

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**RICARDO JOSÉ PERIN**

**O *ÉTHOS* INFANTIL: UM ENSAIO ÉTICO-PSICANALÍTICO A  
PARTIR DAS ORIGENS**

TOLEDO, PR

2025

RICARDO JOSÉ PERIN

**O ÉTHOS INFANTIL: UM ENSAIO ÉTICO-PSICANALÍTICO A  
PARTIR DAS ORIGENS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

TOLEDO, PR

2025

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Perin, Ricardo José

ÉTHOS INFANTIL : UM ENSAIO ÉTICO-PSICANALÍTICO A PARTIR DAS ORIGENS / Ricardo José Perin; orientador Claudinei Aparecido de Freitas da Silva; coorientador Jesús Adrián Escudero. -- Toledo, 2025.

123 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Physis e Éthos: O acontecimento originário. 2. Éthos Infantil e Psicanálise. 3. Éthos Infantil e o Mundo Vivido. I. de Freitas da Silva, Claudinei Aparecido, orient. II. Escudero, Jesús Adrián, coorient. III. Título.

## RICARDO JOSÉ PERIN

O éthos infantil: um ensaio ético-psicanalítico a partir das origens

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:

Orientador(a) - Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

JESUS ADRIAN ESCUDERO  
- DNI 46610733Z

Firmado digitalmente por JESUS  
ADRIAN ESCUDERO - DNI  
46610733Z  
Fecha: 2025.04.08 20:37:04 +02'00'

Jesús Adrián Escudero

Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)

Documento assinado digitalmente



REINALDO FURLAN  
Data: 09/04/2025 10:38:07-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Reinaldo Furlan

Universidade de São Paulo (USP)

Documento assinado digitalmente



LUIZ CARLOS TARELHO  
Data: 09/04/2025 09:26:13-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Luiz Carlos Tarelho

Instituto Pesquisa Psicanálise e Psicopatologia (IPePP)

Documento assinado digitalmente



MARCELO FABRI  
Data: 08/04/2025 17:28:23-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Marcelo Fabri

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Documento assinado digitalmente



LIBANIO CARDOSO NETO  
Data: 10/04/2025 12:24:07-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Libanio Cardoso Neto

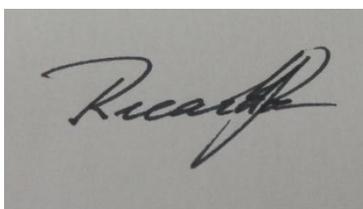
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 7 de abril de 2025

## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, RICARDO JOSÉ PERIN, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho parcial de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem como também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, PR, 07 de março de 2025

A rectangular box containing a handwritten signature in black ink. The signature is cursive and appears to read 'Ricardo José Perin'.

---

Assinatura

*Dedico este trabalho à minha mãe, Iolanda, pois suas mãos abençoadas me banharam na linguagem que se fez logos desejante, cuja tese é o fruto desta experiência (páthos).*

## AGRADECIMENTOS

Agradecimento inicial à minha família. Tania, minha esposa, aos filhos Lucas, Fernando e Ana Carolina que me acompanharam em uma longa jornada de gestação desta tese, tanto na compreensão pela ausência necessária para a sua feitura, quanto, principalmente, por servirem como fonte de inspiração para a produção de seu conteúdo. Igualmente devo fazer referência aos netos Heitor Luiz, Ana Beatriz e Cecília Galadriel, pois foram deles que brotou o grande paradigma do éthos infantil. Agradecimento à CAPES que possibilitou uma bolsa sanduiche na Espanha. Porém, essa bolsa só foi possível graças a bondade e a receptividade ímpar do professor Dr. Jesús Adrián Escudero. Ademais, tenho uma dívida de gratidão aos demais colegas e amigos que contribuíram consideravelmente para que esse trabalho viesse, na medida das possibilidades, a bom termo. São os membros brasileiros dessa banca, professores doutores Luiz Carlos Tarelho, Reinaldo Furlan, Marcelo Fabri e Libanio Cardoso. Finalmente, um agradecimento especial ao orientador Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, pela sua brilhante capacidade acadêmica, pois permitiu alcançar alguns aspectos fundamentais na evolução da qualidade da tese. Mas também devo salientar, nesse agradecimento, a sabedoria e a humanidade necessárias aos grandes filósofos e que tive a oportunidade de usufruir sob sua orientação.

A mão que estira e a mão que se retrai,  
A mão que se abre e a mão que se fecha,  
A mão que acolhe e a mão que expulsa,  
A mão que acaricia e a mão que machuca.

A mão que ama e a mão que detesta,  
A mão que defende e a mão que acusa,  
A mão que perdoa e a mão que condena,  
A mão que limpa e a mão que suja.

A mão que reparte e a mão que acumula,  
A mão que mendiga e a mão que esbanja,  
A mão que levanta e a mão que derruba,  
A mão que constrói e a mão que aniquila.

A mão que une e a mão que separa,  
A mão que encoraja e a mão que amedronta,  
A mão que canta e a mão que soluça,  
A mão que enflora e a mão que apedreja.

A mão que pergunta e a mão que responde,  
A mão que descobre e a mão que encobre,  
A mão que ata e a mão que desata,  
A mão que educa e a mão que perverte.

A mão que fala e a mão que silencia,  
A mão que louva e a mão que calunia,  
A mão que abençoa e a mão que amaldiçoa,  
A mão que reza e a mão que blasfema.

A mão que preserva e a mão que envenena,  
A mão que semeia e a mão que esmaga,  
A mão que abraça e a mão que apunhala,  
A mão que cura e a mão que tortura.

A mão que ampara e a mão que abandona,  
A mão que aplaude e a mão que contesta,  
A mão que reconcilia e a mão que encoleriza,  
A mão que liberta e a mão que escraviza.

A mão que tece e a mão que desfia,  
A mão que congrega e a mão que dispersa,  
A mão que alumia e a mão que escurece,  
A mão que chega e a mão que parte.

A mão benéfica e a mão maléfica,  
A mão criadora e a mão estéril,  
A mão cirúrgica e a mão assassina,  
A mão honrada e a mão envergonhada.

A mão maternal e a mão abortiva,  
A mão infantil e a mão decrépita,  
A mão infiel e a mão traiçoeira,  
A mão indômita e a mão derrotada.

(Juvenal Arduini, *Destinação antropológica*, p. 271-272)

*Comecemos notando isso que torna, em suma, esse assunto eminentemente acessível, e até mesmo tentador – não há ninguém na psicanálise, creio eu, que não tenha sido tentado a tratar do assunto de uma ética, e não fui eu quem criou o termo. É igualmente impossível desconhecer que estamos mergulhados nos problemas morais propriamente ditos*

Lacan,  
in A ética da psicanálise

*Dar fundamentação à moral significa demonstrar como está ligada a liberdade ao conteúdo da ação*

Roger Garaudy, In Moral e sociedade

## RESUMO

PERIN, Ricardo José. *O éthos infantil: um ensaio ético-psicanalítico a partir das origens*. 2025, 123p Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR, 2025.

A tese central aqui advogada se orienta pela categoria de éthos infantil, conceito esse haurido a partir de um elo estabelecido entre a ética e a psicanálise. Para tanto, num primeiro momento, a pesquisa visa, a partir de uma breve reconstituição do vínculo originário entre *physis* (Φύσις), *éthos* (ἔθος) e *psyché* (ψυχή) desde o pensamento grego, construir uma ponte entre filosofia e psicanálise pelo viés da fenomenologia do *éthos* originário numa via de mão dupla. Quer dizer, por um lado, parte-se da ética em direção à psicanálise a fim de focar a dimensão propriamente ética da psicanálise e, por outro, indo da psicanálise à ética no intuito de trazer à tona a dimensão do desejo presente no agir. Nesse sentido, o estudo objetiva refletir sobre a constituição da ética partindo da transcrição da *physis* em *éthos* ao mostrar que, na psicanálise, ocorre algo similar permitindo abordá-la desde uma dimensão ética. Desse modo, cabe justificar que por meio da perspectiva da clínica psicanalítica o tema em questão propõe unir a teorização à história do sujeito, através da pulsão do desejo, pondo em movimento a razão para produzir um saber matizado na tese. Trata-se, pois, de investigar em que medida esse agir desvela a dimensão conflitiva na dinâmica existencial desde a experiência originária, isto é, radicada nas origens do sujeito psíquico. Ora, é propriamente isso que abre a possibilidade de pensar a noção de um *éthos* infantil. Assim, metodologicamente, pela fenomenologia do *éthos* como modo de pensar a passagem da *physis* ao *éthos* pela via da práxis, trata-se, ainda, de circunscrever fenomenológico e psicanaliticamente essa perspectiva por meio da íntima relação entre processo primário e processo secundário pela via da linguagem *logos* (λόγος), no ato analítico. Por fim, a pesquisa busca melhor compreender a articulação entre razão e desejo à luz dessa passagem da *physis* ao *éthos* que se compreende, na perspectiva psicanalítica, desde um solo primordial tendo presente a dinâmica pulsional que se constitui por meio da relação entre a criança e o adulto. Esse inventário é matizado, sobretudo, na atualidade num horizonte aberto pelos novos estudos sobre o desenvolvimento cerebral infantil à luz de uma hermenêutica do vivido.

**PALAVRAS-CHAVE:** Physis. Éthos. Logos. Práxis. Sujeito Psíquico.

## ABSTRACT

PERIN, Ricardo José. *The infantile ethos: an ethical-psychoanalytic essay from the origins*. 2025, 123p. Tesis (PHD in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, PR, 2025.

The central thesis advocated here is guided by the category of infantile *éthos*, a concept derived from a link established between ethics and psychoanalysis. To this end, initially, the research aims, based on a brief reconstitution of the original link between *physis* (Φύσις), *éthos* (ἔθος) and *psyché* (ψυχή) since Greek thought, to build a bridge between philosophy and psychoanalysis through the lens of phenomenology of the original *éthos* in a two-way street. That is, on the one hand, it starts from ethics towards psychoanalysis to focus on the specifically ethical dimension of psychoanalysis and, on the other, going from psychoanalysis to ethics to bring to light the dimension of desire present in action. In this sense, the study aims to reflect on the constitution of ethics starting from the transcription of *physis* into *éthos* by showing that, in psychoanalysis, something similar occurs, allowing it to be approached from an ethical dimension. In this way, it is worth justifying that through the perspective of the psychoanalytic clinic, the topic in question proposes to unite theorization with the subject's history, through the drive of desire, setting reason in motion to produce nuanced knowledge in the thesis. It is therefore a matter of investigating to what extent this action reveals the conflictive dimension in the existential dynamics from the original experience, that is, rooted in the origins of the psychic subject. Now, this is exactly what opens the possibility of thinking about the notion of a childish *éthos*. Thus, methodologically, through the phenomenology of *éthos* as a way of thinking about the passage from *physis* to *éthos* via *praxis*, it is also a question of phenomenologically and psychoanalytically circumscribing this perspective through the intimate relationship between primary process and secondary process via logos language (λόγος), in the analytical act. Finally, the research seeks to better understand the articulation between reason and desire in the light of this passage from *physis* to *éthos* that is understood, from a psychoanalytic perspective, from a primordial ground considering the drive dynamics that are constituted through the relationship between the child and the adult. This inventory is nuanced, above all, nowadays in a horizon opened by new studies on child brain development in the light of a hermeneutics of the lived experience.

**KEY WORDS:** Physis. Ethos. Logos. Praxis. Psychic Subject.

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

#### 1. *PHYSIS* E *ÉTHOS*: O ACONTECIMENTO ORIGINÁRIO

1.1. A *physis* (Φύσις) primordial: *epagôgê*, *tékné* e *entelécheia*

1.2. O *éthos* (ἔθος) originário

1.3. Fenomenologia do *éthos*: indivíduo, conflito e cultura

#### 2. *ÉTHOS* INFANTIL E PSICANÁLISE

2.1. A *psyché* (ψυχή) originária

2.2. A histeria como paradigma originário

2.3. A constituição do aparelho psíquico e o inconsciente

#### 3. *ÉTHOS* INFANTIL E MUNDO VIVIDO

3.1. *Éthos* infantil: a teoria da sedução generalizada

3.2. A criança e o mundo vivido como *éthos*

3.3. *Éthos* e linguagem originária: a criança e o λόγος como gesto

### CONCLUSÃO

### REFERÊNCIAS

## INTRODUÇÃO

O tema da ética e da psicanálise tem uma história que se entrelaça com a própria busca de caminho por onde eu tenho conduzido minha vida. Comecei a estudar Psicologia depois de deixar o seminário dos jesuítas, onde havia ingressado no curso de Filosofia. Após concluir a graduação em Psicologia, fiz uma pós-graduação em Psicologia Clínica e Psicanálise. Aí sedimentou-se, pela primeira vez, a ideia de fazer uma articulação entre ética e psicanálise substancializando numa perspectiva de linha de pesquisa própria que, em parte, teve continuidade junto à Universidad Autónoma de Madrid, anos atrás. O projeto surgiu ao pôr em relação o termo grego *éthos* (ἔθος) – que aponta para a noção de morada – no sentido de morar e habitar em Freud, quando ele diz em seu texto *Una Dificultad del Psicoanálisis*: “que o eu não é o dono nem o senhor em sua própria casa” (FREUD, S. OC. volume III, p. 2436).

Como o filósofo espanhol José Luis L. Aranguren em certa ocasião dissera, o princípio etimológico é uma das vias para fundamentar a ética: “A etimologia nos devolve a força elementar, gasta com o uso prolongado das palavras originais às quais é necessário retornar para recuperar seu sentido autêntico, a *arkhé*” (ARANGUREN, J. L. L. *Ética*, p. 22). Assim, o étimo *éthos* nos permite pensar a ética em suas origens, sobretudo enfocando a transcrição da *physis* (φύσις) em *éthos*, ou seja, via a fenomenologia do *éthos*, como fez o jesuíta e filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz em seu livro *Escritos de Filosofia: ética e cultura*. Sob esse prisma, a obra vaziana que já trabalhamos na pesquisa anterior de mestrado<sup>1</sup>, retorna sumariamente à cena servindo, uma vez mais, como referência a fim de balizar uma perspectiva ética, ao se estabelecer um paralelo com a constituição do sujeito psíquico.

A questão condutora a ser amadurecida o longo da pesquisa é: em que medida a experiência infantil gesta um *éthos* próprio? Qual a natureza ou essência última desse *éthos*? Como compreendê-lo à luz da *physis* e da constituição da própria *psyché* em sua figuração originária? De que modo, o *éthos* se compreende, em sua estrutura última, como *páthos*? Em que medida

---

<sup>1</sup> Convido o leitor a consultar *A fenomenologia do éthos: intuições éticas a partir da obra de Lima Vaz*, Toledo, PR: UNIOESTE, 2022.

o discurso fenomenológico e o psicanalítico<sup>2</sup> trazem um substancial contributo a tal questionamento?

Para tanto, visando dar corpo à unidade do trabalho, isto é, desses temas todos, a pesquisa se comporá, no primeiro capítulo, de três momentos intrinsecamente ligados. O primeiro versará sobre a intrincada relação entre *physis* (e sua tríplice constituição originária como *epagôgê*, *tékné* e *entelécheia*) e *éthos*, buscando explicitar, cada qual, o sentido originário ali presente que, desde o pensamento grego e, mais particularmente, Aristóteles, via a interpretação de Heidegger, promove. Pretendemos, então, descrever a conjunção primordial entre ambos como um pano de fundo imprescindível para melhor se compreender, mais tarde, o estatuto do enigma do *éthos* infantil. Tomando essa perspectiva, alinhavaremos o contributo, em especial, de um dos referenciais mais contundentes na cena do debate filosófico nacional: a obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz, alhures mencionada. Trata-se de pensar uma fenomenologia do *éthos* a partir de três pilares interrelacionados: indivíduo, conflito e cultura.

Após essa primeira incursão, o trabalho, num segundo momento, se deterá, pois, em articular a relação íntima existente entre *Éthos* infantil e a Psicanálise. Assim, antes mesmo de projetar o sentido e alcance dessa articulação de fundo, inventariaremos, dessa vez, o estatuto conceitual de *psyché* (ψυχή) desde as suas raízes gregas. Trata-se, sobretudo, de um retorno à *physis* para, enfim, melhor situar o propósito de nosso tema aglutinador que é propriamente o *éthos* infantil no contexto do discurso psicanalítico. Em seguida, cortejaremos dois temas capilares da Psicanálise, especialmente freudiana, que se movem mutuamente: o primeiro é a clássica e incontornável problemática da histeria como paradigma originário e; em segundo lugar, a constituição do aparelho psíquico e o enigma do inconsciente

---

<sup>2</sup> Esse interesse mútuo entre ambas as disciplinas vai ao encontro também das análises de inúmeros filósofos e interpretações, no circuito brasileiro, como as de Luiz Roberto Monzani, “Discurso filosófico e discurso psicanalítico”. In: *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 109-138 e de Claudinei Silva, “A convergência essencial: as relações entre fenomenologia e psicologia”. In: CAMINHA, I. O.; ABATH, A. J. (Org.). *Merleau-Ponty e a psicologia*. São Paulo: Liber Ars, 2017, p. 67-80.

O terceiro momento é outro capítulo-chave que se dedica a compreender o vínculo psicanalítico-fenomenológico entre o *Éthos* Infantil e o mundo vivido. Esse debate se dará mediante três tópicos interrelacionados. Inicialmente, i) a caracterização do *éthos* infantil à luz, por exemplo, da teoria da sedução generalizada que, aliás, Laplanche tem conferido especial atenção em seus trabalhos. Em seguida, ii) a criança e o mundo vivido como *éthos* e, em iii) *Éthos* e linguagem originária: a criança e o *lógos* (λόγος) como gesto visando compreender aí o estatuto da linguagem como *páthos*. Esse duplo e último inventário será mediado por três fontes marcantes do trabalho que são Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e a obra do psicanalista italiano Massimo Recalcati. Trata-se, enfim, sem dúvida, de aqui, propormos a noção de *éthos* infantil como o pano de fundo desde onde se abre verdadeiramente uma perspectiva ética da psicanálise; perspectiva essa que é perpassada fenomenologicamente por assim dizer, pela experiência ou prática clínica.

Ao trazermos, aqui, esse sumário panorama da intenção geral que orienta o texto, dentro, é claro, desses limites, cabe também expor as suas razões. De início, há o fato de que vários psicanalistas consideram, na sua postura teórica e analítica, que não há exterioridade ao discurso psicanalítico (por exemplo quando confrontado a questões de gênero, de historicidade, de sexualidades, de dispositivos de poder etc.): o discurso psicanalítico acaba tendo a última palavra, a verdade absoluta. Ele seria o ponto transparente, não situado, a partir do qual são medidos os outros discursos. Isso termina por gerar uma psicanálise esférica: sem exterioridade, englobando tudo. Esse aspecto se mostra também como algo manifesto em outra escola ou movimento de pensamento como a fenomenologia, por exemplo. O reconhecimento desse limite discursivo é que me tem levado, nos últimos anos, a transitar entre diferentes abordagens, buscando encontrar um elo que as convirjam sob certos aspectos sem comprometer, é claro, a peculiaridade de cada uma delas. Isso explica por que essa pesquisa pretende tão somente ser um ensaio, ainda preliminar, um esboço provisório de uma questão que se tornou especialmente cara a mim, fruto da própria experiência clínica como psicólogo e da minha formação, durante certo período com a Filosofia por meio da qual, inclusive, tive a honra e privilégio de ter Lima Vaz como um dos primeiros mestres.

Isso posto, como fica agora mais bem delineado, a tese não é exclusivamente sobre um autor em particular, mas sobre uma questão de fundo que direta ou indiretamente, tem atravessado um acalorado debate na cena do pensamento no Ocidente da qual elegi algumas fontes para subsidiar a reflexão. Por isso, no transcorrer da investigação que aqui me ocupo, deliberei realizar não só um balanço crítico da tese aqui sustentada, qual seja, a de uma fenomenologia do *éthos* infantil, mas perspectivar, conjuntamente, possíveis ou eventuais desdobramentos para futuras pesquisas.

## 1. **PHYSIS E ETHOS: O ACONTECIMENTO ORIGINÁRIO**

### 1.1. A *physis* (Φύσις) primordial: *epagôgê*, *tékné* e *entelécheia*

A pesquisa toma início chamando a atenção do leitor para uma das noções capilares que sem a qual, mal se compreende o conceito de *éthos* em sua originariedade. Trata-se da cara noção grega de φύσις (*physis*). Para tanto, reconstituiremos, aqui, em linhas gerais, desde o pensamento pré-socrático, até a sua maturação com Aristóteles, a gênese de tal conceito se valendo, pois, de dois referenciais, para nós, indispensáveis: Heidegger e seu fecundo trabalho hermenêutico e Henrique Cláudio de Lima Vaz, pela forma *sui generis* com que imprime o sentido último de uma fenomenologia do *éthos* (conforme veremos oportunamente); fenomenologia essa também circumspecta ao domínio da própria *physis* num movimento de circularidade dialética.

Isso posto, como situar o conceito-chave primacial que, sem o qual, não se compreende o estatuto que aqui advogaremos de uma fenomenologia do *éthos* infantil, qual seja, o conceito de φύσις (*physis*)? O que é φύσις, em sua acepção originária?

A fim de minimamente explicitar tal estado de questão no interior do pensamento pré-socrático, como também em Aristóteles, a originalidade das releituras que Heidegger<sup>3</sup> impressa em seu rico e sugestivo trabalho hermenêutico dão um tom bem peculiar. Do ponto de vista da filosofia pré-socrática, a figura imponente nesse debate é, sem sombra de dúvida, Heráclito. Sabemos sobre o quanto Heráclito dera vazão ao argumento de que “Α φύσις

---

<sup>3</sup> Consultar, p. ex., SPAAK, C. V. *Interprétations phénoménologiques de la physique d'Aristote chez Heidegger et Patočka*. Louvain-la-Neuve: Springer, 2017. E, especialmente, os trabalhos de Jesús Ádrian Escudero. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Trad. Jasson da Silva Martins; José Francisco dos Santos. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010, bem como "Heidegger, leitor da retórica aristotélica". In: *Aufklärung*, João Pessoa, v.4, p. 87-104, set/ 2017.

ou natureza gosta de se esconder” (Heráclito, 1978, p. 91). Heidegger, ao seu modo, imprime uma interpretação própria especialmente sugestiva. Se pergunta ele: “O que isto quer dizer?”. Então observa:

Pensou-se e pensa-se ainda que a frase significa que é difícil acessar o ser; que, para tanto, é necessário um grande esforço, a fim de desentranhá-lo de seu esconderijo, de certo modo, banindo dele o esconder-se. Mas o que se faz necessário é justamente o contrário: o esconder-se faz parte da pre-dileção do ser, isto é, daquilo em que consolida sua essência. É a essência do ser é desocultar-se, elevar-se, vir à tona no desvelado – φύσις. É só o que de acordo com sua essência se desvela e tem de desvelar-se que pode amar esconder-se. É só o que é desocultação que pode ser ocultação. (HEIDEGGER, 2008, p. 313).

Heidegger simplesmente alude ao fato de que o acesso à φύσις, ao ser, não implica uma dificuldade no sentido de eliminar o paradoxo do ocultar e do revelar. Esse paradoxo é constitutivo da essência mesma da φύσις. Há uma contrapartida secreta no seio mesmo desse movimento ou processo. E conclui Heidegger (2008, p. 314):

Ser é o desvelar-se que se vela – φύσις em sentido inicial. O desocultar-se é emergir no desvelamento; e isto significa abrigar primeiramente o desvelamento como tal na essência: desocultação significa ἀλήθεια – a verdade, tal como a traduzimos, não é inicialmente, ou seja, essencialmente, um caráter do conhecer e enunciar humanos; verdade não é muito menos um mero valor ou uma “ideia”, para cuja realização o homem deve tender – sem que se saiba exatamente por quê. Verdade, enquanto desocultar-se, pertence muito mais ao próprio ser: φύσις é ἀλήθεια, desocultação.

É sob tal aspecto que a verdade (ἀλήθεια) não é um mero enunciado no sentido lógico conforme a célebre fórmula tomista: *Veritas est adaequatio intellectus et rei* (a verdade como adequação entre o intelecto e a coisa). Ao contrário, a verdade como ἀλήθεια traduz justamente esse processo ininterrupto de ocultar e do desvelar como abertura ao ser, isto é, como um movimento recíproco.

Agora, Heidegger tece algumas análises intrigantes acerca da φύσις, ao longo da tradição metafísica. Inicialmente, cumpre compreender que

Seja qual for a força de sustentação que se atribui à palavra “natureza” nas diversas épocas da história do Ocidente, ela sempre contém uma interpretação do ente no seu todo, mesmo ali onde aparenta vir referida apenas como contra-conceito. Em todas estas distinções (Natureza-Sobrenatureza, Natureza-Arte, Natureza-História, Natureza-Espírito), a natureza não é só um lado oposto, mas é essencialmente à vista, na medida em que é sempre e primeiramente contra *ela* que algo se distingue e na medida em que, assim, o que é distinto se determina *a partir dela*. (HEIDEGGER, 2008, p. 252-253)<sup>4</sup>.

Heidegger, desde já, põe as cartas na mesa, ao mostrar que, ao longo do pensamento ocidental diversas foram as interpretações acerca da natureza como φύσις. Tais interpretações incorreram numa apropriação indevida quanto à determinação da essência mesma da φύσις, algo que, nos leva, hoje, a retornar aos gregos, tanto entre os pré-socráticos quanto Aristóteles. É sob esse interesse capital, advoga Heidegger (2008, p. 254), que a *“Física de Aristóteles é o livro fundamental da filosofia ocidental, um livro velado e, por isto, jamais pensado suficientemente até o fim”*. Qual é o elemento chave que estaria presente nessa obra tão especial que permite lançar alguma luz ao tema aqui em pauta, qual seja, a determinação da essência da φύσις?

Heidegger não demora ao chamar a atenção do leitor para o fato de que Aristóteles destaca propriamente para o aspecto originário da essência da φύσις: a determinação do movimento. Essa é a peça nuclear posta pela *Física*. Ora, para nós modernos, tornou-se um lugar comum afirmar que os processos da natureza são processos de movimento. Se interpreta, pois, a φύσις como

---

<sup>4</sup> Werner Jaeger (2013, p. 8-9) observa que “os gregos tiveram o senso inato do que significa “natureza”. O conceito de natureza, elaborado por eles em primeira mão, tem indubitável origem na sua constituição espiritual. Muito antes de o espírito grego ter delineado essa ideia, eles já consideravam as coisas do mundo numa perspectiva tal que nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido. Chamamos orgânica a essa concepção, porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo. A tendência do espírito grego para a clara apreensão das leis do real, tendência patente em todas as esferas da vida – pensamento, linguagem, ação e todas as formas de arte –, radica-se nessa concepção do ser como estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica”. Heidegger critica a terminologia de Jaeger como pertencente a um vocabulário ainda moderno de tratamento acerca da φύσις grega. Isso, no entanto, a meu ver, não compromete a maneira como o helenista alemão compreende o espírito grego e sua concepção de φύσις como um todo unitário.

causa no sentido moderno e técnico de causalidade, isto é, no sentido de uma coisa atuar sobre outra. Há uma determinação entre causa e efeito. Pois bem, é preciso ver, com Aristóteles, que “assim, por exemplo, espacialidade pertence ao caráter objetivo da materialidade, mas o espaço não causa o elemento material; a causa originária deve ser entendida aqui literalmente como elemento primordial, o que constitui a coisidade de uma coisa. “Causalidade” é apenas um modo derivado do ser causa originária” (HEIDEGGER, 2008, p. 258); causa essa que constitui a verdadeira essência da φύσις. O que é, então, a φύσις? A “φύσις é aquilo a que se deve um modo específico de estar-em- si-mesmo do constante” (HEIDEGGER, 2008, p. 258).

Uma vez posta nesses termos, a tarefa não será outra senão a que se realiza numa dupla direção: “1) livrar-nos da opinião de que o movimento seria em primeira linha mudança de lugar; 2) aprender a ver como, para os gregos, o movimento, enquanto um modo do ser, tem o caráter do advir à apresentação)” (HEIDEGGER, 2008, p. 261). É o próprio Aristóteles quem estabelece um primeiro esboço da essência da φύσις. Ele escreve: “De acordo com isto, então, a φύσις é algo assim com o um ponto de partida e um dispor; assim, portanto, ela é o elemento primordial para e sobre o mover-se e repousar (ARISTÓTELES, 192 b 20-23).” É bem verdade também, observa Heidegger (2008, p. 269) que

A técnica (τέχνη) pode apenas vir ao encontro da φύσις, pode fomentar mais ou menos a cura; todavia, enquanto τέχνη, jamais pode substituir a φύσις, e tornar-se, ela própria, no lugar daquela, princípio; origem (ἀρχή) da cura em si. Isto só se daria se a vida em si se tornasse um artefato produzido “tecnicamente”; todavia, no mesmo instante já não haveria mais saúde e tampouco nascimento e morte.

Sabemos que Heidegger tem em vista aí toda uma crítica à figura do humanismo como pano de fundo. A era da técnica e, portanto, de certo ideal da natureza como φύσις assentado pela modernidade é, sem dúvida, um espectro flagrantemente humanista. Como avalia o filósofo:

Todo e qualquer humanismo se funda em uma metafísica ou então ele próprio se coloca como fundamento para uma tal metafísica. Toda e qualquer determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente sem questionar a verdade do ser, quer o saiba ou não, é metafísica. É por isto que, na perspectiva do modo como se determina a essência do homem, aparece o que é característico de toda metafísica, qual seja, que é “humanista”. De acordo com isto, todo e qualquer humanismo continua sendo metafísica (HEIDEGGER, 2008, p. 334).

O que extrair, até aqui, dessas breves alusões heideggerianas à luz da ideia de φύσις em sua determinação grega que escapara ao humanismo metafísico em sua escalada no Ocidente?

Heidegger emplaca sua posição nessa emblemática passagem:

Como a φύσις, no sentido da *Física*, é um tipo de οὐσία e como οὐσία, na própria essência, surge da φύσις inicialmente projetada, a ἀλήθεια faz parte do ser, e, por isto, a apresentação desvela-se com o um caráter da οὐσία no aberto da ἰδέα (Platão) e do εἶδος χατὰ τὸν λόγον (Aristóteles); por isto, toma-se visível para Aristóteles a essência da χίνησις como ἐντελέχεια e ἐνέργεια (HEIDEGGER, 2008, p. 314).

Tais observações heideggerianas bem pontuais nos levam, ao mesmo tempo, para o interior de um debate que julgamos também, de extrema valia, o que projeta luz num estado de questão não menos importante o qual nem sempre tem recebido a devida atenção merecida. Trata-se das noções de *epagôgê*, *tékné* e *entelécheia* (*enteléquia*); noções essas capitais que surgem, nesse momento, como mola propulsora por meio da qual *physis* e *éthos* se entrelaçam originariamente.

A nossa análise, aqui, então, levará em conta um precioso trabalho. Trata-se do intrigante texto de Jose Lorite Mena (1983), intitulado “Physis: un decir (*Sagen*) de Aristoteles y un mostrar (*Zeigen*) de Heidegger”. A hipótese trabalhada por Mena, subsidiando-se, em Heidegger, visa a compreender: “1) a palavra filosófica é um pré. texto para descobrir a “construção” de uma instância, 2) a palavra que realiza essa “construção” é o *logos* grego, 3) sua análise sobre a *physis* da Aristóteles não parte de um texto, mas de um modo de “construir”, na palavra, uma “relação do Ser com o homem”, que viola o

texto” (MENA, 1983, p. 5). Não entraremos em todas as minúcias quanto a esse tríplice e meticuloso tratamento operado por Mena. Nos limitaremos, apenas, em destacar um aspecto que nos parece central dessa abordagem, a saber, os conceitos de *epagôgê*, *tékné* e *entelécheia*.

