

PAUL RICOEUR

Prefácio de

Miguel Dias Costa

O CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES

ENSAIOS DE HERMENÊUTICA



rés

Título original
LE CONFLIT DES
INTERPRÉTATIONS
— Essais d'hermeneutique —

Tradução de
M. F. Sá Correia

© Editions du Seuil, Paris
Direitos para a língua
portuguesa
RÉS-Editora, Lda.
Pr. Marquês de Pombal, 78
4000 PORTO-PORTUGAL

Introdução à edição portuguesa
de
“O conflito das Interpretações”
de Paul Ricoeur

Qual o lugar e a tarefa de uma teoria filosófica da interpretação face à actual proliferação de métodos nas ciências humanas? Esta questão domina o conjunto de ensaios e artigos que constituem a presente obra, marcada por uma forte preocupação apologética diante do desafio lançado pelo estruturalismo, pelo método da história, pela psicanálise, pela fenomenologia da religião... e pela conseqüente guerra de interpretações divergentes ou mesmo opostas.

Colocado perante a necessidade de uma arbitragem deste conflito e o problema da fundamentação das ciências humanas (ou históricas), Paul Ricoeur segue uma estratégia de conciliação entre as suas próprias raízes “fenomenológico-hermenêuticas” e a instância crítica, disciplinadora, representada pela inclusão dos métodos rigorosos de análise desenvolvidos por aquelas ciências. A possibilidade de articular a verdade entendida como desvelamento numa ontologia da compreensão (a “via curta” de Heidegger) com o(s) método(s) de uma epistemologia da interpretação, consagra a “via longa” característica da hermenêutica ricoeuriana: um acesso à existência e à compreensão de si que passa obrigatoriamente por uma elucidação semântica organizada em torno das significações simbólicas.

Procuraremos, neste breve apontamento, pôr em evidência dois traços interligados que podem servir para caracterizar o pensamento de Ricoeur nesta época (1): o abandono da intuitividade como domínio do sentido ou a

(1) Publicado originalmente em 1969, *o Conflito das Interpretações* reúne os principais artigos escritos por Ricoeur nos anos 60. As citações que fazemos dos artigos sem outras referências indicam a paginação da edição francesa de *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969. (cont.)

dependência deste em relação a uma análise da linguagem e das formas simbólicas; e a definição da hermenêutica como interpretação dos símbolos ou expressões de duplo sentido nas quais pode ser decifrada a nossa pertença ontológica, segundo uma lógica do “mostrado-escondido”.

Propomo-nos ainda, num terceiro momento, mostrar em que sentido se vê afectada por estas posições a problemática do pensamento reflexivo e da própria noção de existência.

1. Analisando os pressupostos da sua própria tradição filosófica, Ricoeur mostra-nos a possibilidade de implantar a hermenêutica na fenomenologia e na continuação do projecto da filosofia reflexiva que procurava fazer da consciência de si o fundamento do saber. Na óptica do autor, se o gesto da redução (*épochè*) instaura o domínio do sentido, a intuitividade e imediatez pretendidas ficam fora de alcance na própria descoberta da intencionalidade da consciência (que afirma o primado da consciência de alguma coisa sobre a consciência de si).

A hermenêutica heideggeriana procurou contrariar o idealismo implicado no projecto de Husserl através de um deslocamento da questão do sentido para o domínio mais originário da pertença ontológica ao *Lebenswelt*. A destituição do *Cogito* narcisista é operada na analítica do *Dasein* de Heidegger I e na filosofia da linguagem de Heidegger II (1). Assumindo esta crítica, a hermenêutica proposta por Ricoeur afasta-se ainda mais da intuitividade ambicionada pela fenomenologia husserliana, defendendo a necessidade de toda a compreensão e apropriação do sujeito ser mediatizado por uma interpretação dos signos e símbolos nos quais o ser se diz, em toda a sua equivocidade.

(cont.) Nessa década são publicados também os dois volumes de *Finitude et culpabilité* (1960): I *L'homme faillible*, II *La symbolique du mal* e ainda *De l'interprétation: essai sur Freud* (1965); obras cujas temáticas são retomadas em alguns dos capítulos deste livro.

Os artigos redigidos por Ricoeur nos anos 70 e 80 foram reunidos no volume *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986; que, juntamente com *La Métaphore vive* (1975) e os três volumes de *Temps et récit* (1983-85), constituem a fase mais recente do pensamento do autor.

(2) Cf. “Heidegger et la question du sujet” em *op. cit.*, pp. 222-232.

Tendo sido primeiramente aplicado no âmbito da linguagem simbólica do Sagrado (1), o círculo hermenêutico permite segundo Ricoeur, uma conciliação das interpretações em conflito quanto à plurivocidade dos símbolos. Retomando, na sequência de Bultmann (para o autor ainda demasiado antropológico) (2), a fórmula medieval “crer para compreender e compreender para crer” (3), esta exprimirá agora o longo desvio preconizado por Ricoeur, desde a pré-compreensão ainda ingênua, passando pela distanciação — o recurso à linguística, semiologia e psicanálise destruindo as ilusões da consciência falsa —, até ao retorno à existência, uma pertença ontológica ainda, mas agora consciente, voluntária e aprofundada de um modo crítico. Este trabalho é comparado a uma espiral sem fim, sempre recomeçada e amplificada, orientando o enraizamento arqueológico ainda inconsciente, num devir teleológico para uma inserção voluntária e emancipadora.

Ricoeur desenvolve assim uma possibilidade que havia ficado por desenvolver em Heidegger e Gadamer: a articulação da verdade como desvelamento, a escuta do ser ou ontologia da compreensão — o originário —, por um lado, com a exigência desmistificadora, o método crítico e rigoroso das ciências exegéticas e das disciplinas da suspeita — o derivado —, por outro.

Resulta do carácter circular da compreensão que a nossa pertença ao mundo é, desde sempre, simbolicamente mediatizada. A realidade constitui-se simbolicamente na plurivocidade; e entre nós e o mundo, entre nós e nós mesmos, coloca-se sempre a qualidade interpretativa dos símbolos que marcam o nosso enraizamento, a nossa pertença ao mundo, a uma cultura e a uma tradição.

2. Levando o debate para o plano da linguagem, Ricoeur atribui à interpretação a extensão do conceito de símbolo, ou seja, “toda a estrutura de significação onde um sentido directo, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indirecto, secundário, figurado, que não pode ser apreendido senão através do primeiro” (4). O elemento comum a toda a hermenêutica,

(1) P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris, 1960, pp. 323-332.

(2) Cf. “Préface à Bultmann” em *op. cit.*, p. 391.

(3) Cf. “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)” em *op. cit.*, p. 294.

(4) “Existence et herméneutique” em *op. cit.*, p. 16.

da exegese à psicanálise, é a semântica do “mostrado-escondido”, das expressões de duplo ou múltiplo sentido, necessitando uma teoria da interpretação e uma lógica transcendental do duplo sentido (1).

E porque “o símbolo dá que pensar” (2) enquanto doação primeira de sentido — mostrando (na sua opacidade) uma certa situação existencial — e enquanto exigência de contínuo recomeço na dimensão do pensar; a interpretação será o trabalho de pensamento que decifra o sentido latente no sentido patente, sendo nela também que se torna manifesta a pluralidade dos sentidos.

Como afirmava já Ricoeur em *La Symbolique du Mal*, “o momento histórico da filosofia do símbolo é o do esquecimento e da restauração. Este duplo projecto, correspondendo à dialéctica circular entre a pertença e a distanciação, determina também a diversidade das hermenêuticas em conflito: as da desmistificação dos ídolos da consciência e da cultura e as da escuta ou explicitação da linguagem desveladora do ontológico-religioso.

A tarefa de uma filosofia hermenêutica é então fornecer uma criteriolgia, mostrando como os métodos de interpretação opostos partem da sobre-determinação ou riqueza infinita dos símbolos e são relativos à estrutura teórica ou “grelha de leitura” do sistema considerado. Tem também por missão arbitrar as pretensões totalitárias de cada uma das interpretações, justificando-as dentro dos limites das suas próprias teorias (3).

Juntamente com a inteligência hermenêutica que decifra, retomando para si o sentido, Ricoeur aponta a necessidade de uma inteligência objectiva que descodifica, iniciando o diálogo com a etapa metodológica — a distanciação — representada pelo estruturalismo (4). Como qualquer outro método, o estrutural não esgota o sentido dos símbolos, porque o seu sentido é uma reserva pronta para a re-actualização em novas situações, abrindo diferentes interpretações e o retomar contínuo do sentido numa tradição interpretante.

(1) *ibid.*, p. 22.

(2) *La symbolique du mal*, pp. 323-332 e “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique” em *op. cit.*, p. 284.

(3) “Existence et herméneutique” em *op. cit.*, p. 18.

(4) Ver, cap. I “Herméneutique et structuralisme” em *op. cit.*, pp. 31-97.

O potencial ilimitado das significações é diferenciado pelos exercícios de linguagem, estando a simbólica “entre os símbolos como relação e economia do seu pôr-se em relação” (1). Não há, por isso, inteligência hermenêutica sem uma “economia”, uma ordem, na qual a simbólica significa. Mas o que é primordial, para Ricoeur, é a transferência de sentido, a “metáfora” que institui o campo semântico a partir do qual pode ser elaborada abstractamente uma sintaxe dos arranjos de signos em níveis múltiplos. Assim, a compreensão das estruturas é a etapa intermediária necessária entre a ingenuidade simbólica e a inteligência hermenêutica. Surgem aqui os níveis a que Ricoeur chamará posteriormente (2) sentido e referência na análise textual.

Assim, o que parece fundamental é que a simbólica é um meio de expressão para uma realidade extra-linguística. Em hermenêutica, ao contrário da linguística, não há fechamento no universo dos signos, mas abertura para a experiência vivida, para o ser. A passagem pela semântica estrutural representa um progresso no rigor, na cientificidade, na explicação da equivocidade das palavras e da ambiguidade do discurso; mas enquanto permanece no nível das possibilidades combinatórias das unidades de significação sub-lexicais, não atinge o plano do dizer, da manifestação, o mistério da linguagem onde a própria equivocidade do ser se vem dizer.

A missão da filosofia hermenêutica será, uma vez mais, reabrir sem cessar o discurso, em direcção ao ontológico (e à experiência religiosa), para lá do fechamento que a linguística estrutural opera por necessidade de método.

3. É nos símbolos primários que se manifesta a estrutura intencional do símbolo: ele visa uma situação existencial do homem, como é exemplificado na própria reflexão de Ricoeur sobre a simbólica do mal (3). Para lá da simples

(1) *Ibid.*, p. 62.

(2) Sobre esta questão, ver por exemplo: “L’action sensée considérée comme un texte” em *Du texte à l’action: essais d’herméneutique II*.

(3) Cap. IV, “la symbolique du mal interprétée” em *op. cit.*, pp. 263-369. Ricoeur acentua a importância e o carácter particular dos símbolos do mal no que diz respeito a esta questão: cf. pp. 306, 312, 328.

descrição fenomenológica do símbolo e da apropriação hermenêutica ou segunda imediatez, a filosofia reflexiva (1) procura pensar a partir dos símbolos, respeitando o seu enigma original, mas a partir daí promove o seu sentido, formando-o na responsabilidade de um pensamento autónomo: “nenhum símbolo, enquanto abre e descobre uma verdade do homem, é estranho à reflexão filosófica” (2). Será necessário, porém, tomar o maior número de funções do símbolo (função psíquica, cósmica, onírica, poética...) na sua dialéctica, tocando em vários registos simultaneamente, para que uma reflexão a partir dos símbolos possa efectivamente revelar os traços da nossa existência. A reflexão requer inclusivamente a passagem pelas teorias hermenêuticas opostas (3), como demonstra Ricoeur ao proceder à leitura de alguns símbolos fundamentais ligados à experiência do mal: o “pecado original” (p. 265), a “acusação” (p. 330), a “punição” (p. 348); assumindo também a problemática da religião e da fé como no caso da “figura do pai” (p. 458).

Contrapostas as grelhas interpretativas de métodos tão radicalmente opostos como a fenomenologia da religião (a descrição do “sagrado” como objecto intencional, com a “verdade” dos símbolos e uma teoria da reminiscência implícitas) e a interpretação psicanalítica da religião (definição do fenómeno religioso pela sua função económica, “ilusão” e “retorno do recalcado”); trata-se agora de as articular numa relação dialéctica. É o crescimento, a maturação do indivíduo que aparece no cruzamento de um duplo deslocamento: regressivo-arqueológico (para o inconsciente da metapsicologia freudiana) e progressivo-teleológico (para o espírito da metapsicologia hegeliana).

A consciência, deixando de ser um dado, torna-se uma tarefa (4). A reflexão não é intuição, daí que a posição do ego deva ser reapropriada através dos seus actos, como superação de uma separação, de um esquecimento, que é a sua situação inicial. A reflexão tem que se transformar em hermenêutica, em interpretação dos signos que desenvolvemos nas nossas obras e através dos quais se revela a nossa existência como “desejo de ser ou esforço por

(1) “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)”, em *op. cit.*, p. 295.

(2) *Ibid.*, p. 301.

(3) *Ibid.*, p. 313.

(4) Ver “Le conscient et l’inconscient” em *op. cit.*, pp. 101-121.

existir” (1). Ela precisa também de incorporar os métodos e pressupostos de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os signos do homem; exigindo a passagem por uma interpretação redutora e destruidora (com os “mes- tres da suspeita”: Nietzsche, Marx, Freud) porque o que é dado primeira- mente é a consciência falsa, o preconceito, a ilusão, a pretensão ao conheci- mento de si. Ela é também exigência superadora, já que a significação da cons- ciência não está nela mesma mas na sucessão das figuras do espírito que a levam para diante, num movimento teleológico onde a significação dos sím- bolos será uma promessa escatológica, uma profecia da consciência (2).

Mas, em todo o caso, a escuta do apelo do sagrado, a própria interpre- tação da religião, implicam antes de tudo uma desmistificação que não deve ser confundida com a desmitificação (3). A escatologia da consciência será sempre uma repetição criadora da sua arqueologia.

CONCLUSÃO

Situado no conjunto da obra de Ricoeur, o *Conflito das Interpretações* representa a transformação de uma filosofia reflexiva, que pretende apropriar as estruturas existenciais do *eu sou*, numa hermenêutica da linguagem simbó- lica. Seguindo a estrutura circular da compreensão, a hermenêutica precisa de incorporar a si os métodos e as interpretações em conflito e, por outro lado, fundamentá-los ontologicamente, arbitrando o conflito.

Reduzida nesta época a problemática da explicitação da inesgotável potência reveladora das expressões simbólicas (irreduzível a qualquer tentativa de interpretação totalitária), a hermenêutica ricoeuriana abrir-se-á posterior- mente a instâncias do discurso enquanto tais: a frase (a revelação e criação de sentidos novos na “metáfora viva”) (4) e o texto (com a sua capacidade de

(1) Cf. “Existence et herméneutique” em *op. cit.*, p. 24. Sobre a questão da relação signi- ficção-desejo, reflexão-existência, ver também “L’acte et le signe selon Jean Nabert” em *op. cit.*, pp. 211-221, além dos artigos consagrados a Freud e à psicanálise.

(2) “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)”, em *op. cit.*, p. 327.

(3) “Préface à Bultmann”, em *op. cit.*, p. 380.

(4) *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

projectar um mundo, propondo novas possibilidades para a acção e esclarecendo as estruturas temporais da existência humana) (1).

A preocupação de entrar em diálogo com diferentes interpretações do fenómeno humano (a filosofia analítica anglo-americana, a crítica das ideologias da corrente neo-marxista...) e a abertura a novas problemáticas (teoria do texto, teoria da acção, teoria da história...) poderão ser entendidas na continuação do esforço já presente nesta obra: “partir das formas derivadas da compreensão” (2) para chegar ao originário, à nossa inserção no mundo; ou, por outras palavras, todo o percurso que vai desde o enraizamento ainda ingénuo no mítico-poético até uma pertença ontológica consciente, instruída e mediatizada por uma crítica e desconstrução da primeira ingenuidade; dotando a interpretação de um maior rigor epistemológico e evitando também a excessiva psychologização.

Esta circularidade da interpretação aponta-nos ainda a necessidade da comunicação e do diálogo inter-humano como condição da progressiva emancipação do sujeito face a determinismos e dependências. O carácter ético deste empreendimento é bem sublinhado por Ricoeur, acentuando a importância do compromisso pessoal e da responsabilidade colectiva na acção; na criação de um “mundo que possamos habitar” e de um sentido aceitável para a existência, que abra também a possibilidade de uma experiência do Sagrado mais adulta e esclarecida.

Trata-se de um trabalho de libertação sempre recomeçado, orientado pela esperança (3) e pela promessa escatológica de uma ontologia. Os limites deste projecto serão os do próprio círculo hermenêutico: reconciliação dialéctica entre pertença e distanciação (compreensão-explicação) que Ricoeur identifica com a própria condição da existência humana.

Braga, Outubro de 1988

Miguel Dias Costa

(1) *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*, The Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1976. *Temps et récit*, tomes I, II, III, Seuil, Paris, 1983-85. *Du texte à l'action, essais d'herméneutique, II*, Seuil, Paris, 1986.

(2) Cf. “Existence et herméneutique” em *op. cit.*, p. 14.

(3) “La liberté selon l'espérance”, *op. cit.*, pp. 393-415.

EXISTÊNCIA E HERMENÊUTICA

O meu propósito é explorar aqui as vias abertas à filosofia contemporânea por aquilo a que se poderá chamar o *enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico*. Limitar-me-ei a uma breve evocação histórica, antes de empreender a investigação propriamente dita, a qual deveria, pelo menos no seu termo, dar um sentido aceitável à noção de *existência*, – um sentido onde se exprimiria com precisão a renovação da fenomenologia pela hermenêutica.²

I. A ORIGEM DA HERMENÊUTICA

O problema hermenêutico constituiu-se muito antes da fenomenologia de Husserl; é por isso que falo de enxerto, dever-se-ia mesmo dizer um enxerto tardio.

Não é inútil lembrar que o problema hermenêutico se colocou primeiro que tudo nos limites da *exegese*, isto é, no quadro duma disciplina que se propõe compreender um texto, de o compreender a partir da sua intenção, sobre o fundamento daquilo que ele quer dizer. Se a exegese suscitou um problema hermenêutico, isto é, um problema de interpretação, é porque toda a leitura de texto, por mais ligada que esteja ao *quid*, ao “isso em vista do que” foi escrito, faz-se sempre no interior de uma comunidade, de uma tradição, ou de uma corrente de pensamento vivo, que revelam pressupostos e exigências: assim, a leitura dos mitos gregos na escola estoica, na base de uma física e de uma

ética filosóficas, implica uma hermenêutica muito diferente da interpretação rabínica da Thora na Halacha ou na Haggada; por sua vez, a interpretação do Antigo Testamento à luz do acontecimento crístico, pela geração dos apóstolos, dá uma leitura dos acontecimentos, das instituições, das personagens da Bíblia, completamente diferente da dos rabinos.

Em que é que estes debates exegéticos dizem respeito à filosofia? No facto de que a exegese implica uma teoria do signo e da significação como se vê, por exemplo, em *De Doutrina christiana* de Santo Agostinho. Mais precisamente, se um texto pode ter vários sentidos, por exemplo, um sentido histórico e um sentido espiritual, é preciso recorrer a uma noção de significação muito mais complexa do que a dos signos ditos unívocos que uma lógica da argumentação requer. Enfim, o próprio trabalho da interpretação revela um desígnio profundo, o de vencer uma distância, um afastamento cultural, de tornar o leitor igual a um texto tornado estranho, e, assim, de incorporar o seu sentido à compreensão presente que um homem pode ter de si mesmo.

Por consequência, a hermenêutica não poderia permanecer uma técnica de especialistas – a *τέχνη ἑρμηνευτική* dos intérpretes de oráculos, de prodígios –; ela põe em jogo o problema geral da compreensão. Tanto mais que nenhuma interpretação notável pôde constituir-se sem pedir empréstimos aos modos de compreensão disponíveis numa dada época: mito, alegoria, metáfora, analogia, etc. Esta ligação da interpretação – no sentido preciso da exegese textual – à compreensão – no sentido lato da inteligência dos signos – é atestada por um dos sentidos tradicionais da própria palavra de hermenêutica, aquele que nos vem do *Περὶ Ἑρμηνείας* de Aristóteles. É notável, com efeito, que em Aristóteles a *hermenēia* não se limita à alegoria, mas diz respeito a todo o discurso significante; ainda mais, é o discurso significante que é *hermenēia*, que “interpreta” a realidade, exactamente na medida em que diz “qualquer coisa de qualquer coisa”; existe a *hermenēia* porque a enunciação é uma apreensão do real por meio de expressões significantes, e não um extracto de supostas impressões vindas das próprias coisas.

Tal é a primeira e a mais originária relação entre o conceito de interpretação e o de compreensão; ela faz comunicar os problemas técnicos da exegese textual com os problemas mais gerais da significação e da linguagem.

Mas a exegese apenas devia suscitar uma hermenêutica geral através de um segundo desenvolvimento, o da filologia clássica e das *ciências históricas*

no fim do século XVIII e no princípio do século XIX. É com Schleiermacher e Dilthey que o problema hermenêutico se torna problema filosófico. O presente sub-título – “a origem da hermenêutica” – alude expressamente ao do célebre ensaio de Dilthey, de 1900; o problema de Dilthey era dar às *Geisteswissenschaften* uma validade comparável à das ciências da natureza, na época da filosofia positivista. Colocado nestes termos o problema era epistemológico; tratava-se de elaborar uma crítica do conhecimento histórico tão forte como a crítica kantiana do conhecimento da natureza, e de subordinar a essa crítica os procedimentos dispersos da hermenêutica clássica: lei do encadeamento interno do texto, lei do contexto, lei do meio geográfico, étnico, social, etc. Mas a solução do problema excedia os recursos duma simples epistemologia: a interpretação que, para Dilthey, se liga aos documentos fixados pela escrita, é apenas uma província do domínio muito mais vasto da compreensão, a qual vai de uma vida psíquica a uma vida psíquica estranha; o problema hermenêutico encontra-se assim puxado para o lado da psicologia: compreender é, para um ser finito, transportar-se para uma outra vida. A compreensão histórica coloca, assim, em jogo todos os paradoxos da historicidade: como é que um ser histórico pode compreender historicamente a história? Por sua vez estes paradoxos remetem para uma problemática muito mais fundamental: como é que a vida ao exprimir-se pode objectivar-se? como é que ao objectivar-se traz à luz do dia significações susceptíveis de serem retomadas e compreendidas por um outro ser histórico que supera a sua própria situação histórica? Um problema principal que nós próprios encontraremos no termo da nossa investigação está já colocado: o da relação entre a força e o sentido, entre a vida portadora de significação e o espírito capaz de os encadear numa sequência coerente. Se a vida não é originariamente significante, a compreensão é impossível para sempre; mas, para que esta compreensão possa ser fixada, não será preciso transferir para a própria vida essa lógica do desenvolvimento imanente a que Hegel chamava o *Concept*? Não será preciso dar-mo-nos subrepticamente todos os recursos de uma filosofia do espírito, no momento em que se faz uma filosofia da vida? Tal é a dificuldade principal que pode justificar que se procure do lado da *fenomenologia* a estrutura de acolhimento, ou, para retomar a nossa imagem inicial, a jovem planta sobre a qual se poderá enxertar o enxerto hermenêutico.

II. O ENXERTO DA HERMENÊUTICA NA FENOMENOLOGIA

Há duas maneiras de fundamentar a hermenêutica na fenomenologia.

Há a via curta de que falarei primeiro, e a via longa, aquela que me proporei precorrer. A via curta, é a de uma *ontologia da compreensão*, à maneira de Heidegger. Chamo “via curta” a uma tal ontologia da compreensão porque, rompendo com os debates de *método*, se aplica imediatamente no plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o *compreender*, já não como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser. Não se entra pouco a pouco nesta ontologia da compreensão; não se chega a ela gradualmente, aprofundando as exigências metodológicas da exegese, da história ou da psicanálise: transportamo-nos até ela através de uma súbita inversão da problemática. A questão: em que condição um sujeito que conhece pode compreender um texto, ou a história? é substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? O problema hermenêutico torna-se assim uma província da Analítica desse ser, o *Dasein*, que existe ao compreender.

Quero primeiro prestar inteira justiça a essa ontologia da compreensão, antes de dizer porque proponho seguir um caminho mais desviado e mais laborioso, preparado por considerações linguísticas e semânticas. Se começo por este acto de equidade em relação à filosofia de Heidegger, é porque não a considero como uma solução adversa; a sua Analítica do *Dasein* não é o outro termo de uma alternativa que nos obrigaria a escolher entre uma ontologia da compreensão e uma epistemologia da interpretação. A via longa que proponho tem também como ambição levar a reflexão ao nível de uma ontologia; mas, fá-lo-á gradualmente, seguindo os requisitos sucessivos da semântica (§3), depois da reflexão (§4). A dúvida que exprimo no termo deste parágrafo incide apenas sobre a possibilidade de fazer uma ontologia directa, imediatamente subtraída a toda a exigência metodológica, subtraída, por consequência, ao círculo da interpretação de que ela própria constitui a teoria. Mas é o *desejo* desta ontologia que move o empreendimento aqui proposto e lhe permite não se enterrar nem numa filosofia linguística, à maneira de Wittgenstein, nem numa filosofia reflexiva do tipo neo-kantiano. O meu problema será muito exactamente este: o que acontece a uma epistemologia da interpretação, pro-

veniente de uma reflexão sobre a exegese, sobre o método da história, sobre a psicanálise, sobre a fenomenologia da religião, etc., quando ela é tocada, animada e, se se pode dizer, aspirada, por uma ontologia da compreensão?

Coloquemo-nos, portanto, em face das exigências desta ontologia da compreensão.

