações Cartesianas – Introdução à Fenomenologia – Madras Editora, 2001.
- MORAES, FERNANDO OLIVEIRA DE. A festa do Divino em Mogi das Cruzes. São Paulo: Anablume/FAPESP, 2003
- MUNNÉ – FREDERIC – Perfecto e imperfecto: completo. Estudios sobre la complejidad. Bogotá: Califórnia-Edit, 2013.
- PAGLIOSA, FERNANDO LUIZ, & DA ROS, MARCO AURÉLIO. (2008). O relatório Flexner: para o bem e para o mal. Revista Brasileira de Educação Médica, 32(4), 492-499. <https://dx.doi.org/10.1590/S0100-55022008000400012>
- PIAGET, JEAN; BETH, E.; MAYS W. – Epistemologia. Genética e Pesquisa Psicológica – Editora Livraria Freitas Bastos – 1974
- RAMOZZI-CHIAROTTINO, ZÉLIA – Sistemas Lógicos e Sistemas de Significação na obra de Jean Piaget. Psicologia-USP, São Paulo, 2(1/2): 21-23, 1991.
- RICOEUR, PAUL – Outramente – Editora Vozes – Petrópolis, 1999
- SCHELLING, FRIEDERICH W. J. A essência da liberdade humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

STEINER, RUDOLF- A Filosofia da
Liberdade – Editora Antroposófica

TELESI JR. EMÍLIO. (2016). Práticas
integrativas e complementares em
saúde, uma nova eficácia para o
SUS. Estudos Avançados, 30(86),
99-112. [https://dx.doi.org/10.1590/
S0103-40142016.00100007](https://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142016.00100007)

Capítulo 26

O Indivíduo como fenômeno trajetivo
Josef David Yaari

Giancarlo de Aguiar
*Universidade de São Paulo /
Universidade do Oeste de Santa Catarina*



Professor da Universidade do Oeste de Santa Catarina- UNOESC. Doutor em Filosofia da Cultura pela Universidade de Lisboa (2016). Mestre em Filosofia da Natureza e do Ambiente pela Universidade de Lisboa (2010). Membro Colaborador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Pós-Doutorando no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

CV: <http://lattes.cnpq.br/4932554514710224>

E-MAIL: giancarlodeaguiar@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4487-9569>

Arquétipos da Ecologia do Ser

RESUMO: O presente artigo trata dos conceitos acerca dos arquétipos enquanto matrizes ou padrões primordiais na aproximação da ecologia do ser, a condição da natureza humana e sua interação com o ambiente e a paisagem. A atuação do humano em diferentes contextos socio-ambientais promove uma temática de reflexão da dimensão entre natureza e cultura. Alguns autores são aqui convocados para uma aproximação hermenêutica, entre eles, Leonardo Boff, Eudoro de Sousa, Gaston Bachelard e Carl Gustav Jung. A possibilidade de articular uma análise dos elementos arquetípicos na psique humana leva a considerar os reinos e elementos que na linguagem em diálogo integra a filosofia, a psicologia e a poética, de experiência humana metafísica

que expressa a função transcendente ao co-criar o novo *Ethos* na ecologia pessoal, social e planetária.

PALAVRAS-CHAVE: ARQUÉTIPOS, ECOLOGIA, POÉTICA, FUNÇÃO TRANSCENDENTE, ETHOS.

Archetypes of the Ecology of Being

ABSTRACT: This article deals with the concepts about archetypes as primordial matrices or patterns in the approximation of the ecology of being, the condition of human nature and its interaction with the environment and the landscape. The performance of the human in different socio-environmental contexts promotes a theme of reflection on the dimension between nature and culture. Some authors are called here for a hermeneutical approach, among them Leonardo Boff, Eudoro de Sousa, Gaston Bachelard and Carl Gustav Jung. The possibility of articulating an analysis of the archetypal elements in the human psyche leads us to consider the realms and elements that in dialogue

language integrate philosophy, psychology and poetics, of human metaphysical experience that expresses the transcendent function of co-creating the new Ethos in personal, social and planetary ecology.

KEYWORDS: ARCHETYPES, ECOLOGY, POETICS, TRANSCENDENT FUNCTION, ETHOS.