Para nós, o essencial, aqui, consiste em reconhecer como aquela interrogação acerca da essência da *physis* desnuda um modo de pensar entendendo, por isso, certa atividade de exercício, isto é, como *energeia* de um modo de ser transfigurado como *éthos*. A questão fulcral, porém, consiste em situar-nos no coração mesmo desse dizer, dizer da *physis*, no qual, como vimos, o *éthos* se transfigura originariamente. Como vimos, *éthos* passa a significar, geralmente, uma “maneira habitual de ser”, no sentido de modo de viver-habitual; *éthos* é uma habitação que configura um modo de ser, uma *estadia* na existência e a maneira como o homem pode ‘ter uma habitação’ própria, construindo o *seu* ser” (1983, p. 9) como a morada própria do homem. Esse é o ponto chave. O que Mena insiste é sobre o fato de que há uma certa prática da existência, se é que podemos chamar assim, ou seja, um posicionamento do horizonte ético humano como certa práxis originária. Noutras palavras, a interrogação sobre a essência da *physis* não deixa, é claro, de apontar inequivocamente para o horizonte também do *éthos* circunscrito espacialmente como originário via uma certa operação de base (*energeia*), uma força nuclear que sem a qual esse horizonte nada atenderia.

É a construção de uma estância como trabalho ou modo de dizer a essência que Heidegger teria vislumbrado em sua perspicaz leitura. Pois bem: o que entra em jogo aí é, em linguagem heideggeriana, um pré-texto, ou seja, uma forma de exercer o próprio direito de existir, em suas origens, como o ato mesmo de mostrar a relação do Ser ao homem que se dá no habitar. Como escreve Mena (1983, p. 7-8): “O ato de mostrar se converte na aprendizagem de uma obra (*ergon*), que se dá numa palavra, realizada como relação do Ser ao homem”. “Mostrar”, ainda, “se converte em situar(nos) em um lugar donde a escuta seja possível, e, *nessa* escuta, desaparecer para o poder técnico-histórica da linguagem” (1983, p. 14). É claro que Mena tem em vista aqui a importância que Heidegger concede à íntima relação entre poesia e filosofia e

mais que isso: a instituição de uma maneira pré-lógica de ler os gregos. O tema da linguagem como morada do ser se insere justo nesse contexto.

Esse reconhecimento, sem dúvida, significativo põe-nos, novamente, no coração da *physis* e, para melhor caracterizá-la Mena acentua três eixos fundamentais pelos quais, por exemplo, Heidegger lê a *physis*. São eles: *epagôgê*, *téchne* e *entelécheia*. Mena se atenta para o fato bem observado por Heidegger de que *Epagoge* é comumente traduzido por indução. Ou seja, *Epagôgê* corresponde, em sentido aristotélico, aos nossos raciocínios indutivos, o que, em acepção clássica, a descoberta de uma conclusão, lei ou conceito genérico a partir da observação e comparação de fatos particulares. É o processo de indução, propriamente dito. Ora, essa é uma versão muito literal do termo, o que, sem dúvida, em parte, é acertado, mas, por outra, quando o que se debate por detrás do termo, ou seja, a relação ou caminho do Ser ao homem, essa tradução cristalizada se revela inteiramente inadequada. Nota Mena (1983, p. 20),

[...] o que se debate detrás da palavra é a maneira como o homem recolhe aquilo que faz que, em sua totalidade ou particularmente, as realidades naturais se apresentam sendo em movimento. O problema que se debate no significado de *epagôgê* poderia ser resumido com a interrogação seguinte: Como conhecer a *physis* se saber o *lugar* do homem que pensa, que 'se põe diante' da *physis*? Na suposição, iniciadora da perspectiva de Aristóteles sobre a *physis*, se dá, já, uma caracterização, no sentido de *éthos*, de habitar entre as coisas, do homem (aristotélico).

Ora, isso será um índice decisivo quanto à maneira pela qual Heidegger passa a considerar as relações entre *physis* e *téchne*. Isto é: o que está por detrás da palavra indução, ou o que se debate definitivamente a partir dessa relação ou movimento do Ser ao homem.

A raiz ou etimologia do termo *ep-agô* sugere "conduzir... até ou sobre", "conduzir por cima de, ou contra, algo". Já *epagôgê* corresponde à "ação de conduzir até, para, sobre...", mas também "introdução" e, inclusive,

"importação". Isso leva Heidegger a reconhecer, por exemplo, nota Mena (1983, p. 21) que " *epagôgê* remete sempre à ideia de um movimento que parte de uma posição tomada, escolhida, de antemão, para fazer-se presente [...]. Assim, a suposição pressupõe um movimento e engendra uma atitude: no visar o particular em sua própria presença para poder ver sem ocultamento o que, em toda realidade natural, se dá como fundo de ser em movimento".

De fato, essa acepção do termo *epagôgê* já estaria entrevista nos *Segundos Analíticos*, mas também na *Metafísica*, texto este no qual Aristóteles, numa sugestiva passagem, a propósito da captação do ato (*enérgeia*) afirma com eloquência:

O que queremos dizer fica claro por indução (*epagôgê*) a partir dos casos particulares, pois não é necessário buscar definição de tudo, mas é preciso contentar-se com compreender intuitivamente certas coisas mediante a analogia. E o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados, mas tem a visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é totalmente elaborado para o que não é elaborado. Ao primeiro membro dessas diferentes relações atribui-se a qualificação de ato e ao segundo a de potência. (ARISTÓTELES, 1982, IX, 6, 104Se 351, p. 52).

Esse sentido originário de condução ou ação de conduzir haurido pelo termo *epagôgê* parece-nos central aqui justamente no intuito de compreender o movimento próprio da *physis* como uma dinâmica incessante em que tudo se articula com tudo. Trata-se de acercar a *physis* como uma espécie de dimensão holística em que a *epagôgê* revela algo ao seu entorno, por detrás de si mesma como forma de linguagem.

O segundo eixo da *physis* também nos convoca a uma breve atenção. A *tékhne*, entre tanta variedade de significados, acena, ao menos, em especial, um. É o que, por exemplo, Heidegger observa, com acuidade:

Produzir, em grego, é *tíkto* (τίκτω). A raiz *tec* desse verbo é comum à palavra *tékhne* (τέχνη). *Tékhne* não significa, para os gregos, nem arte, nem artesanato, mas um deixar-aparecer algo como isso ou aquilo, dessa ou daquela maneira, no âmbito do que já está em vigor. Os gregos pensam a *tékhne*, o produzir, a partir do deixar-aparecer (HEIDEGGER, 2012, p. 138-139).

Em *Heráclito*, demarca, mais uma vez, Heidegger (1998, p. 213-214):

O que significa *tékhne* quando dizemos que está intimamente aparentada com a epistème? *Tékhne* conecta-se com a raiz *teko*, *tíkto* – traduzida comumente por 'procriar'. O que se procria é tò *téknon*, a criança: *tíkto* significa procriar e criar na acepção de parir, dar à luz, onde predomina o segundo significado. Nossa língua materna tem uma locução bonita e ainda impensada para exprimir o parir da procriação, que é 'colocar no mundo'. O sentido grego mais próprio e mais velado de *teko* não é o fazer e aprontar [produto], mas o conduzir alguma coisa para o desencobrimento, produzir. É trazer algo para o desencobrimento, a fim de vigorar no desencobrimento como o que foi trazido, como o que aparece a partir de..., como o que 'é', em sentido grego. O *téhton* é o pro-dutor, aquele que pro-cede a partir de... e para...: A partir do desencoberto para o aberto. O homem realiza esse procedimento pro-dutor na construção, no entalhe, na formação. A palavra 'arquiteto' traz *ho tekton*. Do ponto de vista do projeto, a produção de um templo orienta-se, a partir do arquiteto e pelo arquiteto, enquanto arché de um *tekein*.

Para tanto, acompanhemos o que Mena diz: Heidegger visa mostrar a técnica como "caminho, isto é, como uma encruzilhada verbal de Aristóteles que, por exclusão, por ser 'outro' [...] não por si mesma, por sua identidade, senão como alteridade" (1983, p. 23). Nessa direção, é bem verdade que, para Aristóteles, a "*téchne* é um conceito cognoscitivo e significa: o conhecer daquilo sobre o qual se funda toda fabricação e produção. Ela é um fundo, a partir do qual se dá um aparecer na alteridade" (1983, p. 24). Ora, "este conhecimento que constitui o fundo da *téchné*, é o *eidos* (εἶδος)" (1983, p. 25). Assim, "o que se debate por detrás do nó verbal técnico é o εἶδος e sua determinação da existência; nessa encruzilhada, esta posição do homem, que conduz por um

caminho até à realidade a partir do εἶδος, nos põe em presença da *physis*" (1983, p. 25).

Por fim, a *entelécheia*. É Aristóteles, mais uma vez, que imprime no coração da *physis*, a ideia de uma ação perfeita que tem o seu fim em si mesma. Grosso modo, é isso que significa enteléquia. Noutras palavras, à medida que o movimento se institui como o processo que leva gradualmente ao Ato, o que antes se encontrava em potência, a enteléquia, em rigor, é o termo final (τελος) do próprio movimento, em sua mais perfeita realização. A enteléquia, sob esse aspecto fenomenológico, se revela, portanto, como a realização completa, isto é, a forma perfeita do que vem a ser, a espécie e a substância. A *entelecheia* se apresenta, portanto, como estado de completude ou perfeição, atualidade. Comenta Peters (1983, p. 75):

Embora Aristóteles use normalmente *entelecheia*, que é provavelmente de seu cunho pessoal, como sinônimo de *energeia* há um passo (Meta. 1050a) que pelo menos sugere que os dois termos, embora intimamente ligados, não são perfeitamente idênticos. Estão relacionados através da noção de *ergon* que é a função de uma capacidade (*dynamis*) e assim a sua completude e realização (τελος). Por isso, o estado de funcionamento (*energeia*) "tende para" o estado de completude (*entelecheia*), especialmente por Aristóteles já ter salientado (ibid. 1048b) que *energeia* difere de *kinesis* pelo fato da última ser incompleta, enquanto a primeira não é. O uso mais curioso que Aristóteles faz de *entelecheia* é provavelmente a sua substituição por *eidos* na definição de alma, que assim se torna, como já vimos, a primeira *entelecheia* de um corpo natural que potencialmente tem vida.

Mena mostra, por meio desse terceiro eixo ao redor do qual gira o sentido último da *physis*, que, em Aristóteles, a forma é mais *physis* ainda que a matéria. Quer dizer, cada realidade, com efeito, é dita ser melhor quando está em ato (*entelécheia*) que quando está em potência. Isso só se torna possível, observa Mena (1983, p. 26),

não porque a matéria não seja *physis*, mas que a forma é mais, especialmente, a "vocaçã" de uma realidade, feita de tal maneira que nos conduz até o *logos*, segue o caminho da apresentação dessa realidade em sua forma. Esta "excelência"

existencial da *forma* é tal que sua presença é *entelécheia*, enquanto a *hylé* é só *dynamis*, "disponibilidade" para essa presença. *Forma*, a apelação que segue aquilo que a manifesta, nos conduz até o *logos* da *physis* porque nos dá a ver a *entelécheia*.

Nesse contexto,

[...] a forma é aquilo que nos manifesta o estado de cumprimento de uma realidade em seu movimento enquanto a *hylé* nos dá aquilo de onde surgem as disponibilidades para ser cumpridas. Só existe a realidade (não a forma e a *hylé* isoladamente), uma realidade que, com suas disponibilidades próprias, tendem a afirmar-se existencialmente cumprindo-as; e, por isso, entrelaçamento existência da forma e da *hylé*, cada realidade que procede desse fundo será uma realidade incessantemente apropriadora dela mesma (MENA, 1983, p. 25).

Mena bem observa o que parece também não escapar aos olhos de Heidegger: a devida compreensão do termo *entelécheia*. Traduzi-lo por ato simplesmente não diz nada. Seria preciso, também nesse caso, ir além da domesticação categorial da palavra, isto é, situar o termo em seu verdadeiro pano de fundo, abaixo de sua inércia nominativa. É bem provável que a própria origem do termo parece situar-se nas pesquisas biológicas aristotélicas, por uma parte, mas, por outra, há uma dimensão radical aí presente em ser melhor apreendida.

Heidegger vislumbra o sentido de *entelécheia* como "pôr-se no fim". Ora, o movimento da *physis* se cumpre no pôr-se, [...] em um fim que já vem dado desde o fundo como disponibilidade própria. Por isso, para Aristóteles, esta realidade-physis, e só essa realidade é que se afirma existencialmente em uma apropriação contínua de suas possibilidades" (MENA, 1983, p. 25). Não se pode perder de vista que a "realidade técnica não se põe-se porque o fim no qual se determina não é seu; seu fim provém, dado antecipadamente, do εἶδος. Esta pre-dominância do εἶδος faz que a realidade "técnica" não seja propriamente *ousía*" (MENA, 1983, p. 25).

Mena (1983, p. 25) conclui seu argumento expondo que "os pré-textos de Heidegger nos tem conduzido pelo caminho da *entelécheia* para nos pormos adiante (*epagôgê*) do fundo de um modo de ser das coisas. Heidegger faz ver a essência e o conceito da *physis* fazendo falar Aristóteles através da enteléquia e da *epagôgê*, sem deixar, ao mesmo tempo, de falar a *téchné*.

Em suma, a retomada do tema da φύσις<sup>5</sup>, nessas seminais incursões, carregam, em cada autor estudado, o mesmo sentido outorgado por Murachco (1996, p. 14), qual seja, o de que "*physis* significa *brotação*, isto é, o ato dinâmico de NASCER, de BROTAR". Ora, é esse sentido que reabre outro debate conceitual decisivo no tocante à outra questão de fundo oriunda no pensamento grego: o horizonte do ἔθος originário.

## 1.2. O *éthos* (ἔθος) originário

O que, afinal, permite associar, aqui, a φύσις com o ἔθος? De que maneira, em última análise, tais conceitos podem se enunciar mutuamente, sob um ponto de vista originário?

Antes, porém, de tratarmos melhor essa questão, cabe, inicialmente, tal qual realizou-se no âmbito da φύσις determinar também a essência do ἔθος. É a partir daí que poderemos avaliar sua imbricação mútua aqui advogada. Como proposição inicial, define Vázquez (1980, p. 14):

*Ética* vem do grego *éthos*, que significa analogamente "modo de ser" ou "caráter" enquanto forma de vida também adquirida ou conquistada pelo homem. Assim, portanto, originariamente, *éthos* e *mos*, "caráter" e "costume", assentam-se num modo de comportamento que não corresponde a uma disposição natural, mas que é adquirido ou conquistado por hábito. É precisamente esse caráter não natural da maneira de ser do homem que, na Antiguidade, lhe confere sua dimensão moral.

---

<sup>5</sup> Para uma melhor explicitação quanto à evolução do conceito grego de *physis* o leitor é convidado a conferir dois importantes trabalhos de NADDAF (1992; 2006).

Vásquez é um autor sempre preocupado em distinguir ética e moral e, portanto, em marcar o sentido etimológico entre *éthos* e *mos*. Essa, sem dúvida, é uma distinção clássica importante, quando se trata de compreender a diferença entre caráter e costume, respectivamente. Ao mesmo tempo Vásquez não poderia ser mais que humiano<sup>6</sup>: é a força do hábito que orienta esse sentido originário não só do *éthos*, mas do costume. Por outra parte, não está suficientemente claro ainda o que, em sentido originário, esse caráter como *éthos* exprime ou desvela.

Um primeiro ensaio nessa direção se volta no sentido de melhor captar, como escreve Jaeger (2013, p. 129), “a formação do *éthos* humano na sua totalidade”. Nota ainda Jaeger (2013, p. 225) um detalhe, no mínimo, curioso:

O *lógos* (λόγος) de Heráclito não é o pensamento conceitual de Parmênides (νοεῖν νόημα), cuja lógica puramente analítica exclui a representação figurada de uma intimidade espiritual sem limites. O *lógos* de Heráclito é um conhecimento de onde nascem, ao mesmo tempo, “a palavra e a ação”. Se quisermos um exemplo desse tipo particular de conhecimento, não será no pensamento para o qual o Ser nunca pode não ser que deveremos procurá-lo, mas antes na visão profunda que se revela numa proposição como esta: *O éthos é o daímon do Homem*.

Isso posto, a que “visão profunda” Jaeger se dirige em seu comentário do λόγος heraclitiano? Em que sentido “o *éthos* é o *daímon* do Homem”? Ora, Jaeger se reporta ao sentido último do *logos* (λόγος) como palavra e ação. Estamos, pois, diante de uma acepção fora dos quadros de uma concepção parmenídica, apofântica, ou se quiser, do tipo lógico-proposicional. A dimensão aí figurante é a dimensão do originário, do que há de mais primordial. Nessa medida, o sentido aí originariamente entrevisto do *logos* pousa ou habita o *éthos* como *daímon* (δαίμων). Como bem observa Jaeger (2013, p. 974): “*Daímon* é o deus na sua ação e significado voltados para o Homem. Para a

---

<sup>6</sup> Como define Hume (1999, p. 67), “o hábito é, assim, o grande guia da vida humana ... Sem a influência do hábito seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos”.

massa, o homem que “tem um bom *daímon*” é o que foi abençoado com bens abundantes e é feliz nesse sentido”. Jaeger ainda lembra que esse “conceito religioso era um conceito suscetível de mudanças e aprofundamento infinitos” (2013, p. 974), mas, de fato, o vínculo com *éthos* infunde, sobremaneira, uma dimensão sacral no sentido de uma divindade ou espírito inscrito no próprio *éthos*. Na Grécia, “o que importa, portanto”, volta a retratar Jaeger (2013, p. 1174), “é infundir à *pólis* um *éthos* bom e não a dotar de um amontoado cada vez maior de leis especiais para cada setor da existência”.

O caráter daimônico do *éthos* parece ser retomado por Heidegger numa releitura que se insere no panorama de sua ontologia fundamental de *Ser e Tempo* e que, na *Carta sobre o Humanismo*, constrói uma posição emblemática. O filósofo alemão retoma o espírito pré-socrático de *éthos* em contraposição ao interesse imediato de erigir uma Ética compreendida, em acepção tradicional, como conjunto de preceitos no sentido platônico-aristotélico<sup>7</sup>. Ao se reportar a Platão e a Aristóteles, Heidegger tece uma consideração importante quanto a isso: tais pensadores, julga ele,

[...] pensaram a φύσις em uma profundidade e amplitude nunca mais alcançada por toda a “física” posterior. Caso seja permitido uma tal comparação, em suas sagas, as tragédias de Sófocles guardam o ἔθος de modo mais originário do que as preleções de Aristóteles sobre “ética”. Uma sentença de Heráclito, composta de três palavras apenas, diz algo tão

---

<sup>7</sup> Heidegger vê, nas obras de Platão e Aristóteles, uma maneira peculiarmente escolar ao qual se destinou a filosofia à medida em que esta passa a se transmutar em disciplinas fundando assim, por exemplo, a lógica, a física e a ética. Essas duas últimas se tornam conceitos contrários sob o pano de fundo da primeira. Por isso, Heidegger (2006, p. 43) pontua criticamente: “ἔθος visa à atitude do homem, ao homem em sua atitude, em seu portar-se como um ente diverso da natureza em sentido estrito, da φύσις. Com isto, temos duas regiões fundamentais que se mostram como temas centrais para a nossa consideração. Uma vez que φύσις e ἔθος são tratados na filosofia, eles são expressamente manifestos e discutidos no λόγος. Como o λόγος, o falar sobre as coisas, é o que há de mais primordial para tudo o que possui o caráter doutrinário, a consideração do λόγος volta ao primeiro plano”.

simples, que a partir dela se manifesta a essência do *éthos* de maneira imediata<sup>8</sup>.

Quais, afinal, seriam essas três palavras enunciadas por Heráclito que dão o tom do sentido último do *ἔθος*? São elas: “*ἔθος ἀνθρώπων δαίμων*”<sup>9</sup>. É na *Carta sobre o Humanismo* que Heidegger se debruça sobre esse caráter daimônico do *ἔθος*. Observa ele:

Em geral, costuma-se traduzir essa sentença da seguinte forma: “Para o homem, o seu modo próprio de ser é seu demônio”. Essa tradução pensa de modo moderno, mas não grego, *ἔθος* significa morada, lugar onde morar. A palavra nomeia o âmbito aberto, no qual mora o homem. O aberto de sua morada permite a manifestação do que advém à essência do homem, ou seja, o que, advindo, se estabelece em sua proximidade. A morada do homem contém e guarda o advento daquilo ao que pertence o homem em sua essência. Segundo as palavras de Heráclito, isto é, o *daímon* (δαίμων), o deus. A sentença diz: o homem, enquanto é homem, mora nas cercanias de deus (HEIDEGGER, 2008, p. 367).

Vê-se, acima, o quanto Heidegger é eloquente nessa passagem. Ele toma o *daímon* como o caráter divino, extraordinário ou, ainda, como aquilo que é preservado na dimensão mesma do *ἔθος* como estranho, inaudito. A essência do *ἔθος* guarda, em sentido originário, essa abertura, esse advento no acolhimento como morada. Ora, é essa acolhida que Heráclito teria dado, segundo certa narrativa de Aristóteles, a um grupo de forasteiros que vieram-lhe visitar no instante extraordinário quando enuncia aquelas três palavras. Eles ficaram atônitos quando logo viram-no como se aquecia junto ao forno de modo que Heráclito os convidou a entrar dizendo algo como “também aqui

---

<sup>8</sup> Ao se reportar ao sentido mais autêntico e, portanto, originário do *ἔθος*, Heidegger tem, em mente, certamente, dentre os trabalhos de Sófocles, a experiência trágica de Édipo; experiência essa que será melhor abordada em *Introdução à Metafísica* (1969, p. 133-136) à qual abordaremos num dos próximos capítulos.

<sup>9</sup> Na tradução no volume consagrado na Coleção Os Pensadores, a sentença é vertida assim: “o ético no homem (é) o demônio (e o demônio é o ético)” (HERÁCLITO, 1978, §119, p. 90”).

estão presentes os deuses” (ARISTÓTELES, A, 5, 645a17, 2010, p. 54)<sup>10</sup>. A esse respeito, Heidegger não poderia deixar de oferecer uma interpretação muito sugestiva. Comenta ele:

É bem verdade que a história fala por si. No entanto, vamos destacar alguns pontos. Em sua curiosidade e intromissão junto ao pensador, a multidão dos visitantes estrangeiros, no primeiro vislumbre e sua morada, encontram-se decepcionados e desconcertados. A multidão acredita dever encontrar o pensador em situações nas quais, em contraposição ao cotidiano usual do homem, se mostram por toda parte as marcas do extraordinário e raro, situações que, por isto, devem ser emocionantes. Em sua visita ao pensador, a multidão espera encontrar coisas que – pelo menos por certo espaço de tempo – forneçam material para uma boa conversa e entretenimento. Os estrangeiros, que querem visitar o pensador, esperam talvez encontrá-lo precisamente quando, mergulhado em um sentido profundo, está a pensar. Os visitantes querem “vivenciar” isto; em verdade, não para serem atingidos pelo pensamento, mas simplesmente para poderem afirmar já terem visto e ouvido alguém de quem se diz reiteradamente ser um pensador (HEIDEGGER, 2008, p. 368).

Heidegger chama a atenção para o fato de que, nas coisas corriqueiras, há de se ter olhos para o inefável, isto é, ver fenomenologicamente o extraordinário, o divino, o *daímon*. Os visitantes se comportam mais na condição de turistas do que por uma atenção devida ao apelo do que se revela. Mesmo assim, com isso, Heráclito os encoraja diante da hesitação dos visitantes. A questão central é que os visitantes perdem propriamente a visão do *éthos*, ou seja, o sentido último da morada ao ficarem desconcertados e frustrados com o que encontram. Encontram um pensador nada pretensioso em seu cotidiano próprio, em seu hábitat banal e corriqueiro. Ele está ali se aquecendo, pura e simplesmente. Está ali assando pão junto ao forno. Como bem volta a observar Heidegger (2008, p. 368): “E assim, neste lugar cotidiano e simplório, ele denuncia sem mais toda a pobreza de sua vida. A visão de um

---

<sup>10</sup> Aristóteles lembra que similar indicação encontra-se inscrita por Platão em as *Leis*, 899b9, embora ele não atribua a Heráclito. Da mesma forma, em *Sobre a Alma*, 411a9 aparece Tales como referência. De todo modo é com Diógenes Laércio 9.7 que a alusão à figura de Heráclito volta à cena ao se afirmar de que “tudo está cheio de espíritos e de divindades”.

pensador com frio tem pouca coisa a oferecer de interessante. Nessa visão decepcionante, os curiosos acabam perdendo, inclusive e de imediato, o prazer de se chegar mais perto”.

O que Heidegger nota é que a sentença situa a morada (ἔθος) de Heráclito e seu agir sob outra luz. Quer dizer:

[...] “também aqui”, junto ao forno, neste lugar comum, onde qualquer coisa e qualquer circunstância, todo fazer e pensar é familiar e usual, isto é, ordinário, “também aqui”, no círculo do pacato e ordinário, as coisas se dão de tal modo “que os deuses estão presentes. [...] diz o próprio Heráclito: “a morada (ordinária) é para o homem o aberto para a presentificação do deus (do ex-traordinário ou não-familiar)”. (HEIDEGGER, 2008, p. 369).

Uma vez comentado isso, Heidegger (2008, p. 369) avalia que “há um pensar que é mais rigoroso do que o conceitual”. Daí decorre a necessidade de um “ver fenomenológico”, radical o suficiente, que seja mais decisivo do que qualquer fixação de regras, de qualquer modelo ético tradicionalmente concebido. Que “ver” seria esse? Essa visão nova é aquela que, de acordo com o significado fundamental da palavra ἔθος, toma a palavra ética, se quisermos ainda mantê-la, como a morada do homem, ou seja, “aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento originário do homem, enquanto ek-sistente” (HEIDEGGER, 2008, p. 369). O pensador alemão diz que esse projeto é essencialmente um projeto lançado:

O que lança no projeto não é o homem, mas o ser mesmo, que destina o homem à ek-sistência do ser-aí enquanto sua essência. Esse destino acontece apropriadamente como a clareira do ser, que ele é como tal. Essa clareira garante a proximidade com o ser. Nessa proximidade, na clareira do “aí”, o homem habita enquanto ek-sistente, sem que ele já consiga hoje experimentar propriamente e assumir esse habitar. (HEIDEGGER, 2008, p. 350).

Ora, “a clareira mesma, porém, é o ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 345). Quer dizer: “Mundo” é a clareira do ser, na qual o homem, a partir de seu ser jogado, surge e se põe de pé”. (2008, p. 362). Esse modo de apresentação é o que faz com que Heidegger ressalte também a dimensão originária da linguagem como sentido pré-categorial de *lógos*. Anota ele: “a linguagem é a casa do ser; e, nela morando, o homem; ek-siste, na medida em que, guardando a verdade do ser, a essa ele pertence” (2008, p. 346). Mais adiante, ele observa:

É só essa morada (do ser) que garante a experiência do estável, pois é a verdade do ser que oferece suporte para todo comportamento. Em nossa língua, “suporte” significa “amparo”. O ser é o amparo que guarda o homem em sua essência ek-sistente, no que diz respeito à sua verdade, de tal modo que a verdade cria morada e alberga a ek-sistência na linguagem. Por isto, a linguagem é ao mesmo tempo a morada do ser e a habitação da essência do homem. (HEIDEGGER, 2008, p. 373).

Assim, “nesse apelo feito ao homem, na tentativa de preparar o homem para esse apelo, não se encontra uma preocupação com o homem? Para onde se dirige “o cuidado”, se não na direção de reconduzir o homem de volta à sua essência”. (HEIDEGGER, 2008, p. 332). Isso pela simples razão de que ele “(o homem) é o pastor do ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 343). Essa função do “pastoreio” acentua o sentido do cuidado humano em relação àquilo que é mais essencial. Por isso, Marques (1989, p. 63) nota que, em Heidegger, *éthos* significa “morada, habitação, o âmbito do aberto onde o homem habita”. A questão é que tradição assenta um privilégio mais no *lógos* do que no *éthos*. A essência do homem é mais marcada por esse primeiro do que pelo segundo, uma vez que, entre os animais, o homem é o único que possui o privilégio do dizer e do falar. Ora, do *lógos* “surgiu a lógica como doutrina da predicação, mas ofuscaram-se assim dois elementos essenciais e mais gerais que o *lógos* que são exatamente *éthos* e *physis*” (MARQUES, 1989, p. 65).

O trabalho aqui então se encaminha no sentido de precisar que mesmo que a *physis* seja mistério e deslumbramento originário, o *éthos* é esse âmbito

existencial primordial em que o homem, desde sempre, se situa. *Éthos*, como morada, é também o lugar desde onde habita o mistério. Esse aspecto exige, por fim, que interroguemos melhor o sentido último do *éthos* como fenômeno ou, se quiser, uma espécie de fenomenologia do ἔθος?

### 1.3. Fenomenologia do *éthos*: indivíduo, conflito e cultura

Temos acompanhado, até agora, sobre o quanto *physis* e *éthos* constituem, em rigor, duas ordens de experiência correlatas. Fato é, por uma parte, que a ideia de *physis* como princípio de movimento é fundamental para pensar o processo engendrador do *éthos* pela via da práxis. Isso revela em que medida o homem é perpassado por essa necessidade de construir seu lugar próprio no mundo dando origem à cultura. Isso pressupõe, no domínio da práxis, uma relação prioritária com outrem mediada pela linguagem (*logos*).

Para tanto, vimos que Heidegger diagnostica um sintoma peculiar da razão no Ocidente, ou seja, que, desde a tradição grega consumada em Platão e Aristóteles, *physis* e *éthos* passaram a ser disciplinarmente regionalizados. Essa regionalização fora sobrepesada por uma concepção de λόγος em sentido apofântico, categorial. Por isso, a busca pelo originário, ou, se quiser, pelo pré-categorial como instância decisiva a partir da qual toda interpelação ou apelo é engendrado. “Antes de falar” – avista Heidegger (2008, p. 332) – “o homem precisa novamente deixar-se interpelar, correndo o risco de que, sob esse apelo, ele pouco ou raramente tenha algo a dizer”. Eis porque é no seio do originário que podemos falar de *physis* e *éthos* sem a marca (como vício lógico) de uma distinção que hierarquize ou sobreponha cada um deles. Toda e qualquer diferença, ou se quiser, distinção, é dissolvida no âmbito do aberto, no horizonte último da verdade do ser. Essa busca do originário deve ser dada numa instância da qual toda oposição deve ser pensada não sob umaafiada navalha de Ockam, de maneira disjuntiva ou polarizada.