Para compreender bem o sentido da revolução de pensamento que ela propõe, é preciso transportarmo-nos duma só vez ao termo do desenvolvimento que vai de *Logische Untersuchungen* de Husserl a *Sein und Zeit* de Heidegger, livres para nos perguntarmos em seguida o que, na fenomenologia de Husserl, aparece com significado em relação a esta revolução de pensamento. Portanto, o que é preciso considerar em toda a sua radicalidade, é a inversão da própria questão, a inversão que, em vez duma epistemologia da interpretação estabelece uma ontologia da interpretação.

Trata-se de se subtrair a toda a maneira *erkenntnistheoretisch* de colocar o problema e, por consequência, de renunciar à ideia de que a hermenêutica seja um método digno de lutar com armas iguais com o das ciências da natureza. Dar um método à compreensão, é, além disso, permanecer nos pressupostos do conhecimento objectivo e nos preconceitos da teoria kantiana do conhecimento. Portanto, é preciso sair deliberadamente do círculo encantado da problemática do sujeito e do objecto, e interrogarmo-nos sobre o ser. Mas, para nos interrogarmos sobre o ser em geral, é preciso primeiro interrogarmo-nos sobre este ser que é o "aí" de todo o ser, sobre o *Dasein*, isto é, sobre este ser que existe no modo de compreender o ser. Compreender já não é, então, um modo de conhecimento, mas um modo de ser, o modo deste ser que existe ao compreender.

Admito perfeitamente que se proceda a esta total transposição da relação entre compreender e ser; tanto mais que realiza o voto mais profundo da filosofia de Dilthey, na medida em que a vida era nele o conceito mais importante; na sua própria obra, a compreensão histórica não era exactamente o parceiro da teoria da natureza; a relação entre a vida e as suas expressões era antes a raiz comum da dupla relação do homem à natureza e do homem à história. Se se seguir esta sugestão, o problema não é reforçar o conhecimento histórico em face do conhecimento físico, mas escavar sob o conhecimento científico, considerado em toda a sua generalidade, para atingir uma ligação do ser histórico ao conjunto do ser, que seja mais originária do que a relação sujeito-objecto da teoria do conhecimento.

Se se coloca nestes termos ontológicos o problema da hermenêutica, qual é o auxílio da fenomenologia de Husserl? A questão convida-nos a remontar de Heidegger a Husserl e a reinterpretar este em termos heideggerianos. Aquilo que se encontra primeiro no caminho desta viagem, é muito evidentemente o último Husserl, o da *Krisis*; é nele, primeiro, que é preciso procurar a fundamentação fenomenológica desta ontologia. O seu contributo para a hermenêutica é duplo; por um lado, é na última fase da fenomenologia que a crítica de “o objectivismo” é levada às suas últimas consequências. Esta crítica do objectivismo diz respeito ao problema hermenêutico não só indirectamente, porque contesta a pretensão da epistemologia das ciências naturais de fornecer às ciências humanas o único modelo metodológico válido, mas também directamente, porque põe em questão a empresa diltheyana de fornecer às *Geisteswissenschaften* um método tão objectivo como o das ciências da natureza. Por outro lado, a última fenomenologia de Husserl articula a sua crítica do objectivismo numa problemática positiva que abre o caminho a uma ontologia da compreensão: esta nova problemática tem como tema a *Lebenswelt*, o “mundo da vida”, isto é, uma camada da experiência anterior à relação sujeito-objecto que forneceu a todas as variedades do neo-kantismo o seu tema director.

Portanto, se o último Husserl está alistado nesta empresa subversiva que visa substituir uma ontologia da compreensão a uma epistemologia da interpretação, o primeiro Husserl, aquele que vai das *Logische Untersuchungen* às *Meditações cartesianas*, é fortemente suspeito. Foi ele, evidentemente, que abriu o caminho, ao designar o sujeito como pólo intencional, como portador de mira, e ao dar a este sujeito como correlato, não uma natureza, mas um campo de significações. Considerada retrospectivamente a partir do velho Husserl e sobretudo a partir de Heidegger, a primeira fenomenologia pode aparecer como a primeiríssima contestação do objectivismo, visto que aquilo a que ela chama fenómenos são precisamente os correlatos da vida intencional, as unidades de significação, provenientes dessa vida intencional. Acontece, no entanto, que o primeiro Husserl apenas reconstruiu um novo idealismo, próximo do neo-kantismo que ele combate: a redução da tese do mundo é, com efeito, uma redução da questão do ser à questão do sentido do ser; o sentido do ser, por sua vez, é reduzido a um simples correlato dos modos subjectivos de mira.

Foi, portanto, finalmente contra o primeiro Husserl, contra as tendências alternativamente platonizantes e idealizantes da sua teoria da significação e da intencionalidade, que se edificou a teoria da compreensão. E, se o último Husserl aponta em direcção a esta ontologia, é na medida em que o seu entendimento de redução do ser se frustrou, na medida em que, por consequência, o resultado final da fenomenologia escapou ao seu projecto inicial; é apesar dela que ela descobre, em vez de um sujeito idealista encerrado no seu sistema de significações, um ser vivo que tem desde sempre como horizonte de todas as suas miras, um mundo, o mundo.

Assim se encontra destacado um campo de significações anterior à constituição de uma natureza matematizada, tal como a representamos desde Galileu, — um campo de significações anterior à objectividade para um sujeito que conhece. Antes da objectividade, há o horizonte do mundo; antes do sujeito da teoria do conhecimento há a vida operante, a que Husserl chama algumas vezes anónima, não que volte através deste desvio a um sujeito impessoal kantiano, mas porque o sujeito que tem objectos é ele próprio derivado da vida operante.

Vê-se a que grau de radicalidade são levados o problema da compreensão e o da verdade. A questão da historicidade já não é a do conhecimento histórico concebido como método; ela designa a maneira como o existente “está com” os existentes. A compreensão já não é a réplica das ciências do espírito à explicação naturalista; ela diz respeito a uma maneira de ser próxima do ser, anterior ao encontro de entes particulares. Ao mesmo tempo o poder da vida de se distanciar livremente em relação a si mesma, de se transcender, torna-se uma estrutura do ser finito. Se o historiador pode medir-se pela própria coisa, igualar-se ao conhecido, é porque ele e o seu objecto são ambos históricos. A explicitação deste carácter histórico é, portanto, prévia a toda a metodologia. Aquilo que era um limite à ciência — saber a historicidade do ser — torna-se uma constituição do ser. O que era um paradoxo — saber a pertença do intérprete ao seu objecto — torna-se um traço ontológico.

Tal é a revolução que introduz uma ontologia da compreensão; o compreender torna-se um aspecto do “projecto” do *Dasein* e da sua “abertura ao ser”. A questão da verdade já não é a questão do método, mas a da manifestação do ser, para um ser cuja existência consiste na compreensão do ser.

Qualquer que seja a extraordinária força de sedução desta ontologia fundamental, proponho, no entanto, explorar uma outra via, articular de

outro modo o problema hermenêutico à fenomenologia. Porquê esta retirada perante a *Analítica do Dasein*? Pelas duas razões que se seguem: com a maneira radical de interrogar de Heidegger, os problemas que puseram em movimento a nossa pesquisa não só permanecem não resolvidos, mas perderam-se de vista. Como, perguntávamo-nos, dar um organon à exegese, isto é, à inteligência dos textos? Como fundamentar as ciências históricas face às ciências da natureza? Como arbitrar o conflito das interpretações rivais? Estes problemas são exactamente não considerados numa hermenêutica fundamental; e isto, de propósito: esta hermenêutica não é destinada a resolvê-los, mas a dissolvê-los; tanto mais que, Heidegger não quis considerar nenhum problema particular a respeito da compreensão de tal ou tal ente: ele quis reeducar o nosso olho e reorientar o nosso olhar; ele quis que subordinássemos o conhecimento histórico à compreensão ontológica, como uma forma derivada de uma forma originária. Mas não nos dá nenhum meio de mostrar em que sentido a compreensão propriamente histórica é derivada dessa compreensão originária. Não vale mais, por consequência, partir das formas derivadas da compreensão, e mostrar nela os sinais da sua derivação? Isto implica que se parta do próprio plano em que a compreensão se exerce, isto é, do plano da linguagem.

Esta primeira notação conduz à segunda: para que a transposição do compreender epistemológico para ser que compreende seja possível seria preciso que se pudesse primeiro descrever directamente – sem cuidado epistemológico prévio – o ser privilegiado do *Dasein*, tal como ele é constituído nele mesmo, e encontrar em seguida a compreensão como um desses modos de ser. A dificuldade de passar do compreender, como modo de conhecimento, ao compreender como modo de ser, consiste nisto: a compreensão que é um resultado da *Analítica do Dasein* é a mesma através de quê e em quê esse ser se compreende como ser. Não é, ainda mais uma vez, na própria linguagem que é preciso procurar a indicação de que a compreensão é um modo de ser?

Estas duas objecções contêm ao mesmo tempo uma proposição positiva: substituir a via curta da *Analítica do Dasein* pela via longa preparada pelas análises da linguagem; assim, conservaremos constantemente o contacto com as disciplinas que procuram praticar a interpretação de maneira metódica e resistiremos à tentação de separar a *verdade*, própria da compreensão, do *método* usado pelas disciplinas provenientes da exegese. Portanto, se uma nova problemática da existência deve poder ser elaborada, isso só pode ser a partir e

sobre a base da elucidação semântica do conceito de interpretação comum a todas as disciplinas hermenêuticas. Esta semântica organizar-se-á à volta do tema central das significações com sentido múltiplo ou multívocas, ou ainda, diremos nós, simbólicas (as equivalências serão justificadas chegado o momento).

Indico imediatamente como concebo o acesso à questão da existência através do desvio dessa semântica: uma elucidação simplesmente semântica permanece “no ar” durante tanto tempo enquanto não se tiver mostrado que a compreensão das expressões multívocas ou simbólicas é um momento da compreensão de si; a abordagem semântica encadear-se-á, assim, numa abordagem reflexiva. Mas o sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais já não é o *Cogito*: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser mesmo antes de se pôr e de se possuir. Assim, a hermenêutica descobriria uma maneira de existir que permaneceria de ponta a ponta *ser-interpretado*. Só a reflexão, abolindo-se a si mesma como reflexão, pode reconduzir às raízes ontológicas da compreensão. Mas isto não deixa de acontecer na linguagem e através do movimento da reflexão. Tal é a via árdua que vamos seguir.

III. O PLANO SEMÂNTICO

É primeiro e sempre na linguagem que vem exprimir-se toda a compreensão ôntica ou ontológica. Não é, portanto, vão procurar do lado da semântica um eixo de referência para todo o conjunto do campo hermenêutico. A exegese já nos acostumou à ideia de que um texto tem vários sentidos, que esses sentidos estão imbricados um no outro, que o sentido espiritual é “transferido” (os *translacta signa* de Santo Agostinho) do sentido histórico ou literal, por acréscimo de sentido deste último. Schleiermacher e Dilthey ensinaram-nos igualmente a considerar os textos, os documentos, os monumentos como expressões da vida fixadas pela escrita. A exegese refaz o trajecto inverso desta objectivação das forças da vida nas conexões psíquicas, depois nos encadeamentos históricos; esta objectivação e esta fixação constituem uma

outra forma de transferência do sentido. Nietzsche, por seu lado, trata os valores como expressões da força e da fraqueza da vontade de poder que é preciso interpretar. Além disso, nele, é a própria vida que é interpretação: a filosofia torna-se assim ela própria interpretação das interpretações. Finalmente Freud examinou sob o título do "trabalho de sonho" uma série de procedimentos que têm isto de notável: "transpõem" (*Entstellung*) um sentido escondido, fazem-lhe sofrer uma distorção, que ao mesmo tempo mostra e esconde o sentido latente no sentido manifesto; ele seguiu as ramificações desta distorção nas expressões culturais da arte, da moral e da religião, e constituiu assim uma exegese da cultura muito comparável à de Nietzsche. Portanto, não é destituído de sentido procurar circunscrever aquilo a que poderíamos chamar o *nó semântico* de toda a hermenêutica, geral ou particular, fundamental ou especial. É claro que o elemento comum, aquele que se encontra em toda a parte, da exegese à psicanálise, é uma certa arquitectura do sentido, a que se pode chamar duplo sentido ou múltiplo sentido, cujo papel é todas as vezes, embora de maneira diferente, mostrar escondendo. É, portanto, na semântica do mostrado-escondido, na semântica das expressões multívocas que vejo restringir-se esta análise da linguagem.

Tendo pela minha parte explorado um sector bem determinado desta semântica, a linguagem da confissão que constitui a *simbólica do mal*, proponho chamar simbólica a essas expressões multívocas. Dou assim à palavra símbolo um sentido mais restrito do que os autores que, como Cassirer, chamam simbólica a toda a apreensão da realidade por meio dos signos, desde a percepção, o mito, a arte, até à ciência; e um sentido mais lato do que os autores que, a partir da retórica latina ou da tradição neo-platónica, reduzem o símbolo à analogia. Chamo símbolo a toda a estrutura de significação em que um *sentido directo, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indirecto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro*. Esta circunscrição das expressões com sentido duplo constitui precisamente o campo hermenêutico.

Em compensação, o conceito de interpretação recebe ele também uma aceção determinada; proponho dar-lhe a mesma extensão que ao símbolo; a *interpretação, diremos, é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal*; mantenho assim a referência inicial

à exegese, isto é, à interpretação dos sentidos escondidos. Símbolo e interpretação tornam-se assim conceitos correlativos; há interpretação onde existe sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos é tornada manifesta.

Desta dupla delimitação do campo semântico – do lado do símbolo e do lado da interpretação – resulta um certo número de tarefas de que me limitarei a fazer um rápido inventário.

No que diz respeito às expressões simbólicas, a tarefa da análise linguística parece-me dupla. Trata-se, por um lado, de proceder a uma enumeração tão ampla e tão completa quanto possível das formas simbólicas. Esta via indutiva é a única acessível ao início da investigação, visto que a questão é precisamente determinar a estrutura comum a essas diversas modalidades da expressão simbólica. Seria preciso fazer aparecer aqui, sem preocupação de redução precoce à unidade, os símbolos cósmicos que uma fenomenologia da religião como a de Van der Leeuw, de Maurice Leenhardt, de Mircea Eliade traz à luz do dia, – o simbolismo onírico revelado pela psicanálise, com todos os seus equivalentes no folclore, nas lendas, nos provérbios, nos mitos, – as criações verbais do poeta, conforme o fio condutor das imagens sensoriais, visuais, acústicas ou outras, ou conforme a simbólica do espaço e do tempo. Apesar do seu diferente enraizamento nos valores fisionômicos do cosmos, no simbolismo sexual, na imagética sensorial, todos estes simbolismos têm a sua aparição no elemento da linguagem. Não há simbólica antes do homem que fala, mesmo se o poder do símbolo está enraizado mais abaixo. É na linguagem que o cosmos, o desejo, o imaginário têm acesso à expressão; é sempre preciso uma palavra para recuperar o mundo e fazer com que ele se torne hierofania. Do mesmo modo o sonho permanece fechado para todos enquanto não é levado ao plano da linguagem através da narração.

Esta enumeração das modalidades da expressão simbólica pede como complemento uma criteriologia, que teria como tarefa fixar a constituição semântica de formas aparentadas, tais como a metáfora, a alegoria, a semelhança. Qual é a função da analogia na "transferência do sentido"? Existem outras maneiras de ligar o sentido ao sentido além da analogia? Como integrar nesta constituição do sentido simbólico os mecanismos do sonho descobertos por Freud? Podem-se sobrepor às formas retóricas já recenseadas, tais como a metáfora e a metonímia? Os mecanismos de distorção postos em

jogo por aquilo a que Freud chama o “trabalho de sonho” cobrem o mesmo campo semântico que os processos simbólicos atestados pela fenomenologia da religião? Tais são as questões de estrutura que uma criteriologia teria que resolver.

Esta criteriologia, por sua vez, é inseparável de um estudo dos processos de interpretação. Com efeito, já definimos um pelo outro, o campo das expressões simbólicas e o dos processos de interpretação. Os problemas postos pelo símbolo reflectem-se por consequência na metodologia da interpretação. Com efeito, é muito notável que a interpretação dê lugar a métodos muito díspares, e mesmo opostos. Fiz alusão à fenomenologia da religião e à psicanálise. Elas opõem-se tão radicalmente quanto é possível. Isto não tem nada de surpreendente: a interpretação parte da determinação múltipla dos símbolos – da sua sobredeterminação, como se diz em psicanálise; mas cada interpretação, por definição, reduz essa riqueza, essa multivocidade, e “traduz” o símbolo conforme uma grelha de leitura que lhe é própria. É a tarefa dessa criteriologia mostrar que a forma da interpretação é relativa à estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado. Assim, a fenomenologia da religião procede à decifração do objecto religioso no rito, no mito, na crença; mas fá-lo a partir de uma problemática do sagrado que define a sua estrutura teórica. A psicanálise, pelo contrário, conhece apenas uma dimensão do símbolo: a das ramificações dos desejos recalçados; por consequência, apenas é tomada em consideração a rede de significações constituída no inconsciente a partir do recalçamento primário e segundo os contributos ulteriores do recalçamento secundário. Não se pode censurar à psicanálise esta estreiteza: é a sua razão de ser. A teoria psicanalítica, aquilo a que Freud chamou a sua metapsicologia, limita as regras da decifração àquilo a que se poderá chamar uma semântica do desejo. A psicanálise apenas pode encontrar aquilo que procura; aquilo que procura é a significação “económica” das representações e dos afectos postos em jogo no sonho, na neurose, na arte, na moral, na religião, portanto, ela não poderia encontrar outra coisa a não ser expressões disfarçadas das representações e dos afectos que pertencem aos desejos mais arcaicos do homem. Este exemplo mostra bem a amplitude de uma hermenêutica filosófica no simples nível semântico. Começa por uma investigação em extensão das formas simbólicas e por uma análise em compreensão das estruturas simbólicas; continua por uma confrontação dos estilos hermenêuticos e por uma

crítica dos sistemas de interpretação, relacionando a diversidade dos métodos hermenêuticos com a estrutura das teorias correspondentes. Prepara-se com isto para exercer a sua tarefa mais elevada que seria uma verdadeira arbitragem entre as pretensões totalitárias de cada uma das interpretações. Ao mostrar de que maneira cada método exprime a forma de uma teoria, ela justifica cada um nos limites da sua própria circunscrição teórica. Tal é a função crítica desta hermenêutica considerada no seu nível simplesmente semântico.

Percebem-se nela múltiplas vantagens. Primeiro, a abordagem semântica mantém a hermenêutica em contacto com as metodologias efectivamente praticadas e não corre o risco de separar o seu conceito de verdade do conceito de método. Além disso, assegura a implantação da hermenêutica na fenomenologia no nível em que esta está mais segura de si mesma, isto é, no nível da teoria da significação, elaborada nas *Pesquisas lógicas*. Certamente que Husserl não teria admitido a ideia de significação irredutivelmente não unívoca; ele exclui-lhe mesmo expressamente a possibilidade na primeira *Pesquisa lógica*; é exactamente por isso que a fenomenologia das *Pesquisas lógicas* não pode ser hermenêutica. Mas, se nos separamos de Husserl, é pelo menos no quadro da sua teoria das expressões significantes, é aí, que se articula a divergência, e não ao nível duvidoso da fenomenologia da *Lebenswelt*. Enfim, levando o debate para o plano da linguagem, tenho o sentimento de encontrar as outras filosofias actualmente vivas num terreno comum. Certamente que a semântica das expressões multívocas se opõe às teorias da metalinguagem que queriam reformar as linguagens existentes em função de modelos ideais. A oposição é tão viva como em relação ao ideal de univocidade de Husserl. Em compensação, ela entra num diálogo frutuoso com as doutrinas procedentes das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein e da análise da linguagem vulgar em país anglo-saxão. É igualmente a este nível que uma tal hermenêutica geral retoma as preocupações da exegese bíblica moderna procedentes de Bultmann e da sua escola. Vejo esta hermenêutica geral como uma contribuição para essa grande filosofia da linguagem de que hoje em dia sentimos a falta. Somos, hoje em dia, esses homens que dispõem de uma lógica simbólica, de uma ciência exegética, de uma antropologia e de uma psicanálise, e que, talvez pela primeira vez, são capazes de abarcar como uma única questão, a da reconstituição do discurso humano. O progresso destas disciplinas díspares tornou simultaneamente manifesta e agravada a deslocação desse discurso. A unidade do falar humano constitui hoje em dia problema.

IV. O PLANO REFLEXIVO

A análise precedente consagrada à estrutura semântica das expressões com sentido duplo ou múltiplo, é a porta estreita que a hermenêutica filosófica deve franquear se não quer separar-se das disciplinas que fazem um recurso metódico à interpretação: exegese, história, psicanálise. Mas uma semântica das expressões com sentidos múltiplos não é suficiente para qualificar uma hermenêutica como filosófica. Uma análise linguística que tratasse as significações como um conjunto fechado sobre si mesmo erigiria inelutavelmente a linguagem em absoluto. Ora esta hipostase da linguagem nega a intenção fundamental do signo, que é valer para..., portanto ultrapassar-se e suprimir-se naquilo que visa. A própria linguagem, enquanto meio significante reclama ser referida à existência.

Fazendo esta confissão reencontramos Heidegger: aquilo que anima o movimento de ultrapassagem do plano linguístico é o desejo de uma ontologia: é a exigência que ela dirige a uma análise que permaneceria prisioneira da linguagem.

Mas como reintegrar a semântica na ontologia sem cair sob o golpe das objecções que opunhamos há pouco a uma Analítica do *Dasein*? A etapa intermediária, em direção à existência, é a reflexão, isto é o vínculo entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. É neste si que temos possibilidade de reconhecer um existente.

Ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, penso dar satisfação ao voto mais profundo da hermenêutica. Toda a interpretação se propõe vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio intérprete. Ao superar esta distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho ele quer torná-lo próprio, isto é, fazê-lo seu; é portanto o engrandecimento da própria compreensão de si mesmo que ele persegue através da compreensão do outro. Toda a hermenêutica é assim, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo através do desvio da compreensão do outro.

Não hesito, portanto, em dizer que a hermenêutica deve ser enxertada na fenomenologia, não só ao nível da teoria da significação das *Pesquisas lógicas*, mas ao nível da problemática do *Cogito*, tal como ela se desenrola de

Ideen I às Meditações cartesianas. Mas não hesito menos em dizer que o enxerto transforma a árvore silvestre! Já vimos como a introdução das significações equivocadas no campo semântico obriga a abandonar o ideal de univocidade preconizado pelas *Pesquisas lógicas*. É preciso agora compreender que ao articular estas significações multívocas no conhecimento de si, transformamos profundamente a problemática do *Cogito*. Digamos imediatamente que é esta reforma interna da filosofia reflexiva que justificará mais adiante que aí descobramos uma nova dimensão da existência. Mas antes de dizer como o *Cogito* se despedaça, digamos como ele se enriquece e se aprofunda através deste recurso à hermenêutica.

Reflectamos, com efeito, sobre o que significa o si da compreensão de si, quando nos apropriamos do sentido de uma interpretação psicanalítica ou do de uma exegese textual. Para dizer a verdade, não o sabemos antes, mas depois, ainda que só o desejo de nos compreendermos a nós mesmos tenha guiado essa apropriação. Porque é assim? Porque é que o si que guia a interpretação apenas se pode recuperar como resultado da interpretação?

Por duas razões: tem que se dizer primeiro que o famoso *Cogito* cartesiano, que se apreende directamente na prova da dúvida, é uma verdade tão vã quanto invencível; não nego que seja uma verdade; é uma verdade que se põe a si mesma. A este título ela não pode ser nem verificada nem deduzida. É ao mesmo tempo a posição de um ser e de um acto, de uma existência e de uma operação de pensamento; eu sou, eu penso; existir para mim é pensar; existo enquanto penso. Mas esta verdade é uma verdade vã, é como um primeiro passo que não pode ser seguido por nenhum outro enquanto que o *ego Cogito* não se reapreendeu no espelho dos seus objectos, das suas obras e, finalmente, dos seus actos. A reflexão é uma intuição cega se não é mediada por aquilo a que Dilthey chamava as expressões nas quais a vida se objectiva. Para empregar uma outra linguagem, a de Jean Nabert, a reflexão apenas poderia ser a apropriação do nosso acto de existir, por meio de uma crítica aplicada às obras e aos actos que são os sinais desse acto de existir. Assim a reflexão é uma crítica, não no sentido kantiano de uma justificação de ciência e do dever, mas no sentido em que o *Cogito* apenas pode ser reapreendido através do desvio de uma decifração aplicada aos documentos da sua vida. A reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo.

Mas o *Cogito* não é só uma verdade tão vã quanto invencível. É preciso acrescentar ainda que ele é como um lugar vazio que desde sempre foi preenchido por um falso *Cogito*. Aprendemos, com efeito, através de todas as disciplinas exegéticas e através da psicanálise em particular, que a consciência supostamente imediata é, em primeiro lugar, “consciência falsa”; Marx, Nietzsche e Freud ensinaram-nos a desmascarar-lhe as manhas. É preciso, portanto, daqui em diante, juntar uma crítica da consciência falsa a toda a redescoberta do sujeito do *Cogito* nos documentos da sua vida; uma filosofia da reflexão deve ser completamente o contrário de uma filosofia da consciência.

Este segundo motivo junta-se ao precedente: não só o “eu” (je) apenas se pode reapreender nas expressões da vida que o objectivam, mas a exegese do texto da consciência choca com as primeiras “más interpretações” da consciência falsa. Ora, sabêmo-lo desde Schleiermacher, há hermenêutica onde houve primeiramente má interpretação.

Assim, a reflexão deve ser duplamente indirecta, em primeiro lugar, porque a existência apenas se atesta nos documentos da vida, mas também porque a consciência é em primeiro lugar consciência falsa e é sempre preciso elevar-se, através de uma crítica correctiva, da má compreensão à compreensão.