Arquétipos da Ecologia do Ser

Giancarlo de Aguiar

Universidade de São Paulo / Universidade do Oeste de Santa Catarina

Tratamos do tema *Arquétipos da Ecologia do Ser* com base nas obras de autores nacionais e internacionais ao tecer o conhecimento da inter-subjetividade humana na sua ecologia profunda. Para dissertar sobre este assunto trazemos alguns importantes nomes que contribuíram muitíssimo com esta área do saber; Leonardo Boff, Eudoro de Sousa, Gaston Bachelard e Carl Gustav Jung. Considerando a categoria de Arquétipos, cuja transliteração da língua grega é *Arkhétypou*, Carl Gustav Jung apresenta como primeiros modelos ou estruturas, *Arché* = Princípio, que nos leva a fazer uma reflexão sobre a arqueologia do corpo-alma, arqueologia esta que desvenda o padrão primordial da natureza humana, a origem que a faz existir, vincular e plasmar na realidade cognoscível. Sabe-se através da Psicologia Analítica que estas formas e padrões arquetípicos da psique precisam de ser nutridos e cultivados com a energia vital para que os mesmos possam ser integrados na consciência.

Entretanto, pode-se afirmar que este processo depende de outra estrutura, a chamada “bússola da psique”, descrita por Jung, estas quatro funções psíquicas (o pensar, o intuir, o sentir, e a sensação/percepção) estão sempre a atuar para que a consciência experiencie

de maneira plena a manifestação “extrínseca” e “intrínseca” do Ser. Mas como compreender a vasta complexidade da consciência humana nos seus diversos estados da alma, se não classificarmos e criarmos correspondências para os seus distintos entendimentos?

As funções psíquicas remodelam-percepcionam e conduzem esses arquétipos repletos de muitíssima carga instintiva, emocional, que, juntamente com símbolos inconscientes, podem ganhar um forte poder de transformação na vida da pessoa humana. É nos bastidores, por detrás das cortinas do teatro da vida, que o grande cenário cênico é criado para ser lançado para o outro lado, é nesta dança de duas realidades que nos aproximamos de uma concepção platônica, pois ‘o mundo das ideias’, e aquilo que está acima desta esfera, isto é, dos elementos transpessoais da consciência da natureza humana, cujo conteúdo é etérico, através da essência subtil, é a quintessência que modela os atributos que serão plasmados na realidade deste mundo cognoscível em seus diferentes ambientes, paisagens e naturezas.

O que distingue, então, figuras arquetípicas “internas”, por exemplo, quando se trata da Natureza da paisagem, de uma árvore, de uma flor, ou ainda, da própria natureza humana, um sábio, das suas próprias presenças visíveis no mundo “exterior”? No inconsciente, no seu estado de ecologia interna, este arquétipo distingue-se pela sua capacidade de integração da personalidade com a natureza, pelo poder de transformação que exerce na natureza humana e, sobretudo, pela sua importância de unificação ao criar uma ponte entre estes dois mundos. Sobre esta relação arquetípica dos elementos da Natureza expressa muito bem o teólogo e filósofo brasileiro Leonardo Boff: “As coisas todas estão em nós como imagens, símbolos e valores. O sol, a água, o caminho, as plantas e os animais vivem em nós como figuras carregadas de emoção e como arquétipos.” (Boff L, 2000, p.37).

Com base na filosofia Pré-Socrática e também em Platão quando se refere à ética e à profundidade da alma, relaciona o *Eros* com a beleza da alma humana, temos acesso a um atributo mais refinado e subtil desta categoria, que se trata de um Amor de natureza etérica. Ao estar de acordo com o facto de a capacidade do ser de bem cuidar e bem viver a presença da essência pura do amor, o *Eros* é o que preenche transversalmente a natureza humana no seu estado das categorias de *Anima e Animus*, com a energia capaz de criar um novo *Ethos*, podendo este ser um estado de consciência e virtude, um corpo ou a casa da morada humana, em termos mais abrangentes o próprio planeta Terra enquanto organismo vivo.