É tomando essa direção, que podemos, mais uma vez, se instruir com Heráclito no que compete à sua doutrina da harmonia dos opostos. O

fragmento 6 de *Sobre a Natureza* é enfático: “o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia” (HERÁCLITO, 1978, §6, p. 80). Mais à frente o pensador trabalha com uma noção cara, a ideia de *pólemos* (πόλεμος): “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (HERÁCLITO, 1978, p. 84). Heráclito alude a uma dimensão de *pólemos* que não afasta arbitrariamente, mas aproxima. Ora, a mais bela harmonia parte exatamente desse princípio arquétipo que tudo rege, tudo ordena.

Assim, nesse contexto pré-socrático faz algum sentido pensar *physis* e *éthos* numa aliança indissolúvel. Um reclama o outro. São co-partícipes de um mesmo processo ou movimento. Esse assentimento pré-lógico do qual os primeiros pensadores gregos deram vazão indica, sobremaneira, o processo de devir no qual quaisquer oposições se esfumam ontologicamente. Se o mel é doce e amargo é porque ser e não ser se ligam ao mesmo. No fundo, “os opostos são características do mesmo”, como costuma interpretar Hegel (in Heráclito, 1978, p. 93). “Tudo tem, em todo tempo, o oposto em si”, inscreve Nietzsche (in HERÁCLITO, 1978, p. 103).

A tarefa, agora, consiste em reestabelecer esse elo perdido, como “esquecimento das origens” na tradição metafísica, ou seja, reconhecer cada oposto como a contrapartida secreta do outro. É preciso, para além de toda oposição lógica, acercar-se de toda pré-disposição ontológica. Então, isso vale para *physis* e *éthos*. O *éthos* como morada é tão originário quanto a *physis* como elemento. Torna-se, pois, impossível pensar um sem o outro. Ambos compõem uma só *Gestalt*, como as duas faces de Janus (SILVA, 2024), estrutura primordial, pré-categorial ou pré-humanista, estrutura geral como experiência.

Eis porque, ao fechar aqui o capítulo inicial, capítulo esse que nos fornece uma indispensável terraplanagem das incursões até então realizadas, ou se quiser, como uma espécie de trabalho arqueológico conceitual acerca das noções de *physis* e *éthos*, nos apoiaremos na obra propositiva de Henrique

Cláudio de Lima Vaz como pano de fundo. Trata-se de seu livro *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*.

Já no primeiro capítulo, Lima Vaz elabora, de uma maneira muito peculiar, a noção de uma fenomenologia do *éthos* no claro intuito de acentuar o sentido e alcance do *éthos* sob essa circunscrição na aurora grega. Para tanto, o seu trabalho inicialmente adquire essa tessitura geral:

Para Aristóteles seria insensato e mesmo ridículo (*geloion*) querer demonstrar a existência do *éthos*, assim como é ridículo querer demonstrar a existência da *physis*. *Physis* e *éthos* são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença, não sendo o *éthos* senão a transcrição da *physis* na peculiaridade da *praxis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam. No *éthos* está presente a razão profunda da *physis* que se manifesta no finalismo do bem e, por outro lado, ele rompe a sucessão do mesmo que caracteriza a *physis* como domínio da necessidade, com o advento do diferente no espaço da liberdade aberto pela *praxis*. Embora enquanto autodeterminação da *praxis* o *éthos* se eleve sobre a *physis*, ele reinstaura, de alguma maneira, a necessidade da natureza ao fixar-se na constância do hábito (*hexis*). (LIMA VAZ, 2000, p. 11).

Acima, pois, vemos a maneira como Lima Vaz sinaliza a vertente própria desse debate, ou seja, o modo como ele focaliza a matriz conceptual primeira e o espaço teórico dos problemas essenciais aí circunscritos. Como reconheceu propriamente Aristóteles, buscar demonstrar *physis* e *éthos* significa incorrer, de forma ingênua, acerca dos procedimentos analíticos. Isso se deve ao simples fato de que a *physis* é o próprio princípio, ou ainda a *arqué* mesma da demonstração. Por isso, de saída, o filósofo brasileiro mostra em que medida *physis* e *éthos* constituem duas formas primeiras de manifestação do ser: o *éthos* nada mais é do que a figuração da transcrição da *physis* por meio da práxis sócio-histórica. Esse alcance teórico não é pouco haja vista a relevância para o nosso argumento ao longo aqui da pesquisa em curso no sentido de melhor explicitar o sentido operante dessa fenomenologia do *éthos*.

Lima Vaz, portanto, aponta, via também um trabalho todo filológico-hermenêutico, a raiz etimológica de *éthos*, o que segundo as suas palavras:

A primeira acepção de *éthos* (com *eta* inicial) designa a morada do homem (e do animal em geral). O *éthos* é a casa do homem. O homem habita a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *éthos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *éthos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação. A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *éthos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *éthos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *éthos* enquanto espaço humano, não é *dado* ao homem, mas por ele *construído* ou incessantemente reconstruído. Nunca a casa do *éthos* está pronta e acabada para o homem, e esse seu essencial inacabamento é o signo de uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão designou como a presença exigente do Bem<sup>11</sup>, que está além de todo ser (*ousía*) ou para além do que se mostra acabado e completo. (LIMA VAZ, 2000, p. 12-13).

Nessa instrutiva passagem, Lima Vaz reconstitui uma primeira figura do *éthos*. Aí compreende-se melhor em que medida se instaura a íntima conexão entre *éthos* e *physis* anteriormente entrevista no curso aqui da pesquisa, ou seja, o sentido do *éthos* como abrigo, morada é a “transcrição” mesma da *physis*. Ademais, essa estada humana como espaço originário não é algo dado, acabado, mas fundamentalmente algo por se fazer; por se construir, edificar. Ora, pois, tal reconhecimento é o que permite acenar para uma segunda acepção de *éthos*.

---

<sup>11</sup> Sobre a ideia de Bem que, aliás, constitui objeto da ética e que não foge, aos olhos de Lima Vaz na citação, duas posições são canônicas ao remontarmos às origens do pensamento grego. Grosso modo, a primeira é assumida por Platão que toma o Bem como aquilo que confere verdade aos objetos cognoscíveis ou ainda que confere ao homem o poder de conhecê-los, conferindo luz e beleza às coisas. O Bem, então, se torna fonte de todo ser, no homem e fora do homem (PLATÃO, 1996, VI, 508 e 509 b). Ora, se ele é o que ilumina, então, Platão o compara alegoricamente ao Sol, que possibilita aos objetos não só de serem vistos como ainda de serem gerados, de crescerem e nutrirem-se. A segunda posição é assumida por Aristóteles (1996) para quem o Bem não é desejado por ser perfeição e realidade, mas é perfeição e realidade por ser desejado. Ser desejado ou apetecido, numa palavra, é o que define o Bem (ARISTÓTELES, 1996, I, 1, 1.094 a 3). Talvez, aqui, no contexto em que nos pomos, se possa falar de um Bem originário ou primordial no sentido de um *éthos* que é primeiro e do qual se funda todos os conceitos normativos morais. Trata-se, em suma, de escavar um solo antepredicativo do *éthos*, às quais algumas implicações éticas o trabalho aqui acena, mas cuja explicitação maior demandaria um estudo mais exaustivo, o que pretendo realizar num futuro próximo.

A segunda acepção de *éthos* (com épsilon inicial) refere-se justo ao comportamento resultante por força do hábito, do costume, isto é, de uma repetição dos atos em si mesmos. É sob esse quadro geral que a constituição da personalidade ética do indivíduo se impõe como caráter e como hábito num contexto histórico. Trata-se de um processo que Lima Vaz interpreta, em termos hegelianos:

A práxis, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *éthos* como costume e hábito, num ir e vir que se descreve exatamente como círculo dialético: a universalidade abstrata do *éthos* como costume inscreve-se na particularidade da práxis como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *éthos* como hábito ou virtude. (LIMA VAZ, 2000, p. 15; cf. também nota 19).

A circularidade dialética do *éthos* traz à tona a diferença entre o costume (*éthos*) e a lei (*nómos*) como posição dupla do universal ético como conteúdo próprio da liberdade. É sob esse ângulo que Lima Vaz introduz no debate a noção de indivíduo e sua intrínseca relação com o *éthos*. Esse interesse é manifesto por Vaz ao buscar nas fontes do individualismo moderno a sua expressão máxima. Assim, se a sociedade é um conjunto, os indivíduos se associam, por conta de seu pertencimento a ela, não como fatos singulares somente, mas, sobretudo, a título de valores, em sentido mesmo axiológico: "Vale dizer que a pertença de uma determinada esfera de agentes e relações ao todo social se define primeiramente ao nível da sua legitimação ética, da sua participação ao *éthos* fundamental que constitui o primeiro dos bens simbólicos da sociedade" (LIMA VAZ, 2000, p. 22).

Ora, é a partir desse *éthos* fundamental como primeira camada que provém os diversos aspectos como a socialização e a educação do próprio indivíduo. Dentre tais aspectos, um, ao menos, assume caráter teleológico, ou seja, figuram como um fim, "como o lugar da sua auto-realização, o campo onde se experimenta e se comprova a sua independência, a sua posse de si mesmo (*autárqueia*)" (LIMA VAZ, 2000, p. 22). Eis porque

Na perspectiva desse fim, a vida social se ordena segundo uma estrutura axiológica e normativa fundamental que é, exatamente, o seu *éthos*. Por sua vez, a teleologia imanente ao *éthos* faz com que a realidade não seja experimentada pelo indivíduo como uma *vis a tergo*, uma força exterior ou um destino cego e oprimente (LIMA VAZ, 2000, p. 22).

Não deixa de ser oportuno observar que Lima Vaz tem em vista acima uma crítica de fundo a certo ideal molecular, quer dizer, uma caricatura um tanto atomizada do indivíduo no contexto desse *éthos* societário. Como ele próprio argumenta:

Como é notório, do ponto de vista da estrutura social, o indivíduo não se apresenta como molécula livre, movendo-se desordenadamente num espaço sem direções privilegiadas e regido apenas pela lei da probabilidade do choque com outras moléculas – os outros indivíduos. Uma cadeia complexa de mediações ordena os movimentos do indivíduo no todo social e, entre elas, desenrolam-se as mediações que integram o indivíduo ao *éthos*: os hábitos no próprio indivíduo e, na sociedade, os costumes e normas das esferas particulares nas quais se exercerá sua práxis, ou seja, trabalho, cultura, política e convivência social. (LIMA VAZ, 2000, p. 23).

O que, nessa análise vaziana, transfigura é certo eco de matriz hegeliano-marxista. Sob tal prisma, o processo do *éthos* e a constituição do indivíduo se perfazem dialeticamente, haja vista que não se está mais se reportando a uma concepção de mundo e homem de base positivista, utilitarista, à maneira de um processo mecânico, atômico, por definição. Lima Vaz jamais renega todo um princípio de mediações que regem, no plano sociocultural, econômico etc., a vida ética. Nessa medida, o *éthos* assim figurado comporta toda a sua amplitude mediadora como práxis dialética.

Como fica evidente, Vaz jamais abre mão do princípio aristotélico do *éthos* em sua figuração teleológica. Do mesmo modo, não parece renunciar à estrutura mediadora do *éthos* como dialética. O que o filósofo recusa é justo

um fenômeno cada vez mais crescente nos modos de produção com o advento, em larga medida, de certo niilismo do ponto de vista ético: trata-se, pois, do momento em que encerra a transcrição ideológica e, como tal, que encobre os interesses econômicos socialmente hegemônicos em prol de uma racionalidade instrumental, segundo a conhecida expressão frankfurtiana. Estamos, enfim, diante de um engessamento puramente ideológico capaz de conduzir a vida humana a um certo "reducionismo economicista, ou o que se poderia denominar a 'redução ideológica' do *éthos*, implica necessariamente um niilismo ético (ou uma negação radical do *éthos*) que está presente no cerne mais íntimo dessa sociedade da produção e do consumo que acabou se constituindo em versão planetária da "economia-mundo". (LIMA VAZ, 2000, p. 25).

Só resta, pois, Lima Vaz reafirmar o movimento dialético como princípio no qual se retorna do particular ao universal, "fazendo do indivíduo empírico um universal concreto, que repõe o problema na forma da relação entre a liberdade do indivíduo como livre-arbítrio e a universalidade normativa do *éthos*". (LIMA VAZ, 2000, p. 26). E ele assim procede sem deixar de enunciar Nietzsche à medida que via na função educadora do *éthos* a evocação da história terrível das crueldades sociais impostas subjugando o homem a uma condição animalesca a ponto de se instituir uma moral, a moral de rebanho. De todo modo, em que pese essa crítica, a proposição nietzschiana não parece, aos olhos de Lima Vaz (2000, p. 28), suficiente:

A ideia de uma prioridade dialética do *éthos* sobre o indivíduo empírico ou do conteúdo intrínseco do valor sobre a satisfação do indivíduo oferece uma resposta infinitamente mais aceitável à interrogação fundamental em torno da presença constitutiva do *éthos* na estrutura da socialidade humana.

No interior desse movimento discursivo, Lima Vaz é levado a introduzir outro elemento chave: a ideia de conflito. Essa é, sem dúvida, um conceito elementar no contexto aqui do debate a fim de nos apercebermos de algo fundamental: a universalidade e normatividade do *éthos* não se mostra ao

indivíduo nem cronologicamente (como se o indivíduo fosse predeterminado ou precedido); nem exteriormente (como se o indivíduo fosse extrinsecamente condicionado) e nem logicamente (como se o indivíduo fosse eticamente produzido por causalidade). Ora, o que o pensador brasileiro nota é o fato de que inexistente determinismo: o primado do *éthos* tem um acento arquétipo, originário ou se, quiser, dialético de reconhecimento. Isso explica, por exemplo, em que medida a liberdade jamais é exterior ao *éthos*. A bem da verdade, ela "introduz no movimento dialético constitutivo do *éthos* o momento do *poder-ser*, o espaço de possibilidade que se abre entre a particularidade da práxis como ato do indivíduo no aqui e agora da sua existência empírica e a singularidade da mesma práxis que se efetiva concretamente como realização da universalidade do *éthos* no agir virtuoso" (LIMA VAZ, 2000, p. 29).

Dito isso, se não há, pois, determinismo, o conflito ético também não se confunde com o niilismo ético. Disso advém a questão acerca da real natureza desse conflito, ou seja, de onde ele provém e como situá-lo em seu devido lugar? Para tanto, nos mostra Lima Vaz, num parágrafo esclarecedor:

O conflito ético se desenha, pois, como fenômeno constitutivo do *éthos* que abriga em si a indeterminação característica da liberdade. No risco do conflito ético, manifesta-se a fluidez e a labilidade da socialidade humana, essencialmente distinta das rígidas formas associativas do reino animal. O conflito ético atesta igualmente a peculiaridade da natureza histórica do *éthos*, em permanente interação como novas situações e novos desafios que se configuram e se levantam ao longo do caminho da sociedade no tempo. Nesse sentido, o conflito ético não é uma eventualidade acidental, mas um componente estrutural da historicidade do *éthos*. Ele se dá propriamente no campo dos valores e seu portador não é o indivíduo empírico, mas o indivíduo ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *éthos*. Somente uma personalidade ética excepcional é capaz de viver o conflito ético nas suas implicações mais radicais e tornar-se anunciadora de novos paradigmas éticos, como foi o caso na vida e no ensinamento de Buda, de Sócrates e de Jesus (LIMA VAZ, 2000, p. 30-31).

A passagem acima é eloquente na medida em que visa aproximar o conflito ético face a qualquer atitude de revolta ou tentar resolvê-lo em nome de

algum pessimismo ou hedonismo ao estilo moderno do *carpe diem*, para se reportar aqui à discussão encampada por Gabriel Marcel (1991/2023) em relação, por exemplo, à literatura de Gide. Ora, o conflito, a título de *pólemos*<sup>12</sup>, concreto e dialeticamente em curso é aquele que se mostra como um fenômeno inalienável da própria historicidade do *éthos*. Eis porque Lima Vaz não tem dúvida de que o conflito ético é, antes de tudo, um conflito de valores. Tal conflito se assenta numa base axiogênica irrevogável o que, diga-se de passagem, se pode facilmente identificar ao longo da história, desde a crise do mundo grego, em particular, da democracia ateniense no século V. a.C.

Não deixa também de ser oportuno destacar a existência de uma ideia segundo a qual melhor poderá nos conduzir à essência mais íntima do conflito ético perfazendo, portanto, uma fenomenologia do *éthos*. Tal ideia é exposta nos seguintes termos por Lima Vaz (2000, p. 33):

É talvez a ideia de *transgressão* que nos poderá conduzir mais diretamente à essência mais íntima do conflito ético, e completar com um último traço a fenomenologia do *éthos*. Originário da Etnologia e da Psicanálise, o conceito de *transgressão* acabou acolhido no pensamento ético contemporâneo, mas num sentido predominantemente negativo. A *transgressão* é pensada imediatamente em oposição ao tabu, ao interdito e à lei. Nesse sentido excludente, a *transgressão* se define como a ruptura dos limites impostos ao indivíduo com a sua identidade verdadeira e com a sua liberdade, rompidas as cadeias do *éthos*. Mas, semelhante conceito de *transgressão* não vai além do nível do indivíduo empírico que se recusa a obedecer ao movimento de universalização do *éthos*. Ela não é, nesse caso, senão uma sublimação da falta. (LIMA VAZ, 2000, p. 33-34).

O trecho acima incorpora à essência do conflito ético, a ideia de transgressão. Ou seja, Lima Vaz também reconhece, subjacente a esse conflito, a presença de uma transgressão, transgressão tal que se encontra longe, bem longe de significar qual sentido convencional como, por exemplo, o sentido niilista de revolta ou de falta, de contravenção ideológica pura e simples. Eis porque talvez a fim de melhor acercar-se hermeneuticamente quanto ao movimento transgressivo seja preciso reencontrar a sua acepção etimológica

---

<sup>12</sup> Sobre, p. ex., a leitura heideggeriana dessa noção, em Platão, ver.: GEVEHR (2016).

originária da Etnologia e da Psicanálise num sentido mais positivo, afirmativo. Trata-se, agora, de um sentido como um traço marcante da fenomenologia do *éthos* como movimento de universalização.

Esse traço acima é dado, primeiramente, à luz da consciência. Trata-se da consciência dos limites de uma liberdade situada; liberdade essa que se dispõe, inclusive, em atender um apelo ao sacrifício segundo pode ser reconhecido em algumas figuras históricas como é o caso, p. ex., de Francisco de Assis: "a pendência entre Francisco e seu pai na praça em Assis em torno da pobreza constitui, na história do cristianismo, um dos episódios mais sublimes de 'transgressão'" no sentido evangélico" (LIMA VAZ, 2000, p. 34). Nessa intrigante acepção, o ato de transgredir assume a conotação de *energéia*, força conflituosa do *éthos*. Esse sentido se traduz como movimento ou transbordamento da liberdade em sua plenitude cujos limites do *éthos* socialmente estabelecido já não conseguem mais conter. A transgressão, enfim, se torna um ato criador. "É nessa face positiva da *transgressão* que a força criadora do conflito ético se apresenta nítida e irresistível, descobrindo no seu fundo a própria natureza do *éthos*. O *éthos*, afinal, não é senão o corpo histórico da liberdade, e o traço do seu dinamismo infinito inscrito na finitude das épocas e das culturas" (LIMA VAZ, 2000, p. 35).

Por fim, há um terceiro nível da fenomenologia do *éthos*: a cultura. Lima Vaz chama a atenção de que a cultura encerra o fenômeno de passagem entre o *éthos* e a ética. Como ele próprio demarca: "afirmar que o *éthos* é coextensivo à cultura significa afirmar a natureza essencialmente axiogênica da ação humana, seja como agir propriamente dito (*práxis*), seja como fazer (*poiesis*)" (LIMA VAZ, 2000, p. 36). Pois bem, esse movimento, cumpre reiterar, é absolutamente dialético. Não estamos mais aqui conjecturando uma funcionalidade puramente mecânica, rígida ou natural, mas sim como um processo dinâmico, fruto, pois, de uma consciência histórica que se efetiva continuamente por mediações. Tal processo, a bem da verdade, implica um fenômeno de transcendência no sentido de que ele reflete uma espécie de excesso do símbolo sobre o real sem deixar, ao mesmo tempo, de motivar uma tensão característica: "A estrutura da ação se constitui em permanente tensão

com o seu objeto, e é essa tensão que alimenta o Maurice Blondel denominou o 'crescimento orgânico' da ação, o percurso do caminho entre o que o agente é e o que o agente tende a ser" (LIMA VAZ, 2000, p. 37). Nessa extensão, "enquanto produtora de símbolos ou enquanto portadora da significação do seu objeto, a ação manifesta desta sorte uma propriedade constitutiva da sua natureza: ela é medida (*métron*) das coisas e, enquanto tal, eleva-se sobre o determinismo das coisas e penetra o espaço da liberdade" (LIMA VAZ, 2000, p. 37).

Se for verdade, enfim, que "a coextensividade entre *éthos* e cultura se estabelece justamente a partir do caráter mensurante da ação como respeito à realidade" (2000, p. 37); há de se considerar que "o homem habita o símbolo e é exatamente como *métron*, como medida ou norma que o símbolo é *éthos*, é morada do homem" (2000, p. 38). Ora, Lima Vaz (2000, p. 38) entende que "esse nó originário onde se entrelaçam cultura e *éthos* é também o lugar onde a experiência da ação exigirá a explicitação do seu caráter normativo na forma de um *éthos* no sentido estrito que acabará mostrando-se como *métron* ou instância normativa transcendente à própria ação. É como tal que ele penetrará o sistema inteiro das formas simbólicas ou todo o corpo da cultura". Quanto a isso, acrescenta:

Na verdade, a relação mensura-mensurado que se estabelece entre o símbolo e a realidade tende a inverter-se à proporção em que a realidade, enquanto conteúdo do símbolo, se apresenta como a realidade verdadeira ou significada como tal. A transcendência do sujeito sobre o objeto ou da práxis sobre o *práigma*, atestada na prolação do símbolo tende a ser supressumida na transcendência do objeto *significado* ou do conteúdo do símbolo [...]. Do *métron* de Protágoras ao *métron* de Platão, o caminho percorrido indica o sentido da transcendência da medida em torno da qual se desenvolverá fundamentalmente a reflexão ética (LIMA VAZ, 2000, p. 38-39).

No quadro de uma fenomenologia do *éthos*, vazianamente aqui circunscrita, a "cultura tem, portanto, uma dimensão axiológica que é constitutiva da sua natureza e em virtude da qual ela define para o homem não

somente um 'espaço de vida' (*Lebensraum*), mas outrossim, segundo a expressão de E. Rothacker, um 'estilo de vida' (*Lebensstil*) (2000, p. 39-40). Esse estilo só pode ser reconhecido à medida que incorpora originariamente um *éthos* próprio, *éthos* esse profundamente articulado com a *physis*.

Em suma, ao descrever que toda cultura é constitutivamente ética, Lima Vaz reconhece também a função do sagrado como uma expressão mais antiga e universal. Isso significa que a religião é a forma de linguagem mais pregressa da consciência moral como um fato universal da cultura. Razão pela qual, em rigor, se torna impossível "separar, na história das grandes civilizações, tradição ética e tradição religiosa" (2000, p. 41). Ademais, como nosso filósofo admite, o elemento religioso que se permeia por raízes ético-culturais coabita com outro fenômeno não menos importante como expressão da cultura na sua relação com o *éthos*: o saber. No contexto do saber figuram o mito como função didática, pedagógica e prescritiva sob a perspectiva ética. Isso tudo sem desconsiderar ainda o que se pode chamar de sabedoria da vida, estilizada em lendas, fábulas, parábolas, máximas e provérbios que aparece como o lugar privilegiado da formação da linguagem e do *éthos*.

Isso posto, buscamos, até aqui, traçar minimamente a correlação intrínseca entre *éthos* e *physis* como dimensões originárias. Esse inventário, assim julgamos, trará importantes consequências do ponto de vista da psicologia da criança que abordaremos nos capítulos seguintes e que terá, na figura do *éthos* infantil, o seu motor conceitual decisivo. Essa nova incursão não poderá de deixar de melhor vislumbrar o horizonte da *psyché* ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ) em seu íntimo vínculo com a própria *physis* e com o *éthos*.

É o que trataremos a seguir.

## **2. ÉTHOS INFANTIL E PSICANÁLISE**

### **2.1. A *psyché* ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ) originária**

Havíamos visto, no capítulo anterior, ao procedermos àquela terraplanagem do tema do *éthos* por meio da senda aberta pela noção de *physis* e seu tríplice movimento (*epagoge/tékné/entelechia*) guiado pela noção de *enérgeia* um domínio próprio de tratamento. Esse domínio constitui um pano de fundo desde onde outras questões emergem e que, a meu ver, se tornam imprescindíveis a fim de melhor circunscrever o tema nuclear que me ocuparei que é o *éthos* infantil. Entre essas questões, emerge, então, o enigma da *psíqué*. A bem da verdade, ao situarmos, em sentido próprio, o terreno da *psíqué* parece substancial não o desprendermos da própria *physis*. Mais que isso: tudo parece indicar que a *psíqué* se compreende como *physis*. Esse argumento será de suma importância aqui para a tese.

O desabrochar incessante da *physis*, o seu movimento geral mais próprio que se transfigura naqueles três fenômenos correlatos destacado, a propósito da leitura de Heidegger entrevistado por Mena, nos abre, agora, outra faceta importante: o fenômeno da *psyché* (ψυχή) ou, propriamente, alma. Trata-se, em princípio, de uma perspectiva que se desenha desde os tempos gregos, na cultura genuinamente ocidental, e que tem vários desdobramentos, isto é, ganha um tom ou uma nuance semântica própria em diferentes discursos até mesmo no interior da obra de um autor como Platão, tão bem retratado por Rachel Gazolla de Andrade em seu estudo sobre o tema (1994, p. 12-13):

Mas por que estudar a alma? Porque é exatamente essa noção que, dada sua dificuldade, tem amparado muitas leituras platônicas de inspiração medieval e moderna, mesmo que isso não seja dito expressamente. Porque a alma é uma noção de tal modo antiga, e de tal modo atual, que refletir sobre ela é, também, refletir sobre o homem no seu mais amplo espectro. A alma é “anima”, uma boa tradução latina para *psyché*, e constitui-se como fundamento de todo o conhecimento humano, teórico e prático, de todo o cosmo em movimento, da vida, enfim. Mas, a *psyché* não é a *ratio* e não é a *essentia* agostiniana. Para nós, modernos, a *psyché* como princípio de vida já se perdeu, e no seu lugar resta um sentido restrito de alma como razão.

Rachel Andrade sintetiza a atmosfera geral que recobre o tema da *psyché* no seio da tradição no Ocidente, a dificuldade mesma de sua definição, dado o peso milenar e, sobretudo, multifacetado que semanticamente a imprime até chegar, em nossos dias. Seja desde certa forma cristalizada como em termos religiosos da alma a título de substância sobrevivente após a morte, seja epistemológico como certo conjunto físico não determinado em seus compostos o conceito de *psyché* realmente rendera muitas formulações ao longo de nossa cultura, em particular. Isso tudo sem falar, ainda, da adjetivação da alma como tom piedoso quando comumente se diz que “alguém é desalmado” ou, em termos literários, quando afirma-se que uma poesia ou peça teatral “possui alma”.

Esse contexto todo nos motiva a uma razão mais forte ainda no sentido de seguir trabalhando como temos feito até aqui, ou seja, de tentar, na medida do possível, em reconstituir os termos gregos aquém ou para além de sua mera literalidade ou valor apofântico, exigindo-nos certo trabalho hermenêutico no intuito de tornar manifesto o que está por detrás de sua evocação. A tarefa agora, como tal, convoca-nos a voltar às origens mesmas do conceito de tal maneira que possamos, sumariamente, situar alguns elementos que nos permita reconhecer aquele “princípio de vida” da *psyché* que, conforme observado por Rachel Andrade, teria se perdido ao longo da cristandade e da modernidade. Como ilustra Zeferino Rocha (2001, p. 69):

[...] a sabedoria grega ainda esconde, nas dobras do tempo, uma mensagem que não terminou e, provavelmente, não terminará jamais de ser decodificada, particularmente no que se refere ao acontecimento da *psyché* humana. Com efeito, desde os tempos mais antigos até hoje, o pensamento humano vem se debruçando sobre o enigma da *psyché*, cujo segredo – qual o de uma esfinge – ainda hoje nos desafia.

Sobre isso, chegara a dizer Heráclito no fragmento 45 (1978, p. 83): “Caminhando não encontrareis os limites da alma (*ψυχης πειρατα*), mesmo se percorreres todas as estradas, pois é muito profundo o *logos* que ela possui”. Ora, o que torna esse *logos* tão profundo a tal ponto de parecer impossível

encontrar os seus limites? Que enigma é esse a nos desafiar mormente desde os tempos antigos?

A mensagem que, a partir da aurora do pensamento grego, é expressa por *psyché* evoca diferentes acepções<sup>13</sup>. São várias as paisagens ou paragens que esse cenário vislumbra. Evidentemente, não aprofundaremos cada uma dessas ricas e complexas facetas, algo, aliás, que não é o escopo aqui do estudo, o que exigiria um trabalho mais especializado do ponto de vista filológico e filosófico a quem se dedica mais particularmente ao pensamento antigo. O estudo aqui apenas se limita em fazer um recorte mínimo de alguns momentos desse percurso na cultura helênica tendo como referências-chave, em especial, o pensamento pré-socrático e platônico-aristotélico. É bem verdade que no período arcaico em que se tem início a Grécia Antiga – momento homérico, épico, por definição – mal o homem sabia acerca da verdadeira natureza da *psyché*, embora ele soubesse que tinha uma. A concepção corrente, nessa época, é a de que a alma, como *psyché*, ao se liberar do corpo, após à morte, vagaria no Hades como uma sombra pura e simples. Como canta o poeta, em seu hino, na *Ilíada*: “Céus! No Hades há psiquês e ícones, mas inânimes, sem vida (*thymós*)!” (HOMERO, 2002, XXIII, 103, p. 395). O que é *thymós*? É a força intrínseca impetuosa, que brota do fundo do coração, concedida como um dom pelos deuses. É ela, por exemplo, que torna o guerreiro mortal, um herói. O *thymós*, o espírito, se localiza no diafragma onde um homem pensa e sente. Como mais tarde, observaria Heráclito (1978, frag. 85): “É difícil lutar contra o *thymós*, pois o que ele deseja se paga a preço de alma”. Tudo se passa como se o homem homérico não tivesse ainda se acercado de seu mais íntimo Eu; sua vida psíquica não encontra a motivação de sua práxis, nem as forças imprescindíveis para lidar com as adversidades da existência trágica.

Já na tragédia grega – arte da qual Freud retomará alguns de suas personagens mais emblemáticas como Édipo – assistimos um movimento

---

<sup>13</sup> Ver, a propósito, o instrutivo estudo de BREMMER, J. N. *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Siruela, 2002.

crescente quanto ao sentido e alcance da *psyché* como instância ética, como habitat primordial, como *éthos*. Esse novo momento, na cultura, faz fruir o sentimento de responsabilidade e de livre decisão do homem trágico. Este se sente, inevitavelmente, impotente perante a misteriosa intervenção de poderes demoníacos e de forças míticas que determinam suas escolhas. Ele é posto, sem tréguas, nos limites de sua finitude; se vê, pois, obrigado a conviver intimamente com a mais aguda contradição e ambiguidade.