No termo desta segunda etapa, a que chamámos a etapa reflexiva, queria mostrar como estão consolidados os resultados da primeira, aquela a que chamámos a etapa semântica.

Por ocasião dessa primeira etapa, considerámos como um facto a existência de uma linguagem irreductível às significações unívocas. É um facto que a confissão da consciência culpada passa por uma simbólica da mancha, do pecado ou da culpa; é um facto que o desejo recalcado se exprime numa simbólica que atesta a sua estabilidade através de sonhos, provérbios, lendas e mitos; é um facto que o sagrado se exprime numa simbólica dos elementos cósmicos: céu, terra, água, fogo. Mas o uso filosófico desta linguagem equívoca permanece exposto à objecção do lógico segundo a qual a linguagem equívoca apenas poderia alimentar argumentos falaciosos. A justificação da hermenêutica apenas pode ser radical se se procura na própria natureza do pensamento reflexivo o princípio de uma lógica do duplo sentido. Esta lógica já não é então uma lógica formal, mas uma lógica transcendental. Ela estabelece-se ao nível das condições de possibilidade, não das condições da objectividade duma natureza, mas das condições da apropriação do nosso desejo de

ser; é neste sentido que a lógica do duplo sentido, própria da hermenêutica, pode ser chamada transcendental. Se não se levar o debate a este nível depressa seremos encurralados numa situação insustentável: em vão tentaremos manter o debate num nível puramente semântico e dar lugar às significações equívocas ao lado das significações unívocas, mas a distinção de princípio destas duas espécies de equivocidade, a equivocidade por acréscimo de sentido que as ciências exegéticas encontram e a equivocidade por confusão de sentido que a lógica persegue, não pode justificar-se só no plano semântico. Não podem existir duas lógicas no mesmo nível. Só a problemática da reflexão justifica a semântica do duplo sentido.

V. A ETAPA EXISTENCIAL

No termo deste itinerário que nos conduziu de uma problemática da linguagem a uma problemática da reflexão, queria mostrar como poderá ser encontrada, pela via regressiva, uma problemática da existência. A ontologia da compreensão, que Heidegger elabora directamente através de uma súbita inversão que substitui a consideração de um modo de conhecer pela de um modo de ser, apenas poderá ser, para nós que procedemos indirectamente e por degraus, um horizonte, isto é, uma mira, mais do que um dado. Uma ontologia separada está fora do nosso alcance: é apenas no movimento da interpretação que nós percebemos o ser interpretado. A ontologia da compreensão permanece implicada na metodologia da interpretação, segundo o inelutável “círculo hermenêutico” que o próprio Heidegger nos ensinou a traçar. Além disso, é só num conflito das hermenêuticas rivais que nós percebemos qualquer coisa do ser interpretado: uma ontologia unificada é tão inacessível ao nosso método como uma ontologia separada; é de cada vez que cada hermenêutica descobre o aspecto da existência que a funda como método.

Esta dupla advertência não deve contudo desviar-nos de isolar os fundamentos ontológicos da análise semântica e reflexiva precedente. Uma ontologia implicada, ainda mais, uma ontologia quebrada, — é ainda e já uma ontologia.

Seguiremos uma primeira pista, aquela que nos é proposta por uma reflexão filosófica sobre a psicanálise. Que podemos esperar desta para uma ontologia fundamental? Duas coisas: em primeiro lugar uma verdadeira substituição da problemática clássica do sujeito como consciência, – em seguida uma restauração da problemática da existência como desejo.

É, com efeito, através da crítica da consciência que a psicanálise aponta em direcção à ontologia. A interpretação que ela nos propõe dos sonhos, dos fantasmas, dos mitos e dos símbolos é sempre em qualquer grau uma contestação da pretensão da consciência em erigir-se como origem do sentido. A luta contra o narcisismo – equivalente freudiano do falso *Cogito* – leva a descobrir o enraizamento da linguagem no desejo, nas pulsões da vida. O filósofo que se entrega a esta rude aprendizagem é levado a praticar uma verdadeira ascese da subjectividade, a deixar-se desapossar-se da origem do sentido. Este despojamento é, certamente, também uma peripécia da reflexão, mas deve tornar-se a perda efectiva desse mais arcaico de todos os objectos: eu (*moi*). É preciso então dizer do sujeito da reflexão o que o Evangelho diz da alma: é preciso perdê-la para a salvar. Toda a psicanálise me fala de objectos perdidos para reencontrar simbolicamente. A filosofia reflexiva deve integrar esta descoberta na sua própria tarefa; é preciso perder o *moi* para encontrar o *je*. É exactamente por isso que a psicanálise é, senão uma disciplina filosófica, pelo menos uma disciplina para o filósofo: o inconsciente obriga o filósofo a tratar o arranjo das significações num plano desfasado em relação ao sujeito imediato; é o que a topologia freudiana ensina: as significações mais arcaicas organizam-se num “lugar” do sentido distinto do lugar onde a consciência imediata se mantém. O realismo do inconsciente, o tratamento topográfico e económico das representações, dos fantasmas, dos sintomas e dos símbolos aparecem finalmente como a condição de uma hermenêutica libertada dos preconceitos do *ego*.

Freud convida-nos assim a colocar de novo a questão da relação entre significação e desejo, entre sentido e energia, isto é, finalmente entre a linguagem e a vida. Era já o problema de Leibniz na *Monadologia*: como é que a representação está articulada sobre a apetência? Era igualmente o problema de Espinosa na *Ética*, no livro III: como é que os graus de adequação da ideia exprimem os graus do *conatus*, do esforço que nos constitui? A seu modo, a psicanálise reconduz-nos à mesma interrogação: como é que a ordem das

significações está incluída na ordem da vida? Esta regressão do sentido ao desejo é a indicação duma possível ultrapassagem da reflexão em direcção à existência. Agora é justificada uma expressão que usámos mais acima mas que era antecipada: através da compreensão de nós mesmos, dizíamos, apropriamo-nos do sentido do nosso desejo de ser ou do nosso esforço para existir. A existência, podemos agora dizê-lo, é desejo e esforço. Chamamos-lhe esforço para lhe sublinhar a energia positiva e o dinamismo, chamamos-lhe desejo, para lhe designar a falta e a privação: *Eros* é filho de *Poros* e de *Pénia*. Assim o *Cogito* já não é esse acto pretencioso que era inicialmente, quero dizer essa pretensão de se pôr a si mesmo; manifesta-se como já posto no ser.

Mas se a problemática de reflexão pode e deve ultrapassar-se numa problemática da existência, como o sugere uma meditação filosófica sobre a psicanálise, é sempre na e pela interpretação que essa ultrapassagem se realiza: é ao decifrar as manhas do desejo que se descobre o desejo na raiz do sentido e da reflexão. Não posso hipostasiar esse desejo fora do processo da interpretação; ele permanece sempre ser-interpretado; adivinho-o por trás dos enigmas da consciência, mas não posso apreendê-lo em si mesmo, sob pena de fazer uma mitologia das pulsões, como acontece por vezes nas representações selvagens da psicanálise. É por detrás de si mesmo que o *Cogito* descobre, pelo trabalho da interpretação, qualquer coisa como uma *arqueologia do sujeito*. A existência transparece nesta arqueologia, mas permanece implicada no movimento de decifração que ela suscita.

Outros métodos hermenêuticos forçam-nos também a fazer este movimento que a psicanálise, compreendida como hermenêutica nos obriga a operar, embora de maneira diferente. A existência que a psicanálise descobre é a do desejo; é a existência como desejo, e esta existência é revelada principalmente numa arqueologia do sujeito. Uma outra hermenêutica – a da fenomenologia do espírito, por exemplo – sugere uma outra maneira de deslocar a origem do sentido, já não para trás do sujeito, mas para a frente dele. Diria de boa vontade que há uma hermenêutica do Deus que vem, do Reino que se aproxima; uma hermenêutica que vale como profecia da consciência. É ela que, em última análise, anima a *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Invoco-a aqui porque o seu modo de interpretação é diametralmente oposto ao de Freud. A psicanálise propunha-nos uma regressão em direcção ao arcaico, a fenomenologia do espírito propõe-nos um movimento segundo o qual cada

figura encontra o seu sentido, não na precedente, mas na seguinte; a consciência é assim puxada para fora de si, para a frente de si, em direcção a um sentido em marcha, de que cada etapa é abolida e retida na seguinte. Assim, uma teleologia do sujeito opõe-se a uma arqueologia do sujeito. Mas o importante para o nosso propósito é que esta teleologia, na mesma qualidade que a arqueologia freudiana, apenas se constitui no movimento da interpretação que compreende uma figura por meio de uma outra figura; o espírito apenas se realiza nesta passagem de uma figura à outra; ele é a própria dialéctica das figuras por meio do que o sujeito é puxado para fora da sua infância, arrancado à sua arqueologia. É por isso que a filosofia permanece uma hermenêutica, isto é, uma leitura do sentido escondido no texto do sentido aparente. É a tarefa desta hermenêutica mostrar que a existência só se oferece à palavra, ao sentido e à reflexão, procedendo a uma exegese contínua de todas as significações que vêm à luz no mundo da cultura; a existência apenas se torna um si — humano e adulto — apropriando-se deste sentido que reside inicialmente “fora”, nas obras, instituições, monumentos de cultura onde a vida do espírito está objectivada.

É no mesmo horizonte ontológico que seria preciso interrogar a fenomenologia da religião, a de Van der Leew e a de Mircea Eliade. Como fenomenologia, é só uma descrição do rito, do mito, da crença, isto é, das formas de comportamento, de linguagem e de sentimento pelas quais o homem visa um “sagrado”. Mas se a fenomenologia pode permanecer neste nível descritivo, o retomar reflexivo do trabalho da interpretação leva mais longe: ao compreender-se a ele próprio nos e pelos signos do sagrado, o homem opera o mais radical desapossamento dele próprio que é possível conceber; este desapossamento excede aquele que a psicanálise e a fenomenologia hegliana suscitam, quer se considerem separadamente, quer se lhes conjuguem os seus efeitos. Uma arqueologia e uma teleologia desvelam ainda uma *arché* e um *télos* de que um sujeito pode dispor ao compreendê-los. Já não se passa o mesmo com o sagrado que se anuncia numa fenomenologia da religião; este designa simbolicamente o *alfa* de toda a arqueologia, o *omega* de toda a teleologia; o sujeito não poderia dispor deste *alfa* e deste *omega*. O sagrado interpela o homem e, nesta interpelação, anuncia-se como aquele que dispõe da sua existência, porque a põe absolutamente, como esforço e como desejo de ser.

Assim, as hermenêuticas mais opostas apontam, cada uma a seu modo, em direcção das raízes ontológicas da compreensão. Cada uma a seu modo diz

a dependência do si à existência. A psicanálise mostra essa dependência na arqueologia do sujeito, a fenomenologia do espírito na teleologia das figuras, a fenomenologia da religião nos signos do sagrado.

Tais são as implicações ontológicas da interpretação.

A ontologia aqui proposta não é separável da interpretação; permanece presa no círculo que em conjunto formam o trabalho da interpretação e o ser interpretado. Portanto, não é uma ontologia triunfante, nem é mesmo uma ciência, visto que não saberia subtrair-se ao risco da interpretação; não saberia mesmo escapar totalmente à guerra intestina a que as hermenêuticas se entregam entre si.

Contudo, apesar da sua precaridade, esta ontologia militante e quebrada está habilitada a afirmar que as hermenêuticas rivais não são simples "jogos de linguagem", como seria o caso se as suas pretensões totalitárias permanecessem afrontadas só no plano da linguagem. Para uma filosofia linguística, todas as interpretações são igualmente válidas nos limites da teoria que fundamenta as regras de leitura consideradas. Estas interpretações, igualmente válidas, permanecem "jogos de linguagem", de que se podem arbitrariamente mudar as regras, enquanto não se mostrar que cada uma é fundamentada numa função existencial particular. É assim que a psicanálise tem o seu fundamento numa arqueologia do sujeito, a fenomenologia do espírito numa teleologia, a fenomenologia da religião numa escatologia.

Pode-se ir mais longe? Podem-se articular estas diferentes funções existenciais numa figura unitária, como Heidegger tentava na segunda parte de *Sein und Zeit*? É a questão que o presente estudo deixa não resolvida. Mas se ela permanece não resolvida, ela não é desesperada. Na dialéctica da arqueologia, da teleologia e da escatologia, anuncia-se uma estrutura ontológica susceptível de reunir as interpretações discordantes no plano linguístico. Mas esta figura coerente do ser que nós somos, na qual viriam implantar-se as interpretações rivais não é dada noutra local senão nesta dialéctica das interpretações. A este respeito a hermenêutica é inultrapassável. Só uma hermenêutica, instruída pelas figuras simbólicas, pode mostrar que essas diferentes modalidades da existência pertencem a uma única problemática, visto que são finalmente os símbolos mais ricos que asseguram a unidade dessas múltiplas interpretações; só eles possuem todos os vectores, regressivos e prospectivos, que as diversas hermenêuticas dissociam. Os verdadeiros símbolos estão cheios

de todas as hermenêuticas, daquela que se dirige em direcção à emergência de novas significações e daquela que se dirige para o ressurgimento dos fantasmas arcaicos. Era neste sentido que dizíamos, desde a nossa introdução, que a existência de que uma filosofia hermenêutica pode falar permanece sempre uma existência interpretada; é no trabalho da interpretação que ela descobre as múltiplas modalidades da dependência do si, a sua dependência do desejo apercebida numa arqueologia do sujeito, a sua dependência do espírito apercebida na sua teleologia, a sua dependência do sagrado apercebida na sua escatologia. É ao desenvolver uma arqueologia, uma teleologia e uma escatologia que a reflexão se suprime a ela própria como reflexão.

Assim, a ontologia é bem a terra prometida para uma filosofia que começa pela linguagem e pela reflexão; mas, como Moisés, o sujeito que fala e que reflecte apenas pode apercebê-la antes de morrer.

I

**HERMENÉUTICA
E ESTRUTURALISMO**

Estrutura e hermenêutica

O presente colóquio tem como tema a hermenêutica e a tradição; é notável que aquilo de que se trata sob um e o outro título, é uma certa maneira de viver, de operar o *tempo*: tempo de transmissão, tempo de interpretação.

Ora nós temos o sentimento — que permanece sentimento enquanto não é bem fundamentado — de que estas duas temporalidades se apoiam uma sobre a outra, se pertencem mutuamente. Sentimos que a interpretação tem uma história e que essa história é um segmento da própria tradição; não se interpreta de nenhuma parte, mas para explicitar, prolongar e assim manter viva a própria tradição na qual nos mantemos. É assim que o tempo da interpretação pertence de algum modo ao tempo da tradição. Mas em troca a tradição, mesmo entendida como transmissão dum *depositum*, permanece tradição morta, se não é interpretação contínua desse depósito: uma “herança” não é um pacote fechado que se passa de mão em mão sem o abrir, mas antes um tesouro que tiramos às mãos cheias e que renovamos na própria operação de o esgotar. Toda a tradição vive graças à interpretação; é por este preço que ela dura, isto é, permanece viva.

Mas a pertença mútua destas duas temporalidades não é visível: como é que a interpretação se inscreve no tempo da tradição? porque é que a tradição apenas vive no e pelo tempo da interpretação?

Estou à procura de uma terceira temporalidade, de um tempo profundo, que estaria inscrito na riqueza do sentido e que tornaria possível o entrecruzamento destas duas temporalidades. Esse tempo seria o próprio tempo do sentido. Seria como uma carga temporal inicialmente trazida pelo aparecimento do sentido. Essa carga temporal tornaria possível ao mesmo tempo a

sedimentação num depósito e a explicitação numa interpretação; numa palavra, tornaria possível a luta dessas duas temporalidades, uma que transmite, a outra que renova.

Mas, onde procurar esse tempo do sentido? E, sobretudo, como o alcançar?

A minha hipótese de trabalho é que essa carga temporal tem qualquer coisa a ver com a constituição semântica daquilo a que chamei, nas minhas duas comunicações anteriores a este mesmo colóquio (1), o símbolo, e que defini pelo poder do duplo sentido; o símbolo, dizia eu, é constituído do ponto de vista semântico de modo que dá um sentido por meio de um sentido; nele, um sentido primário, literal, mundano, muitas vezes físico, remete para um sentido figurado, espiritual, muitas vezes existencial, ontológico, que não é de modo nenhum dado fora dessa designação indirecta. O símbolo dá que pensar, faz apelo a uma interpretação, precisamente porque ele diz mais do que não diz e porque nunca acabou de dar a dizer. O meu problema hoje é isolar o alcance temporal desta análise semântica. Entre o acréscimo de sentido e a carga temporal, deve haver uma relação essencial: é essa relação essencial que constitui a parada desta comunicação.

Mais uma precisão: chamei a este estudo o tempo dos símbolos e não o tempo dos mitos. Como já o disse num estudo precedente, o mito não esgota de modo nenhum a constituição semântica do símbolo. Quero lembrar aqui as principais razões pelas quais o mito deve ser subordinado ao símbolo. Primeiro que tudo o mito é uma forma de narração: ele narra os acontecimentos do começo e do fim num tempo fundamental – naquele tempo –; esse tempo de referência acrescenta uma dimensão suplementar à historicidade de que o sentido simbólico está carregado e deve ser tratado como um problema específico. Por outro lado, a ligação do mito com o rito e com o conjunto das instituições de uma sociedade particular, insere-se na trama social e disfarça, até certo ponto, o potencial temporal dos símbolos que põe em jogo. Mostrar-se-á mais adiante a importância dessa distinção; a função social determinada do mito não esgota, a meus olhos, a riqueza de sentido do fundo simbólico que uma outra constelação mítica poderá reempregar, num

(1) *Hermenêutica e reflexão* I e II, cf. adiante, p. 282 e 310.

outro contexto social. Enfim, o arranjo literário do mito implica um começo de racionalização que limita a potência de significação do fundo simbólico. Retórica e especulação começam já a fixar o fundo simbólico; não há mito sem um começo de mitologia. Por todas estas razões – o arranjo em forma de narração, ligação ao rito e a uma função social determinada, racionalização mitológica – o mito já não está no nível do fundo simbólico e desse tempo escondido que nós procuramos mostrar. Pela minha parte mostrei-o com o exemplo da simbólica do mal; os símbolos envolvidos na confissão do mal pareceram-me repartir-se em três níveis significantes: nível simbólico primário da mancha, do pecado, da culpa; nível mítico das grandes narrações de queda ou de exílio; nível dos dogmatismos mitológicos da gnose e do pecado original. Pareceu-me, ao recorrer a esta dialéctica do símbolo – com a base única, é verdade, das tradições semíticas e helénicas – que a reserva de sentido dos símbolos primários era mais rica do que a dos símbolos míticos e, principalmente, do que a das mitologias racionalizantes. Do símbolo ao mito e à mitologia, passa-se de um tempo escondido a um tempo esgotado. É evidente, então, que a tradição, na medida em que ela própria desce a encosta do símbolo até à mitologia dogmática, se situa no trajecto desse tempo esgotado; muda-se em herança e em depósito, ao mesmo tempo que se racionaliza. Este processo é manifesto quando se comparam aos grandes símbolos hebraicos do pecado as construções fantásticas da gnose e também a anti-gnose cristã do pecado original, que é apenas uma réplica à gnose, no mesmo nível semântico. Uma tradição esgota-se ao mitologizar o símbolo; ela renova-se por meio da interpretação, que torna a subir a encosta do tempo esgotado até ao tempo escondido, isto é, apelando da mitologia ao símbolo e à sua reserva de sentido.

Mas que dizer desse tempo fundador relativamente ao duplo tempo da tradição e da interpretação? E sobretudo, como o alcançar?

Este estudo quer propor uma via de acesso indirecta, um desvio: partirei das noções de sincronia e de diacronia na escola estruturalista, e, em particular, na *Antropologia estrutural* de Lévi-Strauss. A minha intenção não é opôr a hermenêutica ao estruturalismo, a historicidade de uma à diacronia do outro. O estruturalismo pertence à ciência, e não vejo actualmente abordagem mais rigorosa e mais fecunda do que o estruturalismo no nível de inteligência que é o seu. A interpretação da simbólica apenas merece ser chamada herme-

nêutica na medida em que ela é um segmento da compreensão de si mesmo e da compreensão do ser; fora deste trabalho de apropriação do sentido, ela não é nada. Neste sentido a hermenêutica é uma disciplina filosófica; tanto quanto o estruturalismo visa colocar à distância, objectivar, separar da equação pessoal do investigador a estrutura duma instituição, dum mito, dum rito, o pensamento hermenêutico embrenha-se naquilo a que se pode chamar "o círculo hermenêutico" do compreender e do crer, que a desqualifica como ciência e a qualifica como pensamento meditante. Portanto, não há razão para justapor duas maneiras de compreender; a questão é antes de as encadear como o objectivo e o existencial (*existentiel*) (ou o existencial (*existential*)!). Se a hermenêutica é uma fase da apropriação do sentido, uma etapa entre a reflexão abstracta e a reflexão concreta, se a hermenêutica é um retomar, pelo pensamento, do sentido em suspenso na simbólica, ela apenas pode encontrar o trabalho da antropologia estrutural como um apoio e não como um repelidor; apenas nos apropriamos daquilo que mantivemos inicialmente à distância de nós para o considerar. É esta consideração objectiva, realizada nos conceitos de sincronia e de diacronia, que quero pôr em prática, na esperança de conduzir a hermenêutica duma inteligência ingénua a uma inteligência amadurecida através da disciplina da objectividade.

Não me parece oportuno partir de o *Pensamento selvagem* mas chegar a ele; o *Pensamento selvagem* representa a última etapa dum processo gradual de generalização; no começo, o estruturalismo não pretende definir a constituição completa do pensamento, mesmo no estado selvagem, mas delimitar um grupo bem determinado de problemas que têm, se se pode dizer, afinidade para o tratamento estruturalista. O *Pensamento selvagem* representa uma espécie de passagem ao limite, de sistematização terminal que convida demasiado comodamente a colocar como uma falsa alternativa a escolha entre várias maneiras de compreender, entre várias inteligibilidades; disse que isto era absurdo *em princípio*; para não cair *de facto* na armadilha, é preciso tratar o estruturalismo como uma explicação primeiro limitada, depois estendida pouco a pouco seguindo o fio condutor dos próprios problemas; a consciência de validade dum método nunca é separável da consciência dos seus limites. É para prestar justiça a esse método e, sobretudo, deixar-me instruir por ele que o retomarei no seu movimento de extensão, a partir de um núcleo

indiscutível, em vez de o considerar no seu estado terminal, para além de um certo ponto crítico onde, talvez, ele perde o sentido dos seus limites.

I. O MODELO LINGUÍSTICO

Como se sabe, o estruturalismo procede da aplicação à antropologia e às ciências humanas em geral, de um modelo linguístico. Na origem do estruturalismo encontramos primeiro que tudo Ferdinand de Saussure e o seu *Curso de linguística geral*, e, sobretudo, a orientação propriamente fonológica da linguística com Troubetskoy, Jakobson, Martinet. Com eles, assistimos a uma inversão das relações entre sistema e história. Para o historicismo, compreender é encontrar a génese, a forma anterior, as fontes, o sentido da evolução. Com o estruturalismo, são os arranjos, as organizações sistemáticas num estado dado que são inteligíveis primeiro que tudo. Ferdinand de Saussure começa a introduzir esta inversão ao distinguir na linguagem, a língua e a fala. Se se entende por língua o conjunto das convenções adoptadas por um corpo social para permitir o exercício da linguagem nos indivíduos, e por fala a própria operação dos sujeitos falantes, esta distinção capital dá acesso a três regras de que vamos seguir, daqui a pouco, a generalização fora do domínio inicial da linguística.

Primeiro, a própria ideia de sistema; separada dos sujeitos falantes, a língua apresenta-se como um sistema de signos. É claro que Ferdinand de Saussure não é um fonólogo; a sua concepção do signo linguístico como relação do significante sonoro e do significado conceptual é muito mais semântica do que fonológica. Todavia, aquilo que lhe parece constituir o objecto de uma ciência linguística é o sistema dos signos, proveniente da determinação mútua da cadeia sonora do significante e da cadeia conceptual do significado. Nesta determinação mútua, o que conta não são os termos considerados individualmente, mas os afastamentos diferenciais; são as diferenças de som e de sentido e as relações de uns com os outros que constituem o sistema de signos numa língua. Compreende-se então que cada signo seja arbitrário, enquanto relação isolada dum sentido e dum som, e que todos os signos numa língua

formem sistema: "na língua, apenas existem diferenças" (*Curso de linguística geral*, p. 166).

Esta ideia-força comanda o segundo tema que diz respeito precisamente à relação da diacronia com a sincronia. Com efeito, o sistema das diferenças apenas aparece sobre um eixo das coexistências totalmente distinto do eixo das sucessões. Assim nasce uma linguística sincrônica, como ciência dos estados nos seus aspectos sistemáticos, distinta de uma linguística diacrônica, ou ciência das evoluções, aplicada ao sistema. Como se vê, a história é segunda e figura como alteração do sistema. Além disso, em linguística essas alterações são menos inteligíveis do que os estados de sistema: "Nunca, escreve Saussure, o sistema é modificado directamente; em si mesmo ele é imutável; só certos elementos são alterados sem atenção com a solidariedade que os liga ao todo" (*ibid.*, p. 121). A história é mais responsável pelas desordens do que pelas mudanças significantes; de Saussure di-lo bem: "os factos da série sincrônica são relações, os factos da série diacrônica, acontecimentos no sistema". Por consequência, a linguística é sincrônica primeiro que tudo e a diacronia apenas é ela própria inteligível como comparação dos estados de sistema anteriores e posteriores. A diacronia é comparativa; nisto depende da sincronia. Finalmente, os acontecimentos não são apreendidos senão realizados num sistema, isto é, recebendo ainda dele um aspecto de regularidade; o facto diacrónico, é a inovação proveniente da fala (de um só, de alguns, pouco importa), mas "tornada facto de linguagem" (p. 140).