Sendo assim, a qualidade de saber cuidar depende da presença do *Eros*, todavia, se a presença da pessoa humana no seu equilíbrio feminino e masculino não estiver receptiva à sintonia desta presença, de que modo o cuidado poderá estar presente? Não haverá cuidado efectivo, tão pouco duradouro na ausência de *Eros*, pois na ausência do Amor nada se sustenta, lembrando aqui a filosofia de Empédocles que afirmava em sua tese cosmológica ser *Eros* o quinto-elemento primordial que sustenta dos demais. Será impossível criar um *Ethos* verdadeiro com bases éticas sem a presença do espírito de *Eros*, a que podemos chamar ainda de quintessência, a essência que sustém os quatro elementos descritos em *Timeu*, de Platão.

A energia de *Eros* na sua primordial relação de movimento em rito e mito, na dança cósmica emana arquétipos oriundos da *Physis*, Natureza de *Eros* como exalta Eudoro de Sousa: “A dança nasce com o próprio universo; é tão remota como *Eros*, o mais antigo dos deuses”. Sousa E, 2000, p.112).

Encontramos em Leonardo Boff o desenvolvimento do conceito junguiano de arquétipo quando destaca as figuras arquetípicas intimamente ligadas à ecologia humana no que respeita à sua natureza

simbólica e mitológica, que tem ainda uma profunda ligação com a espiritualidade. O padrão arquetípico que é preenchido por energia psíquica estabelece uma interação anímica com a natureza humana e, por esta razão, a pessoa poderá personificar em si mesma a experiência de qualquer elemento, reino ou estado da natureza e com isso ter uma manifestação no seu “interior” ainda maior do que o fenómeno natural propriamente dito na sua forma “exterior”. Leonardo Boff na obra *Ecologia Mundialização e Espiritualidade* revela o seguinte: “O conhecimento não poderá ser apenas científico mas também místico e simbólico. Participando destas várias formas de conhecimento e de realização de si mesmo, o ser humano integra-se no todo, harmoniza-se e transforma-se efectivamente no jardineiro e no sumo-sacerdote da criação.” (Boff L, p. 2000, p.76).

Na tradição xamânica da Sibéria e da Americana do Norte, a figura totémica do animal para os antigos ritos de passagem tinha um poder de ação maior do que o próprio animal em si, dado que o xamã interage com estas duas realidades e estabelece um equilíbrio entre o simbólico e o diabólico. Poderão as funções psíquicas ser condutoras dos elementos essenciais, dos símbolos e figuras do imaginário para uma melhor constituição arquetípica, mitológica e, por fim, chegar a colaborar na prática vivencial da história da pessoa humana?

É de fundamental importância que o Ser humano mantenha uma boa relação e comunicação com esses elementos inconscientes para que atinja o seu processo de individuação e de integração com a natureza de todos os elementos. Quando o eu em sua estrutura egóica começa a percorrer a consciência como um todo, em contacto com aspectos conscientes e inconscientes, este já não é mais o centro, pois abre espaço para o *Selbst*, que é a unidade integradora.

Em termos junguianos, a individuação é a libertação das limitações da identificação com o eu pessoal para a expansão de uma

natureza inconsciente mais vasta, que atinge o desenvolvimento da totalidade, para ‘torna-se si mesmo’ *Verselbstung*. Para Leonardo Boff, os princípios do feminino e do masculino presentes no homem e na mulher são “a natureza de uma realidade ontológica, a categoria que marca esta realidade é a relação, que vem marcada por conflitos, muita opressão, violência, lágrimas e sangue. Mas não somente, também por trocas, enternecimento, amor e fusão bem-aventurada”. (Boff L, Ribeiro L, 2007, p.50).

Com isto aproximamo-nos de uma categoria transpessoal, na medida em que esta identidade pessoal alarga os limites da consciência para que a manifestação da profunda realidade inconsciente se mostre para a integração da sua sexualidade e espiritualidade nos aspectos do *animus e anima* e também do *androgynis* esta última categoria aqui apresentada não foi totalmente desenvolvida na obra de Jung e é retomada mais tarde por Bachelard a partir de uma psicanálise dos elementos da Natureza.