Outro importante passo é dado na história da Grécia Antiga onde a *psyché* ganha, principalmente, um importante relevo. Trata-se do período pré-socrático, período este que, muito embora o acento das investigações não seja predominantemente antropológico, a *psyché*, o ciclo da vida e da morte já se inserem na totalidade da *physis*. Isso é muito significativo aqui para o nosso tema, uma vez que, trata-se, sobremaneira, de compreender em que medida *psyché* anuncia *physis* e vice-versa.

Há, todavia, um princípio de "sopro"; "respiração" que encontramos na *psyché* oriundo do período arcaicamente homérico que será intermitente entre os pré-socráticos, além de reaparecer em Aristóteles: "Mas o homem — e todos aqueles, dentre os animais terrestres, que respiram — não pode sentir o odor, se não respirar." (ARISTÓTELES, 2006, 419a22, p. 89). Homero compreende a *psyché* como "respiração de vida", apesar de que ela possa ser, como vimos, um "fantasma" individualizado que continua a viver mesmo que numa forma atenuada após a morte. Pois bem: essa conexão entre a *psyché* e a respiração figura como um fenômeno recorrente entre os primeiros filósofos. Tenhamos, aqui, em mente, a título ilustrativo, que Anaximandro considera a alma como composta de ar na mesma medida que Anaxágoras. Ainda, no âmbito da escola jônica, Anaxímenes fixa como princípio de todas as coisas, o ar. Já, em Éfeso, Heráclito faz da respiração parte do processo cognitivo. Ele vê, na dinâmica da *physis*, um processo que a anima, que a conjuga. Mais que isso: esse elemento almístico ou espiritual, se pode dizer assim, é regido por um princípio de contradição. De coisas diferentes, assim pronunciava, nasce a mais bela harmonia, a harmonia dos opostos. Ora, "sem contradição", séculos mais tarde observaria Schelling (1949, p. 34), "não haveria nem vida, nem

movimento, nem progresso, mas repouso eterno. Todas as forças dormiriam num sono de morte”. O que vale realçar, no caso Heráclito, é que o *logos* é a unidade fundamental de todas as coisas. Mais: “O *logos* é próprio da alma e aumenta-se a si mesmo” (HERÁCLITO, 1978, frag. 115, p. 90). Isso revela também porque o *logos* exprime a própria natureza como *physis* na medida em que ela “gosta de se esconder” (HERÁCLITO, 1978, p. 91).

Heidegger, por sua vez, explorará essa metáfora do ponto de vista de um questionamento ontológico, já que o “esconder-se”, descreve ele, pertence à predileção do Ser, isto é, aquilo desde onde o próprio Ser consolida a sua essência e o seu desdobramento. Assim, “a essência do Ser é abrir, surgir, desabrochar na abertura do não-recolhimento – φυσις”, pois “só o que é desocultamento, pode ser ocultamento” (HEIDEGGER, 1996, p. 582).

A bem da verdade, este caráter dialético entre o ocultar e o revelar, peculiar à *physis*, é uma inscrição originária também da *psyché*. É por isso que, em suas origens gregas, a ideia de *psyché* sugere o sentido de um princípio, de natureza vital ou espiritual; princípio tal que anima o corpo. Ora, esse corpo pode ser o universo ou, se quiser, a *physis* mesma; a *psyché* é então a alma do mundo; a alma da *physis*. Esse alargamento do princípio da alma ao universo total passa então a se tornar uma tônica recorrente no período pré-socrático a ponto, inclusive, de permanecer como um pano de fundo nem sempre entrevisto pela crítica, mas essencial nos pensadores posteriores dando início a um novo período.

É assim que, entramos no período clássico, ou seja, numa caracterização da *psyché* tomada desde então mais numa acepção fortemente antropológica do termo. Não que o aspecto cosmológico desapareça inteiramente. A *physis* permanece soberana do ponto de vista da compreensão mais ampla e total do homem grego. Ou melhor, ela se mostra como o referente de fundo, sobretudo, desse novo ponto de interrogação acerca do homem. Prova inconteste disso é o *Timeu*. Platão mostra o Demiurgo formando duas almas para o homem: uma dotada de um princípio imortal e fadada a separar-se do corpo, e outra mortal, para animar o corpo. Em sua meticolosa tese de doutoramento publicada em 1994, *Platão, o Cosmo, o Homem e a Cidade*, Rachel Gazolla de Andrade situa

alguns textos platônicos capitais no tocante à gênese e natureza da *physis*, entre eles, mais especialmente, o próprio *Timeu*, foco principal da pesquisa. Ela então escreve:

A noção de *physis* entendida na amplitude que lhe deu Platão transcende o conjunto dos corpos ditos físicos e abarca o incorpóreo “psíquico”. [...]. Portanto, uma primeira definição da alma no *Timeu*, quanto aos seus princípios, é a de ser uma *ousía* derivada de uma mistura primordial antagônica, uma síntese de contrários (ANDRADE, 1994, p. 40; 41).

Andrade tem em vista o fato de que essa amplitude radica na própria ampliação da noção de *physis*. Acreditamos, com isso, que esse alargamento talvez seja devedor do próprio pensamento pré-socrático com o qual Platão não está inteiramente tão distante, em que pese a sua insurgência para com a tradição predecessora. De todo modo, Andrade cita essa passagem do livro X das *Leis*:

Por natureza, (os físicos) querem dizer a geração das primeiras coisas. Se, pois, a alma passa a aparecer como primeira, não o fogo, nem o ar, pode-se dizer então, quase com a máxima exatidão, que a alma, que foi gerada entre os primeiros seres, é natural no mais alto grau. Isso é assim, se alguém eventualmente demonstra que a alma é mais antiga que o corpo, do contrário, não será demonstrável (PLATÃO, 1999, 893a, p. 201).

Andrade (1994, p. 31) ainda comenta:

Aqui, a afirmação é a de que a alma é primordial. Por quê? Para responder, é preciso esclarecer o movimento da *physis* e firmar, logicamente, que a existência da alma (e seu tipo de movimento) é não só anterior à existência dos corpos (e de seus movimentos), mas fundadora do conhecimento a eles pertinente, pois, dentre todos os tipos de movimento conhecidos, a alma tem aquele que, semelhante (mas não igual) à imobilidade, move-se em si mesmo e por si mesmo, sem que outra coisa necessite movê-la.

No *Fedro*, numa instrutiva passagem, Platão nos deixa essa impressão acerca da natureza primordial e imortal da alma:

A alma toda é imortal, pois o que move a si mesmo é imortal; porém, o que movimenta outra coisa ou é movido por outra coisa, deixa de se viver quando cessa o movimento. Somente o ser que a si mesmo se movimenta, pelo fato de nunca se abandonar é que não para de mover-se, como é fonte e princípio de movimento para tudo o que recebe movimento do de fora. (PLATÃO, 1975, §24, 245c, p. 55).

Como observa a personagem Sócrates, em o *Crátilo*:

Se eu tivesse de revelar o que neste momento me ocorre, diria que os que deram o nome de psique à alma pretendiam indicar que quando ela está presente ao corpo é a causa da vida, por conferir-lhe a faculdade de respirar e de refrescar-se (*anapsychon*), e que do momento em que essa força refrescante abandona o corpo, ele perece e morre. Daí, segundo penso, lhe terem dado o nome de psique. (PLATÃO, 1988, 399d, p. 124).

Com tais determinações, Platão distingue claramente entre a realidade da alma como *psyché*, simples, incorpórea, que se move por si, que vive e dá vida, e a realidade corpórea (*sôma*), que tem justamente os caracteres opostos. De qualquer modo, essas passagens platônicas ao atestarem, inequivocamente, a natureza da imortalidade da alma indicam, originariamente, seu vínculo com a *physis*, com a vida. Fica, pois, evidenciado que a alma jamais aceita o contrário do que ela traz consigo mesma (isto é, a morte), uma vez que a vida constitui a sua própria essência (PLATÃO, 1979, 105dss, p. 113).

É, pois, da mesma maneira que procedera na *Metafísica* e na *Física*, que, no *De Anima* (2006), Aristóteles revisita o pensamento antecessor – dos pré-socráticos a Platão – só que, dessa vez, concentrando a atenção exclusivamente também sobre a natureza da *psyché*. O *De Anima*, considerado

como ponto culminante da filosofia natural de Aristóteles se torna, em rigor, o primeiro estudo sistemático da *psyché*. Essa, em suma, é vista como o princípio vital comum a todos os seres animados; princípio este que estará, aliás, na origem de inúmeras disciplinas teóricas como a Biologia e a Psicologia.

Antes de tudo, há, todavia, como observa Peters, uma diferença entre Platão e Aristóteles quanto ao tratamento da *psyché*:

Platão dá frequentemente a impressão de estar mais interessado no conceito geral de alma do que na alma individual. A prova da imortalidade já indicada desde o *Fedro* é exposta no sentido de abranger “toda a alma”. Nos passos pormenorizados do *Timeu*, além disso, onde Platão descreve a composição da alma a partir dos seus elementos (35b-36b), é à Alma do Mundo que ele se refere; as almas individuais são versões dela de segunda ou terceira categoria (ibid . 41d). Para Aristóteles, todavia, é o ser vivo individual que é o paradigma e o método de abordagem é investigar as suas várias atividades. Deste modo, ele passa a uma investigação das faculdades da alma de um organismo vivo. (PETERS, 1983, p. 206).

Pois bem, tomando essa direção numa perspectiva, é claro, sistemática, Aristóteles reconhece, ao menos, três funções próprias das almas, quais sejam: uma “alma vegetativa”, que o homem tem em comum com os vegetais e os animais (como a nutrição e a reprodução)<sup>14</sup>; uma “alma sensitiva e motora”, que tem em comum só com os animais e, por fim, uma “alma intelectual”, própria, apenas, do homem, alma que conhece e compreende qual é o devido lugar das ideias<sup>15</sup>. De toda maneira, não se pode negligenciar o estatuto da *psyché*, em sentido aristotélico, como substância ou essência (*ousía/οὐσία*). A

---

<sup>14</sup> No contexto do *De Anima*, Aristóteles assume, com clareza, o argumento tanto como lógico quanto como investigador da *physis* de que “a alma é princípio das capacidades – nutritiva, perceptiva, raciocinativa e de movimento – e que, por elas, é definida.” (ARISTÓTELES, 2006, 413b1, p. 74). Observa, ainda, ele: “todo aquele que vive e tem alma, então, é necessário que tenha a alma nutritiva — do nascimento até à morte. Pois é necessário que o que nasceu tenha crescimento, maturidade e decaimento, e tais coisas são impossíveis sem nutrição. Logo, é necessário que a potência nutritiva esteja em todos aqueles que crescem e decaem.” (ARISTÓTELES, 2006, 434a22, p. 127).

<sup>15</sup> Na *Ética a Nicômaco*, por exemplo, ele adota o esquema bipartite (1996, VI, I, p. 216): “a alma se compõe de duas partes, uma dotada de razão e outra irracional”.

*psyché* só é princípio de vida, da sensibilidade e das atividades espirituais, conforme já defendiam os pensadores anteriores, porque, acima de tudo, constitui uma entidade em si, ou seja, uma substância. Por que essa noção, aristotelicamente falando, é capital? Porque *ousía* condiciona o reconhecimento de que o sistema de operações ou de eventos, ditos "psíquicos" ou "espirituais", nada mais expressa do que manifestações de um princípio autônomo, irreduzível como realidade primeira. Esse acento metafísico é decisivo para o argumento de Aristóteles. A *psyché* como substância, como realidade em si, que existe, portanto, como independentemente das outras, constitui o sólido fundamento de todo agir ético-político; agir esse de base axiológica no que tange às atividades espirituais humanas. Assim, a teoria da substancialidade da *psyché* se torna, do ponto de vista das doutrinas clássicas, a garantia da estabilidade e da permanência desses valores. Dizendo de outro modo, a *psyché* se torna, em sua íntima relação com a *physis*, a realidade mais alta ou última, ou, às vezes, o próprio princípio ordenador e governador da *physis*. De todo modo, como ato ou atividade, a *psyché* é forma e, como forma, é substância. Como bem retrata Aristóteles, entre as três determinações da substância, podemos discriminar: a forma, a matéria ou o composto de forma e matéria. Enfim, a matéria é potência, a forma é ato e todo ser animado é composto por essas duas coisas; mas enquanto o corpo não é o ato da *psyché*, esta é a atividade de um corpo determinado, isto é, a realização da potência própria desse corpo: donde se pode dizer que ela não existe nem sem o corpo nem como corpo.

É assim que, no contexto do marco conceitual de sua metafísica, esse debate se torna decisivo, à medida que Aristóteles retoma e aprofunda um tema caro à própria história da filosofia, tantas vezes, recorrente. Trata-se das relações entre a alma e o corpo. Quanto a isso, há, no *De Anima*, uma passagem longa, um parágrafo apenas, mas extremamente elucidativo:

Pois, dizendo-se a substância de três modos, como já mencionado, dos quais um é a forma, outro a matéria e, por fim, o composto de ambas — e, destes, a matéria é potência e a forma, por sua vez, atualidade —, e já que o composto de ambas é animado, não é o corpo a atualidade da alma, ao

contrário, ela que é a atualidade de um certo corpo. E por isso supõem corretamente aqueles que têm a opinião de não existir alma sem corpo e tampouco ser a alma um certo corpo; pois ela não é corpo, mas algo *do* corpo, e por isso subsiste no corpo e num corpo de tal tipo, e não da maneira com o supunham os predecessores, que a adaptavam ao corpo, sem nada mais determinar sobre em que e qual tipo de corpo, mesmo sendo evidente que o fortuito não recebe o fortuito. E também isto ocorre segundo a determinação: pois a atualidade de cada coisa ocorre por natureza na matéria apropriada e em sua potência subsistente. É evidente, então, a partir das coisas tratadas, que a alma é uma certa atualidade e determinação daquele que tem a potência de ser tal. (ARISTÓTELES, 2006, 414a14, p. 76).

Ao que tudo indica, Aristóteles simplesmente crê ser essa a razão pela qual a *psyché* não se separa do corpo. A única parte separável da *psyché* corresponde ao ato intelectual tomado, por ele, como de um outro gênero de *psyché* (ARISTÓTELES, 2006, II, 2, 413b24, p. 75). O que Aristóteles concebe como inseparável do corpo animado é unicamente a capacidade efetiva, ou seja, a primeira atualidade (*entelekheia prôte*) como distinta, por exemplo, da inatividade ou atividade efetiva (*energeia*). Vejamos, então que

A alma é causa e princípio do corpo que vive. Mas estas coisas se dizem de muitos modos, e a alma é similarmente causa conforme três dos modos definidos, pois a alma é de onde e em vista de que parte este movimento, sendo ainda causa como substância dos corpos animados. Ora, que é causa como substância, é claro. Pois, para todas as coisas, a causa de ser é a substância, e o ser para os que vivem é o viver, e disto a alma é causa e princípio. Além do mais, a atualidade é uma determinação do que é em potência (ARISTÓTELES, 2006, 415b8, p. 79-80).

Aristóteles parece ter presente que a *psyché* é a substância do corpo. Isso, sem dúvida, nos remete a um ponto já discutido no subcapítulo anterior quando nos reportávamos à cara noção de *entelécheia* como o terceiro eixo da *physis*. Pois bem: a *psyché* se define justo como o ato final (*entelécheia*). “É necessário, então,” – julga ele – “que a alma seja substância do corpo natural que, em potência, tem vida. E a substância é atualidade. Portanto, é de um

corpo de tal tipo que a alma é atualidade” (ARISTÓTELES, 2006, 412a16, p. 71-72). Retenhamos o registro de que o pensador estagirita fez uso da noção de *entelécheia* para indicar propriamente o ato final ou perfeito, isto é, a realização acabada da potência (ARISTÓTELES, 1982, IX, 8, 1050 a 23). Ora, é propriamente ele que também passa a definir a alma como a *entelécheia* de um corpo orgânico. Ou seja, se, como vimos, a alma é a primeira atualidade do corpo natural orgânico, não se trata de investigar se alma e corpo formam unidade, pois, se são correlativos tal como forma e matéria, então são, de fato, inseparáveis, embora, é claro, logicamente discerníveis. Isso, diga-se de passagem, é muito elucidativo no interior desse panorama mais geral da *physis*. A questão é que a *psyché* está para o corpo assim como a visão está para o órgão da visão: "se o olho fosse um animal, a alma dele seria a visão, pois esta é a substância do olho segundo a determinação. Mas o olho é a matéria para a visão e, ausente a visão, não é mais olho, exceto por homonímia — assim como um olho de pedra ou desenhado" (ARISTÓTELES, 2006, 412b17, p. 72-73).

O que o filósofo grego entende é que a "alma, por sua vez, é como a potência do instrumento e como a visão; e o corpo é o ser em potência. Mas, assim como a pupila e a visão constituem o olho, também neste caso, o corpo e a alma constituem o animal" (ARISTÓTELES, 2006, 412b27, p. 73). Da mesma forma, "o ser, em potência, prestes a viver não é o ser desprovido de alma, mas aquele que a possui. Sementes e frutos são, em potência, corpos desse tipo" (ARISTÓTELES, 2006, 412b25, p. 73). Tudo se passa como se a *psyché* fosse a realização da capacidade própria de um corpo orgânico: "está, então, enunciado em geral o que é a alma: pois ela é a substância segundo a determinação, ou seja, o que é, para um corpo de tal tipo, ser o que é" (ARISTÓTELES, 2006, 412b10, p. 72). Como anota Peters (1983, p. 209), "o ponto de vista aristotélico da alma como uma *entelecheia* do corpo (como causa não só formal, mas final) parece sugerir uma conexão funcional demasiado íntima entre a alma e o corpo"<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Peters ainda nota que "Aristóteles vai até o âmago das teorias pré-socráticas. A alma é, bem verdade, um princípio motor, não no sentido mecanicista de Demócrito

Isso posto, o *De Anima* já mostrara, afinal, que a *psyché* é o ato, por excelência, responsável pela função de viver e de pensar. É o que o pensador grego afirma textualmente: "E a alma é isto por meio de que primordialmente vivemos, percebemos e raciocinamos/ Por conseguinte, a alma será uma certa determinação e forma, e não matéria ou substrato" (ARISTÓTELES, 2006, 414a4, p. 76). Com isso, a essência da *psyché* ou alma estará, do ponto de vista metafísico, selada. Esse selo tem, indiscutivelmente, até onde aqui acompanhamos, o traço indelével da *physis*, mas sem deixar de ter também profundas ressonâncias éticas, como veremos, nos capítulos vindouros no tocante ao sujeito psíquico.

Por ora, basta reconhecer apenas que esse estatuto que a noção de *psyché* imprime, conforme o espírito e a letra aristotélica, produzirá forte impacto na posteridade filosófica, em especial, a partir de Descartes, no século XVII até chegar no século XIX quando Freud, na transição para o século seguinte, passa a pôr, em xeque, certa concepção de *psyché* que teria se cristalizado no Ocidente. A teoria do inconsciente, psicanaliticamente reorientada, se torna uma tentativa de dar conta desse processo cristalizante que se tornou hegemônico em nossa cultura.

## **2.2. A histeria como paradigma originário**

Já no primeiro capítulo da pesquisa, buscamos mostrar como as leituras de Heidegger e de Lima Vaz nos fornecem um importante aporte fenomenológico no intuito de acercar melhor do ideal grego de *physis* e *éthos*. Lima Vaz, por exemplo, se inspira também em Hegel que ensaia um horizonte

---

ou como ele entendeu as afirmações de Platão e Xenócrates, mas como a causa final; ela move pelo pensamento e desejo (2006, 433a-b; 1982, 1072a-b). [...]. Anteriormente, durante o seu período mais platônico, Aristóteles havia tratado a alma como se ela fosse uma substância completa (Eudemo frgs. 45, 46) que pouco necessitava do corpo (ibid frag. 41). Mas no *De Anima* é totalmente diferente. Uma substância completa é um ser individual, e um destes é o "corpo vivo ou animado" composto de um princípio material (*hylé*) e de um princípio formal (*eidós*). (PETERS, 1983, p. 205-206).

fenomenológico próprio embebido no movimento dialético como mola propulsora. Vimos, até então, o vínculo primordial entre *physis* e *éthos* como um importante pano de fundo para se pensar, em sentido último, o *éthos* infantil, isto é, as origens do sujeito psíquico. Na sequência, há pouco, revisitamos a noção de *psyché* em seu aspecto radicalmente originário e nos propomos a lançar luz acerca do fenômeno relativo às origens do sujeito psíquico.

Pois bem: após à cultura grega sumariamente aqui entrevista, o destino ou os caminhos que a noção de *psyché* percorrerá ao longo da cultura no Ocidente terá inúmeros contornos, não cabendo evidentemente, aqui, de nossa parte, fazer uma ampla historiografia mais detalhada. Nos limitaremos, em breves registros, tão somente em demarcar esse movimento histórico.

Na Idade Média, com a Patrística e a Escolástica, em linhas gerais, a noção de *psyché* se modifica consideravelmente. Tal noção ressurge como sinônimo de alma vindo a ocupar um lugar proeminente no cenário peculiar da tradição judaico-cristã. Alguns textos indelevelmente cristalizam esse momento como os de Agostinho e Tomás de Aquino.

Já a partir da filosofia e ciência modernas, em particular, com Descartes, a clássica noção de substância é retomada só que, agora, no sentido de refundar a noção de *psyché* como sujeito. Aí inicia-se uma longa herança que irá culminar no século XIX na qual a *psyché* se reveste a título de uma substância espiritual, almística consolidando-se numa forma *sui generis* de psicologismo. Está presente, nessa extensa formulação, a ideia de que a consciência, a razão, não só é o principal atributo que define o humano, mas a fonte mesma de todo conhecimento e saber. Essa concepção está estreitamente ligada a certa cosmovisão de homem que é, em rigor, o próprio naturalismo.

Filho dessa época, ou seja, formado nessa atmosfera, em particular, na segunda metade do século XIX, Freud realmente se mostra como alguém que começa a pensar para além de seu tempo. Médico de formação, neurologista reconhecido, ele, não obstante, se torna, de imediato, uma figura controversa, isto é, extremamente polêmica ao pensar fora dos padrões acadêmicos

convencionais ou métodos científicos hegemônicos. Claro, ele, antes de tudo, é um cientista, mas, da mesma maneira que Husserl fora matemático de formação, frequenta os cursos de Franz Brentano que, como se sabe, retoma a ideia escolástica de intencionalidade desde uma *Psicologia do Ponto de Vista Empírico*, título, aliás, de seu primeiro grande trabalho. As consequências dessa obra no desenvolvimento da Fenomenologia, sob as mãos de Husserl, têm sido sobejamente repercutidas na cultura filosófica do século passado.

Já, quanto a Freud, como veremos, há um traço inegável dessa influência no contexto de sua produção clínica o que igualmente torna a Psicanálise uma teoria que tenta acercar-se do domínio da *psyché* sob uma chave de leitura jamais vista até então. Freud pretende realizar uma transformação ou, se quiser, uma reviravolta, sem precedentes. Dizendo de outro modo, é o fundador da Psicanálise que atribuirá, para si mesmo, o terceiro projeto que marca uma reviravolta na cultura ou civilização ocidental. Primeiro, Copérnico, com a teoria heliocêntrica; depois Darwin, com a origem humana a partir do símio e, agora, ele próprio (Freud), revirando o ideal clássico aristotélico do homem como animal racional sob o pano de fundo da descoberta do inconsciente, apontando para o fato de que, com isso, o homem deixa de ser dono de sua própria casa.

Assim, no curso da razão no Ocidente, a primeira inflexão impactante quanto à concepção cristalizada da *psyché*, ou seja, de compreender o domínio da alma ou do espírito como substância ou um ser translúcido, é-nos fornecido por Freud. Ele, enfim, imprime uma certa torção na ideia de sujeito ou subjetividade, reconfigurando o tema da *psyché* ou da consciência em algo que parece transcendê-la, aquém e além de si mesma.

Para tanto, a fim de brevemente situar qual o sentido e alcance dessa tentativa ou empreendimento, pretendemos abordar dois níveis de discussão recíprocos: inicialmente, a questão do sintoma da histeria tal qual se manifestara nos trabalhos clínicos pioneiros de Freud. Trata-se, sobretudo, de compreender em que medida esse importante fenômeno tornou-se um paradigma indispensável para a constituição da teoria freudiana. O segundo nível é o da constituição do aparelho psíquico e, conseqüentemente, a maneira

pela qual Freud formula a sua teoria do inconsciente. Nesse tópico daremos ênfase somente ao primeiro nível, o da manifestação histérica.

Em seu tempo, Freud, na condição de médico, se deparou com uma doença que representou um grande desafio para a medicina. Não se conhecia nem a etiologia nem a forma de tratamento, tratava-se da histeria. O médico enfrentou, pois, um duplo desafio: encontrar uma explicação, uma origem e a forma de tratá-la. Como costuma acontecer, as doenças se apresentam, frequentemente, sob sintomas somáticos. Assim, o conhecimento médico da época não permitia encontrar uma resposta adequada à situação. Isso produziu a ideia de que tal doença era um engano, um equívoco. Mas Freud percebeu que algo estava se manifestando ali, porque ao produzir o sintoma no corpo havia uma espécie de pedido de socorro, de ajuda. Como médico Freud sabia que dispomos de aparelhos funcionais corporais para o equilíbrio da saúde. Então ocorreu-lhe que poderíamos ter um dispositivo semelhante, ligado a esses sintomas. Ele denominou esse aparato de psíquico, porque ele usa o corpo como uma forma de manifestar algo que aponta para um além de (*meta*). Para que tal movimento fosse feito, algo tinha que acontecer, pois ao utilizar o sintoma somático alguma coisa estava sendo dita, porém ainda desconhecida e, portanto, encoberta. O conhecimento médico, como técnica, se viu invadido pelo desafio de encontrar uma maneira de atender e entender essa nova doença, a histeria. Freud, então, vislumbra a possibilidade de pensar o sintoma como uma espécie de discurso privado de palavra. Na busca de encontrar formas para o procedimento da cura, Freud rompe com o conhecimento centrado no saber médico, pondo o paciente na posição de alguém que toma a palavra para falar de sua doença. A partir dessa perspectiva a fala do paciente, enquanto sujeito passivo, abre a possibilidade para tornar-se ativo, assumindo um papel importante na direção da cura. Assim, passa a configurar-se a verdade enquanto adequação, enquanto concordância, o dito como realidade. No interior desse âmbito de compreensão Freud se depara com um discurso em que a figura paterna é perspectivada como um abusador. No interior desta perspectiva clínica, Freud foi levado a perceber que os sintomas tinham uma força conflitante que, normalmente, ocorria em decorrência de um abuso sexual perpetrado pelo pai do paciente. Portanto, nesse sentido, o trauma apontava

para a temporalidade do passado, num movimento regressivo, tendo como pano de fundo o abuso. Trata-se de uma temporalidade histórica que remonta à infância. Isso tudo num habitar histórico que, pela sua dimensão conflitiva, produziu efeitos somaticamente manifestos. Temos, portanto, a ideia de uma força, de um impulso fundamental para avançar na compreensão da causalidade psíquica do sintoma histórico, em sua ligação com o corpo. Em resumo, o sintoma histórico surge não apenas como possibilidade de expor uma causalidade psíquica, mas também como estrutura constituinte de um sujeito psíquico fruto do conflito, do abuso.

O impulso presente no movimento constituinte dos sintomas tem uma força própria daquilo que mantém a vida, mas que não é instinto. É uma força constitutiva do ser humano, que Freud chamou de pulsão (*Trieb*). A entrada do filhote humano no mundo o coloca em total dependência dos cuidados de um outro que é responsável pela manutenção da vida. Pois temos um sujeito inerte, necessitando totalmente de um outro que o cuide. Uma assimetria incontornável. Das necessidades biológicas puras da criança humana, partirão solicitações dirigidas ao outro que cuida dela e que poderão ou não ser atendidas, dependendo da acolhida e interpretação dessas mesmas solicitações. A partir dessas vivências, se engendra aquilo que, na psicanálise, é denominado de desejo, sendo ele a força propulsora e mantenedora da vida. É também destas mesmas vivências que se formará o chamado inconsciente, cuja estruturação estará em estreita relação com o conflito, ou de outro modo, o trauma, introduzido pelo inconsciente desse outro adulto que cuida. Este é o mundo originário da nossa primeira habitação. Isso levou Freud a propor um aparelho psíquico composto por uma estrutura de Incs-Pcs-Cs, em 1900, e reestruturado, em 1920, no Id-Ego-Superego. São estruturas conflitivas próprias do existir humano e que possuem uma dimensão intersubjetiva e outra intrapsíquica. A dimensão intersubjetiva se desdobra entre a criança humana, em sua constituição, que demanda coisas dirigidas a esse cuidador cujas respostas irão demarcar a experiência existencial de cada indivíduo. A dimensão conflitiva intrapsíquica aponta para o processo primário próprio do inconsciente, da fantasia e do imaginário. Dessa fantasia e desse imaginário emergiu a possibilidade de que, ao falar de sua doença, brotasse um dito que

apontava à existência do abuso sexual como possível etiologia da histeria. Isso produziu, em Freud, um vislumbre de que a realidade psíquica poderia se apresentar sob uma dimensão de fantasia e não de uma realidade concreta.

É o que, por exemplo, a acurada dissertação de Sandra Cristina Boufleur (2020) *A noção do sintoma histérico na constituição da causalidade psíquica da primeira tópica freudiana* mostra com toda argúcia. Subsidiando-se no período compreendido entre 1888 e 1911, tais como *Histeria* (1888), *A Interpretação dos Sonhos* (1900), *Três Ensaios para uma Teoria Sexual* (1905) e *Formulações sobre dois Princípios do Funcionamento Psíquico* (1911), Boufleur destaca a importância da noção de sintoma histérico para a construção de uma causalidade psíquica na primeira tópica e sua respectiva relevância para o desenvolvimento da metapsicologia freudiana. Não obstante o fato de Freud inicialmente embasar as suas pesquisas empíricas numa perspectiva anatomopatológica e fisicalista, é a partir de *A Interpretação dos Sonhos* que a base orgânica do fenômeno histérico se modifica consideravelmente. Assim, Freud investiga as memórias por meio da regressão, apresentando uma causalidade eminentemente psíquica para a formação do sintoma histérico, a qual dará origem à formação do aparelho psíquico, dividido em inconsciente, pré-consciente e consciente (primeira tópica). Nesse contexto, o conceito de impulso se torna particularmente fundamental no intuito de avançar na compreensão dessa causalidade psíquica do sintoma histérico e estabelecer seu vínculo com o corpo. Em resumo, o sintoma histérico surge não só como a possibilidade de expor uma causalidade essencialmente psíquica, mas também como uma estrutura constituinte do próprio sujeito, para além de uma mera patologia.