O problema central da nossa reflexão será saber até onde nos conduz, na inteligência da historicidade própria dos símbolos, o modelo linguístico das relações entre sincronia e diacronia. Digamo-lo imediatamente: o ponto crítico será alcançado quando estivermos em face de uma verdadeira tradição, isto é, de uma série de repetições interpretantes que já não podem ser consideradas como a intervenção da desordem num estado de sistema.

Entendamo-nos bem: não atribuo ao estruturalismo, como alguns dos seus críticos, uma oposição pura e simples entre diacronia e sincronia. Lévi-Strauss relativamente a isto tem razão em opôr aos seus detractores (*Antropologia estrutural*, p. 101-103) o grande artigo de Jakobson sobre os *Princípios de fonologia histórica* em que o autor dissocia expressamente sincronia e estática. O que importa, é a subordinação, não a oposição, da diacronia à sincronia; é esta subordinação que oferecerá dúvida na inteligência hermenêutica; a diacronia apenas é significante pela sua relação à sincronia e não o inverso.

Mas eis o terceiro princípio, que não diz menos respeito ao nosso problema da interpretação e do tempo da interpretação. Ele foi sobretudo destacado pelos fonólogos, mas já está presente na oposição saussuriana entre língua e fala: as leis linguísticas designam um nível inconsciente e, nesse sentido, não reflexivo, não histórico do espírito. Este inconsciente não é o inconsciente freudiano da pulsão, do desejo, no seu poder de simbolização, é mais um inconsciente kantiano do que freudiano, um inconsciente categorial, combinatório; é uma ordem acabada ou o finitismo da ordem, mas tal que ele se ignora. Digo inconsciente kantiano, mas apenas por atenção à sua organização, porque se trata muito mais de um sistema categorial sem referência a um sujeito pensante; é por isso que o estruturalismo, como filosofia, vai desenvolver um género de intelectualismo essencialmente anti-reflexivo, anti-idealista, anti-fenomenológico; tanto mais que esse espírito inconsciente pode dizer-se homólogo à natureza; ele é talvez mesmo natureza. Voltaremos a isto com o *Pensamento selvagem*; mas já em 1956, ao referir-se à regra de economia na explicação de Jakobson, Lévi-Strauss escrevia: “A afirmação de que a explicação mais económica é aquela que – de todas as consideradas – se aproxima mais da verdade, repousa, em última análise, sobre a identidade postulada das leis do mundo e das do pensamento” (*Antropologia estrutural*, p. 102).

Este terceiro princípio não nos diz menos respeito do que o segundo, porque ele institui, entre o observador e o sistema, uma relação que é ela própria não histórica. Compreender não é retomar o sentido. Diferentemente do que foi estabelecido por Schleiermacher em *Hermeneutik und Kritik* (1828), por Dilthey no seu grande artigo *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), por Bultmann em *Das Problem der Hermeneutik* (1950), não existe “círculo hermenéutico”; não há historicidade da relação de compreensão. A relação é objectiva, independente do observador; é por isso que a antropologia estrutural é ciência e não filosofia.

II. A TRANSPOSIÇÃO DO MODELO LINGUÍSTICO PARA ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL

Pode-se seguir esta transposição na obra de Lévi-Strauss apoiando-nos em artigos metodológicos publicados em a *Antropologia estrutural*. Mauss já

tinha dito: “a sociologia estaria, certamente, muito mais avançada se ela tivesse procedido em todo o lado por imitação dos linguístas” (Artigo de 1945, in *Antropologia estrutural*, p. 37). Mas é a revolução fonológica em linguística que Lévi-Strauss considera como o verdadeiro ponto de partida: “Ela não renovou só as perspectivas linguísticas: uma transformação desta amplitude não é limitada a uma disciplina particular. A fonologia não pode deixar de desempenhar, face às ciências sociais, o mesmo papel renovador que a física nuclear, por exemplo, desempenhou para o conjunto das ciências exactas. Em que é que consiste essa revolução, quando a tentamos considerar nas suas implicações mais gerais? É o ilustre mestre da fonologia, N. Troubetskoy, que nos vai fornecer a resposta a esta questão. Num artigo-programa [a *Fonologia actual* in *Psicologia da linguagem*], ele reduz, em suma, o método fonológico a quatro passos fundamentais: em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenómenos linguísticos *conscientes* para o da sua estrutura *inconsciente*; recusa tratar os termos como entidades independentes, tomando, pelo contrário, como base da sua análise as *relações* entre os termos; introduz a noção de *sistema*: “A fonologia actual não se limita a declarar que os fenómenos são sempre membros de um sistema, ela *mostra* sistemas fonológicos concretos e põe em evidência a sua estrutura”; enfim, ela visa a descoberta de leis gerais, quer encontradas por indução, quer “deduzidas logicamente, o que lhes dá um carácter absoluto”. Assim, pela primeira vez, uma ciência social chega a formular relações necessárias. Tal é o sentido desta última frase de Troubetskoy, enquanto que as regras precedentes mostram como a linguística se deve ater a elas para chegar a este resultado” (*Antropologia estrutural*, p. 39-406).

Os sistemas de parentesco forneceram a Lévi-Strauss o primeiro análogo rigoroso dos sistemas fonológicos. São, com efeito, sistemas estabelecidos no andar inconsciente do espírito; são, além disso, sistemas nos quais só os pares de oposição e em geral os elementos diferenciais são significantes (pai-filho, tio materno e filho da irmã, marido-mulher, irmão-irmã): por consequência, o sistema não está no nível dos termos, mas dos pares de relação. (Lembramo-nos da solução elegante e convincente do problema do tio materno: *ibid.*, em particular p. 51-52 e 56-57). São enfim sistemas em que o peso da inteligibilidade está do lado da sincronia: são construídos sem atenção à história, ainda

que envolvam uma fatia diacrónica, visto que as estruturas de parentesco ligam uma série de gerações (1).

Ora o que é que autoriza esta primeira transposição do modelo linguístico? Essencialmente isto, que o parentesco é ele próprio um sistema de comunicação; é a este título que ele é comparável à língua: "O sistema de parentesco é uma linguagem; não é uma linguagem universal, e podem-se-lhe preferir outros meios de expressão e de acção. Do ponto de vista sociológico, isto é o mesmo que dizer que em presença de uma cultura determinada, se coloca sempre uma questão preliminar: o sistema é sistemático? Uma tal questão, absurda à primeira abordagem, apenas o seria na verdade relativamente à língua; visto que a língua é o sistema de significação por excelência, ela não pode não significar, e o todo da sua existência está na significação. Pelo contrário, a questão deve ser examinada com um rigor crescente à medida que nos afastamos da língua para considerar outros sistemas que pretendem também possuir significação, mas cujo valor de significação permanece parcial, fragmentário, ou subjectivo: organização social, arte, etc". (p. 58).

Este texto propõe-nos, portanto, que ordenemos os sistemas sociais por ordem decrescente, "mas, com um rigor crescente", a partir do sistema de significação por excelência, a língua. Se o parentesco é o análogo mais próximo, é porque ele é, como a língua, "um sistema arbitrário de representação, não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de facto" (p. 61); mas essa analogia apenas aparece se a organizamos a partir dos caracteres que fazem dela uma aliança, e não uma modalidade biológica: as regras do casamento "representam todos outros tantos modos de assegurar a circulação das mulheres no seio do grupo social, isto é, de substituir um sistema de relações consanguíneas, de

(1) *Antropologia estrutural*, p. 57: "O parentesco não é um fenómeno estático, apenas existe para se perpetuar. Não pensamos aqui no desejo de perpetuar a raça, mas no facto de que, na maior parte dos sistemas de parentesco, o desequilíbrio inicial que se produz, numa geração dada, entre aquele que cede uma mulher e aquele que a recebe, apenas se pode estabilizar através das contra-prestações que têm lugar nas gerações ulteriores. Mesmo a estrutura de parentesco mais elementar existe simultaneamente na ordem sincrónica e na da diacronia." É preciso aproximar esta observação daquela que fazíamos mais acima a propósito da diacronia em linguística estrutural.

origem biológica, por um sistema sociológico de aliança” (p. 68). Assim consideradas, estas regras fazem do parentesco “uma espécie de linguagem, isto é, um conjunto de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e os grupos, um certo tipo de comunicação. Que a “mensagem” seja aqui constituída pelas *mulheres* do grupo que *circulam* entre os clans, linhagens ou famílias (e não, como na própria linguagem, pelas *palavras* do grupo que circulam entre os indivíduos) não altera em nada a identidade do fenómeno considerado nos dois casos” (p. 69).

Todo o programa de o *Pensamento selvagem* está aqui contido e o próprio princípio da generalização já estabelecido; limitar-me-ei a citar este texto de 1945: “Somos conduzidos, com efeito, a perguntarmo-nos se diversos aspectos da vida social, incluindo a arte e a religião – cujo estudo nós já sabemos que pode socorrer-se de métodos e noções tirados da linguística – não consistem em fenómenos cuja natureza se junta àquela mesma da linguagem. Como poderia ser verificada esta hipótese? Quer se limite o exame a uma única sociedade ou se estenda a várias, será preciso levar a análise dos diferentes aspectos da vida social bastante profundamente para atingir um nível em que se tornará possível a passagem de um ao outro; isto é, elaborar uma espécie de código universal, capaz de exprimir as propriedades comuns às estruturas específicas dependentes de cada aspecto. O emprego desse código deverá ser legítimo para cada sistema tomado isoladamente, e para todos, quando se tratar de os comparar. Colocar-nos-emos assim em posição de saber se lhes atingimos a sua natureza mais profunda e se consistem ou não em realidades do mesmo tipo” (p. 71).

É efectivamente na ideia de código, entendido no sentido de correspondência formal entre estruturas especificadas, portanto no sentido de homologia estrutural, que se concentra o essencial desta inteligência das estruturas. Só esta compreensão da função simbólica pode ser rigorosamente dita independente do observador: “A linguagem é, portanto, um fenómeno social, que constitui um objecto independente do observador, e para a qual se possuem longas séries estatísticas” (p. 65). O nosso problema será saber como uma inteligência objectiva que descodifica pode substituir uma inteligência hermenêutica que decifra, isto é, que retoma para si o sentido, ao mesmo tempo que se engrandece com o sentido que ela decifra. Uma nota de Lévi-Strauss coloca-nos talvez no caminho: o autor nota que “o impulso original” (p. 70) para

trocar mulheres revela talvez, por ricochete sobre o modelo linguístico, alguma coisa da origem de toda a linguagem: "Como no caso das mulheres, o impulso original que obrigou os homens a "trocar" palavras não deverá ser procurado numa representação desdobrada, resultando ela mesma da função simbólica que faz a sua primeira aparição? Desde que um objecto sonoro é apreendido como oferecendo um valor imediato, ao mesmo tempo para aquele que fala e aquele que ouve, adquire uma natureza contraditória cuja neutralização apenas é possível por meio desta troca de valores complementares, a que toda a vida social se reduz" (p. 71). Não é dizer que o estruturalismo apenas entra em jogo sobre o fundo já constituído "da representação desdobrada, que resulta ela própria da função simbólica"? Não é fazer apelo a uma outra inteligência, visando o próprio desdobramento, a partir do que existe troca? A ciência objectiva das trocas não seria um segmento abstracto na compreensão completa da função simbólica, a qual seria no seu fundo compreensão semântica? A razão de ser do estruturalismo, para o filósofo, seria então restituir esta compreensão plena, mas após a ter destituído, objectivado, substituído através da inteligência estrutural; o fundo semântico assim mediatizado pela forma estrutural tornar-se-ia acessível a uma compreensão mais indirecta, mas mais segura.

Deixemos a questão em suspenso (até ao fim deste estudo) e sigamos o fio das analogias e da generalização.

No início, as generalizações de Lévi-Strauss são muito prudentes e rodeadas de precauções (ver por exemplo, p. 74-75). A analogia estrutural entre os outros fenómenos sociais e a linguagem, considerada na sua estrutura fonológica, é, com efeito, muito complexa. Em que sentido se pode dizer que a sua "natureza vai ao encontro àquela mesma da linguagem" (p. 71)? O equívoco não é de temer quando os signos de troca não são eles próprios elementos do discurso; assim dir-se-á que os homens trocam mulheres como trocam palavras. A formalização que fez sobressair a homologia de estrutura é, não só legítima, mas muito esclarecedora. As coisas complicam-se com a arte e a religião; nós já não temos aqui apenas "uma espécie de linguagem", como no caso das regras do casamento e dos sistemas de parentesco, mas antes um discurso signifiante edificado sobre a base da linguagem, considerado como instrumento de comunicação. A analogia desloca-se no próprio interior da linguagem e dirige-se daqui em diante para a estrutura de tal ou tal

discurso particular comparada à estrutura geral da língua. Portanto, não é certo *a priori* que a relação entre diacronia e sincronia, válida em linguística geral, seja de modo tão dominante a estrutura dos discursos particulares. As coisas ditas não têm forçosamente uma arquitectura similar à da linguagem, enquanto instrumento universal do dizer. Tudo o que se pode afirmar, é que o modelo linguístico orienta a pesquisa em direcção às articulações similares às suas, isto é, em direcção a uma lógica de oposições e de correlações, isto é, finalmente, em direcção a um sistema de diferenças: “Ao colocar-se num ponto de vista mais teórico [Lévi-Strauss acaba de falar da linguagem como condição diacrónica da cultura, enquanto ela veicula a instrução ou a educação], a linguagem aparece também como condição da cultura, na medida em que esta última possui uma arquitectura similar à da linguagem. Uma e outra significam por meio de oposições e de correlações, por outras palavras, de relações lógicas. De modo que se pode considerar a linguagem como uma fundação destinada a receber as estruturas por vezes mais complexas, mas do mesmo tipo que as suas, que correspondem à cultura encarada sob diferentes aspectos” (*ibid.*, p. 79). Mas Lévi-Strauss deve concordar que a correlação entre cultura e linguagem não é suficientemente justificada pelo papel universal da linguagem na cultura. Ele próprio recorre a um terceiro termo para fundamentar o paralelismo entre as modalidades estruturais da linguagem e da cultura: “Nós não estamos suficientemente esclarecidos de que língua e cultura são duas modalidades paralelas duma actividade mais fundamental; penso aqui, nesse hóspede presente entre nós, ainda que ninguém tenha sonhado em convidá-lo para os nossos debates: *o espírito humano*” (p. 81). Este terceiro assim evocado levanta graves problemas, porque o espírito compreende o espírito não apenas por analogia de estrutura, mas por reposição e continuação dos discursos particulares. Ora nada garante que esta inteligência dependa dos mesmos princípios que os da fonologia. A empresa estruturalista parece-me, portanto, perfeitamente legítima e ao abrigo de toda a crítica enquanto ela mantiver a consciência das suas condições de validade, e, portanto, dos seus limites. Uma coisa é certa, em qualquer hipótese: a correlação deve ser procurada não “entre linguagem e atitudes, mas entre expressões homogéneas, já formalizadas, da estrutura linguística e da estrutura social” (p. 82). Sob esta condição, mas apenas sob esta condição, “abre-se a via a uma antropologia concebida como uma teoria geral das relações, e à análise

das sociedades em função dos caracteres diferenciais, próprios dos sistemas de relações que os definem a ambos" (p. 110).

Por consequência, o meu problema precisa-se: qual é o lugar de uma "teoria geral das relações" numa teoria geral do sentido (1)? Quando se trata de arte e de religião, o que é que se compreende quando se compreende a estrutura? E como é que a inteligência da estrutura instrui a inteligência da hermenêutica voltada para um retomar das intenções significantes?

É aqui que o nosso problema do tempo pode fornecer uma boa pedra de toque. Vamos seguir o destino da relação entre diacronia e sincronia nesta transposição do modelo linguístico e confrontá-lo com o que podemos saber, por outra via, da historicidade do sentido no caso de símbolos para os quais dispomos de boas seqüências temporais.

III. O PENSAMENTO SELVAGEM

Com o *Pensamento selvagem*, Lévi-Strauss procede a uma generalização ousada do estruturalismo. Nada autoriza certamente a concluir que o autor não encara mais nenhuma colaboração com outros modos de compreensão; também não se deve dizer que o estruturalismo já não conhece limites; não é

(1) Lévi-Strauss pode aceitar esta questão visto que ele próprio a coloca excelentemente: "A minha hipótese de trabalho reclama-se, portanto, de uma posição média: certas correlações são provavelmente reveláveis entre certos aspectos e a certos níveis, e trata-se para nós de encontrar quais são esses aspectos e onde estão esses níveis" (p. 91). Numa resposta a Haudricourt e Granai, Lévi-Strauss parece concordar que há uma zona de validade ótima para uma teoria geral da comunicação: "A partir de hoje esta tentativa é possível a três níveis, porque as regras do parentesco e do casamento servem para assegurar a comunicação das mulheres entre os grupos, como as regras económicas servem para assegurar a comunicação dos bens e dos serviços, e as regras linguísticas, a comunicação das mensagens" (p. 95). Notar-se-ão também as preocupações do autor contra os excessos da metalinguística americana (p. 83-84, 97).

todo o pensamento que cai sob o seu domínio, mas um nível de pensamento, o nível do *pensamento selvagem*. Contudo, o leitor que passa de a *Antropologia estrutural* para o *Pensamento selvagem* é impressionado pela mudança de frente e de tom: já não se procede gradualmente, do parentesco para a arte ou para a religião; é antes todo um nível de pensamento, considerado globalmente, que se torna o objecto de investigação e esse nível de pensamento é considerado ele próprio como forma não domesticada do pensamento único; não há selvagens opostos a civilizados, não existe mentalidade primitiva nem pensamento dos selvagens; já não há exotismo absoluto; para além da “ilusão totémica”, há apenas um pensamento selvagem, e esse pensamento não é sequer anterior à lógica. E não é pré-lógico, mas o homólogo do pensamento lógico; homólogo no sentido forte: as suas classificações ramificadas, as suas nomenclaturas subtis são o próprio pensamento classificatório, mas que opera, como diz Lévi-Strauss, a um outro nível estratégico, o do sensível. O pensamento selvagem é o pensamento da ordem, mas é um pensamento que não se pensa. Nisso ele responde bem às condições do estruturalismo evocadas mais acima: ordem inconsciente – ordem concebida como sistema de diferenças – ordem susceptível de ser tratada objectivamente, “independentemente do observador”. Por consequência, só são inteligíveis os arranjos a um nível inconsciente; compreender não consiste em retomar intenções de sentido, reanimá-las através de um acto histórico de interpretação que se inscreveria ele próprio numa tradição contínua; a inteligibilidade liga-se ao código de transformações que assegura as correspondências e as homologias entre arranjos que pertencem a níveis diferentes da realidade social (organização clânica, nomenclaturas e classificações de animais e de plantas, mitos e artes, etc.). Caracterizarei o método numa palavra: é uma escolha a favor da sintaxe contra a semântica. Essa escolha é perfeitamente legítima, na exacta medida em que é uma aposta aceite com coerência. Infelizmente falta uma reflexão sobre as suas condições de validade, sobre o preço a pagar por esse tipo de compreensão, em resumo, uma reflexão sobre os limites, que, contudo, aparecia de onde a onde nas obras anteriores.

Pela minha parte surpreendeu-me o facto de todos os exemplos serem tomados na área geográfica, que foi a do intitulado totemismo, e nunca no pensamento semítico, pré-helénico, ou indo-europeu; pergunto-me o que significa esta limitação inicial dos materiais etnográfico e humano. Não terá o autor

tomado a parte demasiado bela ligando a sorte do pensamento selvagem a uma área cultural — precisamente a da “ilusão totémica” —, onde os arranjos importam mais do que os conteúdos, onde o pensamento é efectivamente bricolage, operando sobre materiais heteróclitos, sobre cascalho de sentido? Ora, nunca neste livro é colocada a questão da unidade do pensamento mítico. A generalização a todo o pensamento selvagem é tida por adquirida. Ora eu pergunto-me se o campo mítico sobre o qual estamos colocados — campo semítico (egípcio, babilónico, aramaico, hebreu), campo proto-helénico, campo indo-europeu — se presta tão facilmente à mesma operação; ou antes, insisto neste ponto, certamente que ele se presta a isso, mas presta-se a isso sem resto? Nos exemplos de *o Pensamento selvagem*, a insignificância dos conteúdos e a exuberância dos arranjos parecem-me constituir um exemplo extremo muito mais do que uma forma canónica. Acontece que uma parte da civilização, precisamente aquela de onde a nossa cultura não provém, se presta melhor do que nenhuma outra à aplicação do método estrutural transposto da linguística. Mas isso não prova que a inteligência das estruturas seja tão esclarecedora noutro local, e sobretudo se baste tanto a ela própria. Falei mais acima do preço a pagar: esse preço — a insignificância dos conteúdos — não é um preço elevado com os totemistas, tão grande é a contrapartida, a saber, a alta significação dos arranjos. O pensamento dos totemistas, parece-me, é precisamente aquele que tem mais afinidade com o estruturalismo. Pergunto-me se o seu exemplo é... exemplar ou se não é excepcional (1).

(1) Encontram-se algumas alusões neste sentido em *o Pensamento selvagem*: “Poucas civilizações, tanto como a australiana, parecem ter tido o gosto pela erudição, pela especulação, e por aquilo que aparece por vezes como um dandismo intelectual, por mais estranha que a expressão possa parecer quando se aplica a homens cujo nível de vida material era tão rudimentar... Se, durante séculos ou milénios, a Austrália viveu dobrada sobre ela própria, e se, nesse mundo fechado, as especulações e as discussões foram muito violentas; enfim, se as influências da moda foram lá muitas vezes determinantes, pode-se compreender que se tenha constituído uma espécie de estilo sociológico e filosófico comum, não excluindo variações metodicamente procuradas, e de que mesmo as mais ínfimas eram realçadas e comentadas com uma intenção favorável ou hostil” (p. 118-119). E para o fim do livro: “Há portanto uma espécie de antipatia de essência entre a história e

Ora há talvez um outro polo do pensamento mítico onde a organização sintáctica é mais fraca, a junção ao rito menos marcada, a ligação às classificações sociais mais ténue, e, onde, pelo contrário, a riqueza semântica permite repetições históricas indefinidas nos contextos sociais mais variáveis. Neste outro polo do pensamento mítico, de que darei daqui a pouco alguns exemplos tomados no mundo hebraico, a inteligência estrutural é, talvez, menos importante, em todo o caso menos exclusiva, e requer mais manifestamente ser articulada numa inteligência hermenêutica que se dedica a interpretar os próprios conteúdos, afim de lhes prolongar a vida e de lhes incorporar a eficácia na reflexão filosófica.

É aqui que tomaria como pedra de toque a questão do tempo que põs em movimento a nossa meditação: o *Pensamento selvagem* tira todas as consequências de conceitos linguísticos de sincronia e de diacronia, e tira daí uma concepção de conjunto das relações entre estrutura e acontecimento. A questão é saber se essa mesma relação se volta a encontrar idêntica em toda a frente do pensamento mítico.

Lévi-Strauss compraz-se em retomar uma palavra de Boas: “Dir-se-ia que os universos mitológicos são destinados a ser desmantelados logo que são formados, para que novos universos nasçam dos seus fragmentos” (*ibid.*, p. 31). (Esse dito tinha já servido de exergo a um dos artigos recolhidos em a *Antropologia estrutural*, p. 227). É esta relação inversa entre a solidez sincrónica e a fragilidade diacrónica dos universos mitológicos que Lévi-Strauss esclarece por meio de comparação do bricolage.

O bricoleur, de modo diferente do engenheiro, opera com materiais que ele não produziu em vista do uso actual, mas com um repertório limitado e heteróclito que o constringe a trabalhar, como se diz, com os meios disponíveis; este repertório é feito dos resíduos de construções e

(cont.) os sistemas de classificação. Isto explica, talvez, aquilo que seríamos tentados a chamar o “vazio totémico”, pois que, mesmo no estado de vestígios, tudo aquilo que poderia evocar o totemismo parece notavelmente ausente das grandes civilizações da Europa e da Ásia. A razão não estará no facto de que estas escolheram explicar-se a si mesmas através da história, e esta empresa é incompatível com aquela que classifica as coisas e os seres (naturais e sociais) por meio de grupos finitos?” (p. 397-398).

destruições anteriores; ele representa o estado contingente da instrumentalidade num momento dado; o bricoleur opera com signos já usados, que desempenham o papel de pré-constrangimento relativamente às novas reorganizações. Como o bricolage, o mito “recorre a uma colecção de resíduos de obras humanas, isto é, a um sub-conjunto da cultura” (p. 29). Em termos de acontecimento e de estrutura, de diacronia e de sincronia, o pensamento mítico constrói a estrutura com resíduos ou restos de acontecimentos; ao construir os seus palácios com o cascalho do discurso social anterior, oferece um modelo inverso ao da ciência, que dá forma de acontecimento novo às suas estruturas: “O pensamento mítico, esse bricoleur, elabora estruturas ao compor acontecimentos, ou antes, resíduos de acontecimentos, enquanto que a ciência “em marcha” apenas pelo facto de se instaurar, cria, sob a forma de acontecimentos, os seus meios e os seus resultados, graças às estruturas que ela fabrica sem trégua e que são as suas hipóteses e as suas teorias” (p. 33).