Encontramos em Bachelard a mesma linha da tradição analítica de Carl Gustav Jung com a divisão da tipologia psicológica das funções entre: o pensar, o sentir, o intuir, a sensação, em conformidade com os elementos: o ar, a água, o fogo e a terra. Gaston Bachelard tem um profundo comprometimento com esta nova visão, de uma psicanálise da ecologia humana, onde o ser encontra o seu sentido ontológico pela experiência ambiental e planetária. Através de uma herança pré-socrática, ao invocar os elementos primordiais e definir a eleição de um princípio criador na imagética prototípica da Natureza, pelo plasmar corpóreo na função de cada um dos elementos; “uma lei das quatro imaginações materiais, lei que atribui necessariamente a uma imaginação criadora, um dos quatro elementos: fogo, terra, ar e água. A fisiologia da imaginação, mais ainda que sua anatomia, obedece à lei dos quatro elementos.” (Bachelard G, 1990, p.8).

Urge promover o encontro entre o humano e a natureza (elementos e reinos que a constituem), lugar de criação e contato mitopoético. O humano não vive sem horizontes de símbolos naturais, todavia o conflito e tensão humana está diante do artificial enquanto fuga dos elementos naturais na ausência do orgânico humano que se estabelece pelo intervalo da alternativa de encontro com o natural. A *tecné* na sociedade moderna se apresenta como ruído, obstrução da vida e do próprio sentido pleno e fluídico da *poiésis*. Concordamos com Gaston Bachelard quando afirma: “L’image poétique est une émergence du langage,” (Bachelard G, 1974, p.10). Assim, é preciso criar possibilidades de aplicação da linguagem em um campo de contato e intervenção em meio natural, ambiente e meio biótico social, que favoreça a ecologia do ser enquanto condição *sine qua non* para a natureza da pessoa humana; é preciso sair do impasse da dualidade entre os símbolos da degenerescência e os símbolos da regenerescência para realizar a síntese da essência do Ser. De outro modo, encontramos também em Gaston Bachelard a importância de um retorno da consciência humana para os elementos da natureza, ou ainda, como em Eudoro de Sousa em sua crítica sobre o mundo construído pela realidade humana, afirma o autor; “ele não pode construir o Mundo senão à custa da destruição da Natureza; mas, se a destrói, a si mesmo o destrói. Aí está o trágico, no limite de uma operosidade que não quer saber de limites.” (Sousa E, 2004, pp. 54-55).

Nesta perspectiva, o contexto social e o ambiente natural é a referência para a aplicação da base teórica, a partir da obra de Jung, pela *Vida Simbólica* na via do inconsciente coletivo. A releitura de Bachelard com a proposta dos Quatro Elementos possibilitará a atuação dos arquétipos na ecologia da corporalidade pelos

elementos da natureza no ambiente social. A substancial perda do vínculo tecido com as forças da Natureza e a própria vida, revela a necessidade de reconexão pelo movimento. A persona sendo o principal arquétipo de mediação entre sujeito e as diferentes realidades do mundo, o corpo psíquico, desempenha o papel de *compus* e *corpus* poético enquanto símbolo regulador da Vida, pode atuar na intervenção social com a transmutação do ambiente para e com a Natureza, na recuperação do estado do ser contranatura, mais especificamente da *anima agere* cuja natureza debilitada passa para a *anima retinere* onde a natureza é recuperada. (Aguiar G, 2014, p.155).

De certo modo esta atuação na experiência dos elementos foi vivenciada por Bachelard na manifestação da natureza como podemos evidenciar em sua escrita: “De fato, diante dos espetáculos do fogo, da água, do céu, o devaneio que busca a substância nos aspectos efêmeros não era de modo algum bloqueado pela realidade. Estávamos verdadeiramente diante de um problema da imaginação; trata-se precisamente de sonhar numa substância profunda o fogo tão vivo e tão colorido.” (Bachelard G, 1991, p.2). A sensível vivência deste espectacular fenómeno indelével que regista importantes instâncias arquetípicas entre o consciente e o inconsciente, segue a sua reflexão de autoconhecimento; “tratava-se de imobilizar, diante de uma água fugidia, a substância dessa fluidez; enfim, era preciso, diante de todos os conselhos de leveza que nos dão as brisas e os vãos, imaginar em nós a própria substância dessa leveza, a própria substância da liberdade aérea.” (Bachelard G, *IDEM*).