Boufleur não tarda em mostrar sobre o quanto Freud, de fato, revoluciona a maneira de tratamento frente a essa espinhosa questão. É que desde Hipócrates a etiologia dos sintomas histéricos tinha como origem ou núcleo o próprio útero. Este era o lugar, de fato e direito, desde onde se estancavam substâncias sexuais que não eram descarregadas na genitalidade, que, como consequência, geravam convulsões. A histeria estaria, pois, atrelada à alma feminina e aos problemas sexuais por ela vivenciada, que clamam por

reconhecimento via o próprio sintoma. Ora, Freud, em *As Fantásias Históricas e sua relação com a Bissexualidade (Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität, 1908)*, abre outro ângulo hermenêutico. O sintoma histérico se origina no psiquismo, especificamente no inconsciente. Trata-se de um sistema que tem seu início com a vivência de um “trauma psíquico”. Esse é o núcleo propriamente dito da gênese histérica. Trata-se de um trauma que inaugura a busca da vivência de prazer e evitar o desprazer, isso terá como resultado as ligações das representações. Será, porém, no fracasso de conseguir permanecer no prazer interno que a dor é sentida e precisa ser reprimida; trata-se de repressões que, à medida que se transformam em sintomas somáticos, resultam na conversão histérica (cf. FREUD, 1908/2015 p. 343). Com isso, o inconsciente, diversamente do útero, não é uma parte anatômica, mas um conceito topológico. Como nota Freud:

[...] o símbolo mnêmico de determinadas vivências (traumática) atuantes. O sintoma histérico é o substituto, produzido por “conversão”, para o retorno associativo dessas vivências traumáticas. O sintoma histérico é – como formações psíquicas – expressão do cumprimento de um desejo. O sintoma histérico é a realização de uma fantasia inconsciente que serve ao cumprimento de um desejo (1908/2015, p. 345).

Como vemos, dessa forma, fica patente que o sintoma histérico deixa de ser compreendido exclusivamente como uma doença. Ele adquire um novo estatuto: o de ser pensado como um prolongamento das primeiras experiências senso-motoras, experiências tais aderentes à constituição normativa do desenvolvimento do sujeito em sua vivência, o que resulta na formação do aparelho psíquico. Pois bem: daí melhor se compreende a causalidade propriamente psíquica rente à origem do sintoma histérico. E isso graças à compreensão quanto ao papel desempenhado pelo corpo que sem o qual não se pode sequer vislumbrar a formação estrutural do psiquismo primário como energético. O inconsciente insurge aí como a instância originária a partir da qual a vivência somática ou psíquica imprime a sua tonalidade característica. Cabe, pois, observar que uma forte característica que assombra o sintoma histérico é justo a relação afetiva estabelecida pela fantasia com outrem. Esta

dinâmica normalmente será fundamentada em uma fantasia inconsciente de vítima infeliz e insatisfeita. O que permite, enfim, compreender como isso se estabelece psicologicamente no fenômeno histórico é a maneira como Freud recorre, de maneira emblemática, ao clássico personagem da tragédia grega, encarnado na figura de Édipo.

Isso tudo posto, resta agora a trabalhar o segundo nível: o da constituição do aparelho psíquico e a teoria do inconsciente propriamente dito. É o que passaremos, em linhas gerais, melhor demarcar, na sequência.

### **2.3. A constituição do aparelho psíquico e o inconsciente**

Nesse momento, buscaremos reconstituir não só a letra em si, mas o espírito geral que orienta a teoria freudiana do aparelho psíquico. Compete, em resumo, compreender o caráter fenomenológico-hermenêutico que perpassa tal doutrina para além tão somente de uma abordagem de cunho naturalista, causal ou metapsicológica. O que, por exemplo, deixa patente que a tríplice estrutura do aparelho psíquico (id, ego, superego) aponta para algo bem mais além, ou seja, que transcende, pois, uma análise puramente biológica, em sentido clássico.

Isso, obviamente, põe um problema de ordem epistemológica. Neste sentido, o diálogo com a psicanálise coloca uma oposição epistêmica que não era considerada por Freud, mas que constitui um posicionamento psicanalítico, notadamente na obra de Lacan. Todo o debate gira ao redor da epistemologia da psicanálise: como ela escapa às ciências da natureza (o sujeito do inconsciente é precisamente definido, por Lacan, como avesso do sujeito da ciência – da natureza). Em função disso, porém, ao escapar às ciências da natureza, a psicanálise não se posiciona também totalmente do lado das ciências do espírito: é o que, a título ilustrativo, Foucault faz da psicanálise como perspectiva para além das ciências humanas, nas *Les Mots et les Choses* (1966). Ora, atribuir simplesmente um ideal cientificista ou naturalista à psicanálise parece-nos discutível haja vista que a aparelhagem científica é

meramente metafórica na psicanálise. Afinal, é uma roupagem metafórica que anuncia o enigma do inconsciente.

Noutros termos, não se trata de situar a concepção freudiana sob uma leitura puramente mecanicista como se o inconsciente não passasse de um jogo de forças energéticas. Esta posição (se pensarmos aqui em Politzer, Binswanger, Sartre, Alain, só para ficarmos com esses referenciais) é também perfeitamente discutível. Queremos enfim precisar esse erro de leitura no sentido de mostrar, em linhas gerais, que a concepção de inconsciente sistemático, ou energético, adotada por Freud, não corresponde fielmente à sua própria posição. Isso tudo, sem falar que “sistemático” e “energético” não são sinônimos. Seria ainda preciso demarcar outro erro de compreensão bastante comum acerca do “inconsciente sistemático”: sistemático não quer dizer naturalista ou reducionista, mas construído em termos metafóricos de “sistemas”, ou seja, como locais metafóricos que se excluem uns aos outros.

Esses apontamentos preliminares no contexto aqui de nosso argumento acerca do *éthos* infantil têm o intuito apenas de afastar a ideia da existência de uma infraestrutura sexual primeira, isto é, biológica, manifesta por Freud ao descrever os instintos de autoconservação, como os de nutrição, excreção etc. Tomando mais esse erro interpretativo, cabe observar que não há nenhuma infraestrutura biológica em Freud (por mais que ele mesmo tivesse assim desejado!): a pulsão não tem nada a ver com o instinto. Este é outro erro bastante comum, por exemplo, aos leitores fenomenológicos de Freud. O sexual (no sentido amplo, significa dizer sexual-infantil, fora dos únicos atos e zonas genitais) pode, no início da vida, se apoiar sobre necessidades biológicas (alimentação, excreção etc.), mas, logo de saída, se separa do biológico: a dimensão da sexualidade se insere num contexto mais amplo, isto é, no contexto do *éthos* inter-humano e simbólico.

O nó da questão é o de que Freud faz diferenciação entre o “instinto sexual” dos animais e o instinto referente à sexualidade humana, tendo em vista o carácter polimorfo desta última. Eis porque Laplanche e Pontalis (1992, p. 266) chamam a atenção para a dificuldade de se apresentar uma definição satisfatória para a libido, uma vez que, com a evolução da teoria freudiana,

este conceito está “longe de ter recebido uma definição unívoca” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, p. 266). Em linhas gerais, entretanto, os autores apontam para a seguinte definição que teria sido empreendida por Freud: “libido é uma expressão tirada da teoria da afetividade. Chamamos assim a energia, considerada como uma grandeza quantitativa – embora não seja efetivamente mensurável –, das pulsões que se referem a tudo o que podemos incluir sob o nome de amor” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, p. 266). Na verdade, a pulsão sexual está situada no limite psicossomático, enquanto a libido designa o seu aspecto psíquico. Tal movimento pulsional seria então, segundo Freud, a “manifestação dinâmica na vida psíquica da pulsão sexual” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, p. 266). Essa passagem é importante: dá para ver aqui, muito claramente, os erros de interpretação suscitados pela tradução. Em Freud, não há instinto (Strachey introduziu a palavra em inglês para traduzir *Trieb*). Se o instinto é uma fabricação teórica para dar conta de um nível biológico, natural, Freud, para o sexual-infantil, nunca fala de instinto, mas de pulsão (*Trieb*), algo, pois, que não se reporta a nenhuma forma de biologia ou naturalização.

A fim de ilustrar esse cenário inicial da produção freudiana, no livro *Palavra e Verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*, Luiz Alfredo Garcia-Roza observa:

Aquilo que Freud nos mostrou desde seus primeiros escritos é que na prática psicanalítica a verdade se insinua não a partir do caráter formalizado do discurso, mas, precisamente, quando o discurso falha, quando é atropelado e violentado por um outro discurso que provoca, no primeiro, lacunas, os não tão adequadamente denominados *atos falhos*. (GARCIA-ROZA, 2005, p. 20).

Garcia-Roza expõe, com suficiente clareza, sobre o quanto, desde a sua origem, a práxis psicanalítica manifesta uma preocupação para com a verdade. Esse é, de fato, um dado sumamente relevante na medida em que ela já antecede a mesma atenção conferida por Heidegger em *Sobre a Essência da Verdade*, texto, bem conhecido, que retoma criticamente a própria concepção tradicional de verdade: “a verdade é a adequação da coisa com o

conhecimento; pode, porém, se entender também assim: verdade é a adequação do conhecimento com a coisa” (HEIDEGGER, 1979, p. 133). Como vimos, no primeiro capítulo, é precisamente esse traço lógico da definição clássica de verdade que está em questão na escuta da própria verdade que passa a ser compreendida agora como ἀλήθεια. Sob esse prisma, se a prática psicanalítica tem uma preocupação com a verdade, é necessário colocar, em questão, a ideia mesma de concordância ou de adequação, a fim de situá-la no horizonte mais próprio do desvelamento.

Pois bem, o que sustentamos é que é exatamente isso o que Freud realizara, desde o momento que passara a pensar a origem da neurose não mais em termos causais, ou seja, o fenômeno motivado por um episódio de abuso sexual concreto que teria sido perpetrado pelo pai, a ponto de confessar ao seu amigo Fliess, em uma carta de 21 de setembro de 1897: “não acredito mais em minha neurótica (teoria das neuroses)” (FREUD apud MASSON, 1986, p. 265). Freud ainda corrobora de que dispõe “do conhecimento seguro de que não há indicações de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre verdade e a ficção” (FREUD apud MASSON, 1986, p. 265-266).

Esse é, sem dúvida, como podemos reafirmar, um momento marcante na gênese da psicanálise, ideia, aliás, que estampa o propositivo livro *Genealogia da Psicanálise* de Michel Henry (2009). Trata-se, portanto, do áureo momento em que a dimensão da verdade sob o princípio da concordância é deslocada para a verdade como horizonte, quer dizer, como desvelamento, ἀλήθεια. Ora, isso se dá de tal modo que aquilo que se insinua, aquilo que se manifesta pela palavra rente a práxis clínica aponta justamente para algo do imaginário e da fantasia. Cabe notar mais atentamente que o movimento que produz esse discurso é o da ordem do manifesto que se orienta, inclusive, pelo desvelamento e, nessa medida, aponta para a verdade. Com isso, se possibilita a emergência desse imaginário e dessa fantasia como algo que se manifesta aí, *hic et nunc*.

Freud então passa a compreender que existe um movimento que faz emergir alguma coisa que se desvela e que se nomeia como manifestação própria do desejo. Como procuramos mostrar num recente trabalho, trata-se aí da

[...] possibilidade do outro discurso, aquele que não se restringe à verdade da concordância, mas à verdade do apresentar-se de algo que habita o ser e o revela, ou melhor, o desvela. Nesse sentido, podemos nos aventurar a dizer que *physis* e *aletheia* fazem sua emergência como *éthos*, quer dizer, como aquilo que habita o sujeito psíquico. (PERIN, 2022, p. 106).

Cumprido reconhecer, enfim, outro elemento nessa discussão: o de que uma pesquisa tem por objetivo produzir uma teorização e, como tal, ela compromete o pesquisador. Estamos, pois, naquilo que Laplanche denominou como o terceiro e o quarto lugar da experiência psicanalítica, ou seja, de circunscrever a teoria e a história em uma relação dialética onde aflora o essencial da psicanálise, a dimensão do desejo, o aflorar do inconsciente. Ora, é exatamente isso que retrata Renato Mezan (1985, p. 10):

[...] o que existe são problemas que, de uma forma ou de outra, dizem respeito ao investigador, fazem parte de suas inquietações e proporcionam um certo prazer ao serem abordados. O desejo de 'resolver um problema', ou seja, de vencer uma dificuldade, de lançar luz sobre um domínio até então confuso ou inexplorado, está sempre presente, em toda atividade intelectual. O que se passa é que este desejo não ousa dizer seu nome [...]. Não é possível aventurar-se pelos domínios da psicanálise fingindo ignorar que os temas a serem tratados dizem respeito, também exemplarmente, ao investigador e às suas motivações.

Pensando a psicanálise por este viés, nos deparamos com algumas questões que carecem ser explicitadas. A primeira delas nos reporta ao próprio Freud que, em 1923, apresentou uma definição da psicanálise, num texto intitulado *Dois Artigos para a Enciclopédia*. Ali, em primeiro lugar, ele expõe a doutrina psicanalítica como um método (caminho) para investigar processos anímicos que dificilmente seriam acessíveis de outra forma. Ora, é precisamente esse aspecto que é visado na experiência psicanalítica pela imensa maioria dos psicanalistas participantes da edição especial da Revista Francesa de Psicanálise: a experiência da cura psicanalítica. É uma abordagem que, em suma, introduz o ser humano num movimento de abertura

à manifestação da própria linguagem no processo de cura. Dessa maneira, o paciente pode se apropriar daquilo que o habita de maneira genuinamente inconsciente. Conforme vimos, na fenomenologia do *éthos* formulada por Lima Vaz, é o que é denominado de *éthos-hexis*. A questão é que se trata, ali, de um modo de apropriar-se que transcorre justo pela via da decisão e da escolha, mas que, ao mesmo tempo, permite vislumbrar algo de inédito da psicanálise quando se articula a razão à dimensão do desejo, cuja manifestação se faz pelo outro discurso. Assim, enquanto se compromete com o seu desejo, o sujeito vê fortemente a possibilidade de desvelar-se no processo de pensar a si mesmo ou, como diz Laplanche, de autoteorizar-se.

Na esteira ainda da definição freudiana da psicanálise dispomos, pois, da teoria como uma das formas ou ferramentas a fim de compreendê-la. Trata-se de algo bem ilustrado por Mezan o fato de que tal teoria compromete o pesquisador com seu desejo e suas motivações. Ora, quando nos deparamos com conflitos como os expostos pelos psicanalistas na Revista Francesa de Psicanálise, ocorre, correntemente, o seguinte questionamento: – Os diferentes pontos de vista, que perguntam sobre que momento do pensamento de Freud seguir, conseguem explicitar os desejos que os mobilizam?

Essa questão põe em destaque a pedra angular da Psicanálise, ou seja, o tema nuclear pelo qual ela é fundada: o inconsciente. Não trataremos, passo a passo aqui, das diferentes formulações que esse tema recebera, ou das diversas nuances a partir das quais ele se matiza na evolução do próprio pensamento freudiano. Pretendemos, tão somente, mostrar o seu lugar e estatuto no contexto geral aqui da tese acerca do *éthos* infantil. Para tanto, nos limitamos apenas em dizer ou mesmo desmistificar uma leitura bastante difundida de que Freud apresenta o inconsciente como uma espécie de baú, um porão residual topologicamente situado atrás da consciência.

Para tal, tomarei como referência uma conferência pronunciada por Massimo Recalcati, em 2024, no Festival Filosofia, na Itália, intitulada *A Invenção do Inconsciente*. Ele apresenta Freud como o inventor do inconsciente. É como se fosse a invenção de uma escrita; não tinha nada antes disso. O inconsciente que existia não era o de Freud, porque esse inconsciente anterior era entendido em referência às paixões, ao instintual, ao arcaico do

irracional. O inconsciente de Freud está contraposto à consciência e à razão, fazendo uma ruptura radical com a razão filosófica porque introduz a ideia de que existe um pensamento que não tem como origem um eu, uma consciência. É um pensamento intenso, porém não é do ego. Portanto, implica em dizer que existe um pensamento que não entra na esfera da consciência. É uma ideia impensável no pensamento tradicional. Dirá Recalcati: não é mais o cogito que funda o ser.

A psicanálise produz uma divaricação entre o *cogito* e o ser. Ela não é uma filosofia que tem nos mestres a orientação, mas a orientação, na psicanálise, vem dos pacientes. Ora, essa foi a grande subversão freudiana: o saber está no inconsciente do paciente que toma a palavra. São eles que ensinaram a Freud. Esse é o verdadeiro magistério segundo Recalcati. Isso ocorre na situação psicanalítica. No interior desta experiência é que Freud vislumbrou que o eu não é dono nem de sua própria casa (*éthos*). O inconsciente é um território estrangeiro interno. O pensamento inconsciente nos pertence, mas não o governamos. É uma inteligência que tem uma lógica própria. Não é uma lógica diurna, ela subverte a lógica do *cogito*. Nos diz Recalcati: os exemplos desta inteligência a encontramos todos os dias nos nossos sonhos.

Portanto, nos chama a atenção Recalcati, temos a primeira fisionomia, ou imagem da psicanálise; essa se apresenta sob a perspectiva de que aí se vislumbra uma verdade. O inconsciente é o lugar da verdade. Só que esta verdade não é a verdade da filosofia, a verdade enquanto adequação. Manifesta a verdade do desejo que é sempre uma verdade do singular, do anti-universal. A partir disto, afirma Recalcati, o inconsciente de Freud é inteligente e se inscreve na dimensão da verdade do particular.

A segunda imagem que Recalcati enfoca é a fisionomia da potência. A imagem clássica da potência é o *iceberg*. Como diz Recalcati: no mar aberto só vemos a ponta do *iceberg* que emerge da água, que, analogicamente, corresponderia à parte consciente do aparelho psíquico. Há, porém um corpo submerso e extraordinariamente amplo, cuja potência corresponderia ao inconsciente. Portanto, no inconsciente de Freud há algo de marinho, nos diz Recalcati. E ainda acrescenta, ele, é o símbolo do mar do norte. Por exemplo,

na Holanda, situada nesse mar, há que construir diques para conter o ímpeto da potência do mar do norte. Analogicamente, temos que fazer como os holandeses: construir diques e barreiras para impedir a devastação do mar do norte, simbolizada pela potência do inconsciente. Afirma Recacati: os desejos imorais representam esta potência, como, por exemplo, os sonhos sem freio moral. Nosso psicanalista nos apresenta uma situação emblemática para ilustrar a força potencial do desejo, a partir de um contexto extraído da *Crítica da Razão Prática* de Kant. A situação é mais ou menos essa: há um sujeito que durante muito tempo de sua vida desejou uma certa mulher. Nos propõe Kant: imaginemos que se oferece, ao sujeito, a possibilidade de realizar este desejo por uma noite. Assim, no entanto, na manhã seguinte iria para a forca. E nos pergunta Kant: qual a resposta que provavelmente todos daremos a esta situação? Todos renunciariam para salvar a vida. Pois bem: para Recacati, Freud dirá: não é bem assim, pois nos habita uma força desejante, com tal potência, que, apesar da forca não renunciaríamos a possuí-la. Segundo Recacati, Freud diria: não é bem assim, pois, justamente, por existir, a forca é que o desejo se inflamaria, ou seja, poderia se potencializar. Freud nos faz ver que onde há vida, portanto, desejo, existe uma atração pelo excesso do mar do norte. A isso, Freud chama de pulsão de morte. (Poderíamos fazer uma aproximação ao *pólemos* de Heráclito?). Ora, isso precisamente é uma fisionomia do inconsciente de Freud.

Recacati, contudo, nos apresenta uma situação contrária que, ao invés de inflamar, congela, estanca. Para tal, nosso autor, escolhe uma passagem do evangelho de São João: trata-se de um milagre de cura de um paralítico, que há 38 anos estava na beira de uma piscina esperando a possibilidade de tal cura, concretizada pela presença de Jesus. Há trinta e oito anos existe uma vida estancada, bloqueada. Já faz parte do modo de ser desse homem. Conta o evangelho que Jesus se aproxima do paralítico e sussurra em seu ouvido: você quer realmente ser curado? Para Recacati, aí está uma das origens da psicanálise, é a pergunta que todo analista, em diferentes situações, põe ao seu analisando. A cura exige colocar em movimento o desejo do sujeito psíquico. A cura não depende apenas de construções de barreiras e diques. Estas são formas de proteções sintomáticas aos excessos do desejo; no

entanto, a situação analítica cria a possibilidade de fazer uma amizade (*filo*) com o engendramento histórico do inconsciente que se origina a partir do *éthos* infantil.

Finalmente, para Recalcati, há uma terceira fisionomia do inconsciente, a do golpe na porta, do impacto que pede acolhimento, que pede socorro. Para apresentar essa imagem, ele se vale de uma passagem famosa, quando da visita de Freud a uma universidade dos Estados Unidos, relatada nas *Cinco Conferências*. Essa passagem é ilustrativa como alegoria da importância do acolhimento da manifestação pela via da palavra na psicanálise. O relato de Recalcati nos apresenta a Freud fazendo uma conferência e, em determinado momento, alguém da plateia interfere querendo falar. O reitor que estava ao lado de Freud, solicita aos seguranças que acompanhem o perturbador para fora da sala. No entanto, o sujeito continua fazendo-se presente golpeando à porta para entrar. Então o reitor interrompe a conferência dizendo a Freud que chamaria a polícia para resolver o inconveniente. Nesse momento, Freud sugere ao reitor não tomar tal atitude, propondo, pois, contornar a situação chamando o sujeito perturbador ao interior da conferência e dando-lhe a palavra. (Massimo Recalcati confessa, na sua conferência, que essa passagem de Freud teve grande influência em sua escolha pela psicanálise). Esse é, segundo Recalcati, o gesto da psicanálise: abrir a porta para dar a palavra. Quanto mais jogamos para fora nosso desejo mais ele bate na porta, exigindo entrar em nossa vida, afirma Recalcati. E conclui dizendo: O homem chama. O inconsciente de Freud chama. O sintoma é um golpe que chama. Ora, para a psicanálise, um sintoma não é o mesmo que para a semiótica médica. O sintoma é o lugar onde alguma coisa que sofre chama. Eis porque mantemos fora de nossas vidas os desejos mais escabrosos.

Acabamos de ver algumas fisionomias fundamentais para pensar o inconsciente freudiano. Ora, como Merleau-Ponty bem avistara, esse inconsciente pode também ser visto por algumas outras fisionomias:

[...] O inconsciente é o sentir ele mesmo, já que o sentir não é a posse intelectual “daquilo” que é sentido, mas sim despossessão de nós mesmos em seu proveito, abertura àquilo que em nós é necessário pensar para reconhecê-lo. Basta o estado inconsciente para manifestar os fatos

recalcados, o modo de existência da “cena primitiva”, seu poder de sedução e de fascinação? A dupla fórmula do inconsciente (“eu não sabia” e “eu sempre soube”) corresponde aos dois aspectos da carne, aos seus poderes poéticos e oníricos [...]. O inconsciente do recalque será, portanto, uma formação secundária contemporânea da formação de um sistema percepção-consciência e o inconsciente primordial será o deixar-ser, o sim inicial, a indivisão do sentir. (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 178-179; grifo nosso)<sup>17</sup>.

Merleau-Ponty traz acima vários elementos preciosos em sua redefinição do inconsciente. Ele fala, veja-se bem, de um “inconsciente primordial”, como campo ou horizonte desde onde se desenha uma indivisibilidade entre o corpo e o mundo. Mais: essa dimensão primordial que ele próprio reconhece em outros trabalhos como expressão de uma *physis* originária, *physis* como carne, como mãe, matriz primeira da nossa relação carnal, consanguínea com outrem e o mundo, é a própria “indivisão do sentir”. Como o filósofo escreve em seus cursos sobre a natureza no Collège de France, “há indivisão do meu corpo, de meu corpo e do mundo, do mundo e dos outros corpos, e dos outros corpos entre si” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 346). Ora, essa indivisibilidade é essencial no âmbito da compreensão do inconsciente, pois trata-se aí de afastar qualquer concepção dicotômica, dualista acerca dessa nuclear formulação conceitual de Freud. É por isso que se pode falar acerca do inconsciente como o “sentir ele mesmo”; sentir esse que não é “posse intelectual”, mas abertura, horizonte. É este elo íntimo, indivisível intercorporalmente, que prolonga a mesma relação ambígua ou concêntrica entre o espiritual e o libidinal, em que o corpo se transfigura como uma “estrutura de conjunto, isto é, como abertura às coisas e aos outros, como se sentindo nelas e neles – indivisos num mundo indiviso” (1995, p. 349).

Fato é que Merleau-Ponty passa a ler a obra freudiana, captando-a em seu movimento próprio, à luz, é claro, da experiência clínica. Daí decorre uma incontornável questão: “Em que consiste, pois, esse eu que não sou eu, esse peso, esse excesso aquém do que de mim me aparece, e que aos meus olhos

---

<sup>17</sup> Acerca desse debate em torno da recepção crítica da obra de Freud, em especial, na França, ver o instrutivo artigo de FURLAN, R. “Freud, Politzer, Merleau-Ponty”. In: *Psicologia USP*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 117-138, 1999.

sou eu todo, se isso não é uma coisa – fisiologia?” (1995, p. 351). A resposta ganhará o seguinte tom:

É o próprio sentir na medida em que não é pensamento de sentir (posse), mas desposseção, *ek-stase*, participação ou identificação, incorporação ou ejeção. Em suma, coincidência (*Deckung*), reconhecimento cego (do tocante e do tocado, de mim e de minha imagem ali adiante) não-diferença, grau zero de diferença. (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 351).

Merleau-Ponty, como vemos, volta a insistir no caráter sensível que recobre a noção de inconsciente. O inconsciente é um gênero de sentir especial, primordial, originário essencialmente porque não há como falar de inconsciente sem se remeter à dimensão de fundo da própria *physis* como natureza, como carne. Por isso, numa aproximação com Heidegger ele fala de *ek-stase*, de uma abertura como campo de experiência. Ele fala também de uma relação muito peculiar que encontramos na ordem do sensível, do corpo como indivisão do sentir: a de que há um enigma entre o tocante e o tocado. Esse enigma, como veremos adiante, é a própria metamorfose entre o desejo e a razão, eu e outrem ou, em linguagem psicanalítica, entre o inconsciente e o consciente. Há aí indivisão porque há promiscuidade, invasão de um no outro, um reconhecimento cego já que a lógica que comanda essa ordem de experiência não é predicativa, mas antepredicativa.

Merleau-Ponty inscreve nesse processo a formação duma comunidade originária (*Urgemeinschaft*) de nossa vida intencional, o um-no-outro (*Ineinander*) dos outros em nós e de nós neles (1964, p. 234). Em suma, se há um “inconsciente a ser procurado” [indica Merleau-Ponty] “não é aquele que reside no fundo de nós mesmos, atrás das costas de nossa ‘consciência’, mas aquele que se revela diante de nós, como articulações de nosso campo” (1964, p. 234). O inconsciente então se faz presença: presença na ausência. É um presente-ausente como bem discute em sua tese de doutoramento, Litiara Kohl Dors:

Há, digamos, uma contrapartida secreta inerente a esse duplo sentido como dublagem ontológica. O inconsciente se abre, portanto, como um campo primordial revelando um aspecto ausente-presente como estrutura ou camada. Pois bem: o

inconsciente primordial é este ausente-presente inerente à própria consciência, que não é mais translúcida ou idealmente purificada, mas ambígua, carnal, permeada por lacunas (2020, p. 15).

O inconsciente primordial é isso: a transcrição originária da *physis* em *psyché* sem deixar, é claro, como veremos oportunamente, de inscrever a possibilidade mesma de um *éthos*; no caso aqui, do próprio *éthos* infantil. É sob esse enfoque que Merleau-Ponty, muito embora reconheça que a noção de inconsciente seja um conceito-limite, ele a prestigia como uma hipótese legítima para se pensar o sentido da crise da noção de sujeito; crise essa que Freud põe a toda prova ao diagnosticá-la severamente.

Freud parece abrir uma sugestiva pista quanto a isso no instante em que confere ao outro discurso a possibilidade mais própria de desvelamento do velamento, ou seja, aquilo que faz parte da essência da manifestação do ser cuja origem está no movimento do existir que nos coloca em uma relação com o outro. Trata-se, inequivocamente, daquilo que nos é familiar; algo familiar que surpreendentemente se transforma em não familiar (*Unheimlich*). Eis porque quando refletimos sobre a experiência psicanalítica unicamente sob o prisma clínico da cura, ficamos inteiramente esvaziados para hermeneuticamente compreender o próprio *pólemos*<sup>18</sup>, isto é, o conflito mesmo no interior do movimento psicanalítico como a emergência do outro discurso.

Cabe observar que o terceiro e o quarto lugar da experiência psicanalítica, situados por Laplanche, ficam alijados do trilhamento originário e original efetuado por Freud a fim de tornar manifesto o elemento realmente fundamental aqui, isto é, o inédito mesmo da psicanálise como método de investigação de processos anímicos inacessíveis de maneira outra. Desse modo, parece-nos essencial ter presente o movimento engendrado pelo desejo, cujo trilhamento é o que possibilita a constituição do sujeito psíquico; sujeito esse que reconhece ser possível apropriar-se de si mesmo por meio da experiência psicanalítica pela autoteorização. Como vemos, cabe, antes de tudo, da trilha aberta por um caminho paradoxal, ou seja, que, ao mesmo tempo, manifesta uma presença e uma ausência que retrocede sobre si mesmo.

---

<sup>18</sup> Ver novamente o intrigante trabalho de mestrado de GEVEHR, T. M. *Porque há luta, há ente: pólemos entre Platão e Heidegger*. Toledo, PR: UNIOESTE/PPGFil, 2016.

Cumpra, em suma, de acompanhar um movimento de abertura pela repetição mediante via a linguagem no processo de transferência. O que se transfigura, uma vez mais nesse processo, é um modelo de transcrição da *physis* em *éthos* e, como tal, *aletheia*.

A nossa pretensão é a de testar essa leitura de Laplanche transportando-nos para o centro das suas reflexões que nos conduzem à clássica teoria por ele formulada da sedução generalizada. É o que passaremos a nos reportar, agora, no capítulo seguinte.

### **3. ÉTHOS INFANTIL E MUNDO VIVIDO**

#### **3.1. Éthos infantil: a teoria da sedução generalizada**

Em uma investigação cujo objetivo é articular ética e psicanálise desde as origens cabe retornar à história, retornar às pegadas (*in-vestigium*) e resgatar um caminho demarcado pela articulação da razão e do desejo. Como nos disse Mezan em sua tese de doutorado, *Freud, Pensador da Cultura*, toda a investigação envolve o pesquisador, na medida em que o tema escolhido

perpassa a teoria e a história através da pulsão e do desejo, pondo em movimento a razão para produzir um saber matizado na tese.

É fato que Freud trilhou e demarcou possíveis caminhos, deixando vestígios quanto ao seu interesse clínico na história de sua teorização. Trata-se de vestígios conflitivos, próprios da manifestação do inconsciente, mas sempre impulsionados pela busca da verdade. Ainda hoje percebemos esses vestígios conflitivos quando, no Congresso do IPA, realizado em Nice em 2001, tem-se confrontado com a necessidade de questionar a própria psicanálise a partir de seus fundamentos.

Assim, o caminho a ser percorrido nessa investigação consiste em resgatar certos traços desses conflitos ao longo da história da psicanálise. Um deles consiste em se deter mais propriamente sobre a dimensão ética da psicanálise, buscando as origens pelo viés da fenomenologia do *éthos*. Mais precisamente, a tarefa se volta, para usar uma expressão de Lima Vaz, para a transcrição da *physis* em *éthos* pela via da práxis. Donde resulta pensar, pois, como nas origens da psicanálise, algo semelhante ocorre naquilo que é chamado de dinâmica pulsional, constituinte do sujeito psíquico. O fator essencial é que na dinâmica pulsional, a psicanálise promove uma inovação ao pôr, em relevo, a importância do nascimento e a relação fundamental de cuidado e manutenção da vida na vida; é o *éthos* da infância, o *éthos* infantil, algo que, por vezes, escapa ao próprio discurso filosófico. Cabe observar que parte da motivação em optar por essa perspectiva de investigação se deve às questões emergentes no interior da prática clínica em que não só Freud, mas o autor aqui do trabalho, durante décadas, tem se confrontado.