Certamente que Lévi-Strauss apenas opõe mito e ciência para os aproximar, porque, diz ele, “os dois modos de proceder são igualmente válidos”: “O pensamento mítico não é apenas o prisioneiro de acontecimentos e de experiências que dispõe e redispõe incansavelmente para lhes descobrir um sentido; ele é também libertador, pelo protesto que eleva contra o não-sentido, com o qual a ciência se tinha primeiro que tudo resignado e transigir” (p. 33). Mas o sentido continua a estar do lado do arranjo actual, da sincronia. É por isso que essas sociedades são tão frágeis ao acontecimento; como em linguística, o acontecimento desempenha o papel de ameaça, em todo o caso de confusão, e sempre de simples interferência contingente (assim as confusões demográficas – guerras, epidemias – que alteram a ordem estabelecida): “As estruturas sincrónicas dos sistemas ditos totémicos [são] extremamente vulneráveis aos efeitos da diacronia” (p. 90). A instabilidade do mito torna-se assim um sinal do primado da sincronia. É por isso que o pretendido totemismo “é uma gramática votada a deteriorar-se em léxico” (p. 307)... “como um palácio arrastado por um rio, a classificação tende a desmantelar-se e as suas partes compõem-se entre si, de modo diferente do que o teria querido o arquitecto, sob o efeito das correntes e das águas mortas, dos obstáculos e dos estreitos. No totemismo, por conseguinte, a função tem inevitavelmente vantagem sobre a estrutura; o problema que ele não deixou de colocar aos teóricos

é o da relação entre a estrutura e o acontecimento. E a grande lição do totemismo, é que a forma da estrutura pode por vezes sobreviver, quando a própria estrutura sucumbe ao acontecimento" (p. 307).

A própria história mítica está ao serviço dessa luta da estrutura contra o acontecimento, e representa um esforço das sociedades para anular a acção perturbadora dos factores históricos; representa uma táctica de anulação do histórico, de amortização do que é relativo ao acontecimento; assim, ao fazer da história e do seu modelo intemporal reflexos recíprocos, ao colocar o antepassado fora da história, e ao fazer da história uma cópia do antepassado, a "diacronia, de algum modo domada, colabora com a sincronia sem risco de que entre elas surjam novos conflitos" (p. 313). É ainda a função do ritual articular esse passado fora do tempo com o ritmo da vida e das estações e o encadeamento das gerações. Os ritos pronunciam-se na diacronia, mas fazem-no ainda em termos de sincronia, visto que só o facto de os celebrar equivale a mudar o passado em presente" (p. 315).

É nesta perspectiva que Lévi-Strauss interpreta os "churinga" – esses objectos de pedra ou de madeira ou esses calhaus rolados que representam o corpo do antepassado – como a certidão de "o ser diacrónico da diacronia no seio da própria sincronia" (p. 315). Encontra-lhes o mesmo sabor de historicidade que aos nossos arquivos: ser incarnado de acontecimentalidade, história pura verificada no coração do pensamento classificatório. Assim, a própria historicidade mítica faz parte do trabalho da racionalidade: "Os povos ditos primitivos souberam elaborar métodos racionais para inserir, sob o seu duplo aspecto de contingência lógica e de turbulência afectiva, a irracionalidade na racionalidade. Os sistemas classificatórios permitem, pois, integrar a história, até e sobretudo aquela que se poderia pensar rebelde ao sistema" (p. 323).

IV. LIMITES DO ESTRUTURALISMO?

Foi de propósito que segui a série das transposições, na obra de Lévi-Strauss, do modelo linguístico até à sua última generalização em o *Pensa-*

mento selvagem. A consciência de validade de um método, dizia eu ao começar, é inseparável da consciência dos seus limites. Esses limites parecem-me ser de duas espécies: parece-me, por um lado, que a passagem ao pensamento selvagem se faz por meio de um exemplo demasiado favorável que pode ser talvez excepcional. Por outro lado, a passagem de uma ciência estrutural a uma filosofia estruturalista parece-me pouco satisfatória e mesmo pouco coerente. Estas duas passagens ao limite, ao acumular os seus efeitos dão ao livro um acento particular, seduzindo e provocando, que o distingue dos precedentes.

O exemplo é exemplar? perguntava eu mais acima. Lia ao mesmo tempo que o *Pensamento selvagem* de Lévi-Strauss o livro notável de Gerhard von Rad consagrado à *Teologia das Tradições históricas de Israel*, primeiro volume de uma *Teologia do Antigo Testamento* (Munique, 1957). Encontramo-nos aqui em face de uma concepção teológica exactamente inversa da do totemismo, e que, porque é inversa, sugere uma relação inversa entre diacronia e sincronia e coloca de modo mais urgente o problema da relação entre inteligência estrutural e inteligência hermenêutica.

O que é que é decisivo para a compreensão do núcleo de sentido do Antigo Testamento? Não nomenclaturas, classificações, mas acontecimentos fundadores. Se nos limitarmos à teologia do Hexateuco, o conteúdo significativo é um *kerigma*, o anúncio da gesta de Jeová, constituído por uma rede de acontecimentos. É uma *Heilgeschichte*; a primeira sequência é dada pela série ordenada da seguinte forma: libertação do Egipto, passagem do Mar Vermelho, revelação do Sinai, deambulação no deserto, cumprimento da promessa da Terra, etc. Um segundo foco organizador estabelece-se à volta do tema do Ungido de Israel e da missão davídica; finalmente, um terceiro foco de sentido instaura-se depois da catástrofe: a destruição aparece aí como acontecimento fundamental aberto sobre a alternativa não resolvida da promessa e da ameaça. O método de compreensão aplicável a esta rede acontecimental consiste em restituir o *trabalho intelectual*, proveniente dessa fé histórica e desenvolvido num quadro confessional, muitas vezes hínico, sempre cultural. Gerhard von Rad diz muito bem: "Enquanto que a história crítica tende a reencontrar o mínimo verificável", "uma pintura kerigmática tende para um máximo teológico". Ora foi precisamente um *trabalho intelectual* que presidiu a esta elaboração das tradições e termina naquilo a que nós chamamos agora a Escritura. Gerhard von Rad mostra como, a partir de uma confissão mínima, se

constituiu um espaço de gravitação para tradições dispersas, pertencendo a origens diferentes, transmitidas por grupos, tribos ou clãs diferentes. Assim, a Saga de Abraão, a de Jacob, a de José, pertencendo a ciclos originariamente diferentes, foram, de algum modo, aspiradas e tragadas pelo núcleo primitivo da confissão de fé que celebra a acção histórica de Jeová. Como se vê, pode-se falar aqui de um primado da história, e isto em múltiplos sentidos; num primeiro sentido, um sentido fundador, visto que todas as relações de Jeová com Israel são significadas por e em acontecimentos sem nenhum traço de teologia especulativa – mas também nos dois outros sentidos que estabelecemos no princípio. O trabalho teológico sobre estes acontecimentos é, com efeito, ele próprio uma história ordenada, uma tradição interpretante. A reinterpretção, para cada geração, do fundo de tradições, confere a esta compreensão da história um carácter histórico, e suscita um desenvolvimento que tem uma unidade significativa impossível de projectar num sistema. Estamos perante uma interpretação histórica do histórico; o próprio facto de as fontes serem justapostas, as parelhas de palavras mantidas, as contradições ostentadas, tem um sentido profundo: a tradição corrige-se a ela própria através de adições e são essas adições que constituem por elas próprias uma dialéctica teológica.

Ora, é notável que foi através deste trabalho de reinterpretção das suas próprias tradições que Israel se deu uma identidade que é ela própria histórica: a crítica mostra que não houve provavelmente unidade de Israel antes do reagrupamento dos clãs numa espécie de anfictionia posterior à instalação. Foi ao interpretar historicamente a sua história, ao elaborá-la como uma tradição viva, que Israel se projectou no passado como um povo único a quem aconteceu, como a uma totalidade indivisível, a libertação do Egipto, a revelação do Sinai, a aventura do deserto e a dádiva da Terra prometida. O único princípio teológico para o qual tende todo o pensamento de Israel é então: havia Israel, o povo de Deus, que age sempre como uma unidade e que Deus trata como uma unidade; mas essa identidade é inseparável de uma busca ilimitada de um sentido da história e na história: “É Israel, sobre o qual as apresentações da história do Antigo Testamento tanto têm a dizer, que constitui o objecto da fé e o objecto de uma história construída pela fé” (*ibid.*, p. 118).

Assim se encadeiam as três historicidades: após a dos acontecimentos fundadores, ou *tempo escondido* – após a da interpretação viva pelos escritores sagrados, que constitui a *tradição* – eis agora a historicidade da

compreensão, a *historicidade da hermenêutica*. Gerhard von Rad emprega a palavra *Entfaltung*, “desdobramento” para designar a tarefa de uma teologia do Antigo Testamento que respeita o triplo carácter histórico da *heilige Geschichte* (nível dos acontecimentos fundadores), das *Ueberlieferungen* (nível das tradições constituintes), enfim da identidade de Israel (nível da tradição constituída). Esta teologia deve respeitar a precedência do acontecimento sobre o sistema: “o pensamento hebraico é pensado nas tradições históricas; a sua preocupação principal está na conveniente combinação das tradições e na sua interpretação teológica; neste processo, o reagrupamento histórico precede sempre o reagrupamento intelectual e teológico” (p. 116). Gerhard von Rad pode concluir o seu capítulo metodológico nestes termos: “Seria fatal para a nossa compreensão do testemunho de Israel se o organizássemos desde o início na base de categorias teológicas que, ainda que correntes entre nós, não têm nada a ver com aquelas na base das quais Israel se funda para ordenar o seu próprio pensamento teológico”. Por consequência, “re-contar” – *wiedererzählen* – continua a ser a forma mais legítima do discurso sobre o Antigo Testamento. A *Entfaltung* do hermeneuta é a repetição da *Entfaltung* que presidiu à elaboração das tradições do fundo bíblico.

Que resulta disto para as relações entre diacronia e sincronia? Uma coisa me espantou com os grandes símbolos do pensamento hebraico que eu pude estudar na *Simbólica do mal* e com os mitos – por exemplo os de criação e de queda – construídos sobre a primeira camada simbólica: estes símbolos e estes mitos não esgotam os seus sentidos nos arranjos homólogos de arranjos sociais. Não digo que não se prestem ao método estrutural; estou mesmo convencido do contrário. Digo que o método estrutural não esgota o seu sentido, visto que o seu sentido é uma reserva de sentido pronto para o reemprego noutras estruturas. Dir-me-ão: é precisamente esse reemprego que constitui o bricolage. Não, de modo nenhum: o bricolage opera com restos; no bricolage, é a estrutura que salva o acontecimento; os restos desempenham o papel de pré-constrangimento, de mensagem pré-transmitida; ele tem a inércia dum pré-significado: o reemprego dos símbolos bíblicos na nossa área cultural repousa, pelo contrário, sobre uma riqueza semântica, sobre um excesso do significado, que abre para novas interpretações. Se se considera deste ponto de vista a série constituída pelas narrações babilónicas do dilúvio, pelo

dilúvio bíblico e pela cadeia das reinterpretações rabínicas e cristológicas, é imediatamente evidente que estas reposições representam o inverso do bricolage; já não se pode falar de utilização dos restos em estruturas cuja sintaxe tinha mais importância do que a semântica, mas da utilização dum excesso, o qual regula ele próprio, como uma doação primeira de sentido, as intenções rectificadoras de carácter propriamente teológico e filosófico que se aplicam sobre esse fundo simbólico. Nas séries ordenadas a partir de uma rede de acontecimentos significantes, é o excesso inicial de sentido que motiva tradição e interpretação. É por isso que se deve falar, neste caso, de regulação semântica por meio do conteúdo e não apenas de regulação estrutural, como no caso do totemismo. A explicação estruturalista triunfa na sincronia ("o sistema é dado na sincronia...", *o Pensamento selvagem*, p. 89). É por isso que ela está à vontade com as sociedades onde a sincronia é forte e a diacronia perturbante, como em linguística.

Sei bem que o estruturalismo não está desarmado perante este problema, e admito que "se a orientação estrutural resiste ao choque, ela dispõe em cada perturbação de vários meios para restabelecer um sistema, senão idêntico ao sistema anterior, pelo menos formalmente do mesmo tipo". Encontram-se em *o Pensamento selvagem* exemplos de uma tal persistência ou preservação do sistema: "A supor um momento inicial (cuja noção é totalmente teórica) em que o conjunto dos sistemas tenha sido ajustado exactamente, esse conjunto reagirá a toda a mudança que afecte primeiro uma das suas partes como uma máquina com *feed-back*: subjugada (nos dois sentidos do termo) pela sua harmonia anterior, orientará o órgão desregulado no sentido de um equilíbrio que será, pelo menos, um compromisso entre o estado antigo e a desordem introduzida de fora" (*ibid.*, p. 92). Assim, a regulação estrutural está muito mais perto do fenómeno de inércia do que da reinterpretação viva que nos parece caracterizar a verdadeira tradição. É porque a regulação semântica procede do excesso do potencial de sentido sobre o seu uso e a sua função no interior do sistema dado na sincronia, que o tempo escondido dos símbolos pode trazer a dupla historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação, e da interpretação que mantém e renova a tradição.

Se a nossa hipótese é válida, persistência das estruturas e sobredeterminação dos conteúdos seriam duas condições diferentes da diacronia. Pode-se

perguntar se não é a combinação, em graus diferentes e talvez em proporções inversas, destas duas condições gerais que permite a sociedades particulares — segundo uma nota do próprio Lévi-Strauss — “elaborar um esquema único que lhes permite integrar o ponto de vista da estrutura e o do acontecimento” (p. 95). Mas esta integração, quando se faz, como se disse mais acima, sob o modelo de uma máquina com *feed-back*, é precisamente apenas um “compromisso entre o estado antigo e a desordem introduzida de fora” (p. 92). A tradição destinada a durar e capaz de se reincarnar em estruturas diferentes depende mais, parece-me, da sobredeterminação dos conteúdos do que da persistência das estruturas.

Esta discussão leva-nos a pôr em questão a suficiência do modelo linguístico e o alcance do sub-modelo etnológico tirado do sistema de denominações e de classificações comumente chamado totémico. Esse sub-modelo etnológico, tem, com o precedente, uma relação de conformidade privilegiado: é a mesma exigência de afastamento diferencial que os habita; aquilo que o estruturalismo separa, duma parte e da outra, “são códigos, aptos a veicular mensagens transponíveis nos termos doutros códigos, e a exprimir no seu sistema próprio as mensagens recebidas pelo canal de códigos diferentes” (p. 101). Mas, se é verdade, como o confessa algumas vezes o autor, que “mesmo no estado de vestígio tudo o que poderia evocar o totemismo parece notavelmente ausente da área das grandes civilizações da Europa e da Ásia” (p. 308), ter-se-á o direito, sob pena de cair numa “ilusão totémica” de um novo género, de identificar, com o pensamento selvagem, em geral um tipo que é talvez exemplar apenas porque tem uma posição extrema numa cadeia de tipos míticos que também seria preciso compreender pela sua outra extremidade? Pensaria de boa vontade que, na história da humanidade, a sobrevivência excepcional do kerigma judeu, em contextos sócio-culturais indefinidamente renovados, representa o outro pólo, também ele exemplar, porque extremo, do pensamento mítico.

Nesta cadeia de tipos, assim marcados pelos seus dois pólos, a temporalidade — a da tradição e a da interpretação — tem um comportamento diferente, conforme a sincronia prevalece sobre a diacronia, ou o inverso: numa extremidade, a do tipo totémico, temos uma temporalidade quebrada que confirma bastante bem a fórmula de Boas: “dir-se-ia que os universos mitológicos são destinados a serem desmantelados mal são formados, para que

novos universos nasçam dos seus fragmentos" (citado, p. 31). Na outra extremidade, a do tipo kerigmático, é uma temporalidade regulada pela reposição contínua do sentido numa tradição interpretante.

Se é assim, poder-se-á mesmo continuar a falar de mito, sem correr o risco de equívoco? Pode-se concordar que no modelo totémico, onde as estruturas importam mais do que os conteúdos, o mito tende a identificar-se com um "operador" com um "código" que regula um sistema de transformação; é assim que Lévi-Strauss o define: "o sistema mítico e as representações que ele usa servem, portanto, para estabelecer relações de homologia entre as condições naturais e as condições sociais, ou, mais exactamente, para definir uma lei de equivalência entre contrastes significativos que se situam sobre vários planos: geográfico, metereológico, zoológico, botânico, técnico, económico, social, ritual, religioso, filosófico" (p. 123). A função do mito assim exposta em termos de estrutura, aparece na sincronia; a sua solidez sincrónica é bem diferente da fragilidade diacrónica que a fórmula de Boas fazia lembrar.

No modelo kerigmático, a explicação estrutural é sem dúvida esclarecedora, como vou tentar mostrar para acabar, mas representa uma camada expressiva de segundo grau, subordinada ao excesso de sentido do fundo simbólico: assim, o mito adâmico é segundo em relação à elaboração das expressões simbólicas do puro e do impuro, da errância e do exílio, constituídas ao nível da experiência cultural e penitencial: a riqueza deste fundo simbólico apenas aparece na diacronia; o ponto de vista sincrónico apenas atinge do mito a sua função social actual, mais ou menos comparável ao operador totémico, que assegurava ainda agora a convertibilidade das mensagens afe-rentes a cada nível da vida de cultura e assegurava a mediação entre natureza e cultura. O estruturalismo é sem dúvida ainda válido (e quase tudo fica para fazer para lhe experimentar a fecundidade nas nossas áreas culturais; a este respeito, o exemplo do mito de Édipo na *Antropologia estrutural* (p. 235-243) é muito prometedora); mas enquanto que a explicação estrutural parece quase sem resto, quando a sincronia prevalece sobre a diacronia, ela apenas fornece uma espécie de esqueleto, cujo carácter abstracto é manifesto, quando se trata de um conteúdo sobredeterminado que não deixa de dar que pensar e que se explicita apenas na série das reposições que lhe conferem ao mesmo tempo interpretação e renovação.

Queria dizer, agora, algumas palavras da segunda passagem ao limite, evocada mais acima, duma ciência estrutural a uma filosofia estruturalista. Tanto quanto a antropologia estrutural me parece convincente enquanto se compreende a ela própria como a extensão degrau por degrau, duma explicação que foi bem sucedida primeiro que tudo em linguística, depois nos sistemas de parentesco, enfim pouco a pouco, conforme o jogo das afinidades com o modelo linguístico, a todas as formas da vida social, assim ela me parece suspeita quando se erige em filosofia; uma ordem estabelecida como inconsciente, apenas pode ser, na minha opinião, uma etapa abstractamente separada de uma inteligência de si por si; a ordem em si é o pensamento no exterior dele próprio. Certamente que não é “proibido sonhar que se possa um dia transferir sobre cartas perfuradas toda a documentação disponível relativamente às sociedades australianas, e demonstrar, com a ajuda de um computador, que o conjunto das suas estruturas etno-económicas, sociais e religiosas se assemelha a um vasto grupo de transformações” (p. 117). Não, “não é proibido” ter este sonho. Com a condição de que o pensamento não se aliene na objectividade destes códigos. Se a decodificação não é a etapa objectiva da decifração e esta um episódio existencial (existentiel) – ou existencial (existential)! – da compreensão de si e do ser, o pensamento estrutural permanece um pensamento que não se pensa. Ele depende, em compensação, de uma filosofia reflexiva de se compreender a ela própria como hermenêutica, a fim de criar a estrutura de acolhimento para uma antropologia estrutural; relativamente a isto, é a função da hermenêutica fazer coincidir a compreensão do outro – e dos seus signos em múltiplas culturas – com a compreensão de si e do ser. A objectividade estrutural pode então aparecer como um momento abstracto – e validamente abstracto – da apropriação e do reconhecimento pelo qual a reflexão abstracta se torna reflexão concreta. No limite, esta apropriação e este reconhecimento consistiriam numa recapitulação total de todos os conteúdos significantes num saber de si e do ser, como Hegel o tentou, numa lógica que seria a dos conteúdos, não a das sintaxes. Acontece que nós apenas podemos produzir fragmentos que se sabem parciais, dessa exegese de si e do ser. Mas a inteligência estrutural não é menos parcial no seu estado actual; ela é, além disso, abstracta, no sentido em que ela não procede de uma recapitulação do significado, mas apenas atinge o seu “nível lógico” “por empobrecimento semântico” (p. 140).

Na falta dessa estrutura de acolhimento, que concebo, pela minha parte, como articulação mútua da *reflexão* e da *hermenêutica*, a filosofia estruturalista parece-me condenada a oscilar entre vários esboços de filosofias. Dir-se-ia algumas vezes um kantismo sem sujeito transcendental, e mesmo um formalismo absoluto, que fundamentaria a própria correlação da natureza e da cultura. Esta filosofia é motivada pela consideração da dualidade dos “verdadeiros modelos da diversidade concreta: um, no plano da natureza, é o da diversidade das espécies; o outro, no plano da cultura, é oferecido pela diversidade das funções” (p. 164). O princípio das transformações pode então ser procurado numa combinatória, numa ordem finita ou um finitismo da ordem, mais fundamental do que cada um dos modelos. Tudo o que se diz da “teleologia inconsciente que, ainda que histórica, escapa completamente à história humana” (p. 333), vai neste sentido; esta filosofia seria a absolutização do modelo linguístico dando sequência à sua generalização gradual. “A língua, declara o autor, não reside nem na razão analítica dos antigos gramáticos, nem na dialéctica constituída da linguística estrutural, nem na dialéctica constituinte da *praxis* individual afrontada com o pratico-inerte, visto que todas as três a pressupõem. A linguística coloca-nos em presença de um ser dialéctico e totalizante, mas exterior (ou inferior) à consciência e à vontade. Totalização não reflexiva, a língua é uma razão humana que tem as suas razões e que o homem não conhece” (p. 334). Mas o que é a língua senão uma abstracção do ser falante? Objecta-se aqui que “o seu discurso nunca resultou nem nunca resultará de uma totalização consciente das leis linguísticas” (p. 334). Responderemos à resposta que não são leis linguísticas que procuramos totalizar para nos compreendermos a nós próprios, mas o sentido das falas, relativamente ao qual as leis linguísticas são a mediação instrumental para sempre inconsciente. Procuo compreender-me ao retomar o sentido das palavras de todos os homens; é neste plano que o tempo escondido se torna historicidade da tradição e da interpretação.

Mas, noutros momentos, o autor convida a “reconhecer, no sistema das espécies naturais e no dos objectos manufacturados, dois conjuntos mediadores de que o homem se serve, para superar a oposição entre natureza e cultura e as pensar como totalidade” (p. 169). Ele mantém que as estruturas estão antes das práticas, mas concorda que a *praxis* está antes das estruturas. Por consequência, estas reconhecem-se ser super-estruturas dessa *praxis* que,

para Levi-Strauss, como para Sartre, “constitui para as ciências do homem a totalidade fundamental” (p. 173 (1)). Há, portanto, em o *Pensamento selvagem*, para além do esboço de um transcendentalismo sem sujeito o bosquejo de uma filosofia em que a estrutura desempenha o papel de mediador, intercalado “entre *praxis* e práticas” (p. 173). Mas ele não pode parar aí, sob pena de conceder a Sartre tudo aquilo que lhe recusou ao recusar-lhe sociologizar o *Cogito* (p. 330). Esta sequência: *praxis-estrutura-práticas*, permitirá pelo menos ser estruturalista em etnologia e marxista em filosofia. Mas que marxismo?

Há, com efeito, em o *Pensamento selvagem* o esboço de uma filosofia muito diferente, onde a ordem é ordem das coisas e a própria coisa; uma meditação sobre a noção de “espécie” para aí faz pender naturalmente: não terá a espécie – a das classificações de vegetais e de animais – uma “objectividade presuntiva”? “A diversidade das espécies fornece ao homem a imagem mais intuitiva de que ele dispõe e constitui a manifestação mais directa que ele sabe perceber, da descontinuidade última do real; ela é a expressão sensível de uma codificação objectiva” (p. 181). É, com efeito, o privilégio da noção de espécie “fornecer um modo de apreensão sensível duma combinação objectivamente dada na natureza e que a actividade do espírito, e a própria vida social não fazem mais do que lha tirar para a aplicar à criação de novas taxinomias” (p. 181).

Talvez apenas a consideração da noção de estrutura nos impeça de ultrapassar uma “reciprocidade de perspectivas em que o homem e o mundo

(1) “O marxismo – senão o próprio Marx – raciocinou demasiadas vezes como se as práticas decorressem imediatamente da *praxis*. Sem pôr em causa o incontestável primado das infraestruturas, pensamos que entre *praxis* e práticas se intercala sempre um mediador, que é o esquema conceptual por acção do qual uma matéria e uma forma, ambas desprovidas de existência independente, se realizam como estruturas, isto é, como seres ao mesmo tempo empíricos e inteligíveis. É para esta teoria das superestruturas, apenas esboçada por Marx, que desejamos contribuir, reservando à história – assistida pela demografia, a tecnologia, a geografia histórica e a etnografia – o encargo de desenvolver o estudo das infraestruturas propriamente ditas, que não pode ser especialmente o nosso, porque a etnografia é primeiro que tudo uma psicologia” (p. 173-174).

servem de espelho um ao outro" (p. 294). É então, parece, através de um golpe de força injustificado que, depois de ter empurrado o balanceiro do lado do primado da *praxis* sobre as mediações estruturais, o paramos no outro pólo e declaramos que "o fim último das ciências humanas não é constituir o homem mas dissolvê-lo..., reintegrar a cultura na natureza, e finalmente, a vida no conjunto das suas condições físico-químicas" (p. 326-327). "Como o espírito também é uma coisa, o funcionamento dessa coisa instrui-nos sobre a natureza das coisas: mesmo a reflexão pura se resume numa interiorização do cosmos" (p. 328, nota). As últimas páginas do livro deixam entender que é do lado "de um universo da informação onde reinam de novo as leis do pensamento selvagem" (p. 354) que se deveria procurar o princípio de um funcionamento do espírito como coisa.

Estas são as filosofias estruturalistas entre as quais a ciência estrutural não permite escolher. Não se respeitaria igualmente o ensino da linguística, se se considerasse a língua, e todas as mediações às quais ela serve de modelo, como o inconsciente instrumental pelo meio do qual um sujeito que fala se propõe compreender o ser, os seres e ele próprio?