Uma estrutura arquetípica na criação da poesia inerente a dimensão mais profunda da alma humana, de matrizes prototípicas primordiais da natureza: a sublimação é o dinamismo mais normal do psiquismo, poderemos mostrar que as imagens saem do próprio fundo humano (Bachelard G, 1991, p.3). Gaston Bachelard nos fala

sobre “uma experiência táctil que vem somar-se à observação visual” (Bachelard G, 2002, p.111). É neste sentido que compreendemos nossa temática com a base na substância dos elementos entre a natureza do ambiente e a experiência humana. Trata-se de enveredar pelos caminhos clássicos de investigação do problema da Natureza: desde a cosmologia pré-socrática dos filósofos da Natureza até Schelling e Jung, o tratamento das questões da vida humana entre a natureza, cultura e arte tem sido intentado pela via do idealismo transcendental. Podemos contar com a epistemologia de Gaston Bachelard considerado como um filósofo da natureza da paisagem que aqui trazemos como articulador entre o método científico epistemológico e também artístico pela via da *poiésis* (princípio de criação). Temos algumas referências centrais do idealismo alemão que influenciou Bachelard na escrita de sua obra, encontramos a Arte enquanto noção do Absoluto com base teórica em Schelling e Jung. É importante também destacar a superação da própria ciência a partir da afirmação de Novalis: “O poeta compreende a natureza melhor que o cientista”. (Carvalho M, 2013, p.49). Resgatamos nesta declaração de Novalis toda uma herança arquetípica de Platão e no que diz respeito a cosmologia grega pré-socrática sobre a origem dos elementos em correspondência com a *Physis* (Natureza).

Trazemos algumas combinações essenciais, tais como: criatividade e ecologia, social e ambiental, cultura e na própria natureza; montanha e árvore, mar e horizonte na integração de elementos arquetípicos, como afirma Gaston Bachelard: “de nossas lembranças inconscientes, no mar azul ou na montanha verde”. (Bachelard G, 2016, p.120).

Chegaremos aos aspectos culturais e naturais do *Ethos* humano? Qual a condição humana que se estabelece diante da necessidade de viver na cidade? E longe dela? E próximo da natureza?

Como compreender a atitude e a conduta da pessoa no espaço vazio? Nalgum ambiente? E diante da paisagem? Da própria natureza, reinos e elementos que a constituem?

Priorizamos a trajetória de um caminho que demonstre a evidência do simbólico e do ecológico paisagem natural, ou de outro modo, na própria natureza; montanha, árvore, mar, horizonte. Nesta busca de integração da vida humana mais próxima da natureza é que passamos a descrever algumas passagens que a obra Bachelardiana revela a partir dos elementos. Na obra *A Terra e os Devaneios da Vontade. Ensaios sobre a imaginação das Forças* após indagar sobre a natureza da substância de todos os elementos Bachelard evidencia a importância do elemento terra: “com a substância da terra, a matéria traz tantas experiências positivas, a forma é tão manifesta, tão evidente, tão real, que não se vê claramente como se pode dar corpo a devaneios relativos à intimidade da matéria.” (Bachelard G, 1991, p.2). O autor percorre dimensões da subjetividade e da objetividade até chegar ao caminho de acolhimento, repouso e intimidade, o encontro com o arquétipo da *ânima*, com a própria natureza? “as grandes imagens do refúgio: a casa, o ventre, a gruta. Encontramos uma oportunidade para apresentar, de uma forma simples, a lei da isomorfia das imagens da profundidade” (Bachelard G, 1991, pp.10-11).

É nesta busca e diálogo com a natureza que Bachelard trata do elemento terra no reino vegetal, com as suas raízes, e da robustez pela experiência solidificada: “para bem compreender o seu papel, é preciso, pelo menos uma vez na vida, ter amado uma árvore majestosa, ter sentido agir o seu conselho de solidez.” (Bachelard G, 1991, p.56). É nesta solidez que a episteme bachelardiana traz como complemento fundamental a poesia: “reanimar uma linguagem criando novas imagens, esta é a função da literatura e da poesia.” (Bachelard G, 1991, p.4).