Eis porque, em seu texto *Analisis Profano* (1926), Freud avalia que, desde o início, existiu, na psicanálise, uma união indissolúvel entre curar e investigar. Assim, embora na universidade não se produz cura, mas é um dos espaços privilegiados onde se faz investigação, uma investigação tem por objetivo uma teorização que, como tal, envolve o pesquisador permitindo uma relação dialética entre teoria e história. Isso posto, cabe observar o acento metodológico freudianamente inscrito nesse processo à luz do texto *Psicoanálisis y Teoría de la Libido*. Freud começa o artigo dizendo:

Psicanálise é o nome: 1. De um método para a investigação de processos anímicos, inacessíveis de outro modo. 2. De um método terapêutico de distúrbios neuróticos baseado em tal investigação; e 3. De uma série de conhecimentos psicológicos assim adquiridos que vão constituindo paulatinamente uma nova disciplina científica (FREUD, S. O. C. Tomo III, p. 2661).

Ora, é assim que, em linhas gerais, Jean Laplanche, em seu livro *La Cubeta* põe, em destaque, que aquilo que aparece, em primeiro lugar, na definição de Freud, é o método. Trata-se, bem entendido, do método como interpretação e que tem seu fundamento na linguagem, através da livre associação, a fim de alcançar os processos inconscientes. O caminho (método) proposto é o lugar da experiência analítica, introduzindo o ser humano na abertura do encontro com o analista para se manifestar na linguagem da cura. Esse *éthos* originário da psicanálise circunscreve o homem em sua dinâmica pulsional, articulando o desejo e a razão, tornando possível, deste modo, o confrontar-se com a sua própria história. O que temos aqui é uma forma de conjugar o processo primário no processo secundário. Isso Laplanche denomina de autoteorização como nada mais sendo do que um modo de apropriação de si mesmo. Freud então frequentemente destaca, nesse movimento de tomar consciência de si e de sua história, o fato fundamental de que aí uma verdade se vislumbra. É a verdade, originariamente vislumbrada como horizonte de abertura, que possibilita, mediante um olhar retrospectivo, desvelar a dinâmica conflitiva que perpassa a relação criança-adulto, relação tal que constitui o sujeito psíquico e, em suma, fundadora do ser humano.

Ao se reportar a essa dimensão metodológica própria da práxis psicanalítica, não se pode evidentemente desconsiderar a atenção particular à criança. A primeira infância nem sempre foi tratada em seu devido apreço hermenêutico quanto à sua gênese mesma. É preciso reconhecer, como bem aponta em seu prefácio ao livro *En los Orígenes del Sujeto Psíquico, Del Mito a la Historia* (2008), da psicanalista argentina Silvia Bleichmar. Jean Laplanche, no prefácio, diz:

[...]. na década de 1970 [...] a tese estruturalista deu origem até mesmo a desconcertantes excessos teórico-práticos: a criança foi deixada como desapropriada de sua neurose ou de sua psicose em benefício da rede relacional preexistente ao seu futuro e sua própria existência [...]. Período, talvez, superado,

em que a criança era considerada um sintoma puro do Édipo parental. Contudo, precisamente, uma obra como a de Silvia Bleichmar contribui decisivamente para essa superação. [...]. Em cada um dos casos clínicos apresentados, a discriminação é mantida entre "o que está na estrutura no momento que o sujeito venha a se inserir nele, e as condições de apreensão dos seus elementos pelo sujeito".

Um dos aspectos mais relevantes centrados na compreensão dessa gênese do sujeito psíquico (entendido aqui como a experiência infantil) é a teoria da sedução delineada por Freud, mas abandonada por ele. A retomada e o aprofundamento necessários dela será encampado justo por Laplanche. Como bem atesta Tarelho em sua tese de doutoramento *Paranoia y teoría de la seducción generalizada* de 2004 e reafirmada no artigo "A teoria da sedução generalizada de Jean Laplanche e o descentramento do ser humano", de 2012, estamos diante aí do aspecto mais revolucionário copernicamente falando da obra de Freud. Não é tanto o inconsciente como conceito corolário e definitivamente fixado no vocabulário psicanalítico, mas a tese mesma acerca da alteridade do próprio inconsciente aí entrevista na vivência da criança como sujeito psíquico. Esse é um problema incontornável deixado por Freud e que, segundo Tarelho, Laplanche retoma insistentemente. Como nota Tarelho,

O primeiro ponto necessário para esta reformulação foi, portanto, mostrar que a razão principal que levou Freud a ter que abandonar essa teoria está ligado ao fato dele ter ficado preso, neste momento, a um nível de realidade bem restrito, que é o factual, isto é, o do abuso efetivamente cometido por um adulto perverso (na maioria dos casos o pai), uma teoria que se limitava, portanto, ao domínio contingencial do patológico. Daí sua explicação à Fliess na famosa Carta 69 (Freud, 1966/1988a), segundo a qual, por trás de uma histeria, seria preciso sempre supor um pai perverso, a começar pelo seu (2012, p. 99).

Ora, Laplanche jamais deixa de negligenciar tal gênero de sedução. Ela existe efetivamente. O problema é que ela é carente de base para sustentar uma teoria. Isso tudo sem falar, tempos depois, Freud voltará a falar em sedução, dessa vez, inscrita nos cuidados maternos. Esse segundo nível de sedução também não é o bastante e termina por impedir o avanço da teoria. Esse quadro prematuro de abandono, leva então Laplanche, segundo Tarelho, de galgar o seguinte passo:

A contribuição de Laplanche nesse sentido não se restringiu apenas a colocar em evidência essas duas relíquias importantes, mas escondidas (em parte perdidas, em parte esquecidas, em parte renegadas) nas margens do arcabouço teórico freudiano. Pois, para ele, embora este segundo nível de realidade da sedução precoce seja passível de universalização, ainda falta aí uma base, isto é, um terceiro nível de realidade, que é próprio do domínio da psicanálise e que é o único, portanto, capaz de servir de fundamento para os outros dois. Trata-se do nível da fantasia inconsciente e que Freud só conseguiu entrever em momentos muito pontuais e fora do contexto da teoria da sedução. Este nível, ao qual Laplanche (1987/1992a) chama de originário, é o que resgata em seu pleno direito o inconsciente do adulto na relação de sedução com a criança e que pode sustentar a alteridade do inconsciente (2012, p. 100).

A alteridade do inconsciente. Esse é o ponto nevrálgico diagnosticado por Laplanche em sua releitura de Freud. Trata-se aí de compreender o pano de fundo desde onde o inconsciente pode efetivamente ser interrogado: a dimensão do originário. Laplanche caracteriza hermeneuticamente esse fato fundamental nos termos de uma “situação antropológica fundamental”. Como demonstra Tarelho (2012, p. 101), “esta situação, juntamente com este terceiro nível de realidade ao qual ela pertence, é que torna possível superar a oposição entre o fato concreto e a fantasia, entre o real e o mítico e, conseqüentemente, as dificuldades da teoria, possibilitando a sua generalização”.

Entramos, pois, aqui, no terreno do que se pode caracterizar como “sedução originária”. Segundo a letra do próprio Laplanche:

A situação antropológica fundamental confronta, num diálogo simétrico/assimétrico, um adulto que possui um inconsciente sexual (essencialmente pré-genital) e um *infans* que ainda não tem um inconsciente constituído, nem a oposição inconsciente/pré-consciente. O inconsciente sexual do adulto é reativado na relação com o recém-nascido, o *infans*. As mensagens do adulto são mensagens pré-conscientes-conscientes, necessariamente “comprometidas” (no sentido do recalcado) pela presença da “névoa” inconsciente. Essas mensagens são, portanto, enigmáticas, tanto para o emissor adulto, quanto para o receptor *infans*. (LAPLANCHE, 2014, p. 175)

Tais mensagens não são exclusivamente verbais, mas num sentido fenomenológico, comportamentais. A questão é que temos aí duas atitudes, uma de ordem ativa (adulto) e outra de ordem passiva (a criança). Laplanche passa então a trabalhar a ideia de tradução:

A interpretação analítica consiste em desfazer uma tradução existente, espontânea, eventualmente sintomática, para reencontrar, aquém dela, o que ela desejava ardentemente traduzir e para, eventualmente, permitir uma melhor tradução, isto é, mais completa, mais englobante e menos recalcadora (LAPLANCHE, 1992, p. 328).

Do ponto de vista clínico, essa abordagem laplanchiana pode ser vista da seguinte maneira:

Na esteira do pensamento freudiano e para sublinhar a indissociabilidade entre teoria e prática, Laplanche (1987/1992a) lembra que a psicanálise, como teoria, isto é, como metapsicologia, não se sustenta sem o método psicanalítico. Nesse sentido, se sua reflexão contribuiu de fato para assegurar uma mudança de paradigma (que acentua a alteridade do inconsciente, o descentramento do ser humano e a prioridade do outro na constituição do psiquismo), esta mudança se refletirá necessariamente na concepção da clínica. Uma mudança que vai, não no sentido de rever o método (baseado na associação livre e na atenção flutuante e que, como já sublinhamos, é utilizado por ele inclusive para sua leitura de Freud), mas sim no sentido de entender melhor a relação entre o método e o que ele chama de situação, transferência e processo (TARELHO, 2012, p. 104).

Essa questão metodológica de fundo, conforme já indicamos de início, volta à cena a fim de corroborar a importância de não se dissociar teoria e prática. O que Tarelho examina é que a situação (ou *setting*) instaura um lugar pulsional em que ocorre a reativação da relação originária do sujeito com seu enigma e com seu portador. Isso porque o inconsciente contém significantes designificados presentes nas mensagens parentais. O que se reconhece aí é uma dissimetria presente na situação analítica (caracterizada pelo acolhimento, pela neutralidade e pela recusa de saber do analista em relação não apenas ao enigma do paciente, mas também ao seu), algo, pois, similar à dissimetria da sedução originária. Com isso, na relação entre analista e analisando, o analista não se situa apenas como suporte da transferência, pois ele próprio, com seu enigma e ocupando o lugar de “suposto saber”, acaba provocando a

transferência e assumindo a função de portador do enigma do analisando. Trata-se, antes, como avalia Tarelho, de uma "reabertura do enigma interno do paciente, abertura que se faz mediante a relação com o enigma também do analista, o qual, evidentemente, precisa ser respeitado e preservado" (2012, p. 104).

Como escrevera Merleau-Ponty:

Mérito de Freud: a verdadeira análise faz do paciente não um objeto, mas finalmente um novo sujeito, que não é guiado pela força motriz do prestígio do mestre [...]. O analista e o analisado [estão] um e outro *na verdade* não como dogma ou verdade possuída, mas como ἀλήθεια, não-dissimulação e *Abertura (Offenheit)* (2003, p. 159).

Mais:

O tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas em primeiro lugar ligando o paciente ao seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar um assentimento científico à interpretação psicanalítica e de descobrir um sentido nocional do passado, trata-se de revivê-lo como significando isto ou aquilo, e o doente só chega a isto ou aquilo vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 519).

Enfim, tudo isso aponta para a dimensão ontológica, mas também ôntica no intuito de melhor refletir sobre uma ética possível; ética essa não descolada da intuição primeira, primordial, portanto, de um *éthos* infantil. É em direção ao mundo vivido que a criança se reencontra originariamente perfazendo aí o seu verdadeiro *éthos*.

### **3.2. A criança e o mundo vivido como *éthos***

Chegamos, agora, à estação propriamente dita da tese. Trata-se agora de descortinar a criança ela-mesma, isto é, em seu próprio mundo-ambiente, mundo circundante (*Umwelt*) como experiência primeira e radical de um *éthos*.

Ou como nos diz Escudero, no prólogo de *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles*, texto também conhecido como Informe Natorp:

[...] dito em outras palavras, tem que possibilitar a apropriação de um horizonte prévio de compreensão em que se movem as coisas do mundo circundante (*Umwelt*), as pessoas com as quais compartilhamos o mundo (*Mitwelt*) e o mundo próprio de cada um (*Sibswelt*). (HEIDEGGER, 2014, p. 21).

É nessa direção, no contexto da ideia mestra por meio da qual se orienta o nosso trabalho, ou seja, a cara noção de *éthos* infantil, tematizaremos também, em sentido fenomenológico, outros desdobramentos importantes. O primeiro deles é o prolongamento das análises fenomenológicas, dessa vez, não mais com Hegel ou Heidegger, mas com a companhia de Husserl, de Merleau-Ponty e complementada pelo psicanalista italiano Massimo Recalcati, leitor de Lacan e do próprio Merleau-Ponty. Primeiramente, Husserl. Esse tece importantes considerações sobre o tema da empatia, da relação com outrem como conceito chave no sentido de abrir a perspectiva acerca da intersubjetividade. Essa questão volta-se também para aquela que será a primeira portadora do gesto empático: a criança. Para tanto, iremos explorar um precioso texto de 1935 do filósofo alemão, até então inédito, recentemente publicado na Alemanha e traduzido tanto na França (1993), quanto na Itália (2019) e no Brasil (2017), voltado exclusivamente para esse tema no contexto, é claro, de sua teoria fenomenológica acerca da intersubjetividade num espectro mais amplo. Trata-se de *A Criança. A Primeira Empatia*. Como veremos a seguir, Husserl quer interrogar, fenomenologicamente, a experiência da primeira infância, a ideia mesma de uma criança primordial, originária sob o ponto de vista empático. Ele, então, inicia o texto *A Criança: Primeira Empatia* (2017) se indagando:

*O primeiro actus – qual é sua “base”? O eu já tem o “horizonte de mundo” – o horizonte originário começa onde o horizonte humano nasce implicitamente, do mesmo modo em que no começo originário da temporalização o horizonte de temporalização já está implicado como temporalização, encontrando-se implicado em uma temporalização sempre nova e, assim, tudo é implicado, em seu lugar, por tudo que é*

antecedente a si mesmo. O horizonte originário, a massa hereditária é, em seu sentido originário, um horizonte vazio. A primeira *hylé*, aquilo que afeta primeiramente [primeira afecção], torna-se aquilo que é apreendido [conhecido] primeiramente; essa é, em uma primeira virada, o tema primeiro enquanto o primeiramente preenchido [conhecido] (HUSSERL, 2017, p. 375).

Conforme podemos acompanhar acima, Husserl, desde o início, questiona fenomenologicamente o ato proto-criativo em sua base última. Ele então observa que um fenômeno maior inscreve esse ato que sem o qual mal se compreende a dimensão temporal do humano em sua feição primeira, isto é, como criança: o horizonte aberto do mundo. Esse horizonte é originário porque nele radica toda afecção, todo o sentido último de uma comunidade intersubjetividade entrevista. Parágrafos adiante, o filósofo escreve:

O eu antes desse despertar, o “pré-eu”, o eu não ainda vivente, já possui, todavia, a seu modo, um mundo prévio, um mundo extemporâneo, “dentro” do qual ele é não-vivente, para o qual ele ainda não foi desperto. O pré-eu é afetado, recebe da [experimenta a] *hylé* como primeira plenitude, primeira participação no mundo dos sujeitos egóicos vivos, despertos, que já estão em relação viva uns com os outros e com os quais este eu forma, por isso mesmo, um primeiro vínculo nascente: ele tem os pais e estes últimos estão dentro de uma comunidade total de “eus” viventes imersos na temporalidade histórica total a qual pertencem. Os viventes despertam os não-viventes (HUSSERL, 2017, p. 375)

Ao interrogar o Eu, o sentido último da subjetividade, a subjetividade infantil, é preciso, antes, reconhecer, a sua inscrição primeira, primordial, numa *physis* originária, isto é, um mundo prévio, um mundo extemporâneo. É só nesse sentido que cabe reconhecer, de fato e direito, “a criança originária, primordial” (2017, p. 375). Ora, prossegue Husserl: “a criança dentro da carne materna já tem cinesteses e suas “coisas” por meio de uma mobilidade cinestésica – ela já possui uma primordialidade se formando em estado originário” (2017, p. 375). Husserl identifica aí uma segunda figura que do ponto de vista psicanalítico se faz omnipresente nesse processo todo de constituição do eu desde a gestação, desde a mais tenra infância: a mãe. O

vínculo materno é sempre um vínculo originário; por isso, Merleau-Ponty, como veremos adiante, falará de uma *physis*, de uma natureza como carne, como mãe, falará, ao seu modo, de uma psicanálise ontológica da natureza como *physis*. A bem da verdade, aqui, Husserl interessa em destacar o caráter estesiológico, cinestésico dessa relação primeira com a mãe num contexto, como fica evidente, fenomenológico.

Husserl ainda fala da “criança real – o recém-nascido” (2017, p. 375)<sup>19</sup>. Se pergunta ele: “De que modo o bebê, como eu de seus dados, é constituído para si mesmo por estes dados tanto quanto é afetado por eles e pelos atos egóicos?” (2017, p. 375). Ora,

Ele (o bebê) já é um eu em um estado mais elevado, superior, que produz experiência, ele já adquiriu experiência desde sua existência na carne materna, ele já tem suas percepções com um horizonte de percepção. Além disso, ele possui dados de um novo tipo, contrastes em seu campo de experiência sensível; novos atos, novas aquisições sobre o fundo daquilo que foi adquirido previamente, ele é um eu de hábitos superiores, mas sem reflexão sobre si, sem temporalidade formada, sem re-lembranças disponíveis, presente fluido entre retenção e protensão. Edificação de “coisas” primordiais, edificação da carne primordial, cada um dos órgãos individuais singulares, em mobilidade de modo cinestésico. A mãe como unidade corporal primordial? (HUSSERL, 2017, p. 375).

Ao terminar com uma pergunta, pergunta essa fundamental, a passagem acima volta a inscrever a dimensão sensível, filial, pela qual o bebê temporal e cinestesticamente se projeta no horizonte da percepção. A mãe novamente volta à cena como uma figura decisiva, capital nesse processo de constituição. Assim,

A criança deseja a mãe em seu “aspecto” normal no qual se satisfazem as necessidades originais da criança, ele grita sem vontade, o que frequentemente “produz um efeito”. É somente bem tarde que a criança tem um espaço entre os corpos espaciais e tem a mãe como corpo em seu campo espacial. A

---

<sup>19</sup> Toulemont (1962), p. ex., considera que o recém-nascido é o primeiro estágio posterior ao nascimento, onde acontece a “segunda infância” [*zweite Kindheit*], onde se encontra a “criança verdadeira” [*das wirkliche Kind*]. O segundo estágio, onde surge a empatia, temos a criança “mundana”, propriamente “humana” [*weltliches, menschliches Kind*].

primeira mãe como o que há de idêntico, de reconhecido e como “premissa” para a satisfação do desejo; quando ela vem e está aí, então a satisfação se produz. Não há ainda nenhuma empatia (*Einfühlung*). O que há de instintivo na relação da carne própria, desde os órgãos próprios já constituídos, os lábios, no discurso, os olhos e os movimentos dos olhos etc. até os movimentos dos lábios e a fala da mãe etc. A carne estranha como carne e empatia (*Einfühlung*). (HUSSERL, 2017, p. 376).

Vejamos que Husserl não localiza ainda nessa primeira infância qualquer vínculo empático, tese essa, é claro, perfeitamente discutível já que cabe discorrer o que exatamente se está compreendendo aqui por empatia (*Einfühlung*)<sup>20</sup> No entanto, o que importa reconhecer é esse traço “instintivo” que se presenfica na vivência materna como carnalidade, esse regime de estranheza na carne o qual anuncia um horizonte empático.

A bem da verdade, Husserl, desde cedo, nota uma dificuldade de princípio: o de identificar quando precisamente ocorre o processo empático. E isso

[...] mesmo depois que a carne já é constituída como um órgão e que, também já, a função dos órgãos de sentido está constituído para as coisas externas. A carne materna, as mãos maternas, se aproximam e se afastam de mim quando vão se ativar em seu espaço etc. A primeira possessão da carne própria, do espaço exterior de coisas, seja quando estão de repouso ou quando se movem, por meio das cinestésias da carne, por meio do funcionamento de seus órgãos. O eu oculta-se quando não é tematizado como eu. Mas, ele é o centro do afeto e da ação, da identificação, da possibilidade. A repetição no outro, a síntese – o mesmo mundano. O mesmo corpo de carne do outro em sua primordialidade e na minha. A conexão eu-tu (HUSSERL, 2017, p. 376).

Não é realmente nada fácil estabelecer exatamente como se dá essa conexão. Talvez nem seja possível fixar isso como uma operação matemática,

---

<sup>20</sup> Para tanto, ver, por exemplo, as finas análises de Edith Stein (2004), notável discípula de Husserl, sobre o tema.

algorítmica, já que a relação que aí se estabelece é de outra ordem. Não é uma relação mecânica, mas fenomênica.

Husserl, no entanto, ainda fala do valor da linguagem, da comunicação entre a criança e a mãe como algo a ser levado em conta. Quer dizer,

[...] a criança pronuncia involuntariamente sons em uma cinestesia involuntária, ela as repete, produzindo involuntariamente sons semelhantes, aprende a querer repetir todos seus sons (empregados, ademais, na generalidade) e os produzir de maneira arbitrária. As cinestésias possíveis pertencem a seus sons. Mas a mãe pronuncia de seu lado sons parecidos, desde o início, uma imitação dos sons infantis. A criança os ouve, mas os possui sem as cinestésias às quais pertence, que são despertadas por associação, mas que não estão presentes ao mesmo tempo, ao invés disso, há cinestese-zero, a partir da qual começa a produção. A criança se repete – a mãe também – qual papel esta repetição poderá ter? (HUSSERL, 2017, p. 376).

Não entraremos aqui na querela contemporânea no contexto da filosofia da linguagem. Por ora, o que nos interessa é apenas demarcar a importância que tem, para Husserl, esse tema no contexto empático da primeira infância. A mãe não conversa com o seu bebê apenas no estágio de feto; ela cria com o recém-nascido uma atmosfera simbólica, comunicacional sumamente relevante. Aos olhos de Husserl:

Os nomes têm, antes de mais nada, [como] pressuposto um mundo objetivo. A criança aprende a compreender o que quer dizer mamãe, papai etc., e a que estes nomes se referem; ela aprende a compreender que um nomeia o outro, que um chama o outro, como a criança chama a mãe, quer qualquer coisa dela e a obtém, faz a experiência da sua recusa etc. Os outros não se chamam uns aos outros por nomes dentro de sua relação entre si, mas [o fazem] em relação à criança, eles se nomeiam uns aos outros pelos nomes de “mamãe”, “papai”, etc. Como nomes, a criança aprende primeiro “mamãe”, “papai” etc. A mãe não diz à criança “já estou indo”, “eu levo isto”, mas “mamãe já vem”, “mamãe leva”. [...]. todas as palavras subjetivamente relativas como tais, em todas suas relações graduais que pertencem à subjetividade, portanto que fazem em definitivo o mundo circundante [um mundo] histórico, o mundo circundante como presente e como nosso, o mundo circundante como passado etc., o mundo circundante como aquele dos homens estranhos etc. (HUSSERL, 2017, p. 376).

Husserl estabelece acima uma fenomenologia da linguagem que tem assento já na primeira infância. Essa fenomenologia tem um traço peculiar que é o seu idealismo transcendental de princípio jamais abdicado inteiramente. Eis a razão pela qual ele não abandona certo ideal de subjetividade. Ele fala isso a todo tempo. Para dizer, em termos psicanalíticos, ele tem como horizonte uma ideia de *psyché*, uma *psyché* originária, primordialmente inscrita numa *physis* como horizonte último, como mundo prévio. Esse mundo prévio, circundante por definição, é reiterado no argumento de que

Eu tenho o outro em meu modo de aparição, sua carne como corpo me aparece no horizonte dos modos primordiais de aparição, como substrato da empatia (*Einfühlung*), na qual o mesmo corpo aparece ao outro em seus modos particulares de doação como carne e como órgão. Mais longe: o outro tem um mundo circundante dentro de seus modos de aparição, aí compreendido eu como dentro de seu campo, e aparecendo em meus modos de consciência dele, tudo é incluído nesses modos de consciência, o que eu disse dele é como que incluído em sua consciência (HUSSERL, 2017, p. 377).

Ao falar de consciência, Husserl jamais perde de vista esse mundo como horizonte; horizonte, inclusive, de práxis:

Eu, em minha vida fluida, em minha consciência fluida de mundo, em minha atividade contínua, em minha práxis que é práxis mundana para aquele que é maduro – práxis no mundo que é para ele sempre permanente, mas que está em mudança nos modos dos dados (HUSSERL, 2017, p. 376).

Husserl é realmente um autor a ser revisitado, não só porque estudou com Brentano, mestre de Freud, mas porque é ele que reorienta a fenomenologia da qual Heidegger e Merleau-Ponty, entre outros, serão seus herdeiros em que pese as dissidências ou “heresias” como destaca Paul Ricœur (1986). E, por falar em Merleau-Ponty, parece igualmente oportuno circunscrever uma releitura muito fina desse primeiro balanço husserliano, até porque é o fenomenólogo francês que, de 1949 a 1952, proferiu uma série de cursos consagrados ao tema da criança na Sorbonne que deu origem depois

ao livro *Psychologie et Pédagogie de L'Enfant (Psicologia e Pedagogia da Criança)* (2001).

É assim que, na atmosfera desses cursos, Merleau-Ponty, em suas discussões com Piaget (1947), Melanie Klein, entre outros, extrai importantes consequências no âmbito da psicologia infantil. E nos cursos sobre a *Passividade*, de 1954 a 1955, Freud se torna, aos olhos do fenomenólogo francês, uma referência recorrente no sentido de compreender a experiência psicanalítica numa perspectiva mais ontológica. Mas não é só.

Merleau-Ponty também reencontra um sentido primordial da *physis*, cujo escopo maior é dado em seus cursos sobre a natureza no Collège de France, publicados, em 1995. Escreve ele:

É Natureza o primordial, ou seja, o não-construído, o não-instituído; daí decorre a ideia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma solidez. A Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. É nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 20).

Destacamos do excerto acima que Merleau-Ponty vê, a partir da noção grega de *physis* a expressão de um enigma fundamental, um “mistério”, como retrata ele, também “familiar” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 172) ou “estranho domínio a que dá acesso a interrogação propriamente dita” (1964, p. 185). Isso permite melhor compreender por que, em seus últimos escritos, em especial, em *Le Visible et l' Invisible*, ele passa a trabalhar uma ideia, no mínimo, curiosa. O filósofo descreve a experiência da *physis* em termos psicanalíticos: projeta-se aí uma espécie de “psicanálise da Natureza, a natureza como carne, como mãe” (1964, p. 321). Merleau-Ponty (1964, p. 323) chega até nomear esse estado de questão nos termos de uma “psicanálise *ontológica*”.

No fundo a ideia de base que se encontra, nessas passagens, é o projeto de uma nova ontologia (1998, p. 41) capaz de vislumbrar o “mundo como horizonte”, por meio do qual co-herdamos um só “Ser intersubjetivo” (1998, p.

25). Como se retrata, o outro só pode ser o “meu gêmeo, carne de minha carne” (1960, p. 22). Noutras palavras: “o outro nasce *ao meu lado*, por uma espécie de rebento ou de desdobramento, como o primeiro outro, diz o Gênesis, foi feito de uma porção do corpo de Adão” (1964, p. 86). Pois bem, essa relação adâmica desvela, ontologicamente, a presença de outrem “imersa numa mesma linhagem, num mesmo grau de parentesco, portanto, numa só consanguinidade primordial, gestados, na verdade, no ventre da mãe Natureza. Ela é nosso berço natal, o princípio de ontogênese” (SILVA, 2019, p. 180-181).

A natureza como *physis* se revela como o “cordão umbilical de nosso saber e fonte de sentido para nós” (1964, p. 209). Ela figura como uma produtividade originária; ele é o Ser de Criação, a gênese perpétua cujo movimento é o de um nascimento contínuo. Por isso, nota Merleau-Ponty (2003, p. 178), trata-se de “compreender este nascimento e renascimento do sentido: seu nascimento numa Natureza, seu renascimento num saber”. O filósofo vai, então, tal como o “último” Husserl (2012/2013), conferir estatuto ao “nosso cordão umbilical com o Mundo da vida/*Lebenswelt*” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 92), a *Lebenswelt* essa como a dimensão privilegiada de uma doxa (δόξα) originária. Ora, esse mundo da vida, também entrevisto por Husserl, como mundo prévio, horizonte circundante, se institui, aos olhos de Merleau-Ponty, como a dimensão originária da *physis* cujo *éthos* pode abrigar, para dizer com Levinas (2004)<sup>21</sup>, o outro como outro, em sua radical alteridade. Levinas, diga-se de passagem, observa a “sutil beleza” quanto às análises merleau-pontyanas nessa interpretação de Husserl, em particular, de *Ideen II*. Assim, a experiência tátil e estesiológica mostra acertadamente “essa tendência anti-humanista ou não humanista de referir o homem a uma ontologia do ser anônimo” (LEVINAS, 1987, p. 136). Assim,

[...] a descoberta do sensível como senciente se estende ao corpo do outro sem ter dado lugar a um raciocínio por analogia [...]. a co-presença das duas mãos, devido ao seu pertencimento ao mesmo corpo, se estende a outrem. A

---

<sup>21</sup> Veja também, a propósito, a leitura de Fabri, *Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

comunidade 'estesiológica' funda a intersubjetividade e serve de base à intropatia (LEVINAS, 1987, p. 137).

De todo modo, e é isso que ainda importa aqui para o nosso argumento, Levinas busca extrair consequências também éticas desse gênero ontológico de descrição. Ele se reporta à “exigência da indicação de uma dimensão nova” (1987, p. 138) capaz de comportar uma “gratuidade ética” (p. 139). Quer dizer, em suma, a experiência intersubjetiva implica também uma relação ética.

Fato é que Merleau-Ponty retoma e aprofunda Husserl de maneira incisiva, crítica. Merleau-Ponty evita, quanto possível, falar em idealismo, em subjetivismo. Se há um transcendental, esse está fora da consciência; não emana dela. “O verdadeiro transcendental é o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 418). Dizendo de outro modo:

O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas esta análise ainda é abstrata, pois existimos sob os dois aspectos *ao mesmo tempo* (1945, p. 517).

É dando, pois, esse passo com e para além de Husserl, que se compreende, se é podemos dizer assim, o estatuto do *éthos* infantil. Esse *éthos* é um *éthos* do mundo vivido do qual a infância tem o seu primeiro assento. Talvez seja nesse terreno do Mundo da vida que a experiência infantil encontra o seu próprio berço nos gestos a que se dirige à mãe ou alguém próximo. Há uma intencionalidade não só motora, mas originária de um *éthos* que aí brota significativamente:

Um bebê de quinze meses abre a boca se por brincadeira ponho um de seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E, todavia, ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com os meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, e porque minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem para ele imediatamente uma significação objetiva (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 471-472)<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Essa perspectiva é trabalhada no texto “O primeiro sorriso da criança e outrem: prismas goldsteinianos” de Claudinei Silva (2015). Trata-se aí de compreender, em

É o *éthos* que assegura essa rede de intenções. Um *éthos* banhado de *physis*, obviamente. Há uma mímica existencial em todo esse processo. A criança interage com o seu meio, o seu mundo, o seu entorno (*Umwelt*) e, como lembrado anteriormente, a partir de Escudero, com o outro com quem compartilamos o mundo (*Mitwelt*), e o mundo próprio de cada um, fruto destas vivências (*Selbswelt*). Merleau-Ponty diz mais: o mundo de que aqui se descreve não é mais aquele captado por um εἶδος, por uma essência inteligível. Há um mundo prenhe de possibilidades e a criança vai organizando o seu *éthos* próprio ao redor. Como observa Lucas Joaquim da Motta:

Desde o nascimento de uma criança até sua puberdade, seus traços anatômicos passam, por vezes, despercebidos; isso porque enquanto ela não for capaz de se reconhecer no passado e se prever no futuro, seus valores serão dados por aqueles que os reconhecem. O desvelamento do mundo exige uma atitude transcendente, que, por um lado, não abrande suas escolhas ao plano imanente ao ser e cuja πράξις (práxis) se torna um dever ético (MOTTA, 2022, p. 220).