V. HERMENÊUTICA E ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL

Quero voltar, para acabar, à questão inicial: em que é que as considerações estruturais são hoje em dia a etapa necessária de toda a inteligência hermenêutica? De um modo mais geral, como se articulam hermenêutica e estruturalismo?

1. Queria primeiro que tudo dissipar um mal entendido que a discussão anterior pode manter. Ao sugerir que os tipos míticos formam uma cadeia de que o tipo "totémico" seria apenas uma extremidade e o tipo "kerigmático" uma outra extremidade, parecia desdizer-me da minha declaração inicial segundo a qual a antropologia estrutural é uma disciplina científica e a hermenêutica uma disciplina filosófica. Não é nada disso. Distinguir dois sub-modelos, não é dizer que um depende apenas do estruturalismo e que o outro estaria directamente submetido a uma hermenêutica não estrutural; é dizer

apenas que o sub-modelo totémico tolera melhor uma explicação estrutural que parece sem resto, porque ele é, entre todos os tipos míticos, aquele que tem mais afinidade com o modelo linguístico inicial, enquanto que, no tipo kerigmático, a explicação estrutural – que está, aliás, por fazer na maior parte dos casos – remete mais manifestamente para uma outra inteligência do sentido. Mas as duas maneiras de compreender não são espécies, opostas no mesmo nível, no interior do género comum da compreensão; é por isso que elas não requerem nenhum *ecletismo* metodológico. Quero, portanto, antes de tentar algumas observações exploratórias respeitantes à sua articulação, sublinhar uma última vez o seu desnivelamento. A explicação estrutural incide 1) sobre um sistema inconsciente 2) que é constituído por diferenças e oposições [por afastamentos significativos] 3) independentemente do observador. A interpretação de um sentido transmitido consiste 1) no retomar consciente 2) de um fundo simbólico sobredeterminado 3) por um intérprete que se coloca no mesmo campo semântico que aquilo que ele compreende e assim entra no “círculo hermenêutico”.

É por isso que as duas maneiras de fazer aparecer o tempo não estão ao mesmo nível: foi apenas por uma preocupação dialéctica provisória que falámos de prioridade da diacronia sobre a sincronia; para falar verdade, é preciso reservar as expressões de diacronia e de sincronia para o esquema explicativo em que a sincronia constitui sistema e onde a diacronia constitui problema. Reservarei as palavras de historicidade – historicidade da tradição e historicidade da interpretação – para toda a compreensão que se sabe, implícita ou explicitamente, na via da compreensão filosófica de si e do ser. O mito de Édipo depende, neste sentido, da compreensão hermenêutica quando é compreendido e retomado – já por um Sófocles – a título de primeira solicitação de sentido, em vista de uma meditação sobre o reconhecimento de si, a luta pela verdade e o “saber trágico”.

2. A articulação destas duas inteligências coloca mais problemas do que a sua distinção. A questão é demasiado nova para que possamos ir além de propósitos exploratórios. Pode a explicação estrutural, perguntaremos primeiro, ser separada de toda a compreensão hermenêutica? Sem dúvida que pode, tanto mais que a função do mito se esgota no estabelecimento de relações de homologia entre contrastes significativos situados sobre vários planos da natureza e da cultura. Mas não se refugiou então a compreensão

hermenêutica na própria constituição do campo semântico onde se exercem as relações de homologia? Recordamo-nos da importante nota de Lévi-Strauss respeitante à “representação desdobrada que resulta ela própria da função simbólica que faz a sua primeira aparição”. A “natureza contraditória” desse signo apenas poderia ser *neutralizada*, dizia ele, “por meio dessa troca de valores complementares, a que se reduz toda a vida social” (*Antropologia estrutural*, p. 71). Vejo nesta nota a indicação de uma via a seguir, em vista de uma articulação que não seria de nenhum modo um ecletismo entre hermenêutica e estruturalismo. Compreendo bem que o desdobramento de que aqui se trata é aquele que gera a função do signo em geral e não o duplo sentido do símbolo tal como o entendemos. Mas o que é verdade acerca do signo no seu sentido primário é ainda mais verdade acerca do duplo sentido dos símbolos. A inteligência desse duplo sentido, inteligência essencialmente hermenêutica, é sempre pressuposta pela inteligência das “trocas de valores complementares”, usada pelo estruturalismo. Um exame cuidadoso de o *Pensamento selvagem* sugere que se pode sempre procurar, na base das homologias de estrutura, analogias semânticas que tornam comparáveis os diferentes níveis de realidade cujo “código” assegura a convertibilidade. O “código” pressupõe uma correspondência, uma afinidade dos conteúdos, isto é uma cifra (1). Assim, na interpretação dos ritos da caça às águias entre os Hidatsa (*ibid.*, p. 66-72),

(1) Este valor de cifra é primeiro que tudo apreendido no sentimento: ao reflectir sobre os caracteres da Lógica concreta, Lévi-Strauss mostra que eles “se manifestam no decurso da observação etnológica... sob um duplo aspecto, afectivo e intelectual” (p. 50). A taxinomia desenvolve a sua lógica sobre o fundo dum sentimento de parentesco entre os homens e os seres: “Esse saber desinteressado e atento, afectuoso e terno, adquirido e transmitido num clima conjugal e filial” (p. 52), encontra-o o autor entre as pessoas do circo, e os empregados dos jardins zoológicos (*ibid.*). Se a “taxinomia e a amizade terna” (p. 53) são a divisa comum do suposto primitivo e do zoologista, não será preciso desimPLICAR esta inteligência do sentimento? Ora as aproximações, correspondências, associações, cortes, simbolizações de que se trata nas páginas seguintes (53-59) e que o autor não hesita em aproximar de hermetismo e do emblematismo, colocam as correspondências — a cifra — na origem das homologias entre desvios diferenciais pertencendo a níveis diferentes, portanto, na origem do código.

a constituição do par alto-baixo, a partir do qual são formados todos os afastamentos e o desvio máximo entre o caçador e a sua caça, apenas fornece uma tipologia mítica sob a condição de uma inteligência implícita da sobrecarga de sentido do alto e do baixo. Concordo que nos sistemas aqui estudados esta afinidade dos conteúdos é de algum modo residual; residual, mas não nula. É por isso que a inteligência estrutural não funciona nunca sem um grau de inteligência hermenêutica, mesmo se esta não é tematizada. Um bom exemplo para discutir é o da homologia entre regras de casamento e proibições alimentares (p. 129-143); a analogia entre comer e desposar, entre o jejum e a castidade, constitui uma relação metafórica anterior à operação de transformação. Também aqui, é verdade, o estruturalismo não está desmunido: aliás é ele que fala de metáfora (p. 140), mas para a formalizar em conjunção por complementaridade. Resta todavia que a apreensão da similitude precede aqui a formalização e fundamenta-a. É exactamente por isso que é preciso reduzir essa similitude para fazer sobressair a homologia de estrutura: "O laço entre as duas não é causal mas metafórico. Relação sexual e relação alimentar são imediatamente pensadas em similitude, mesmo hoje... Mas, qual é a razão do facto, e da sua universalidade? Também aqui se atinge o nível lógico por empobrecimento semântico: o menor denominador comum da união dos sexos e a do comedor e do comido é que uma e outra operam uma *conjunção por complementaridade*" (p. 140). É sempre pelo preço de um tal empobrecimento semântico que é obtida a "subordinação lógica da semelhança ao contraste" (p. 141). A psicanálise aqui, ao retomar o mesmo problema, seguirá, pelo contrário, o fio dos investimentos analógicos e tomará partido por uma semântica dos conteúdos e não por uma sintaxe dos arranjos (1).

(1) Consequência notável da intolerância da lógica dos contrastes relativamente à similitude: o totemismo — ainda que chamado "pretenso totemismo" — é decididamente preferido à lógica do sacrifício (p. 295-302), cujo "princípio fundamental é o da substituição" (p. 296), isto é, qualquer coisa de estranho à lógica do totemismo, que "consiste numa rede de afastamentos diferenciais entre os termos supostos como descontínuos" (*ibid.*). O sacrifício aparece então como "uma operação *absoluta* ou *extrema* que incide sobre um objecto *intermediário*" (p. 298), a vítima. Porquê extrema? Porque o sacrifício *rompe* por destruição, a relação entre o homem e a divindade, a fim de desencadear a

3. A articulação da interpretação de mira filosófica sobre a explicação estrutural deve agora ser tomada no outro sentido; deixei entender desde o princípio que este era hoje o desvio necessário, a etapa da objectividade científica, sobre o trajecto da reposição do sentido. Não há reposição do sentido, diria eu numa fórmula simétrica e inversa da precedente, sem um mínimo de compreensão das estruturas. Porquê? Retomamos o exemplo do simbolismo judaico-cristão, mas desta vez já não na sua origem, mas no seu ponto extremo de desenvolvimento, isto é, num ponto em que ele manifesta ao mesmo tempo a sua maior exuberância, e mesmo a sua maior intemperança, e também a sua mais elevada organização, nesse século XII tão rico em explorações em todos os sentidos, de que o padre Chenu nos deu um quadro magistral na sua *Teologia no século XII* (p. 159-210). Esse simbolismo exprime-se ao mesmo tempo na Busca do Graal, nos lapidários e nos bestiários dos pórticos e dos capiteis, na exegese alegorizante da Escritura, no rito e nas especulações sobre a liturgia e o sacramento, nas meditações sobre o *signum* agostiniano e o *symbolon* dionisiaco, sobre a *analogia* e a *anagoge* que daí procedem. Entre o fabricante de imagens de pedra e toda a literatura das *Allegoriæ* e das *Distinctiones* (esses repertórios das arquitecturas de sentido, enxertados sobre as palavras e vocábulos da Escritura), circula uma unidade de intenção que constitui aquilo a que o próprio autor chama uma "mentalidade simbólica" (cap. VII), na origem da "teologia simbólica" (cap. VIII). Ora, o que é que faz *harmonizarem-se* os aspectos múltiplos e exuberantes desta mentalidade? Essas gentes do século XII "não confundiam, diz o autor, nem os planos nem os objectos, mas beneficiavam, nesses diversos planos, de um denominador comum no jogo subtil das analogias, segundo a misteriosa relação

(cont.) concessão da graça que *encherá* o vazio. Aqui o etnólogo já não descreve, julga: "o sistema do sacrifício faz intervir um termo não existente, a divindade, e adopta uma concepção objectivamente falsa da série natural, visto que já vimos que ele a imagina como contínua". Entre totemismo e sacrifício, é preciso dizer: "um é verdadeiro, o outro é falso. Mais exactamente, os sistemas classificatórios situam-se ao nível da língua: são códigos mais ou menos bem feitos, mas sempre em vista de exprimir sentidos, enquanto que o sistema do sacrifício representa um discurso particular, e privado de bom senso embora seja frequentemente proferido" (p. 302).

do mundo físico e do mundo sagrado" (*ibid.*, p. 160). Este problema do "denominador comum" é inelutável, se se considera que um símbolo separado não tem sentido; ou melhor, um símbolo separado tem demasiado sentido; a *polissemia* é a sua lei: "o fogo acalenta, ilumina, purifica, queima, regenera, consome; ele tanto significa a concupiscência como o Espírito Santo" (p. 184). É numa economia de conjunto que os valores diferenciais se destacam e que a *polissemia* se estanca. Foi a esta procura duma "coerência mística da economia" (p. 184) que os simbolistas da Idade Média se dedicaram. Na natureza, tudo é símbolo, evidentemente, mas para um homem da Idade Média a natureza não fala *senão* revelada por uma tipologia histórica, instituída na confrontação dos Dois Testamentos. O "espelho" (*speculum*) da natureza apenas se torna "livro" pelo contacto com o Livro, isto é, com uma exegese instituída numa comunidade com regras. Assim, o símbolo apenas simboliza numa "economia", numa *dispensatio*, num *ordo*. É sob esta condição que Hugues de Saint-Victor podia defini-lo assim: "*symbolum est collatio, id est coaptatio, visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum*". Que esta "demonstração" seja incompatível com uma lógica das proposições, que pressupõe conceitos definidos (isto é, cercados por um contorno nocional e unívoco), portanto noções que significam qualquer coisa porque elas significam uma coisa, isso não constitui aqui o nosso problema. O que constitui problema, é que é apenas numa economia de conjunto que essa *collatio et coaptatio* pode compreender-se ela própria como relação e afirmar-se na classe de *demonstratio*. Encontro aqui a tese de Edmond Ortigues em o *Discurso e o Símbolo*: "um mesmo termo pode ser imaginário se se considera de modo absoluto, e simbólico se se compreende como valor diferencial, correlativo doutros termos que o limitam reciprocamente" (*ibid.*, p. 194). "Quando nos aproximamos da imaginação material, a função diferencial diminui, tende-se para equivalências; quando nos aproximamos dos elementos formadores da sociedade, a função diferencial aumenta, tende-se para valências distintivas" (p. 197). Relativamente a isto, o lapidário e o bestiário da Idade Média estão muito perto da imagem; é exactamente por isso que eles encontram, através do seu pólo imaginativo, um fundo de imagética indiferenciado, que tanto pode ser cretense como assírio e que parece alternadamente exuberante nas suas variações e estereotipado na sua concepção. Mas se este lapidário e este bestiário pertencem à mesma economia que a exegese alegorizante e que

a especulação sobre os signos e os símbolos é porque o potencial ilimitado de significação das imagens é diferenciado por esses exercícios de linguagem que constitui precisamente a exegese; é então uma tipologia da história, exercida no quadro da comunidade eclesial, em ligação com um culto, um ritual, etc., que substitui a simbólica naturalista polimorfa e estanca as suas loucas proli-ferações. É ao interpretar narrações, ao decifrar uma *Heilgeschichte*, que a exegese empresta ao fabricante de imagens um princípio de escolha nas exuberâncias do imaginário. É preciso dizer então que a simbólica não reside em tal ou tal símbolo, ainda menos no seu repertório abstracto; este repertório será sempre demasiado pobre, porque são sempre as mesmas imagens que reaparecem, sempre demasiado rico, porque cada uma significa em potência todas as outras. A simbólica está antes entre os símbolos como relação e economia do seu estabelecimento de relações. Este regime da simbólica não é em nenhum sítio mais manifesto do que na cristandade, onde o simbolismo natural é ao mesmo tempo libertado e ordenado apenas à luz de um Verbo, explicitado apenas num Recitativo. Não existe simbolismo natural, nem alegorismo abstracto ou moralizante (sendo este sempre a contrapartida daquele, não só a sua desforra, mas o seu fruto, tanto o símbolo consome a sua base física, sensível, visível), sem tipologia histórica. A simbólica reside então nesse jogo regrado do simbolismo natural, do alegorismo abstracto e da tipologia histórica: signos da natureza, figuras das virtudes, actos de Cristo, interpretam-se mutuamente nesta dialéctica, que prossegue em toda a criação, do espelho e do livro.

Estas considerações constituem a exacta contrapartida das notas precedentes: não existe análise estrutural, dizíamos, sem inteligência hermenêutica da transferência de sentido (sem “metáfora”, sem *translatio*), sem esta doação indirecta de sentido que institui o campo semântico, a partir do qual podem ser discernidas homologias estruturais. Na linguagem dos nossos simbolistas medievais – linguagem procedente de Agostinho e de Dinis e apropriada às exigências de um objecto transcendente – o que está primeiro é a translação, a transferência do visível para o invisível através do intérprete de uma imagem tirada das realidades sensíveis; o que está primeiro é a constituição semântica em forma de “semelhante-dissemelhante”, na raiz dos símbolos ou dos figu-

rativos. A partir daí pode ser elaborada abstractamente uma sintaxe dos arranjos de signos em múltiplos níveis.

Mas, em compensação, também não há inteligência hermenéutica sem a muda de uma economia, de uma ordem, nas quais a simbólica significa. Considerados em si mesmos, os símbolos estão ameaçados pela sua oscilação entre o empastamento no imaginativo ou a evaporação no alegorismo; a sua riqueza, a sua exuberância, a sua polissemia, expõem os simbolistas ingénuos à intemperança e à complacência. Aquilo a que santo Agostinho chamava já no *De Doctrina christiana*, “*verborum translatorum ambiguitates*” (Chenu, *op. cit.*, p. 171), aquilo a que nós chamamos simplesmente equívocidade, aos olhos da exigência de univocidade do pensamento lógico, faz com que os símbolos apenas simbolizem em conjuntos que limitam e articulam as suas significações.

Por consequência, a compreensão das estruturas não é exterior a uma compreensão que teria como tarefa pensar a partir dos símbolos; ela é hoje o intermediário necessário entre a ingenuidade simbólica e a inteligência hermenéutica.

É neste propósito, que deixa a última palavra ao estruturalista, que quereria deter-me, a fim de que a atenção e a expectativa permaneçam abertas ao seu crédito.

O Problema do duplo sentido como problema hermenêutico e como problema semântico

A minha comunicação é, e quer ser, de carácter interdisciplinar: proponho-me examinar vários tratamentos do mesmo problema do simbolismo e reflectir sobre o que significa a pluralidade desses tratamentos. Gosto de reconhecer à filosofia uma tarefa de arbitragem e exercitei-me anteriormente (1) a arbitrar o conflito de várias hermenêuticas na cultura moderna: uma hermenêutica da desmitificação e uma hermenêutica da meditação do sentido. Não é esse problema que quero retomar aqui, mas um outro problema suscitado por um outro género de clivagem; as maneiras de tratar o simbolismo que me proponho confrontar, representam *níveis estratégicos* diferentes. Vou considerar dois e mesmo três níveis estratégicos: tomarei a hermenêutica como um só nível estratégico, o dos *textos*. Confrontá-lo-ei com a semântica dos linguístas; mas esta semântica dos linguístas comporta ela própria dois níveis estratégicos diferentes: o da semântica *lexical*, que também é muitas vezes chamada semântica simplesmente (por exemplo por Stephen Ullmann ou P. Guiraud): ela mantém-se ao nível das palavras, ou antes, como Ullmann propõe que se diga, do nome, do processo de nomeação ou de denominação; mas constituiu-se sob os nossos olhos uma semântica estrutural caracterizada entre outras coisas, por uma mudança de plano e uma mudança de unidade, pela passagem de unidades molares de comunicação, como são ainda

(1) *A Simbólica do mal*.

as palavras e a *fortiori* os textos, a unidades moleculares que seriam, como vamos ver, estruturas elementares de significação.

Proponho-me examinar em que se torna o nosso problema do simbolismo, quando o transferimos de um nível de consideração para outro. Certos problemas que tive ocasião de discutir sob o título: "Estrutura e hermenêutica" vão reaparecer, mas talvez em condições mais favoráveis, porque o risco de afrontamento no mesmo nível, entre uma *filosofia* da interpretação e uma *ciência* estrutural, pode ser afastado por um método que de imediato situa em níveis de realização diferentes os "efeitos de sentido" considerados.

Por alto, eis o que quero mostrar: a mudança de escala do problema faz aparecer uma *constituição* fina que sozinha permite um tratamento *científico* do problema: a via da *análise*, da decomposição em unidades mais pequenas, é a própria via da ciência, como se vê no uso dessa análise em tradução automática. Mas queria mostrar em compensação que a redução ao simples sanciona a eliminação de uma função fundamental do simbolismo que apenas pode aparecer no nível superior de *manifestação*, e que põe o simbolismo em relação com a realidade, com a experiência, com o mundo, com a existência (deixo de propósito a livre escolha entre estes termos). Em resumo, queria estabelecer que a via da análise e a via da síntese não coincidem, não são equivalentes: na via da análise descobrem-se os *elementos* da significação que não têm nenhuma relação com as coisas ditas; na via da síntese, revela-se a função da significação que é *dizer*, e finalmente "mostrar".

I. O NÍVEL HERMENÊUTICO

A fim de levar a bom êxito a nossa investigação, importa assegurarmos-nos de que é o mesmo problema que é tratado em três planos diferentes. A esse problema chamei-lhe o problema do *sentido múltiplo*. Por isto designo um certo efeito de sentido, segundo o qual uma expressão, de dimensões variáveis, ao significar uma coisa, significa, ao mesmo tempo, uma outra coisa, sem deixar de significar a primeira. No sentido próprio da palavra, é a função alegórica da linguagem (alegoria: dizer uma outra coisa ao dizer uma coisa).

O que define a hermenêutica, pelo menos em relação aos outros níveis estratégicos que vamos considerar, é primeiro que tudo o comprimento das sequências com que opera e a que chamo textos. É, primeiro que tudo, na exegese dos textos bíblicos, depois profanos, que a ideia de uma hermenêutica, concebida como ciência das regras da exegese, se constituiu; aqui a noção de texto tem um sentido preciso e limitado; Dilthey, no seu grande artigo, *Die Entstehung der Hermeneutik*, dizia: “Chamamos exegese ou interpretação a uma certa arte de compreender as manifestações vitais fixadas de um modo durável”; ou ainda: “A arte de compreender gravita à volta da interpretação dos testemunhos humanos conservados pela escrita”; ou ainda: “Chamamos exegese, interpretação, à arte de compreender as manifestações escritas da vida.” Ora o texto comporta, para além de um certo comprimento, em relação às sequências minimais com as quais o linguísta gostaria de trabalhar, a organização interna duma obra, um *Zusammenhang*, uma conexão interna; a primeira aquisição da hermenêutica moderna foi colocar como regra proceder do todo para a parte e para os pormenores, tratar, por exemplo, uma perícopes bíblica como um encadeamento, ou, para empregar a linguagem de Schleiermacher, como a relação entre uma forma interior e uma forma exterior.

Para o hermeneuta, é o texto que tem um sentido múltiplo; o problema do sentido múltiplo apenas se coloca para ele se se toma em consideração um tal conjunto, onde estão articulados acontecimentos, personagens, instituições, realidades naturais ou históricas; é toda uma “economia” – todo um conjunto significativo – que se presta à transferência de sentido do histórico sobre o espiritual. Em toda a tradição medieval dos sentidos múltiplos da Escritura, é por meio de grandes conjuntos que se articula o quádruplo sentido.

Ora, este problema do sentido múltiplo já não é, hoje em dia, apenas o problema da exegese, no sentido bíblico ou mesmo profano da palavra; ele próprio é um problema interdisciplinar que quero primeiro considerar num único nível estratégico, num plano homogêneo, o do texto. A fenomenologia da religião, à maneira de Van der Leeuw e, até um certo ponto, à maneira de Eliade, a psicanálise freudiana e jungiana (não divido, aqui), a crítica literária (nova ou não) permitem-nos generalizar a noção de texto a conjuntos significantes dum grau de complexidade diferente da frase. Apenas vou considerar aqui um exemplo suficientemente distante da exegese bíblica para que ele dê uma ideia da amplitude do campo hermenêutico: o sonho é tratado por

Freud como uma *narração* que pode ser muito breve, mas que tem sempre uma multiplicidade interna; é esta *narração* ininteligível numa primeira audição que se trata, segundo Freud, de substituir por um texto mais inteligente que estaria para o primeiro como o latente está para o patente. Há, assim, uma vasta região do duplo-sentido, cujas articulações internas desenham já a diversidade das hermenêuticas.

Ora, o que é que produz a diversidade destas hermenêuticas? Por um lado, elas reflectem diferenças de técnica: a decifração psicológica é uma coisa, a exegese bíblica é outra; a diferença incide aqui sobre as regras internas da interpretação; é uma diferença epistemológica. Mas por sua vez estas diferenças de técnica remetem para diferenças de projecto que dizem respeito à função da interpretação: uma coisa é servir-se da hermenêutica como de uma arma de desconfiança contra as "mistificações" da consciência falsa; outra coisa é usá-la como uma preparação para melhor entender aquilo que uma vez chega ao sentido, aquilo que uma vez foi dito.

Ora, a própria possibilidade de hermenêuticas divergentes e rivais – no plano da técnica e do projecto – está ligada a uma condição fundamental que, na minha opinião, caracteriza em bloco o nível estratégico das hermenêuticas. É esta condição fundamental que nos vai reter aqui; ela consiste no facto de a simbólica ser um meio de expressão para uma realidade extra-linguística. Isto é capital para a confrontação ulterior; antecipando sobre uma expressão que apenas adquirirá precisamente o seu sentido num outro nível estratégico, direi: em hermenêutica não há clausura do universo dos signos. Quando a linguística se move no recinto de um universo auto suficiente e nunca encontra senão relações intra-significativas, relações de interpretação mútua entre signos, para empregar o vocabulário de Charles Sanders Peirce, a hermenêutica está sob o regime de abertura do universo dos signos.

O objectivo desta comunicação é mostrar que esse regime de abertura está ligado à própria escala onde opera a interpretação compreendida como exegese, como exegese de textos, e que o fecho do universo linguístico apenas está completo com a mudança de escala e a consideração de pequenas unidades significantes.

Que entendemos aqui por abertura? Isto, que em cada disciplina hermenêutica, a interpretação está na charneira do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida (qualquer que seja esta última); aquilo

que produz a especificidade das hermenêuticas, é precisamente que esta tomada da linguagem sobre o ser e do ser sobre a linguagem se faz em modos diferentes: assim o simbolismo do sonho não poderia ser um puro jogo de significados remetendo uns para os outros, ele é o meio de expressão onde o desejo se vem dizer. Propus, pela minha parte, a noção de semântica do desejo para designar estas cifras entrelaçadas de duas espécies de relações: relações de força, enunciadas numa energética, relações de sentido, enunciadas numa exegese do sentido. Existe simbolismo, porque o simbolizável está primeiro na realidade não linguística a que Freud chama constantemente a pulsão, considerada nos seus delegados representativos e afectivos; são estes delegados e as suas ramificações que vêm mostrar-se e esconder-se nesses efeitos de sentido a que chamamos sintomas, sonhos, mitos, ideais, ilusões. Longe de nos movermos numa linguística fechada sobre ela própria, estamos sem cessar na flexão de uma erótica e de uma semântica; o poder do símbolo está no facto de o duplo sentido ser o modo segundo o qual se diz a própria manha do desejo.