O ato de vontade e sonho realizado revela a ligação das funções psíquicas na aproximação dos elementos: “Nesse onirismo ativo estão unidas as duas grandes funções psíquicas: imaginação e vontade.” (Bachelard G, 1991, p.40). A paisagem se torna fundamental para o sentido da vida, as funções psíquicas e os elementos da natureza criam um mesmo *compus* e *corpus* integrativo, naquilo que está mais alto relativo ao ar e ao céu, ou o mais baixo, no que concerne a terra, a montanha e demais matérias densas, como esclarece o autor: “Parece assim que, numa espécie de diálogo entre rochedos e nuvens o céu vem imitar a terra. A rocha e a nuvem completam-se uma à outra.” (Bachelard G, 1991, p. 149).

É no elemento ar que fica mais clara a fluidez e dinâmica dos elementos, ultrapassando-os até chegar ao quinto elemento unificador: “Parece que o ser voante ultrapassa a própria atmosfera em que voa; que um éter se oferece sempre para transcender o ar; que um absoluto completa a consciência de nossa liberdade” (Bachelard G, 1990, p. 8). Traz também um sentido amplo, remete-nos ao estado do ambiente na paisagem em meio aberto: “o ar natural é o ar livre”. Liberdade e movimento que nutre com alento toda a realidade visível por uma natureza do espírito invisível: “o dinamismo aéreo é antes um dinamismo do sopro brando”. (Bachelard G, 1990, p. 17). Esta inter-troca nutridora e constante que proporciona o elemento ar e flui no alento da respiração do corpo até a substancial natureza anímica da imaginação.

Tratamos agora do elemento fogo, em Bachelard a psicanálise do fogo é de uma origem propulsora e corpórea: “o fogo é ultravivo. O fogo é íntimo e universal. Vive em nosso coração. Vive no céu. Sobes das profundezas da substância e se oferece como um amor.” (Bachelard G, 1972, p. 22). Um fogo que ilumina o sentimento humano. É central a concepção de um fogo que alimenta a alma;

“o devaneio diante do fogo, o doce devaneio consciente de seu bem-estar, é o mais naturalmente centrado.” (Bachelard G, 1972, p. 23).

Contemplativo, facilmente é possível imaginar um fogo vivo e visceral, na silenciosa intimidade dos movimentos das brandas labaredas incandescentes, lambem a madeira em línguas de fogo que provam o tronco nu do vegetal em lume vivo; “do fogo calmo, regular, dominado, onde a grossa lenha queima em pequenas chamas. É um fenómeno monótono e brilhante, verdadeiramente total: ele fala e voa, ele canta.” Pensa-se num fogo de sentido universal e cosmogónico, de iluminação solar, ou ainda, de natureza lunar, de luzes noturnas: “O devaneio opera como estrela. Retorna ao seu centro para emitir novos raios.” (Bachelard G, *Idem*). É nesta ampliação da consciência que Bachelard traz a sua visão de infinitude e princípio de autocriação eterna. Encontramos nesta temática *Arquétipos da Ecologia do Ser* uma proposta de meditação, reflexão profunda da natureza humana, sentido, busca e encontro com elementos vivos que ganham significado para a existência, não somente humana, mas também de todos os reinos e elementos que constituem o Planeta e a própria Natureza. Eis o compromisso do verdadeiro modo de ser e viver, um caminho de vanguarda que prevê a possibilidade de um outro mundo, tecendo e co-criando o novo *Ethos* na ecologia pessoal, social e planetária, na resignificação dos ecossistemas ao natural do humano.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, GIANCARLO. Tese de Doutorado, O Desvela da Categoria Transpessoal, uma Visão para a Filosofia, a Psicologia e a Mitologia, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, 2016.
- AGUIAR, GIANCARLO. Dissertação de Mestrado, Elementos Transpessoais na Consciência da Natureza Humana, Uma investigação da Ecologia Transdisciplinar nas Teorias de Pierre Weil e Leonardo Boff, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, 2010.
- BACHELARD, GASTON. A Água e os Sonhos. Ensaio sobre a imaginação da matéria. Tradução Antonio de Pádua Danesi. Editora Martins Fontes. São Paulo. 2002.
- BACHELARD, GASTON. A Terra e os Devaneios da Vontade. Ensaio sobre a imaginação das Forças. Editora Martins Fontes. São Paulo. 1991.
- BACHELARD, GASTON. O Ar e os Sonhos. Ensaio sobre a imaginação do movimento, Editora Martins Fontes, São Paulo. 1990.
- BACHELARD, GASTON. A Psicanálise do Fogo. Editora Martins Fontes, São Paulo, 1972.
- BACHELARD, GASTON. A Poética do Espaço. Tradução Antonio de Pádua Danesi. Editora Martins Fontes, São Paulo. 2008.
- BACHELARD, GASTON. A Formação do Espírito Científico. Contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro. 1999.
- BACHELARD, GASTON. O Novo Espírito Científico. Tradução Juvenal Hahne Júnior. Edições Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. 1990.
- BACHELARD, GASTON. Epistemologia, Zahar editores, Rio de Janeiro. 1983.