Ora, quando Merleau-Ponty advoga que “nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 517), sua retomada entre a relação indivíduo mundo anuncia um plano moral, um plano que não é subjetivo e nem objetivo; um plano onde o corpo no mundo não é um objeto ou uma pura consciência. Mas se é assim, como compreender esse vaivém entre o corpo e o mundo, após o nascimento? Como a experiência do corpo próprio anuncia uma intercorporeidade?

Merleau-Ponty então retrata que da sua abstrata desfiguração (como objeto) à expressiva transfiguração (como mistério), este outro “corpo” que,

---

sentido fenomenológico, é claro, a imersão da experiência intersubjetiva do gesto na primeira infância. Porém, ao mesmo tempo, essa passagem nos remete ao grande neurologista italiano Giacomo Rizzolatti, descobridor do neurônio espelho, que nos possibilita compreender a mesma situação descrita por Merleau-Ponty.

agora, entra em cena, se revela sob a forma de um “enigma” absolutamente essencial:

O enigma é que meu corpo é, simultaneamente, vidente e visível. Ele que olha todas as coisas, também pode se olhar e reconhecer naquilo que vê o “outro lado” de sua potência vidente. Ele se vê vendo, toca-se tocando, é visível e sensível para si mesmo. Ele é um si não por transparência como o pensamento que só pode pensar assimilando o pensado, constituindo-o, transformando-o em pensamento. É, porém, um si por confusão, narcisismo, inerência daquele que vê naquilo que vê, daquele que toca naquilo que toca, do senciente ao sentido. É, portanto, um si tomado entre as coisas, o qual possui uma face e um dorso, um passado e um porvir [...]. Visível e móvel, meu corpo conta-se entre as coisas, é uma delas, preso no tecido do mundo e dotado da coesão de uma coisa. Assim, porque vê e se move, mantém as coisas circulando ao seu redor, pois elas constituem um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazendo parte de sua definição plena, já que o mundo é feito do mesmo forro que o corpo (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 18-19).

Essa metamorfose reaparece em toda a sua extensão radical: primeiramente, há uma

[...] relação de meu corpo consigo mesmo que o transforma no *vinculum* do eu com as coisas. Quando minha mão direita toca a esquerda, sinto-a como uma “coisa física”, mas no mesmo instante, se eu quiser, um acontecimento extraordinário se produz: eis que minha mão esquerda também se põe a sentir a mão direita [...]. Dessa maneira, porque eu me toco tocando, meu corpo efetua “uma espécie de reflexão”. Nele e por ele não há somente relação em sentido único daquele que sente com aquilo que ele sente. A relação se inverte: a mão tocada torna-se tocante, de modo que sou obrigado a dizer que o tato aqui está espalhado pelo corpo, que o corpo é “coisa senciente”, “sujeito-objeto” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 210).

Ao mesmo tempo, volta a ilustrar Merleau-Ponty, há uma amplificação do mesmo paradoxo:

Se, ao apertar a mão de outro homem, tenho a evidência de seu ser-aí, é porque ela se coloca no lugar de minha mão esquerda: meu corpo se anexa ao corpo do outro nesta “espécie de reflexão” da qual ele é paradoxalmente a sede. Minhas duas mãos são “co-presentes” ou “coexistem” porque são as mãos de um só corpo: o outro aparece por extensão dessa co-presença. Ele e eu somos como os órgãos de uma só intercorporeidade (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 212-213).

Merleau-Ponty exemplifica, nessas passagens, o fato de que “ação e paixão pouco se discernem” (1985, p. 32), pois já não se sabe mais quem vê e quem é visto; quem toca e quem é tocado. O filósofo francês reconfigura, desde Husserl, a ideia de uma reflexividade corporal ou carnal ao situar o enigma das mãos que se tocam de maneira que nem uma nem outra exercem, no próprio ato de tocar, uma função subjetiva ou objetiva. No limite, seria impossível, portanto, demarcar precisamente aí qual é a mão ativa e qual é a mão passiva. Há uma dialética entre a atividade e a passividade.

Passamos agora a focar a perspectiva psicanalítica de Massimo Recalcati, importante lacaniano, marcado por forte inspiração merleau-pontyana. Tomaremos como referência propor o seu instrutivo livro de 2015, *Le Mani della Madre: Desiderio, Fantasmi ed Eredità del Materno*. Em linhas gerais, o que Recalcati propõe?

Ele começa por epigrafiar o seu livro com uma citação de Rilke: “Você não está mais perto de Deus do que nós; estamos todos longe. Mas você tem lindas mãos abençoadas. Nasceram claros em você do manto, contorno luminoso: eu sou o orvalho, o dia, mas você, você é a planta” (RILKE, *As Mãos da Mãe*, apud RECALCATI, p. 5). Ora, “abençoadas”, escreve Rilke, sejam as mãos da mãe. Bem-aventurado o apoio que oferecem ao “orvalho” e aos “dias” da vida. Bendita seja a “planta” da mãe e a sua memória. Recalcati se apressa no sentido de inquirir melhor sobre a função materna na constituição do

indivíduo desde a infância e isso sob um ponto de vista não só psicanalítico, mas fenomenológico. Para isso, ele recorre à experiência da maternidade, ao seu legado e aos seus fantasmas, às suas luzes e às suas sombras, buscando questionar o mistério da maternidade e, mais especificamente, o que resta da mãe no momento do declínio da sua representação patriarcal.

É bem verdade, observa ele, que a cultura patriarcal também transmitiu e impôs uma versão igualmente pesada da mãe. Ela é a mãe do sacrifício e da abnegação, a mãe como destino inevitável de ser mulher. A ideologia patriarcal que dá os últimos suspiros e, por vezes, desesperados, hoje quis reduzir o ser da mulher ao da mãe. Ora, somente a figura da mãe poderia estabelecer uma versão socialmente aceitável, benéfica, positiva, saudável e geradora de feminilidade. É a versão esquizoide e maniqueísta da feminilidade (mãe=boa, mulher=má) que constitui o espinho espinha dorsal da representação patriarcal da maternidade e que foi justamente criticado e superado (RECALCATI, 2015).

Recalcati traz, para o primeiro plano, a tese da hereditariedade como um problema acerca da humanização da vida; humanização essa que tem na figura da mãe a responsável pela filiação simbólica. Essa filiação não está circunscrita aos limites rígidos de uma concepção naturalista da família em que a mulher aparece como progenitora pura e simples. Assim, ele analisa que dois preconceitos de imagem espelhada influenciaram a leitura psicanálise da função materna. Por um lado, existem aqueles que identificaram a mãe como a prisão em que a criança é detida e o pai como seu libertador necessário. Nesta identificação, a generatividade materna é esmagada por uma cultura que assimila a mãe ao caos original, a um lugar disforme, pré-linguístico, indiferenciado, que só a intervenção de o pai tem o poder de ordenar e regular. Por outro lado, há quem tenha atribuído à mãe uma função tão exclusiva no cuidado de crianças em risco de cair num processo retórico de idealização que não atribuindo o peso certo à necessidade de a criança estar sempre presente. Contra o primeiro preconceito, cumpre mostrar a centralidade ativa da função materna no processo de filiação e humanização da vida. Contra o segundo, cabe reconhecer que a mãe nunca exclui a ambivalência e sua divisão interna, que é a idealização da mãe. O ensino de Lacan mostrou que somente se a

mãe “não for mãe de tudo”, pode permitir a própria criança experimentar aquela ausência que torna possível seu acesso ao mundo dos símbolos e cultura.

Para dar conta disso, Recalcati formula uma fenomenologia das mãos. Ele traz, à memória, um episódio pessoal em que, quando criança aos 9 anos, assistia a uma película em que uma mãe segura nas mãos as mãos de seu filho suspensas no ar. Trata-se de *A Mãe de Turim*, cujo diretor é Gianni Bongioanni, filme esse produzido em 1968. A recordação dessa cena se torna emblemática à medida que a trama é, no essencial, tal como o lembrava: uma criança de uns quatro ou cinco anos, portanto, em idade pré-escolar que brinca de atirar aviãozinho para o alto e, de repente, ao cair do último andar do grande prédio permanece milagrosamente pendurada nas barras da grade. O que ali ocorre? A mãe, percebendo sua ausência, imediatamente vai ao seu socorro, agarrando-a firmemente nas mãos. Todas as suas tentativas de atrair a atenção dos transeuntes são em vão. O barulho dos carros e do cotidiano da rua segue completamente indiferente encobrendo, pois, os gritos da mãe, enquanto o tempo passa inexoravelmente e as mãos da mulher, agora enfraquecidas pelo esforço prolongado, parecem ter de se soltar das do filho. Os dois parecem isolados do resto do mundo. O desfecho se dá com um final feliz: mãe e filho são salvos pelo gesto corajoso de um trabalhador próximo à residência que antecipa o resgate dos bombeiros.

Essa cena se revela realmente impactante, pois se pode perguntar: Quanto tempo se passou? A dia inteiro? Por quanto tempo as mãos daquela mãe mantiveram seu filho vivo? Por que na memória pareceu um tempo que nunca acabou?

Recalcati põe-se, enfim, a pensar:

Mais radicalmente, hoje posso pensar que, naquela cena, a mãe é uma presença capaz de aliviar a angústia, de tirar a vida do abandono absoluto em que ela é lançada. Por que nunca esqueci a mãe de Turim? Procuo responder a mim mesmo pensando, antes de tudo, que, muitas vezes, me senti suspenso no vazio como aconteceu com aquela criança e, muitas vezes, invoquei as mãos daqueles que amava para me apoiar, na solidão desse vazio. Não será esta talvez a condição mais radical da vida humana? A vida não ganha vida agarrando-se, agarrando-se, entregando-se sempre nas mãos

do Outro? Não será Mãe talvez o nome que define as mãos deste primeiro Outro que cada um de nós invocou no silêncio do seu vazio? Nascer não é sempre tomado pelas mãos do Outro? Não será talvez esta a razão que levou Freud a identificar a figura do “salvador” como o primeiro rosto da mãe? (RECALCATI, 2015, p. 15).

Essa imagem de que somente mãos que seguram outras mãos, mãos seguradas por outras mãos e em torno do vazio, do nada, do absurdo, do corpo de uma criança pendurada no abismo, do corpo de uma criança que quer ser protegida do frio, da escuridão, da noite revela, sem dúvida, o sentimento de desamparo. O amparo das mãos é a manifestação inequívoca da intercorporeidade cinestética de que fala Husserl e que Merleau-Ponty retoma sob um ângulo ainda mais radical, para além de toda subjetividade translúcida. Como retrata Recalcati (2015), é uma metáfora do Outro que responde ao grito da vida não deixando-a cair na insignificância. Ora, pois, “as mãos não são o primeiro rosto da mãe? Não Talvez tenham sido as mãos da minha mãe que fizeram isso acariciou meu corpo semeando-o com letras, de memórias, de sinais, arando como se fosse terra? Quanto as mãos de uma mãe podem contar para um filho?

Na descrição de Freud do Outro como maternal primeiro “socorrista” no início traumático da vida, podemos traçar uma primeira definição da mãe como aquele Outro “mais próximo” que sabe responder ao chamado da vida que clama. Se a vida humana chegar à vida, como explicam Freud e Lacan, em uma condição de “prematuração”, “despreparo”, “fragmentação”, “desamparo”, “abandono absoluto”, numa condição de insuficiência, vulnerabilidade, exposição ao absurdo da realidade, precisamos primeiro das mãos do Outro – o presença do Outro – para guardar essa vida, protegê-la, removendo-a- da possibilidade de queda (RECALCATI, 2015, p. 16-17).

Evidentemente ao recuperar esse registro cinematográfico, Recalcati amplifica o conceito de mãe para além de sua fixação puramente biológica ou até mesmo heteronormativa em nossos tempos modernos. O que se trata aí de trazer à tona é a figura da mãe como sendo o nome do Outro que suspende do abismo como primeiro “ajudante”<sup>23</sup>. O ponto chave é este: posso até ser

---

<sup>23</sup> Moacyr Franco, p. ex., dá viva voz a essa canção de cuja letra fora composta por David Nasser e Elizabeth Sacher, *Balada das Mãos* (1969): “Se os teus olhos

uma “mãe” como um “pai”, isto é, como uma figura que transcende sexo, sangue, linhagem e biologia.

Acreditamos que essa fenomenologia das mãos constitui uma dimensão importante a fim de se compreender a radicalidade última do *éthos* infantil. Essa raiz última pressupõe todo o preparo do terreno anterior que até aqui nos colocamos, no intuito de escavar, arqueologicamente, o caráter psicanalítico-hermenêutico quanto à originariedade do sujeito infantil, retomando, pois, desde à esteira freudiana alguns de seus temas substanciais.

A questão, p. ex., do logos originário como linguagem nos parece de suma importância a fim de melhor situar o sentido último do *éthos* infantil. É o que deslindaremos no tópico a seguir.

### **3.3. *Éthos* e linguagem originária: a criança e o λόγος como gesto**

Ao chegar no terceiro momento do capítulo 3, a pesquisa não poderia deixar de se desdobrar em torno de outra perspectiva capital que também se insere consideravelmente nesse âmbito maior do mundo vivido pelo qual reconhecemos a figura do *éthos* infantil. Trata-se, fundamentalmente, do fenômeno da linguagem em seu aspecto originário como forma privilegiada de *lógos* (λόγος). Isso já vimos, de relance em Husserl, mas que agora, podemos imprimir novo ritmo na arquitetura aqui da exposição. Para tanto, nos deteremos na experiência mesma da linguagem como “casa do ser”, no sentido, p. ex., reportado por Heidegger e reconfigurado por Merleau-Ponty. Quer dizer,

---

faltaram um instante da vida / Se o coração vacilar, retardando a batida / Se o teu corpo cansado, curvar-se vencido / Na estrada comprida / Na batalha perdida / Tuas mãos, só tuas mãos / Gêmeas no riso e na dor / Manterão, sempre acesa a luz... / Votiva do amor / Mãos que se juntam na prece num momento supremo / Quando no altar duas vidas se juntam também / Mãos que abençoam o filho / Que parte talvez, para sempre / E depois vão tecer um casaco de lã / Para o neto que vem / Mãos que dão lenitivo / Aos que foram vencidos na vida / Mãos que nunca recusam / Num gesto o perdão... / Mãos que arrancam das cordas / De um violino nervoso e agitado / A música divina / Que torna todos os homens irmãos / Mãos que após o silêncio que cai sobre a vida que cai / Juntam o silêncio aquelas que um dia também foram mãos / Também foram mãos / Também foram mãos”.

a linguagem como lugar de abrigo, acolhimento, ou se quiser, *éthos*. Ademais, procuraremos também investigar como o discurso psicanalítico-fenomenológico permite compreender por meio da corporeidade infantil ou no gesto da criança no ato de acolhimento das mãos da mãe a expressão mais originária e radical desse *éthos* como experiência vivida.

Para tanto, voltaremos ao pensamento de Massimo Recalcati sobre a especificidade da função materna no processo de humanização. O específico da herança materna, segundo nosso autor, é a de que a mãe transmite fundamentalmente o sentimento e o sentido da vida. É ela que faz a conexão entre a vida e o desejo. É aquela que transmite o desejo de viver. Portanto, uma mãe pode transmitir este sentimento se ela própria se encontra em posse e animada por esse mesmo sentimento. É algo que habita nela, é um *éthos-hexis*, uma dimensão daquilo que denominamos de caráter e que poderá, via Paideia, ser transmitido, realizando a tradição no melhor sentido vaziano. A maternidade é uma grande figura que simboliza o estado de quem espera a realização de uma expectativa. É todo o desdobramento de um processo evolutivo que começa com a gravidez, seguida do nascimento, dos primeiros passos, das primeiras palavras e assim adiante.

Cuidar de uma vida significa tê-la desejado. Transmitir este desejo de viver exige uma condição fundamental: a compreensão de que a vida do filho é vida única. A vida é insubstituível. A vida é irrepetível. Isto é fundamental, pois, hoje, vivemos em um mundo onde tudo é substituível ou mesmo descartável. É o mundo da mercadoria que determina nossas relações, ou, usando um outro conceito muito caro para Heidegger, o mundo da técnica. Assim, segundo Recalcati, a lição da maternidade é de mostrar que cada filho é filho único. Como observa Levinas, nos diz Recalcati, o filho é insubstituível. Isto exige um tipo de cuidado muito próprio da figura materna. Para Recalcati, Lacan nos dá uma bela imagem quando diz que o desejo da mãe não pode ser anônimo. Isto implica em que o cuidado deverá ter a característica do particular e não do universal. Hoje vivemos em um mundo onde já não existe um cuidado para com as coisas particulares. O não cuidado se manifesta concretamente nas relações com as pessoas, no modo de convívio nas cidades e, principalmente,

no cuidado com a terra, pois ela é vista apenas como uma fonte de recursos para usufruir. A mãe nos mostra que, portanto, a vida do filho sendo única, ainda existe uma perspectiva de habitar um mundo que possa se contrapor a esta engrenagem (*Gestell*)<sup>24</sup> em que estamos envolvidos no mundo da técnica. A perspectiva de manutenção deste *éthos* infantil pode nos apontar uma contribuição da psicanálise. A grande lição ética da maternidade é a de que um filho é insubstituível. Ora, como lacaniano, Recalcati diz: o amor da mãe se manifesta pelo amor ao nome do filho. É a dimensão do amor ao particular contrapondo-se ao amor abstrato e ao amor universal; pois na escolha do nome se manifesta uma antecipação da vida. Em nossos nomes, já temos uma presença do destino, uma vez que antecipa desejos e fantasias de um devir.

Uma das poucas coisas certas no trabalho psicanalítico, segundo Recalcati, é a de que quando uma vida chega ao mundo sem ser acompanhada de um desejo que a faça única, existe grande possibilidade de a vida refutar a própria vida.

Volvamos outra vez sobre a importância das mãos da mãe, já enfatizadas por Husserl e Merleau-Ponty. Esta é uma dimensão fundamental. Recalcati nos apresenta de entrada a seguinte afirmação: as mãos da mãe que manipulam o bebê nos cuidados fundamentais para a manutenção da vida podem ser vistas como uma das primeiras formas de palavras. Nos diz nosso autor: as mãos que banham o bebê introduzem este na experiência (*páthos*) de banho na linguagem. Com isso, o encontro das mãos da mãe com o corpo do bebê pode ser pensado como um *páthos* que proporciona a abertura à linguagem. É um acontecimento, uma experiência, um sofrimento e uma emoção. Pois exatamente são essas palavras que Peters utiliza para apresentar a tradução de *páthos*, no seu clássico vocabulário *Termos Filosóficos Gregos*. “A sua acepção mais geral significa algo que acontece” (1983, p. 183). As mãos têm também a dimensão do suporte, do socorro, do acolhimento, do *holding* de Winnicott. Tudo isto está presente na cena do filme *A mãe de Turim*, referido anteriormente.

---

<sup>24</sup> Adotamos, aqui, a versão proposta por Escudero (2024) quanto ao processo dinâmico que está presente nessa proposição heideggeriana acerca da essência da técnica.

Recalcati nos lembra que Freud nos apresenta a mãe como o primeiro socorro do ser humano. É o outro que escuta e que responde aos primeiros apelos da vida. A mãe responde oferecendo as mãos. Existem mãos todas as vezes em que ocorre um acolhimento. Isso, porém deve ser um acolhimento sem propriedade. A maternidade, em sua dimensão de gravidez, traz um paradoxo em relação ao acolhimento. A gravidez é a gestação de um corpo no interior de outro corpo. Do ponto de vista da medicina, isso provocaria uma rejeição, no entanto, o milagre da maternidade e o enigma da vida produz acolhimento. Isso tudo produz um grande desafio para o exercício da maternidade: saber viver a perda do filho. É o desafio de ensiná-lo a “caminhar” para que possa ter a autonomia de caminhar por suas próprias pernas. Isso simboliza a transcrição da *physis* em *éthos*. Sendo *physis* um princípio de movimento, segundo Aristóteles, o ensinar a “caminhar”, que começa com o banho do bebê na linguagem, para que no seu devir, enquanto humano, possa se apropriar (*hexis*) da linguagem, agora como *logos*, para morar (*éthos*) nela. E assim conquistar a autonomia. Esta *entelecheia* poderia, então, ir ao encontro da tão famosa expressão aristotélica: *anthropos zoon logon echon*.

Agora um último aspecto da maternidade, segundo Recalcati. É a experiência (*páthos*) que o bebê faz com o rosto, a fisionomia da mãe. O rosto da mãe e sua fisionomia permite a primeira experiência do ver-se. Todos nós nos vemos através do olhar do outro. O verdadeiro espelho não é o objeto empírico no qual nos vemos, mas sim a fisionomia do outro. Diria Levinas: o rosto fala. A manifestação do rosto já é um discurso. Por isso, afirma Recalcati, o melhor remédio antidepressivo é o olhar do outro que nos ama. Portanto, a nossa imagem é constituída pelo modo como nós fomos olhados. Diz Recalcati: somos “vestidos” pelo olhar do outro. E nosso autor nos lembra que Winnicott se refere à criança como um pequeno meteorologista que olha o céu; daí deriva a origem da palavra consideração: a ação de levar em conta a imagem do céu como um elemento fundamental para a orientação. A fisionomia do rosto da mãe pode abrir ou fechar a morada no mundo da criança.

É nessa perspectiva anteriormente desenvolvida que o *logos* do mundo, o *logos* originário da *physis* que incessantemente se transcreve em *éthos* funda o

*logos* da linguagem. Ao falarmos aqui de *physis*, em sua acepção mais originária possível, aquela que espelha um mundo intersubjetivo, reencontramos outro lugar da criança como experiência-protótipo de um *éthos*, mas um *éthos* que é, continuamente, perpassado, em carne e osso, por certo *páthos*. Nos detenhamos, um pouco, sobre isso.

Assim se é verdade que há conceitos que nada mais são que recriações de um pensamento originário – algo, aliás, que passa a ocorrer desde a cultura latina e se estende modernidade afora –, *páthos* é um desses. Fato é que a verdade nem sempre é simples ou mesmo fácil de ser mostrada, ainda mais quando certo discurso hegemônico mascara a ponto de perder mesmo noções essenciais. É o caso, p. ex., do conceito de *páthos*. Ele é importante não só para a psicanálise, mas para a própria fenomenologia. Evidentemente, não poderemos entrar aqui nos pormenores, bem como acompanhar a evolução propriamente semântica dessa cara categoria o que exige, sem dúvida, um longo estudo à parte<sup>25</sup>, mas nos limitaremos apenas em demarcar um breve registro que, de passagem, pode ser útil nesse contexto fenomenológico-hermenêutico ao pensar, a dimensão do *éthos* infantil como experiência vivida do corpo ao nível da linguagem; vivência essa de um *éthos* que também se compreende como *páthos*. Merleau-Ponty, via Husserl, mais uma vez, parece fornecer considerável subsídio<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Acerca da história da palavra *páthos* vale consultar, p. ex., o próprio verbete no clássico *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico* de F. E. Peters (1983).

<sup>26</sup> Sobre esse instigante debate, vale a pena ver ainda o recente trabalho de Bernhard Waldenfels, *Geburt des ethos aus dem pathos: wege einer responsiven phanomenologie* (2024a) que inspira o homônimo artigo "La nascita dell'ethos dal pathos. Percorsi di una fenomenologia responsiva" (2024b). Em linhas gerais, uma vez influenciado pela ontologia merleau-pontyana do sensível, o filósofo alemão propõe uma "ética responsiva". Essa ética se faz presente em todas as nossas ações. Mesmo que recusemos responder ao apelo de outrem, ainda respondemos, para o bem ou para o mal. É nesse contexto que *páthos* e resposta não ocorrem *pari passu*. Ora, somos perturbados por coisas estranhas, estamos sujeitos a uma mudança de tempo irreversível: nesse sentido, retornamos ao que vem antes de nós. Waldenfels entende que a lacuna entre o *páthos* e a resposta dá origem a uma criatividade que se inventa ao processar descobertas. Segundo ele, o fenômeno pático-fisiológico responsivo indica um contexto afetivo em que o corpo nos dirige antes que o dirigimos. Tal contexto precede e supera qualquer plano, escolha, julgamento, ato intencional e sentimento. O patético, portanto, não é um ato subjetivo ou objetivamente observável na perspectiva da terceira pessoa; o *páthos*, enfim, não é

O que queremos realçar é que há um *páthos* na linguagem. O dizível da criança é antecedido pelo indizível e que tem no gesto corporal ou comportamental um núcleo de sentido. Sob esse ângulo, o apelo a outrem como cuidador, acolhedor, não é só apofântico, mas, digamos, pré-apofântico. Ele brota de um fundo humano, sem dúvida, mas radical e originariamente inter-humano do qual a mãe, sobretudo, se consoma fenomenicamente como uma alteridade inalienável, indispensável. As mãos da mãe, no dizer de Recalcati, é a figuração mais emblemática desse gesto primordial. É Eros (Ἔρως), no sentido profundo de amor que aí se encarna estesiologicamente para usar aquele contexto fenomenológico que Merleau-Ponty e Husserl descrevem a propósito do enigma do corpo; corpo esse senciente e sensível.

O mesmo se dá entre o dizível e o indizível. Isso sem sairmos, obviamente, do âmbito do corpo como manifestação carnal. Vale lembrar que etimologicamente o que significa manifestação. O conceito acena para a ideia de uma ação, de fazer festa com a mão. A festa é um modo. É um momento de ser do humano em que ele interrompe todas as outras atividades. Qualquer atividade é deixada de lado. Ele vai se encontrar com o outro humano para partilhar e compartilhar a vida. Como diz o filósofo italiano Emanuele Severino, trata-se de festejar por estar incólume; ora, isso quer dizer estar no alto da coluna e observar o produzido. Afinal, como na narrativa bíblica, Deus, depois de ter criado o mundo, o que fez? Ele contemplou a sua obra. A festa é um momento existencial do humano em que ele precisa parar com todas as suas ações, uma vez que não trabalha, não faz nada. Ele vai fazer festa, vai beber, mas é um modo dele parar para poder contemplar a beleza da criação, mas ao mesmo tempo, a dureza da vida. Esse jogo aí é, incontornavelmente, ambíguo, paradoxal. Manifestar implica, pois, ação com as mãos numa atmosfera de festa; algo, por sinal, bem característico do *éthos* infantil.

Ora, ao transportarmos para a esfera da linguagem, principalmente, a linguagem corporal é propriamente isso que encontramos desde já na primeira infância. É sob essa perspectiva que a linguagem se faz gesto ou, para dizer,

---

apenas um tipo particular de experiência, mas uma forma *sui generis* de experiência entendida como resposta a algo que nos afeta.

com Heidegger, se faz morada, a casa do ser; morada essa que é o próprio *éthos*.

Sob tal prisma, uma fenomenologia do *éthos* não deve ser compreendida só em termos hegelianos-vazianos, mas, também, husserlianos, heideggerianos e merleau-pontyanas e sua ascendência grega, como Freud e o movimento psicanalítico também não se esquivou de debruçar. É, por isso, que desde o início aqui do trabalho não nos propomos em fixar ou ainda condensar o tema tão somente num autor ou outro. Procuramos deixá-lo aberto, bem aberto mesmo, pois todo contributo teórico e mesmo clínico não dispensa a interrogação incessante que fazemos nesse terreno.

Assim, a dimensão *páthica* do *éthos* se instala em diferentes modalidades e a linguagem é uma delas seguramente como indicamos. Interrogar o *páthos* é refletir mais detidamente numa espécie de torção, “dobra no tecido da linguagem” para falar com Merleau-Ponty (2011, p. 205). O *páthos* aí entrevisto está longe, bem longe de resvalar num vício ou numa deficiência: ele não tem nada de errático do ponto de vista lógico, proposicional, mas assume o estatuto de uma virtude especial, qual seja, sem ele não há linguagem, não se pode sequer falar em *éthos*. O *páthos* exprime o mesmo paradoxo que encontramos na experiência vivida do corpo infantil: a coesão indiscernível entre o dizível e o indizível; o paradoxo constitutivo da *práxis* da linguagem. É o que, p. ex., Clarice Lispector revive, a todo tempo, em seu trabalho literário. Retrata a escritora:

Eu tenho à medida que designo – e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la – e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando *falha* a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu. (LISPECTOR, 1979, p. 172, grifo nosso).

Clarice adentra aqui um domínio não só puramente introspectivo, psicológico, mas também ontológico e por que não ético em sua originariedade própria? Qual o sentido desse erro, dessa impossibilidade de dizer, o indizível, a falha? Ou, em termos psicanalíticos, essa tentativa, por vezes, vã de vivenciar uma dor que, quanto mais íntima, mais incomunicável, exige ser escutada, tal qual o sujeito perturbador que batia na porta da sala em que Freud fazia a conferência, pedindo para entrar. E Freud, com toda a sagacidade que lhe era peculiar acolhe o pedido e dá a palavra para poder falar do indizível. Ora, esse é o destino da linguagem. Essa tem que conviver, a todo tempo, numa espécie de zona de tráfico entre o dito e o não-dito. Assim “quando o dizer parece, à primeira vista, triunfar apofanticamente, malogra em seu intento último. Vê-se de mãos vazias, uma vez que não consegue apreender o movimento daquilo que se revela como sendo a sua contrapartida mais secreta, o indizível” (SILVA, 2015b, p. 173). A criança, pois, em seu *éthos* primordial “diz”, seja em seu gesto, como sorriso ou o choro esperneado, seja até mesmo em seu silêncio para além ou aquém do que “diz”. A linguagem, enfim, encerra um *páthos* porque há sempre uma situação-limite, uma catástrofe no sentido de Goldstein, condição essa que é constitutiva.