Passa-se o mesmo na outra extremidade do leque das hermenêuticas: se tem algum sentido falar de uma hermenêutica do sagrado, é na medida em que o duplo-sentido dum texto, que me fala, por exemplo, do Êxodo, desemboca numa certa condição itinerante que é vivida existencialmente como movimento de um cativo para uma libertação; sob a interpelação de uma fala que dá aquilo que ela ordena, o duplo-sentido visa aqui decifrar um movimento existencial, uma certa condição ontológica do homem por meio do excesso de sentido ligado ao acontecimento que, na sua literalidade, se coloca no mundo histórico observável. O duplo-sentido é aqui o detector de uma posição no ser.

Assim, o simbolismo considerado no seu nível de manifestação nos textos, marca a eclosão da linguagem em direcção a outra coisa que não ela própria: aquilo a que chamo a sua abertura; esta eclosão, é dizer, e, dizer, é mostrar; as hermenêuticas rivais dilaceram-se não sobre a estrutura do duplo-sentido, mas sobre o modo da sua abertura, sobre a finalidade do mostrar. Aí reside a força e a fraqueza da hermenêutica; a fraqueza, porque, considerando a linguagem no momento em que ela se escapa a ela própria, ela considera-a no momento em que ela escapa também a um tratamento científico, que apenas começa com o postulado da clausura do universo significante; todas as outras fraquezas decorrem daqui, e primeiro que tudo a fraqueza insigne de entregar a

hermenêutica à guerra dos projectos filosóficos rivais. Mas esta fraqueza é a sua força, porque o lugar onde a linguagem se escapa a si mesma e nos escapa, é também o lugar onde a linguagem vem a si mesma, é o lugar onde a linguagem é *dizer*. Quer eu compreenda a relação mostrar-esconder à maneira do psicanalista ou do fenomenólogo da religião (e penso que é preciso hoje em dia assumir em conjunto estas duas possibilidades), é de cada vez como poder que *descobre*, que *manifesta*, que *traz à luz*, que a linguagem opera e se torna ele própria; então *cala-se* diante daquilo que *diz*.

Ousaria resumir numa palavra: o único interesse filosófico do simbolismo é que ele revela, por meio da sua estrutura de duplo-sentido, a equivocidade do ser: "O ser diz-se de múltiplos modos". Abrir a multiplicidade do sentido sobre a equivocidade do ser é a razão de ser do simbolismo.

A continuação desta investigação tem por fim descobrir porque é que esta acção sobre o ser está ligada à escala de discurso a que chamámos texto e que se realiza como sonho ou como hino. Isso não o sabemos, e só o vamos aprender precisamente por comparação com outras aproximações do problema do duplo-sentido, onde a mudança de escala será marcada simultaneamente pelo progresso em direcção ao rigor científico e pelo apagamento dessa função ontológica da linguagem a que acabámos de chamar o *dizer*.

II. SEMÂNTICA LEXICAL

* A primeira mudança de escala é aquela que nos faz tomar em consideração as *unidades lexicais*. Uma parte da herança saussuriana está deste lado; apenas uma parte. Com efeito, vamos considerar daqui a pouco trabalhos que partem da aplicação da análise fonológica à semântica e que requerem, para fazer isso, uma mudança de escala muito mais radical, visto que os *lexemas*, como se diz, estão ainda ao nível de manifestação do discurso, como o estavam as grandes unidades que considerámos ainda agora; todavia, uma certa descrição e mesmo uma certa explicação do simbolismo podem ser levadas a cabo neste primeiro nível.

Uma certa descrição, primeiro que tudo.

O problema do sentido múltiplo pode, com efeito, ser circunscrito, em semântica lexical, como polissemia, isto é, a possibilidade de um nome (adopto a terminologia de S. Ullmann) (1) ter mais do que um sentido. É possível descrever este efeito de sentido nos termos saussurianos do significante e do significado (Ullmann tinha transcrito: do nome e do sentido); assim está já excluída a relação com a coisa, ainda que Ullmann não escolhesse de modo absoluto entre a transcrição no *triângulo básico* de Ogden-Richards: símbolo-referente-referência, e a análise saussuriana em dois níveis (veremos daqui a pouco porquê: a clausura do universo linguístico não é ainda total a este nível).

Continuamos a descrição em termos saussurianos, distinguindo uma definição sincrónica e uma definição diacrónica do duplo-sentido. Definição sincrónica: num estado de língua, uma mesma palavra tem vários sentidos. Para falar com rigor, a polissemia é um conceito sincrónico; em diacronia, o sentido múltiplo chama-se mudança de sentido, transferência de sentido. É preciso, sem dúvida, combinar as duas aproximações para ter uma visão de conjunto do problema da polissemia ao nível lexical, visto que são as mudanças de sentido que têm a sua projecção sincrónica no fenómeno da polissemia, isto é, o antigo e o novo são contemporâneos no mesmo sistema; além disso são as mudanças de sentido que devem ser tomadas por guias para desentranhar a meada sincrónica. Em compensação, uma mudança semântica aparece sempre como uma alteração num sistema precedente; se não se conhece o lugar dum sentido num estado de sistema, não se tem nenhuma ideia da natureza da mudança que afecta o valor desse sentido.

Podemos, finalmente, levar a descrição da polissemia ainda mais longe nas vias saussurianas, considerando o signo, já não como uma relação interna de um significante e de um significado, de um nome e de um sentido (era necessário para definir formalmente a polissemia), mas na sua relação com os outros signos; lembramo-nos da ideia mestra do *Curso de linguística geral*: tratar os signos como diferenças num sistema. Em que se torna a polissemia se a repomos nesta perspectiva, que é já a de uma linguística estrutural? Uma primeira luz é lançada sobre aquilo a que se pode chamar o carácter funcional da polis-

(1) S. Ullmann, *Principles of Semantics*.

semia; uma primeira luz apenas, visto que permanecemos no plano da língua e o símbolo é um funcionamento de fala, isto é, uma expressão no discurso. Mas, como Godel mostrou, nas *Fontes manuscritas do Curso de linguística geral*, desde que se considere o “mecanismo da língua”, mantemo-nos num registo intermediário entre o do sistema e o da execução. É ao nível do mecanismo da língua que o regime de polissemia regrada, que é o da linguagem vulgar, se descobre. Este fenómeno da polissemia regrada ou limitada está na encruzilhada de dois processos: o primeiro tem a sua origem no signo como “intenção cumulativa”; entregue apenas a si, é um processo de expansão que vai até à sobrecarga de sentido (*overload*), como se vê em certas palavras que, à força de significar demasiado, já não significam nada, ou em certos símbolos tradicionais que se carregaram com tantos valores contraditórios que estes tendem a neutralizar-se (o fogo que queima e acalenta; a água que dessedenta e afoga). Temos por outro lado um processo de limitação exercido pelo resto do campo semântico e antes de tudo pela estruturação de certos campos organizados, como aqueles que foram estudados por Jost Trier, o autor da “teoria dos campos semânticos”. Estamos ainda aqui num terreno saussuriano, visto que um signo não tem, ou não é, uma significação fixa, mas um valor, em oposição aos outros valores; resulta da relação duma identidade e duma diferença, esta regulação proveniente do conflito entre a expansão semântica dos signos e a acção limitante do campo, assemelha-se, nos seus efeitos, à organização dum sistema fonológico, ainda que difira dele profundamente no seu mecanismo. Com efeito, a diferença entre a organização de um campo semântico e a de um sistema fonológico permanece considerável. Os valores em vez de terem apenas uma função diferencial, portanto opositiva, ~~mas~~ têm também um valor cumulativo, o que faz da polissemia um dos problemas-chave da semântica, talvez mesmo o seu eixo. Tocamos aqui no que existe de específico no plano semântico e que permite o fenómeno do duplo-sentido: Urban já observava que aquilo que faz da linguagem um instrumento de conhecimento, é precisamente o facto de um signo poder designar uma coisa sem deixar de designar uma outra, portanto que, para ter valor expressivo relativamente à segunda deve ser constituído em signo da primeira. E ele acrescentava: esta “intenção cumulativa das palavras é uma fonte fecunda de ambiguidades, mas é também a fonte da predicação analógica, graças ao que o poder simbólico da linguagem é realizado” (citado por Ullmann, *ibid.*, p. 117).

Esta observação penetrante de Urban deixa perceber qualquer coisa daquilo a que se poderia chamar a funcionalidade da polissemia; aquilo que nos tinha aparecido no plano dos textos como um sector particular do discurso, isto é, o sector de plurivocidade, aparece-nos agora fundado numa propriedade geral das unidades lexicais, a saber, funcionar como um acumulador de sentido, como um permutador entre o antigo e o novo. É assim que o duplo-sentido é revestido de uma função expressiva relativamente a realidades significadas de maneira mediata. Mas como?

Ainda aqui Saussure nos pode guiar com a sua distinção entre dois eixos de funcionamento da linguagem (para falar verdade, ele já não fala aqui da língua como sistema de signos num momento dado, mas do mecanismo da língua, ou discurso, que confina com a palavra). Na cadeia falada, observava ele, os signos estão numa relação dupla: numa relação sintagmática, que encadeia signos opostos numa relação *in praesentia*, e numa relação associativa, que aproxima signos semelhantes, susceptíveis de serem substituídos no mesmo lugar, mas apenas os aproxima numa relação *in absentia*. Esta distinção, sabemos-lo, foi retomada por Roman Jakobson (1), que a formula em termos próximos: relação de concatenação e relação de selecção. Esta distinção é considerável para a investigação do problema da semântica em geral e do simbolismo em particular. É, com efeito, no jogo combinado destes dois eixos da concatenação e da selecção que consiste a relação da sintaxe e da semântica.

Ora, não assegurámos apenas, com Jakobson, um estatuto linguístico à semântica, mas ao simbolismo. O eixo das substituições, com efeito, é o eixo das similitudes, enquanto que eixo das concatenações, é o eixo das contiguidades. Há, portanto, possibilidade de fazer corresponder à distinção saussuriana uma distinção outrora confinada à retórica, a da metáfora e da metonímia; ou melhor, é possível dar à pluralidade da metáfora e da metonímia o sentido funcional mais geral duma polaridade entre dois processos e de falar de processo metafórico e de processo metonímico.

Tocamos precisamente aqui uma raiz desse mesmo processo de simbolização que precedentemente atingimos directamente como um efeito do texto.

(1) R. Jakobson, *Ensaio de linguística geral*.

Eis que lhe apreendemos o mecanismo naquilo a que podemos agora chamar um efeito de contexto. Retomemos o funcionamento da polissemia regrada, que considerámos, com a “teoria dos campos”, no plano da língua; tratava-se, então, antes de polissemia limitada. A polissemia regrada é precisamente um efeito de sentido produzido no discurso. Quando falo, realizo apenas uma parte do potencial significado; o resto é obliterado pela significação total da frase, que opera como unidade de fala. Mas o resto das virtualidades semânticas não é anulado, flutua em volta das palavras, como uma possibilidade não completamente abolida. O contexto desempenha, portanto, o papel de filtro; quando uma única dimensão do sentido passa por um jogo de afinidades e de reforços entre todas as dimensões análogas dos outros termos lexicais, é criado um efeito de sentido, que pode chegar à univocidade perfeita, como nas línguas técnicas. É assim que fazemos frases unívocas com palavras multívocas graças a esta acção de triagem ou de crivo do contexto; mas acontece que a frase seja feita de modo que não consiga reduzir a um uso monossémico o potencial de sentido, mas que mantenha ou crie mesmo a concorrência entre vários lugares de significação; através de diversos procedimentos o discurso pode realizar a *ambivalência* que aparece assim como a combinação de um facto de léxico: a polissemia, e de um facto de contexto: a permissão dada a vários valores distintos, ou mesmo opostos, do mesmo nome para se realizarem na mesma sequência.

Façamos o ponto da situação no termo desta segunda parte.

Que ganhámos em transpor assim para o plano lexical os problemas encontrados no plano hermenêutico? Que ganhámos e que perdemos?

Ganhámos seguramente um conhecimento mais exacto do simbolismo: ele aparece-nos agora como um efeito de sentido, observável no plano do discurso, mas edificado sobre a base dum funcionamento mais elementar dos signos; esse funcionamento pôde ser relacionado com a existência dum outro eixo da língua diferente do eixo da linearidade, sobre o qual se colocam apenas os encadeamentos sucessivos e contíguos que dependem da sintaxe. A semântica, e mais particularmente o problema da polissemia e da metáfora, receberam assim direito de cidadania em linguística. Ao receber um estatuto linguístico determinado, o processo considerado recebe um valor funcional; nem a polissemia é um fenómeno patológico em si, nem o simbolismo é um ornamento da linguagem; polissemia e simbolismo pertencem à constituição e ao funcionamento de toda a linguagem.

Eis o adquirido na ordem da descrição e da função. Mas a inscrição do nosso problema no plano da linguística tem um reverso: a semântica é, certamente, incluída na linguística, mas a que preço? Com a condição de manter a análise na clausura do universo linguístico. Isso não o fizemos aparecer. Mas vemo-lo bem se restituirmos certos traços da análise de Jakobson que omitimos na exposição anterior. Para justificar o carácter intrinsecamente linguístico da semântica, Jakobson aproxima as perspectivas de Saussure sobre as relações associativas (ou, na sua linguagem, sobre o eixo de substituição), das perspectivas de Charles Sanders Peirce, sobre o notável poder dos signos de se interpretarem mutuamente. Aí está uma noção da interpretação que não tem nada a ver com a exegese: todo o signo, segundo Peirce, requer, além de dois protagonistas, um interpretante; a função de interpretante é exercida por um outro signo (ou um conjunto de signos) que lhe desenvolve a significação, e que é susceptível de ser substituído pelo signo considerado. Esta noção de interpretante, no sentido de Peirce, confirma bem a de grupo de substituição de origem saussuriana, mas ao mesmo tempo, revela-lhe o lugar no interior de um jogo de relações intra-linguísticas. Todo o signo, dizemos, pode ser traduzido por um outro signo no qual está mais completamente desenvolvido, isto envolve as definições, as predicacões equacionais, as circunlocuções, as relações predicativas e os símbolos. Mas, deste modo, que fizemos? Resolvemos um problema de semântica com os recursos da função metalinguística, isto é, segundo um outro estudo de Jakobson aplicado às múltiplas funções envolvidas na comunicação, com os recursos duma função que põe em relação uma sequência de discurso com o código e não com o referente. Isto é tão verdade que, quando Jakobson prolonga a análise estrutural do processo metafórico (associado, lembramo-nos, ao grupo de operações que põem em jogo a similitude sobre o eixo das substituições), é em termos de operação metalinguística que ele desenvolve a sua análise do processo metafórico; é enquanto os signos se intersignificam entre eles que eles entram nas relações de substituição e que o processo metafórico se torna possível. Deste modo, a semântica, com o seu problema do sentido múltiplo, mantém-se na clausura da linguagem. Não é por acaso que o linguista invoca aqui o lógico: "A lógica simbólica, nota Jakobson, não deixou de nos lembrar que as significações linguísticas constituídas pelo sistema das relações analíticas de uma expressão com as outras não pressupõem a presença das coisas" (*ibid.*, p. 42). Não se

poderia dizer melhor que o tratamento mais rigoroso do problema do duplo-sentido foi pago com o abandono da sua mira em direcção à coisa. Dizíamos no fim da primeira parte: o alcance filosófico do simbolismo, é que nele, a equivocidade do ser diz-se graças à multivocidade dos nossos signos. Sabemos agora que a ciência dessa multivocidade — a ciência linguística — exige que nos mantenhamos na clausura do universo dos signos. Não será a indicação de uma relação precisa entre *filosofia* da linguagem e *ciência* da linguagem?

É esta articulação que vamos precisar ao mudar uma vez mais de escala com a semântica estrutural, tal como ela é praticada, não apenas em linguística aplicada, por exemplo em tradução automática, mas também em linguística teórica, por tudo aquilo que hoje em dia traz o nome de semântica estrutural.

III. SEMÂNTICA ESTRUTURAL

Segundo M. Greimas (1), três escolhas metodológicas comandam a semântica estrutural:

Esta disciplina adopta desde a partida o axioma da clausura ao universo linguístico. Em virtude deste axioma, a semântica é responsabilizada pelas operações metalinguísticas de tradução de uma ordem de signos numa outra ordem de signos. Mas enquanto que em Jakobson não se vê como se situam, umas em relação às outras, as estruturas da linguagem objecto e as construídas pela metalinguagem, os níveis hierárquicos da linguagem são aqui muito claramente encadeados. Temos primeiro a linguagem objecto, depois a linguagem na qual se descrevem as estruturas elementares do precedente, depois aquela na qual se elaboram os conceitos operatórios desta descrição, enfim, aquela na qual se axiomatizam e definem os precedentes. Através desta visão clara dos níveis hierárquicos da linguagem, no interior da clausura linguística, o postulado desta ciência, isto é, que as estruturas construídas no nível metalinguístico

(1) Greimas, *Semântica estrutural*.

são as mesmas que as que são imanentes à linguagem, é melhor evidenciado. O segundo postulado, ou escolha metodológica, é o da mudança de nível estratégico da análise: tomar-se-á como referência não as palavras (lexemas) mas estruturas subjacentes, inteiramente construídas pelas necessidades da análise.

Apenas posso dar aqui uma fraca ideia do empreendimento; trata-se de operar com uma nova unidade de cômputo, o sema, que é sempre tomado numa relação de oposição binária do tipo longo-curto, largo-estrito, etc., mas num nível mais baixo do que o léxico. Nenhum sema ou categoria sémica, mesmo se a sua denominação é tirada da língua vulgar, é idêntico a um lexema manifestado no discurso; já não temos então termos-objectos, mas relações de conjunção e de disjunção: disjunção em dois semas (por exemplo, masculino-feminino), conjunção sob um único traço (por exemplo, o género). A análise sémica consiste em estabelecer, para um grupo de lexemas, a árvore hierárquica das conjunções e disjunções que lhe esgotam a constituição. Vê-se a vantagem para a linguística aplicada: as relações binárias prestar-se-ão ao cálculo num sistema de base 1 (0,1) e as conjunções-disjunções a um tratamento por máquinas de tipo cibernético (aberto, fechado).

Mas a vantagem não é menor para a teoria, porque os semas são unidades de significação construídas a partir só das suas estruturas relacionais. O ideal é reconstruir o léxico inteiro com um número muito menor destas estruturas elementares de significação; se se conseguisse isso — mas não é uma empresa inhumana —, os termos-objectos definir-se-iam inteiramente, através de uma análise exaustiva, como uma colecção de semas que contém apenas conjunções-disjunções e hierarquias de relações, numa palavra como sistemas sémicos.

O terceiro postulado é que as unidades que nós conhecemos como lexemas, em linguística descritiva, e de que nos servimos como de palavras no discurso, pertencem ao plano de *manifestação do discurso* e não ao plano de *imanência*. As palavras — para empregar a linguagem vulgar — têm um modo de presença diferente do modo de existência destas estruturas. Este ponto é da maior importância para a nossa pesquisa, porque aquilo que considerámos como sentido múltiplo e como funcionamento simbólico é um “efeito de sentido” que se manifesta no discurso, mas cuja razão se situa num outro plano.

Todo o esforço da semântica estrutural vai ser reconstruir degrau por degrau as relações que permitem dar conta desses efeitos de sentido, segundo

uma complexidade crescente. Apenas vou reter aqui dois pontos dessa reconstrução: primeiro é possível retornar, com um grau de precisão e de rigor sem igual, o problema do sentido múltiplo, considerado como propriedade lexical, e o funcionamento simbólico nas unidades superiores à palavra, digamos na frase. A semântica estrutural tenta dar conta da riqueza semântica das palavras através de um método muito original que consiste em fazer corresponder as variantes de sentido a classes de contextos; as variantes de sentido podem então ser analisadas num núcleo fixo, aquele que é comum a todos os contextos, e em variáveis contextuais. Se se transfere esta análise para o quadro da linguagem operacional fornecido pela redução dos lexemas a uma colecção de semas, chega-se a definir os efeitos de sentido variáveis numa palavra como derivados de semas – ou de sememas –, procedentes da conjunção de um núcleo sémico e de um ou de vários semas contextuais, que são eles próprios classes sémicas que correspondem a classes contextuais.

Aquilo que tivemos que deixar na imprecisão no decurso da análise precedente, isto é, a noção de virtualidade semântica, toma aqui um carácter analítico preciso; podemos transcrever em fórmulas que apenas comportam conjunções, disjunções e relações hierárquicas, cada um destes efeitos de sentido, e assim localizar exactamente a variável contextual que traz o efeito de sentido. Simultaneamente, podemos dar conta, com um grau muito superior de exactidão e de rigor, do papel do contexto que descrevemos uma primeira vez em termos ainda vagos, como uma acção de crivo, ou como um jogo de afinidades entre certas dimensões de sentido das diferentes palavras numa frase. Pode-se agora falar de uma triagem entre as variáveis contextuais: por exemplo (para retomar o exemplo de M. Greimas), em: “o cão ladra”, a variável contextual “animal” comum a “cão” e a “ladra” permite eliminar os sentidos da palavra cão que não remeteriam para um animal, mas para uma coisa (o cão da espingarda), do mesmo modo os sentidos da palavra “ladra” que coniviram, por exemplo, a um homem. A acção de triagem do contexto consiste, portanto, num reforço dos semas, na base da reiteração.

Como se vê nesta análise do funcionamento contextual, encontram-se os mesmos problemas que foram tratados na segunda parte, mas são abordados com uma precisão que só o emprego de um instrumento analítico confere. A teoria do contexto é, relativamente a isto, muito convincente; ao fazer incidir sobre a reiteração dos mesmos semas a estabilização do sen-

tido numa frase, nós podemos definir com rigor aquilo a que se pode chamar a isotopia dum discurso, isto é, o seu estabelecimento a um nível homogéneo de sentido; digamos que, em “o cão ladra”, se trata de uma história de bicho.

É a partir deste conceito de isotopia do discurso que o problema do simbolismo também pode ser retomado com os mesmos meios analíticos. Que se passa no caso dum discurso equívoco ou plurívoco? Isto: a isotopia do discurso não é assegurada pelo contexto mas este, em vez de filtrar uma série de sememas isotopos, deixa desenrolarem-se várias séries semânticas pertencendo a isotopias discordantes.

Parece-me que a conquista deste nível, deliberada e radicalmente analítico, permite-nos compreender melhor a relação entre os três níveis estratégicos onde operámos sucessivamente. Operámos primeiro como exegetas com grandes unidades do discurso, com textos, — depois como semânticos do léxico, com os sentidos das palavras, isto é, com os nomes, — depois como semânticos estruturalistas com constelações sémicas. Esta mudança de plano não foi vã; ela marca um progresso no rigor e, se o posso dizer, na cientificidade. Aproximamo-nos progressivamente do ideal leibniziano numa característica universal. Seria falso dizer que eliminámos o simbolismo; ele deixou antes de ser um enigma, e mesmo uma realidade fascinante e no limite misticante, na medida em que ele convida a explicar duplamente: ele é primeiro que tudo situado em relação ao sentido múltiplo, que é uma questão de lexemas, portanto de língua. Relativamente a isto, o simbolismo não tem como propriedade particular nada de notável; todas as palavras da linguagem vulgar têm mais do que uma significação. O fogo de Bachelard não é mais extraordinário em relação a isto do que não importa que palavra do nosso dicionário; assim se dissipa uma ilusão de que o símbolo seria um enigma no plano das palavras. Em compensação a possibilidade do simbolismo está enraizada numa função comum a todas as palavras, numa função universal da linguagem, isto é, a aptidão dos lexemas para desenvolverem variações contextuais. Mas o simbolismo é situado, uma segunda vez, relativamente ao discurso: é no discurso que ele tem a equívocidade e não noutra local; é então que o discurso constitui um efeito de sentido particular: a ambiguidade calculada é obra de certos contextos e, podemos agora dizê-lo, de textos que estabelecem uma certa isotopia em vista de sugerirem uma outra. A transferência de sentido, a metáfora (no sentido etimológico da palavra) ressurge então como mudança de

isotopia, como jogo de isotopias múltiplas, concorrenciais, sobrepostas. A noção de isotopia permitiu-nos assim designar o lugar da metáfora na linguagem, com mais precisão do que o permitia a noção de eixo das substituições, tirada por Jakobson a Saussure.

Mas então, pergunto-vos, não encontra o filósofo o seu fim do percurso? Não pode ele legitimamente perguntar porque é que o discurso, em certos casos, cultiva a ambiguidade? O filósofo precisará a sua questão: a ambiguidade, para quê? Ou melhor: *para dizer o quê?* Eis-nos reconduzidos ao essencial: a clausura do universo linguístico. À medida que nos embrenhámos na densidade da linguagem, que nos afastámos do seu plano de manifestação e que nós progredimos em direcção a unidades de significação sub-lexicais – exactamente nesta medida realizámos a clausura da linguagem; as unidades de significação destacadas pela análise estrutural não significam nada; são apenas possibilidades combinatórias; não dizem nada: juntam e desconjuntam.

Há, por consequência, dois modos de analisar o simbolismo: por aquilo que o constitui e por aquilo que ele quer dizer. O que o constitui requer uma análise estrutural, e esta análise estrutural dissipa-lhe o “maravilhoso”. É a sua função e, ousarei dizê-lo, a sua missão. O simbolismo opera com os recursos de toda a linguagem, os quais não têm mistério.