BACHELARD, GASTON. L'eau et les rêves, librairie José Corti, 1942.

BACHELARD, GASTON. L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement, Presses Universitaires de France, 1943.

BACHELARD, GASTON. Le nouvel Esprit Scientifique, Presses Universitaires de France, Paris, 1934.

BACHELARD, GASTON. Epistémologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.

BACHELARD, GASTON. La poétique de l'espace, Presses Universitaires de France, Paris, 1974.

BOFF, LEONARDO. Ecologia, Mundialização, Espiritualidade, 3ª edição, Petrópolis, Ed. Ática, 2000.

BOFF, LEONARDO, RIBEIRO, LÚCIA. Masculino / Feminino, Experiências Vividas, Rio de Janeiro, São Paulo, Ed. Record, 2007.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES.

Da imaginação material à geopoética em Gaston Bachelard. In : Ribeiro, S.M.P. E ARAÚJO, A.F. (ORGS.) Paisagem, Imaginário e Narratividade. Olhares transdisciplinares e novas interrogações da Psicologia Social. São Paulo, Zagodoni Editora, 2015 (p. 1-30).

JUNG, CARL GUSTAV. Zwei Schriften über Analytische Psychologie. Das Persönliche Und Das Überpersönliche Oder Kollektive Unbewusste. Rascher Verlag. Zürich. 1964.

JUNG, CARL GUSTAV. Psychologische Typen. Rascher Verlag. Zürich, 1960.

JUNG, CARL GUSTAV. Die Archetypus und das Kollektive. Walter-Verlag. Zürich. 1976.

JUNG, CARL GUSTAV. Estudos Sobre Psicologia Analítica. Obra Completa. vol. VII. Editora Vozes. Petrópolis. Rio de Janeiro. 1978.

JUNG, CARL GUSTAV. Tipos Psicológicos. Tradução Álvaro Cabral. Editora Vozes. Petrópolis, Rio de Janeiro.1971.

JUNG, CARL GUSTAV. Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo. Volume IX/1. Obra Completa, Editora Vozes. Petrópolis, Rio de Janeiro. 2007.

SOUSA, EUDORO. Dioniso em Creta, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2000.

SOUSA, EUDORO. Mitologia História e Mito, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2004.

Capítulo 27

Arquétipos da Ecologia do Ser
Giancarlo de Aguiar



AUTORES

Acácio de Toledo Netto - Adriana Veríssimo Serrão
Alberto Filipe Araújo - André Ferreira Bezerra
Angelita Corrêa Scardua - Dirk Michael Hennrich
Eda Terezinha de Oliveira Tassara - Giancarlo de Aguiar
Helena Tassara - Jean-Jacques Wunenburger
José Oswaldo Soares de Oliveira - Josef David Yaari
Marcello Giovanni Tassara - Mariana Malvezzi
Maribel Mendes Sobreira - Paulo Alexandre Esteves Borges
Paulo Rodrigo Unzer Falcade - Pedro Teixeira Carvalho
Rafael de Santis Bastos dos Reis - Rafael dos Santos Aquino
Regiane Santos Flauzino de Oliveira - Rinaldo Miorim
Rodrigo Feliciano Caputo - Sandra Maria Patrício Ribeiro
Tiago Pilotto Rodrigues Alves - Vania Bartalini
Vladimir Bartalini - Yanci Ladeira Maria