O que pretendemos com a tese de um *éthos* infantil é isso: situar esse hábitat de muitos matizes como enigma constitutivo do humano em sua dupla e recíproca valência, filosófica e psicanalítica. O logos da linguagem acena justo o duplo movimento do dito e não dito como enigma essencial do *éthos*. Por que a linguagem encerra um mistério? Porque ela também manifesta um *páthos*. Há uma operação não só ativa da linguagem, mas, antes e originariamente, passiva. Outrem a que a criança interpela se revela como enigma porque também é um ser de linguagem, linguagem essa recoberta por uma dobra dinâmica do funcionamento da fala. O *páthos* – como sendo da ordem do indizível – gesta, impulsiona o infante reclamando um cuidado carnal; o *páthos* já se instala originariamente, uma vez que se inscreve em certa ordem vital de *physis* como produção de desequilíbrio. É o que desconcerta, desconstrói certa lógica da identidade, da adequação, da concordância. A criança não só se comunica pelo que, literalmente, diz, mas pelo que não diz. Todo cuidado dispensado nesse plano que não é só psíquico deve levar em conta essa

demanda, isto é, essa outra margem daquilo que realiza quando se usa palavras. Parece-nos que quando Lacan falara que o inconsciente é estruturado como linguagem, talvez possamos interpretar essa fórmula nesse sentido. Há uma estrutura gestáltica, do tipo figura e fundo, na linguagem. Figura= dito; fundo=não dito. (Cf. SILVA, 2024). O *páthos* só se torna constitutivo da linguagem porque opera essencialmente com esse duplo movimento. Ocorre que o *páthos* também assume certa forma especular. O fenômeno, apresentado por Heidegger, do jogo do espelho é muito importante. Escudero (2024), p. ex., escreve: “As coisas só existem na medida em que se refletem nas outras e na maneira como recebo o reflexo das duas coisas, percebo a maneira em que me comporto”. Escudero toma o tema da maternidade como exemplo. Nos diz ele: não existe uma essência de ser mãe, não existe uma forma universal de ser mãe, mas depende, em cada caso, do modo como ela se relaciona com os filhos e a resposta a esse agir vai condicionar o modo de ser da mãe. As coisas só existem na medida em que refletem uma na outra. (Por exemplo *physis-ethos*). Isso nos permite aproximar-nos da psicanálise e está muito em linha com o mesmo tema, tratado no livro, como vimos, *Le Mani della Madre*, de Massimo Recalcati (2015).

Se há o *logos* fundamental presente no *éthos* infantil como *páthos* é porque há sempre esse vaivém que é próprio do jogo de espelho na relação com outrem. Por conta da estrutura desigual em que se encontra a criança, vamos dizer, ela está ainda no mundo pré-verbal, embora já entre o verbal que vem justo do outro que, como dissera Merleau-Ponty contra Piaget, é a mentalidade lógica própria do adulto. O que exatamente temos, em mente, quando nos reportamos ao pré-categorial, ou seja, aquilo que remete aquilo que buscamos sustentar aqui nos termos de *éthos* infantil nada mais é do que o poder de pensar todo aquele tempo necessário do ser humano estando no mundo. Onde ainda não existe a linguagem em sentido apofântico; onde existe a pura presença. Dizendo de outro modo, quando isso se torna a essência, é o originário do homem. Parece que está faltando inicialmente este momento mais originário que é o pré categorial. Para que ele consiga ou se permita ser atravessado pelo *logos* existe todo um movimento (*kinesis*), ou seja, da vida

que vai preparar o homem para este habitar o *logos*. A *physis* enquanto *kinesis* se faz *logos*.

*Éthos* é *physis*, é *psyché*, é *páthos* na exata medida que o ser humano, para constituir seu pleno desenvolvimento, necessita, imprescindivelmente, desse outrem que também desde a mais tenra infância, é igualmente perpassado pelo mesmo movimento carnal com o mundo. Reportar-se a essas modalidades concêntricas é voltarmos ao coração mesmo do *éthos* infantil, ou seja, compreender o sentido profundo da relação com um outro humano que se encarrega do cuidado. E a função básica deste outro humano para se encarregar do cuidado é possibilitar que a *kinesis*, ou seja, que a vida se mantenha na vida, num apelo dirigido ao outro que dá o alimento, que, enfim, cuida. Ora, como vimos, essa primeira experiência que se dá através do cuidado Freud vai chamar de vida instintiva. A vida instintiva é tudo aquilo que tem o movimento em si mesmo. Na prática, ela se dá, por exemplo, na agitação da criança, no impulso de um bebê recém-nascido como expressão de um movimento de vida que sempre é dirigido para... Pois bem: trata-se, afinal, de suprir aquilo que é instintivo. Eis porque a criança se agita, chora, se movimenta. A mãe vem e dá o peito ou dá a mamadeira; enfim, o alimento que é necessário para a manutenção da vida. Esta experiência o animal também tem; o gato, p. ex., mama; o cachorro também mama.

Para que essa vida se mantenha enquanto vida em pré-condições fundamentais e básicas é preciso que o apelo seja correspondido. É aí que entra em cena o outro. Isso, inalienavelmente, coloca a questão da alteridade com um papel fundamental para a manutenção da vida. Fato é que não há alteridade sem cuidado. A ideia mesma de alteridade reclama o cuidado. E esse cuidado é algo que não se efetiva sem outra condição que é o corpo. Estamos falando aqui do corpo vivido, é claro, o corpo originário e não o corpo material, biológico, objetal. É exatamente nessa acepção que a analítica existencial de Heidegger não se propõe avançar muito; algo, aliás, admitido por ele próprio ao assumir esse limite (Cf. SILVA, 2024b). Com isso, o reconhecimento da alteridade é, antes de tudo, o reconhecimento de uma intercorporeidade. O que se desvela aí é uma intercorporeidade que se

inscreve maternalmente. Trata-se daquilo que Buytendijk (2017) descreve a título de “espírito materno” cujo vínculo é fenomenologicamente transfigurado. Ele é transformado por essa outra dimensão de encontro com o outro, onde a criança segura o bico do seio na boca. Isso permite que vá se abrindo espaço para que esse outro se apresente ou que me vincule a este outro de tal modo que o corpo biológico passa a ser um corpo erógeno. Ao mesmo tempo, porém, não se deve perder de vista que tal relação é uma relação de transcendência do biológico para o erógeno. Aí está a origem do desejo, nesse inter-jogo de reconhecimento.

Uma vez perto, esse outro passa a ter essa função fundamental, como em Recalcati quando observa que as mãos da mãe constituem uma primeira linguagem. Afinal, são as mãos que sustentam o acariciar, o de dar banho ou trocar. Ora, essa presença, enquanto tal, é pura doação. Aí há algo que parece que fica muito solto no pensamento, no próprio pensamento aristotélico. Quer dizer, onde está a questão da alteridade? Ou seja, afirmar tão simplesmente que o homem é um animal racional é perder de vista o que há de pré-racional nele, pré-lógico, pré-categorial. É aí, a nosso ver, que entra a psicanálise, porque o que essa traz como grande novidade, é apontar precisamente para isso. Ela aponta para este momento como um momento decisivo originariamente falando. Trata-se de um momento fundador de uma forma de vínculo. Ao mesmo tempo, essa experiência vai introduzir aquilo que se chama, prazer. Só que para que esse prazer aconteça, ele tem exatamente a necessidade dessa alteridade. E como que essa alteridade se mantém? Ela se mantém presente após a pura satisfação do alimento. É segurando na boca. O bico do seio. O fato curioso nisso tudo é que o bico do seio que a criança retém na boca depois que ela acabou de alimentar, não tem mais a função alimentícia. Ela passa a se desdobrar numa função de manutenção da presença do outro, enquanto uma possibilidade erótica.

Dito tudo isso, podemos extrair alguns resultados provisórios, via esse colóquio entre filosofia e psicanálise. A começar por Freud cujo método desenvolvido pelo viés da linguagem, coloca a pessoa a falar sobre sua doença. Tal processo permite-nos vislumbrar o que Heidegger destacou ao diferenciar a

verdade como concordância da verdade como desvelamento (ἀλήθεια). Ao mesmo tempo, vale reafirmar, que o conflito presente na estruturação da teoria da sedução também permite pensar a importância da relação criança-adulto, a partir de uma perspectiva proposta por nós de *éthos* infantil. À luz dessa perspectiva, num primeiro momento, a relação assimétrica entre criança e adulto abre caminho para refletir sobre o modo como Freud criou (*stellen*) uma estrutura conflituosa no aparelho psíquico. Ora, é nesse sentido que a perspectiva edipiana talvez seja mesmo a alegoria emblemática desse processo. Senão vejamos: o criado foi incumbido de dar um fim em Édipo, por ordem de Laio e Jocasta. Ao perfazer o caminho para realizar aquilo que lhe foi determinado, o criado se deparou com uma vida que, em suas mãos, solicitava acolhimento, talvez pelo choro ou por uma agitação de vida. “Isso” golpeia o criado, o afeta de certo modo fazendo brotar o cuidado. A partir “disso” passa a assumir uma função materna ao acolher Édipo. O criado é esse outrem que acata, atende, leva, protege; Édipo vive. A alegoria de Recalcati, como vimos, também encerra, o mesmo simbolismo: as mãos da mãe que acolhe, sustentam, que, em suma, faz com que ela passe a ser esse outrem que cuida, que atende ao apelo. Isso tudo, num segundo momento, trata-se de interrogar no conflito entre enraizamento e desenraizamento (*Das Unheimlich*).

Por fim, que estatuto acerca do *éthos* infantil pode ser sustentado, em tese? Como ele pode se desdobrar na vida futura, adulta, ainda mais agora que não se tem mais o bico do seio? Pois bem: se a linguagem serve para expressar as vivências, as experiências, o mundo vivido, o mundo representado é porque ela nos interroga como um logos que se faz *éthos*, morada. E é uma forma do ser humano tentar construir através da linguagem um modo de habitar ou modo de construir uma casa, é o *éthos-hexis*, o caráter. Um modo de ter um *éthos*. Como vimos, o seu *páthos* essencial nos reenvia constantemente aquela dimensão heraclitiana da *physis* do esconder e do desvelar e que Pierre Hadot (2006) tão bem discute em *O Véu de Ísis*. O que se acena é para aquilo que deveria ficar encoberto e aparece. Daí emerge a experiência incontornável da angústia, do desenraizamento. Experiência do não estar em casa. Em termos psicanalíticos, tal vivência é fruto da convivência entre dois seres humanos que, como diz Laplanche, é um adulto e uma criança.

São experiências assimétricas, desiguais. Ora, trata-se de acolher esse cuidado. O que implica, nesse processo, como vimos, certa paideia. Ou se quiser, psicanaliticamente falando, se reconhece aí um ser humano dotado de um inconsciente que já está no mundo. Ou, como diz Lacan, trata-se de um grande Outro que é a cultura, que é o mundo, no qual cada um está imerso ao ser jogado, lançado mundanamente falando. Nessa perspectiva, se o inconsciente é estruturado como uma linguagem, então por onde passa essa relação com o outro, essencialmente conflitiva? Ora, ela é permeada na forma de conflito desse próprio outro que cuida. Ele já tem um certo ideal, ele já tem um certo modelo, um eidos. Esse modelo não deixa de ser uma espécie de engrenagem no sentido heideggeriano de *Gestell* acerca da essência da técnica. Em nossa leitura aqui isso implica implantar em outrem uma cultura na qual eu estou imerso e que, como adulto, essa cultura mexe com os meus desejos a ponto de introduzi-los como ideal. Trata-se de apreender essa estrutura, compreender, enfim, esse mecanismo, esse movimento. Tal é, em sentido último, a maneira pela qual reconhecemos o estatuto do *éthos* infantil, uma tentativa ensaística de compreender, numa perspectiva ético-psicanalítica, as origens mesmas do sujeito psíquico.

## CONCLUSÃO

O que se pode concluir, uma vez trilhados esses três momentos aqui do trabalho? Quais outros percursos poderiam ter seguidos pela tese e, que, a contento, não foi possível? Que horizontes a pesquisa pode vislumbrar proximamente?

Partimos, vale recordar, do fio condutor que, de ponta a ponta, traça a trama de todo o trabalho, a saber, a categoria de *éthos* infantil. O que propomos foi o de estabelecer um ensaio mínimo que condensasse o tema via um colóquio entre a ética filosófica e a psicanálise. Para tanto, cotejamos, num

primeiro momento, uma breve reconstituição do elo originário entre *physis* (Φύσις), *éthos* (ἔθος) e *psyché* (ψυχή) desde o pensamento grego. Esse percurso se alinhou ao construir uma ponte entre filosofia e psicanálise no contexto de uma fenomenologia do *éthos* originário para usar aqui a feliz expressão de Lima Vaz. Tal investida se dá num processo de mão dupla, ou seja, de uma parte, partiu-se da ética em direção à psicanálise no intuito de focar a dimensão originariamente ética da psicanálise e, por outra, partindo da psicanálise à ética a fim de trazer à tona a dimensão do desejo presente no agir. O que a pesquisa se deu conta é quanto ao fato de que todo esse *modus operandi* reflete sempre a constituição da ética sem deixar de observar a transcrição da própria *physis* em *éthos* reconhecendo, ao mesmo tempo, que, na psicanálise, ocorre algo similar se, é claro, a abordarmos desde uma dimensão ética.

Isso, ainda, nos conduziu a outro momento da pesquisa. Suspeitamos que, por meio da perspectiva da clínica psicanalítica, o tema em questão permite unir a teorização à história do sujeito, através da pulsão do desejo, pondo em movimento a razão para produzir um saber matizado na tese. Trata-se, pois, de investigar em que medida esse agir desvela a dimensão conflitiva na dinâmica existencial desde a experiência originária, isto é, radicada nas origens do sujeito psíquico. Ora, é propriamente tal demanda que abre a possibilidade mesma de pensar a noção de um *éthos* infantil.

Ora, essa forma *sui generis* de *éthos* a que nos reportamos reabre, a meu ver, outras portas e janelas nem sempre suficientemente exploradas pela literatura. É que, em sentido metodológico, avistamos, isto é, procuramos circunscrever brevemente tal fenomenologia do *éthos* num sentido que além de Hegel, como em seu fiel discípulo Lima Vaz assim se procede, mas que, com a entrada em Freud e a psicanálise, se torna sensível num debate fenomenológico mais amplo com especialmente, Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty. A releitura heideggeriana aos gregos e, em particular, Aristóteles nos auxiliou muito, diga-se de passagem, a compreensão desse processo.

Uma vez investido de todos esses aportes, pude reconhecer melhor essa intrincada e desafiante passagem da *physis* ao *éthos* pela via da *práxis*, por meio, por exemplo, da íntima relação entre processo primário e processo secundário pela via da linguagem *logos* (λόγος), no ato analítico. Isso ainda me permitiu compreender uma vez mais a articulação entre razão e desejo à luz daquela mesma passagem que se desvela, na perspectiva psicanalítica, desde um solo primordial tendo presente a dinâmica pulsional que se constitui por meio da relação entre a criança e o adulto.

Por fim, a pesquisa ora chegada, em certo sentido, permanece ainda inconclusa. Há, pelos menos, três ordens de questões que gostaria de alinhar e aprofundar, mas que ficarão, para outra ocasião oportuna e futura como desdobramentos do trabalho. São, a bem da verdade, três questões de fundo que se conjugam. A primeira, se intenciona acercar-se melhor da própria formação do *éthos* tendo em vista a constituição do cérebro numa perspectiva, é claro, de análise existencial. O que se objetiva é situar propriamente a formação do *éthos* desde um viés ainda pouco explorado pela literatura médica e psicanalítico-fenomenológica. Trata-se de compreender melhor o funcionamento do cérebro numa perspectiva existencial rente às origens mesmas do sujeito psíquico. Para tanto, a ideia consiste em recorrer a alguns estudos mais recentes no campo da neurologia para articular com algumas preocupações de ordem psicanalítico-fenomenológica.

A segunda ordem de questão é a relação entre *éthos* infantil e cultura midiática de um ponto de vista neurofenomenológico. O que se avista é outro tema desafiador nos tempos modernos em que vivemos: a partir de um viés neurofenomenológico, interesse-me em descrever e avaliar como que a questão de fundo do *éthos* infantil se constitui a partir da cultura midiática atual, essa nova forma de *paideia*, extremamente complexa. Acredito que esse inventário merece uma atenção ímpar uma vez que cada vez mais a formação de um *éthos* na criança está condicionada culturalmente às demandas do

universo digital e cibernético. Isso carece de uma discussão mais cerrada do ponto de vista psicanalítico-fenomenológico<sup>27</sup>.

A terceira e última questão exige pensar, mais a fundo, o vínculo entre *éthos* infantil e clínica sob o prisma de uma hermenêutica do corpo vivido. Ao chegar nesse derradeiro momento, a pesquisa não poderia deixar de se desdobrar em torno da própria experiência acumulada de mais de 35 anos de prática clínica. Com isso, pretendo dizer que não só a vivência como psicólogo, mas como pai e, sobretudo, a recente experiência como avô me lança nessas questões no contexto das novas gerações que vão se "aninhando" ou situando-se num *éthos* em termos de constituição da gênese do sujeito psíquico. Ou seja, esse trabalho não faria o menor sentido se não ressoasse alguns movimentos heurísticos, algumas descobertas significativas do ponto de vista psicanalítico-hermenêutico no qual o autor aqui tem se debruçado sem deixar também de apoiar-se teoricamente a partir de algumas dessas fontes retomadas nos capítulos aqui da tese.

Em síntese, cada um desses pilares formaria, grosso modo, o edifício teórico-clínico do que busco caracterizar como *Éthos* infantil e neuro-fenomenologia. Trata-se, em rigor, de um inventário matizado, sobretudo, na atualidade num horizonte aberto pelos novos estudos sobre o desenvolvimento

---

<sup>27</sup> Tomando como referência a conferência proferida por Jesús Adrián Escudero, em 28 de fevereiro de 2024, na Universidade de Filosofia de Bogotá, selecionei alguns pontos para refletir sobre o tema da *Gestell*. Ele então observa: “Estou interessado em entender a existência humana, uma forma de entender a vida de cada pessoa, lançada no mundo técnico. A vida está irremediavelmente condenada a essa transição e oscilação entre esses dois modos possíveis de vida. Nossa vida é estar em constante caminhada.” Vale mencionar, desde já, comungo dessa mesma inquietação. Entendo que a preocupação constante no pensamento de Heidegger em pensar a oscilação entre dois modos de ser, pode ser aproximada à psicanálise, no que foi apresentado acima, ou ainda na forma como a ideia de sedução foi estruturada. Ela contém o dano irreparável à constituição da existência humana pela assimetria existente entre a criança humana e o adulto que tem que se encarregar de cuidar da vida para permanecer na vida (o *éthos* infantil). Ao nascer, ocorre um desenraizamento que exigirá que o outro cuidador trabalhe para permitir um novo enraizamento, um novo “útero”, outra forma de viver. Assim, iniciamos a jornada constante para construir nosso lar (*éthos*) com o outro, mas esta é a passagem de uma vida (*physis*) pela práxis para que possamos habitar e nos tornar o mundo. Para mim, é uma maneira de pensar sobre a fenomenologia do *éthos*, isto é, uma transcrição da *physis* em *éthos* através da *práxis* sem perder, é claro, seu *páthos* constitutivo.

cerebral infantil à luz de uma hermenêutica do vivido. Enfim, tudo isso fica para outro projeto, talvez, mais possivelmente exequível em estágio pós-doutoral.

## REFERÊNCIAS

### REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2. ed. Madrid: Gredos, 1982.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mario da Gama Kury. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Física (livros I e II)*. Trad. Lucas Angioni. In: Coleção Textos Didáticos 34, IFCH/UNICAMP, 1999.

\_\_\_\_\_. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Leonel Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006.

\_\_\_\_\_. “Partes Dos Animais”, In: *Obras Completas*, Vol. IV, Tomo III. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

BLEICHMAR, S. *En los orígenes del sujeto psíquico: del mito a la história*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

FREUD, S. *Una dificultad del psicoanálisis*. In: *Obras completas* (OC.) Madrid: Biblioteca Nueva, 1917.

\_\_\_\_\_. *Psicoanálisis y teoría de la libido*. In: *Obras completas* (OC.) Madrid: Biblioteca Nueva, 1917.

\_\_\_\_\_. *Obras completas - 3 tomos*. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

\_\_\_\_\_. “Correspondências”. In: MASSON, J. M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess — 1887-1904*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

\_\_\_\_\_. *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*. Madrid: Alianza, 1999.

\_\_\_\_\_. (1908) “O escrito e a fantasia”. In: *Obras Completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. *O infamiliar* (ed. bilíngue/comemorativa). Tradução de Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

\_\_\_\_\_. “Sobre a essência da verdade”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad., introd., notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. “Ce qu'est et comment se détermine la  $\Phi\Upsilon\Sigma$ ”. In: *Questions II*. Trad. François Fédier. Paris: Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. *Heráclito*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

\_\_\_\_\_. *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *Metafísica de Aristóteles, 1-3: sobre a essência e a realidade da força*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Revisão de Marco Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. "Construir, habitar, pensar". In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2014.

LAPLANCHE, J. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis: la seducción originaria*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989.

\_\_\_\_\_. *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

\_\_\_\_\_. *La révolution copernicienne inachevée (travaux 1967-1992)*. Paris: Aubier, 1992.

\_\_\_\_\_. *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano - 2000-2006*. Tradução de Vanise Dresch e Marcelo Marques. Porto Alegre: Dublinense, 2014.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário de psicanálise*. 2. ed. Trad. P. Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

## REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

AGOSTINHO. *Sobre a potencialidade da alma*. Tradução de Aloysio Jansen de Faria; revisão da tradução Frei Graciano González. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

ANDRADE, R. G. *Platão, o cosmo, o homem e a cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

AQUINO, T. *Questões disputadas sobre a alma*. Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2017.

ARANGUREN, J. L. L. *Ética*. 4. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

ARDUINI, J. *Destinação antropológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Perspectivas del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.

BEAUVOIR, S. "A 'Fenomenologia da Percepção' de Maurice Merleau-Ponty". Tradução de Lucas Joaquim da Motta. In: *Primeiros Escritos*, São Paulo, n. 11, p. 226-230, 2022.

BOUFLEUR, S. C. *A noção do sintoma histérico na constituição da causalidade psíquica da primeira tópica freudiana*. Toledo, PR: UNIOESTE, 2020 [Dissertação de Mestrado]. Acesso em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/4929>

BREMMER, J. N. *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Siruela, 2002.

BUYTENDIJK, F. J. J. "A gênese psicológica do espírito materno". Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, In: *Revista da Abordagem Gestáltica*. v. 23, n. 1, p. 111-120, Goiânia, jan/abr, 2017.

DORS, L. K. *O ausente-presente: Merleau-Ponty e o inconsciente primordial*. Toledo, PR: UNIOESTE, 2020 [Tese de Doutorado]. Acesso em: [https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/4933/2/Litiara\\_Dors\\_2020.pdf](https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/4933/2/Litiara_Dors_2020.pdf)

ESCUADERO, Jesús Ádrian. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Trad. Jasson da Silva Martins; José Francisco dos Santos. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.

\_\_\_\_\_. "Heidegger, leitor da retórica aristotélica". In: *Aufklärung*, João Pessoa, v.4, p. 87-104, set/ 2017.

\_\_\_\_\_. *Heidegger: técnica y engranaje em Universidad de Filosofía - Pontificia Universidad Javeriana*. Bogotá, 28.02.2024. Acesso: <https://www.youtube.com/watch?v=F6ByjXfwzIU>

FABRI, M. *Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

FURLAN, R. "Freud, Politzer, Merleau-Ponty". In: *Psicologia USP*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 117-138, 1999.

GARCIA-ROZA, L. A. *Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GEVEHR, T. M. *Porque há luta, há ente: pólemos entre Platão e Heidegger*. Toledo, PR: UNIOESTE/PPGFI, 2016 [Dissertação de mestrado]. Acesso em: [https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/3244/2/Thayla\\_Gevahr\\_2016.pdf](https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/3244/2/Thayla_Gevahr_2016.pdf)

GREEN, A. "As portas do inconsciente". In: EY, H. (Org.). *O inconsciente (I) – VI Colóquio de Bonneval*. Trad. J. Batista. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

- \_\_\_\_\_. *El lenguaje en el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud: aspectos fundamentales de la locura privada*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Psicanálise contemporânea”. In: *Revista Francesa de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Orientações para uma psicanálise contemporânea*. Rio de Janeiro: Imago, 2008.
- GUYOMARD, P. *El deseo de ética*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Trad. Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.
- HENRY, M. *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Tradução de Rodrigo Vieira Marques. Curitiba: Editora UFPR, 2009.
- HERÁCLITO. *Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).
- HODGE, J. *Heidegger e a ética*. Trad. Gonçalo C. Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- HOMERO. *Ilíada* (v. II). Introdução de Trajano Vieira e tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.
- HUME, D. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Edunesp, 1999 (Biblioteca Clássica).
- HUSSERL, E. “L'enfant: la première *Einfühlung*”. In: *Alter: Revue de phénoménologie 1*, trad. Natalie Depraz, 1993, p. 265-270.
- \_\_\_\_\_. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia Universitas Olisiponensis, 2012 (Phainomenon Clássicos de Fenomenologia).
- \_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro S. M. Alves. Rio de Janeiro. Forense, 2013.
- \_\_\_\_\_. “A criança: a primeira empatia”. Tradução de Joanneliese de Lucas Freitas. in: *Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica – XXIII* (3): 375-377, set-dez, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Il bambino: La genesi del sentire e del conoscere l'altro. Testo a Fronte*, transl. A. Ales Bello, ed. Ales Bello Angela. Roma: Fattore Umano Edizioni, 2019.
- JAEGER, W. W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LEVINAS, E. *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987.

\_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. P. S. Pivatto et alii. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

LISPECTOR, C. *A paixão segundo G. H.* 7. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

LOREN, J. A. (Org.). *Teoría del conocimiento y pensar psicoanalítica: relaciones entre universidad y el psicoanálisis*. Valência: Editorial Promolibro, 2001.

MARCEL, G. *Les hommes contre l'humain*. Préface de Paul Ricoeur. Paris: Editions Universitaires, 1991.

\_\_\_\_\_. *Os homens contra o humano*. Prefácio de Paul Ricoeur. Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Cascavel, PR: Edunioeste, 2023.

MARQUES, J. F. "Éthos e ética em Heidegger", In: *Rev. Educação e Filosofia*, Uberlândia, MG, 1989, jul-dez, 4(7), 59-66.

MENA, José Lorite. "Physis: un decir (*Sagen*) de Aristoteles y un mostrar (*Zeigen*) de Heidegger". In: *Ideas y valores*, v. 32, n. 61, 1983, p. 5-29.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

\_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.

\_\_\_\_\_. *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1985.

\_\_\_\_\_. *La nature*. Paris: Seuil, 1995.

\_\_\_\_\_. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996.

\_\_\_\_\_. "Husserl aux limites de la phénoménologie". In: *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Paris: Verdier, 2001.

\_\_\_\_\_. *L'institution/La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

\_\_\_\_\_. *Le monde sensible et le monde de l'expression: Cours au Collège de France: Notes, 1953*. Genève: MetisPresses, 2011.

MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MONZANI, L. R. "Discurso filosófico e discurso psicanalítico". In: *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 109-138.

MOTTA, L. J. "Apresentação da tradução da resenha sobre A Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty de Simone de Beauvoir". In: *Primeiros Escritos*, São Paulo, n. 11, 2022.

MURACHCO, H. G. "O conceito de physis em Homero, Heródoto e nos pré-socráticos", in: *Reflexões sobre a natureza*. São Paulo: EDUC, Palas Athena, 1996, p. 11-22 [Hypnos, 2]

NADDAF, Gérard. *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*. Lewiston, N.Y./Queenston, Ontario: The Edwin Mellen Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *The greek concept of nature*. Albany: University of New York Press, 2006.

NASSER, D. e SANCHEZ, E. *Balada das mãos*. (interpretação de Moacyr Franco). Rio de Janeiro, 1969, 3: 18min.

PERIN, R. J. "Psicanálise e Ética: um trilhamento pela mensagem freudiana". In: Revista *DIAPHONÍA*, v. 8, p. 99-108, 2022.

\_\_\_\_\_. *A fenomenologia do éthos: intuições éticas a partir da obra de Lima Vaz*. Toledo, PR: UNIOESTE, 2022 [Dissertação de Mestrado]. Acesso em: [https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/6368/2/Ricardo\\_Perin\\_2022.pdf](https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/6368/2/Ricardo_Perin_2022.pdf)

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PIAGET, J. *La psychologie de l' intelligence*. Paris: Armand Colin, 1947.

PLATÃO. "Fedro". In: *Diálogos*, v. V. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1975.

\_\_\_\_\_. "Fédon". In: *Diálogos*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. "Teeteto-Crátilo". In: *Diálogos*, v. V. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Editora UFPA, 1988.

\_\_\_\_\_. "Leyes". In *Dialogos (libros VII-XXII)* (v. 9). Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

\_\_\_\_\_. *A república*. 8. ed. Tradução: M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

RECALCATI, M. *Le mani della madre: desiderio, fantasmi ed eredità del materno* Milano: Giangiacomo Feltrinelli, 2015.

RICŒUR, P. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986.

ROCHA, Z. "Psyché (ψυχή): os caminhos do acontecer psíquico na Grécia Antiga". In: *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, IV, 2, 67-91, 2001.

SANCHÉS, C. G. *Freud y su obra: génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

SCHELLING, F. W. J. *Les âges du monde*. Trad. S. Jankélévitch. Paris: Aubier, 1949.

SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.

\_\_\_\_\_. "O primeiro sorriso da criança e outrem: prismas goldsteinianos". In: SILVA, C. A. F. (Org.). *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia*. Cascavel (PR): Edunioeste, 2015a, p. 143-162.

\_\_\_\_\_. "O 'páthos' da linguagem: Merleau-Ponty e Clarice Lispector". In: SILVA, C. A. F.; MÜLLER, M. J. (Org.). *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre: FI, 2015b, p. 171-196.

\_\_\_\_\_. "A convergência essencial: as relações entre fenomenologia e psicologia". In: CAMINHA, I. O.; ABATH, A. J. (Org.). *Merleau-Ponty e a psicologia*. São Paulo: Liber Ars, 2017, p. 67-80.

\_\_\_\_\_. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. 2 ed. Cascavel, PR: Edunioeste, 2019.

\_\_\_\_\_. "As duas faces de Janus: Merleau-Ponty e a noção lévistraussiana de estrutura". In: SILVA, C. A. F.; FURLAN, R. (Org.). *Figuras da carne: diálogos com Merleau-Ponty*. São Paulo/São Carlos: Cultura Acadêmica/Pedro & João, 2024a, p. 169-194.

\_\_\_\_\_. "O cuidado originário: com e além de Heidegger". In: EGG-SERRA, A. P.; PUCHIVAILO, M. C.; DUARTE, L. C. S. (Org.). *Caleidoscópio: reflexões e memórias inspiradas por Adriano Holanda*. São Paulo: UICLAP, 2024b, p. 103-140.

SPAAK, C. V. *Interprétations phénoménologiques de la physique d'Aristote chez Heidegger et Patočka*. Louvain-la-Neuve: Springer, 2017.

STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*. Trad. J. L. C. Bono. Madrid: Trotta, 2004.

TARELHO, L. C. *Paranoia y teoría de la seducción generalizada*. Traducción de José-Miguel Marinas. Madrid: Síntesis, 2004.

\_\_\_\_\_. "A teoria da sedução generalizada de Jean Laplanche e o descentramento do ser humano". In: *Jornal de Psicanálise* 45 (83), 97-108. 2012.

TERRAZAS, J. G. *Cómo leer a Freud*. Madrid: Sintesis, 2002.

TOULEMONT, R. *L'essence de la société selon Husserl*. Paris: PUF, 1962.

VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. Tradução de João Dell'Anna. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

WALDENFELS, B. *Geburt des ethos aus dem pathos: wege einer responsiven phanomenologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2024a.

WALDENFELS, B. "La nascita dell'ethos dal pathos. Percorsi di una fenomenologia responsiva". In: *Critical Hermeneutics*, 8(special), 3-24, 2024b. Acesso: <https://ojs.unica.it/index.php/ecch/article/view/6118> DOI: <https://doi.org/10.13125/CH/6118>

WALLON, H. *Les origines du caractère chez l'enfant*. Paris: PUF, 1934.

WALLWORK, E. *El psicoanálisis y la ética*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.