Quanto àquilo que o simbolismo quer dizer, já não é uma linguística estrutural que pode ensiná-lo. No movimento de ida e volta entre análise e síntese, a volta não é equivalente à ida. Na via da volta há a emergência de uma problemática que a análise eliminou progressivamente. M. Ruyer chamava-lhe a expressividade, não no sentido de expressão das emoções, isto é, no sentido em que o locutor se exprime, mas no sentido em que a linguagem exprime alguma coisa, diz alguma coisa. A emergência da expressividade traduz-se pela heterogeneidade entre o plano do discurso, ou plano de manifestação, e o plano da língua, ou plano de imanência, o único acessível à análise; os lexemas não são apenas para a análise das constelações sémicas, mas são para a síntese das unidades de sentido imediatamente compreendidas.

É talvez a emergência da expressividade que constitui a maravilha da linguagem. M. Greimas diz muito bem: “há talvez um mistério da linguagem, e é uma questão para a filosofia, não há mistério na linguagem”. Penso que também nós podemos dizer isso: não há mistério na linguagem; o simbolismo mais poético, o mais “sagrado”, opera com as mesmas variáveis sémicas que

a palavra mais banal do dicionário. Mas há um mistério da linguagem: a linguagem diz, diz alguma coisa, diz alguma coisa do ser. Se há um enigma do simbolismo, ele reside inteiramente no plano de manifestação, onde a equivocidade do ser vem dizer-se na do discurso.

Não será, por conseguinte, a tarefa da filosofia, reabrir sem cessar em direcção ao ser dito, esse discurso que, por necessidade de método, a linguística não deixa de encerrar no universo fechado dos signos e no jogo puramente interno das suas relações mútuas?

A estrutura, a palavra, o acontecimento

A intenção desta exposição é reconduzir a discussão sobre o estruturalismo ao seu lugar de origem: a ciência da linguagem, a linguística. É aí que temos probabilidade de ao mesmo tempo esclarecer o debate e desapaixoná-lo, porque é aí que podem ser percebidos a validade da análise estrutural e o limite dessa validade.

1. Queria mostrar que o tipo de inteligibilidade que se exprime no estruturalismo triunfa em todos os casos em que se pode:

a) trabalhar sobre um *corpus* já constituído, parado, fechado e, nesse sentido, morto;

b) estabelecer inventários de elementos e de unidades;

c) colocar esses elementos ou unidades em relações de oposição, de preferência de oposição binária;

d) estabelecer uma álgebra ou uma combinatória desses elementos e desses pares de oposição.

Chamarei *língua* ao aspecto da linguagem que se presta a este inventário, — *taxinomas* aos inventários e combinações aos quais a língua dá lugar, — e *semiológico* ao modelo que regula a própria investigação.

2. Queria em seguida assentar que o próprio sucesso do empreendimento tem como contrapartida deixar fora da inteligência estrutural a compreensão dos actos, operações e processos, constitutivos do discurso. O estruturalismo leva a pensar de maneira antinómica a relação da língua com o discurso. Farei da *frase* ou do *enunciado* o eixo desta segunda inquirição. Chamarei *semântico* ao modelo que lhe regula a inteligência.

3. Enfim, queria dar um resumo das pesquisas que, a partir de agora escapam ao modelo estruturalista — pelo menos sob a forma definida na primeira parte — e que anunciam uma nova inteligência das operações e dos processos; essa nova inteligência situar-se-ia para além da antinomia da estrutura e do acontecimento, do sistema e do acto, à qual nos terá conduzido a investigação estruturalista.

Nesta ocasião, direi algumas palavras da linguística de Chomsky, conhecida sob o nome de “gramática generativa”, que toca o dobrar dos sinos do estruturalismo concebido como ciência das taxinomias, dos inventários fechados e das combinações já fora de prazo.

Mas queria sobretudo esboçar uma reflexão sobre a *palavra*, como lugar da linguagem onde se faz constantemente essa troca da estrutura e do acontecimento. Donde o título da minha exposição, onde a palavra foi colocada como terceiro entre a estrutura e o acontecimento.

Uma tal pesquisa pressupõe uma noção absolutamente fundamental: a saber, a linguagem é constituída por uma hierarquia de níveis. Todos os linguistas o dizem, mas muitos atenuam esta afirmação submetendo todos os níveis ao mesmo método, por exemplo, àquele que resultou no nível fonológico onde se lida efectivamente com inventários limitados e fechados, entidades definidas apenas pela prova de comutação, relações de oposição binária, enfim, combinações rigorosas entre unidades discretas. A questão é saber se todos os níveis são homólogos. Todo o meu estudo vai repousar sobre a ideia de que a passagem para a nova unidade do discurso, constituída pela frase ou enunciado, representa um golpe, uma mutação, na hierarquia dos níveis. Não vou, aliás, esgotar a questão dos níveis; vou mesmo deixar entrever no fim que há talvez outros níveis estratégicos como o texto, cujo encadeamento interno pede uma outra espécie de inteligibilidade diferente da da frase e da palavra, em situação de frase. É com essas grandes unidades da ordem do texto que uma ontologia do *logos* ou do dizer encontraria lugar; se a linguagem tem alguma participação no ser, é a um nível de manifestação ou de eficiência cujas leis são originais em relação aos níveis anteriores.

Numa palavra, o encadeamento dos métodos, dos pontos de vista, dos modelos, é uma consequência da hierarquia dos níveis na obra da linguagem.

1. OS PRESSUPOSTOS DA ANÁLISE ESTRUTURAL

Prender-me-ei menos aos resultados do que aos pressupostos que constituem a teoria linguística, no sentido epistemológico forte da palavra teoria. Saussure, fundador da linguística moderna, apercebeu-se desses pressupostos, mas revelou-os numa linguagem que permanece muito frequentemente atrasada em relação à nova conceptualidade que ele introduz. Foi Louis Hjelmslev que teorizou esses pressupostos nos seus *Prolegomena to a theory of Language* de 1943. Primeiro enunciou-os num discurso inteiramente homogêneo ao seu objecto. Enumeremos esses pressupostos:

1. A linguagem é um objecto para uma ciência empírica. Empírico é considerado aqui no sentido moderno; designa não só o papel e o primado da observação mas também a subordinação das operações indutivas à dedução e ao cálculo.

Esta possibilidade de constituir a linguagem como objecto específico de uma ciência foi introduzida pelo próprio Saussure através da sua famosa distinção da língua e da fala. Rejeitando do lado da fala a execução psico-fisiológica, o desempenho individual, e as livres combinações do discurso, Saussure reserva para a língua as regras constitutivas do código, a instituição válida para a comunidade linguística, o conjunto das entidades entre as quais se opera a escolha nas livres combinações do discurso. Assim é separado um objecto homogêneo: tudo o que diz respeito à língua cai, com efeito, no interior do mesmo domínio, enquanto que a fala se dispersa nos registos da psico-fisiologia, da psicologia, da sociologia, e não parece poder constituir o objecto único de uma disciplina específica.

2. Na própria língua, é preciso ainda distinguir uma ciência dos estados de sistema, ou linguística sincrónica, e uma ciência das mudanças, ou linguística diacrónica. Ainda aqui Saussure tinha aberto a via ao declarar vincadamente que estas duas aproximações não podem ser conduzidas simultaneamente e que é preciso, além disso, subordinar a segunda à primeira. Levando a tese de Saussure à sua forma radical, Hjelmslev dirá: "Por trás de todo o processo, deve poder-se encontrar um sistema". Através deste segundo pressuposto abre-se um novo percurso de inteligibilidade: a mudança considerada como tal é ininteligível; não se compreende senão como passagem de um estado

de sistema para um outro; é isto que a palavra diacronia significa; é pois o sistema, isto é o arranjo dos elementos num conjunto simultâneo que compreendemos prioritariamente.

3. Num estado de sistema não há termos absolutos mas relações de dependência mútua. Saussure dizia: “a linguagem não é uma substância mas uma forma”. Se a forma inteligível por excelência é a oposição, dir-se-á, ainda com Saussure: “na língua há apenas diferenças”, o que quer dizer que não se deve considerar as significações ligadas aos signos isolados como etiquetas numa nomenclatura heteróclita, mas os valores relativos, negativos, opositivos desses signos uns relativamente aos outros.

4. O conjunto dos signos deve ser considerado como um sistema fechado, a fim de o submeter à análise. Isto é evidente ao nível da fonologia que estabelece o inventário acabado dos fonemas numa língua dada; mas isto também é verdade ao nível do léxico, o qual, como o mostra um dicionário unilingue, é imenso mas não infinito. Mas compreende-se isso melhor se se conseguir substituir esta lista praticamente inumerável pelo inventário acabado dos sub-signos que subtendem o nosso léxico e a partir dos quais se poderá reconstituir a imensa riqueza dos léxicos reais. Enfim, não é inútil lembrar que a sintaxe é constituída por um sistema acabado de formas e de regras. Se se acrescenta que num nível mais elevado ainda, o linguista trabalha sempre sobre um *corpus* acabado de textos, pode-se formular de um modo geral o axioma da clausura que governa o trabalho da análise. Ao operar, assim, no interior dum sistema fechado de signos, o linguista pode considerar que o sistema que ele analisa não tem exterior mas apenas relações internas. Era assim que Hjelmslev definia a estrutura: *uma entidade autónoma com dependências internas*.

5. A definição do signo que satisfaz estes quatro pressupostos rompe completamente com a ideia ingénua de que o signo é colocado em vez de uma coisa. Se se separou correctamente a língua da fala, os estados de sistema da história das mudanças, a forma da substância, e o sistema fechado dos signos de toda a referência a um mundo, é preciso definir o signo, não apenas pela sua relação de oposição a todos os outros signos do mesmo nível, mas também nele próprio como uma diferença puramente interna, puramente imanente. É neste sentido que Saussure distingue o significante e o significado, e Hjelmslev a expressão e o conteúdo. Este pressuposto podia ser colo-

cado à cabeça, como fez Saussure no *Curso*. Mas, numa ordem lógica dos pressupostos, esta definição do signo apenas consagra o conjunto dos axiomas anteriores. Sob o regime da clausura do universo dos signos, o signo é, quer uma diferença entre signos, quer uma diferença interna a cada signo entre expressão e conteúdo; esta realidade de duas faces cai completamente no interior da clausura linguística.

O estruturalismo pode assim ser definido como a tomada de consciência total das exigências contidas nesta série de pressupostos. Certamente que Saussure não emprega a palavra “estrutura”, mas a palavra “sistema”. A palavra estrutura apareceu apenas em 1928 no *Primeiro Congresso internacional de linguistas* em La Haye, sob a forma “estrutura de um sistema”. A palavra “estrutura” aparecia assim como uma especificação do sistema e designava as combinações restritivas, antecipadamente levantadas sobre o campo total das possibilidades de articulação e de combinação, que criam a configuração individual duma língua. Mas, sob a forma do adjectivo “estrutural”, a palavra tornou-se sinónimo de sistema. O ponto de vista estrutural é, assim, globalmente oposto ao ponto de vista genético. Ele acumula ao mesmo tempo a ideia de sincronia (prioridade do estado de língua sobre a história), a ideia de organismo (a língua como unidade de globalidades envolvendo partes), enfim a ideia de combinação ou de combinatória (a língua como uma ordem acabada de unidades discretas). Assim, da expressão “estrutura de um sistema”, passou-se ao adjectivo “estrutural”, para definir o ponto de vista que contém estas diversas ideias, e, enfim o “estruturalismo”, para designar as pesquisas que consideram o ponto de vista estruturalista como hipótese de trabalho, e até como ideologia e como arma de combate.

II. A FALA COMO DISCURSO

A conquista do ponto de vista estrutural é infalivelmente uma conquista da cientificidade. Ao constituir o objecto linguístico como objecto autónomo, a linguística constituiu-se a ela própria como ciência. Mas a que preço? Cada um dos axiomas que enumerámos é ao mesmo tempo um ganho e uma perda.

O acto de falar não é só excluído como execução exterior, como desempenho individual, mas como livre combinação, como produção de enunciados inéditos. Ora aí reside o essencial da linguagem, para falar com rigor, o seu destino.

É ao mesmo tempo excluída a história, não só a mudança de um estado de sistema para outro, mas a produção da cultura e do homem na produção da sua língua. Aquilo a que Humboldt tinha chamado a produção e que ele opunha à obra feita, não é apenas a diacronia, isto é, a mudança e a passagem dum estado de sistema para um outro estado de sistema, mas antes a geração, no seu dinamismo profundo, da obra de fala em cada um e em todos.

Com a livre combinação e a geração é também excluída a intenção primeira da linguagem, que é dizer alguma coisa sobre alguma coisa. O locutor e o auditor compreendem essa intenção imediatamente. Para eles a linguagem visa qualquer coisa, ou mais exactamente ela tem uma dupla mira: uma mira ideal (dizer alguma coisa), e uma referência real (dizer sobre alguma coisa). Neste movimento, a linguagem transpõe dois limiares: o limiar da idealidade do sentido e, para além desse sentido, o limiar da referência. Através deste duplo limiar e graças a este movimento de transcendência, a linguagem *quer dizer*; ela conquistou a realidade e exprime o poder da realidade sobre o pensamento. Meillet já dizia: na linguagem é preciso considerar duas coisas: a sua imanência e a sua transcendência. Nós diríamos hoje: a sua estrutura imanente e o plano de manifestação onde os seus efeitos de sentido são oferecidos à mordedura do real. É preciso, portanto, equilibrar o axioma da clausura do universo dos signos através de uma atenção à função prima da linguagem que é dizer. Por contraste com a clausura da universo dos signos, esta função constitui a sua abertura ou a sua *aperture* (abertura da boca durante a articulação de um fonema n. t.).

Estas considerações ainda massivas e pouco analisadas levam a pôr em questão a primeiríssima suposição da ciência da linguagem, isto é, que a linguagem constitui um objecto para uma ciência empírica. Que a linguagem é um objecto é evidente enquanto se mantiver a consciência crítica de que esse objecto é inteiramente definido pelos processos, os métodos, os pressupostos e, finalmente, a estrutura da teoria que lhe regulam a constituição. Mas se se perde de vista esta subordinação do objecto ao método e à teoria, toma-se por um absoluto aquilo que é apenas um fenómeno. Ora a experiência que o locutor

e o interlocutor têm da linguagem vem limitar a pretensão a absolutizar esse objecto. A experiência que temos da linguagem descobre alguma coisa do seu modo de ser que resiste a esta redução. Para nós que falamos, a linguagem não é um objecto mas uma mediação; é esse através de quê, por meio de quê, nós nos exprimimos e exprimimos as coisas. Falar é o acto pelo qual o locutor supera a clausura do universo dos signos, na intenção de dizer alguma coisa sobre alguma coisa a alguém; falar é o acto pelo qual a linguagem se excede como signo em direcção à sua referência e em direcção ao seu em face. A linguagem quer desaparecer; ela quer morrer como objecto.

Desenha-se uma antinomia; por um lado, a linguística estrutural procede de uma decisão de carácter epistemológico, a de se manter no interior da clausura do universo dos símbolos. Em virtude desta decisão o sistema não tem exterior; ele é uma entidade autónoma com dependências internas. Mas é uma decisão metodológica que violenta a experiência linguística. A tarefa é então, por outro lado, recuperar para a inteligência da linguagem aquilo que o modelo estrutural exclui, e que é talvez a própria linguagem como acto de fala, como *dizer*. É preciso resistir aqui à acção de intimidação, ao verdadeiro terrorismo, que os não linguistas desdobram na base de um modelo ingenuamente extrapolado das suas condições de funcionamento. O aparecimento de uma "literatura" que toma as suas próprias operações como tema introduz a ilusão de que o modelo estrutural esgota a inteligência da linguagem. Mas a "literatura" assim concebida é ela própria uma excepção no campo da linguagem; ela não cobre nem a ciência, nem a poesia que, de maneira diferente assumem a vocação da linguagem como dizer. A conjugação da linguística estrutural e da "literatura" do mesmo nome deve ser ela própria considerada como um acontecimento muito contingente e de alcance muito limitado. A pretensão de alguns para desmistificar, como dizem, a fala e o dizer deve ser ela própria desmistificada, como não crítica e ingénua.

A nossa tarefa parece-me antes ir até ao fim da antinomia cuja clara concepção é precisamente o fruto avançado da inteligência estrutural. A formulação dessa antinomia é hoje em dia a condição do regresso a uma inteligência integral da linguagem; pensar a linguagem seria, pensar a unidade daquilo precisamente que Saussure separou, a unidade da língua e da fala.

Mas como? O perigo é aqui erigir uma fenomenologia da fala face a uma ciência da língua, com o risco de recair no psicologismo e no mentalismo, de

que a linguística estrutural nos libertou. Para pensar verdadeiramente a antinomia da língua e da fala, seria preciso poder produzir o acto de fala no próprio meio da língua, como uma promoção de sentido, à maneira de uma produção dialéctica, que fizesse acontecer o sistema como acto e a estrutura como acontecimento.

Pois bem, esta promoção, esta produção, este avanço podem ser pensados, se consideramos uma inteligência exacta dos níveis hierárquicos da linguagem.

Ainda não se disse nada sobre esta hierarquia enquanto apenas sobrepujarmos dois planos de articulação: a articulação fonológica e a articulação lexical (e mesmo três planos, se se acrescenta a articulação sintáctica). Ainda não se ultrapassou o ponto de vista segundo o qual a língua é uma taxinomia, um corpus de textos já emitidos, um repertório de signos, um inventário de unidades e uma combinatória de elementos. A hierarquia dos níveis da linguagem comporta ainda uma coisa diferente de uma série de sistemas articulados: fonológico, lexical, sintáctico. Muda-se verdadeiramente de nível quando se passa das unidades de língua para a nova unidade que constitui a frase ou o enunciado. Esta unidade já não é de língua, mas de fala ou de discurso. Ao mudar de unidade muda-se também de função, ou melhor, passa-se da estrutura para a função. É então que existe a probabilidade de reencontrar a linguagem como dizer.

A nova unidade que vamos considerar agora não é de modo nenhum semiológica — se se entende por isso tudo o que diz respeito às relações de dependência interna entre signos ou componentes de signos. Esta grande unidade é verdadeiramente semântica se se tomar esta palavra no seu sentido forte, que é não só significar em geral, mas dizer alguma coisa, remeter do signo para a coisa.

O enunciado ou frase comporta todos os traços que suportam a antinomia da estrutura e do acontecimento; pelas suas próprias características, a frase atesta que esta antinomia não opõe a linguagem a alguma coisa diferente dela própria, mas atravessa-a no seu centro, no coração da sua efectivação.

1. O discurso tem como modo de presença um acto, a instância de discurso (Benvéniste) que, como tal, é da natureza do acontecimento. Falar é um acontecimento actual, um acto transitório que se desvanece. O sistema, pelo contrário, é a-temporal, porque é simplesmente virtual.

2. O discurso consiste numa série de escolhas pelas quais certas significações são eleitas e outras excluídas. Esta escolha é a contrapartida de um traço correspondente do sistema, o constrangimento.

3. Estas escolhas produzem combinações novas: emitir frases inéditas, compreender tais frases, tal é o essencial do acto de falar e de compreender a fala. Esta produção de frases inéditas em número virtualmente infinito tem como contrapartida o repertório finito e fechado dos signos.

4. É na instância de discurso que a linguagem tem uma referência. Falar é dizer alguma coisa de alguma coisa. É aqui que reencontramos Frege e Husserl. No seu famoso artigo *Ueber Sinn und Bedeutung* (expressões que Peter Geach e Max Black traduziram por *Sense and Reference*), Frege tinha mostrado perfeitamente que a mira da linguagem é dupla: mira de um sentido ideal (isto é, sem pertença ao mundo físico ou psíquico), e mira de referência; se o sentido pode ser dito inexistente, enquanto puro objecto de pensamento, é a referência — a *Bedeutung* — que enraiza as nossas palavras e as nossas frases na realidade: “Nós esperamos uma referência da própria proposição: é a exigência de verdade que impele (*das Streben nach Wahrheit*) que nos impele (*treibt*) a avançar (*vordringen*) para a referência.” Este avanço do sentido (ideal) para a referência (real) é a própria alma da linguagem. Husserl não dirá outra coisa nas *Pesquisas lógicas*: o sentido ideal é um vazio e uma ausência que reclamam ser preenchidos. Através do preenchimento, a linguagem chega a ela própria, morre nela própria. Quer se distinga com Frege, *Sinn* e *Bedeutung* ou, com Husserl, *Bedeutung* e *Erfüllung*, o que assim se articula é uma intenção significante que rompe a clausura do signo, que abre o signo sobre o outro, numa palavra, que constitui a linguagem como um dizer, um dizer alguma coisa sobre alguma coisa. O momento em que se produz a viragem da idealidade do sentido para a realidade da coisa, é o da transcendência do signo. Este momento é contemporâneo da frase. É no plano da frase que a linguagem diz alguma coisa; abaixo, não. Com efeito, a dupla articulação de Frege é a mola da predicação, na medida em que “dizer alguma coisa” designa a idealidade do sentido e “dizer sobre alguma coisa” designa o movimento do sentido para a referência.

Não se deve, portanto, opor duas definições do signo, uma como diferença interna do significante e de significado, a outra como referência externa do signo à coisa. Não se tem que escolher entre estas duas definições. Uma re-

laciona-se com a estrutura do signo no sistema, a outra com a sua função na frase.

5. Último traço da instância de discurso: o acontecimento, a escolha, a novação, a referência, implicam também uma maneira própria de designar o sujeito do discurso. Alguém fala a alguém; aí está o essencial do acto de comunicação. Através deste traço, o acto de fala opõe-se ao anonimato do sistema; existe a fala onde um sujeito pode retomar num acto, numa instância singular de discurso, o sistema de signos que a língua põe à sua disposição. Esse sistema permanece virtual enquanto não é executado, realizado, operado por alguém que, ao mesmo tempo, se dirige a um outro. A subjectividade do acto de fala é imediatamente a intersubjectividade duma alocução.

Assim, é no mesmo nível e na mesma instância de discurso que a linguagem tem uma referência e um sujeito (1), um mundo e uma audiência. Portanto, não é surpreendente que referência ao mundo e auto-referência sejam excluídas em conjunto pela linguística estrutural, como não constitutivas do sistema como tal. Mas esta exclusão é apenas o pressuposto que é preciso instaurar para constituir uma ciência das articulações; ela já não vale quando se trata de atingir o nível de efectuação em que o locutor realiza a sua intenção significativa relativamente a uma situação e a uma audiência. Alocução e referência vêm em conjunto com acto, acontecimento, escolha, novação.

III. A ESTRUTURA E O ACONTECIMENTO

Chegados a este ponto, seríamos tentados a deixar-nos dilacerar pela antinomia. Sem dúvida que o estruturalismo aí conduz. Mas esta passagem pela antinomia não é vã: ela constitui o primeiro nível – o nível verdadeiramente

(1) As implicações *subjectivas* da instância de discurso são desenvolvidas mais adiante em *a Questão do sujeito e o Desafio da semiologia*, cf. abaixo, p. 231.

dialéctico – de um pensamento constituinte. É por isso que, num primeiro tempo, não há nada a fazer senão reforçar essa antinomia do sistemático e do histórico, e opor termo a termo o acontecimental ao virtual, a escolha ao constrangimento, a inovação à instituição, a referência à clausura, a alocação ao anonimato.

Mas, num segundo tempo, é necessário explorar novas vias, ensaiar novos modelos de inteligibilidade, onde a síntese dos dois pontos de vista seria pensável de novo. Trata-se, então, de encontrar instrumentos de pensamento capazes de dominar o fenómeno da linguagem que não é nem a estrutura, nem o acontecimento, mas a conversão incessante dum no outro por meio do discurso.

Este problema diz respeito à linguagem como sintaxe e como semântica. Vou falar pouco do primeiro ponto, reservando-me para aí voltar num estudo ulterior, e nunca demais do segundo, porque é com ele que atinjo o problema visado pelo título deste estudo: a estrutura, a palavra, o acontecimento.

I. É na ordem da *sintaxe* que a linguística pós-estruturalista faz actualmente progressos espectaculares. A escola de Chomsky nos Estados Unidos trabalha sobre a noção de “gramática generativa”; voltando as costas às taxinomias do primeiro estruturalismo, esta linguística nova parte de imediato da frase e do problema posto pela produção de frases novas. No início de *Current Issues in Linguistic Theory* (Mouton, 1964), Chomsky escreve: “O facto central sobre o qual deve incidir toda a linguística significativa é este: um locutor experimentado pode produzir na sua língua uma frase nova no momento oportuno, e outros locutores podem compreendê-la imediatamente, ainda que seja igualmente nova para eles. A maior parte da nossa experiência linguística, como locutor e como auditor tem relação com frases novas. Uma vez que adquirimos o domínio de uma língua, a classe das frases com as quais podemos operar correntemente e sem dificuldade ou hesitação é tão vasta que podemos considerá-la como infinita em todos os aspectos: no da prática e manifestamente também no da teoria. O domínio normal de uma língua implica não apenas a capacidade de compreender imediatamente um número indefinido de frases totalmente novas, mas também a aptidão para identificar frases desviantes e eventualmente submetê-las à interpretação... É claro que uma teoria da linguagem que negligencia este aspecto “criador” tem apenas um interesse marginal” (*ibid.*, p. 7-8).

É assim requerido um novo conceito de estrutura para dar conta daquilo a que Chomsky chama a gramática da língua. Define-a nestes termos: "A gramática é um procedimento que determina a série infinita das frases bem formadas e determina, para cada uma delas, uma ou várias descrições estruturais" (p. 9). Assim, a descrição estrutural antiga, aquela que incide sobre os inventários mortos, resulta por atribuição de uma regra dinâmica de geração que subverte a competência do leitor. Chomsky não deixa de opor uma gramática generativa aos inventários de elementos característicos das taxinomias caras aos estruturalistas. Somos assim reconduzidos aos Cartesianos (o último livro de Chomsky chama-se *Cartesian Linguistics*) e a Humboldt para quem a linguagem não é produto, mas produção, geração.

Na minha opinião, é esta nova concepção da estrutura como dinamismo regulado que vencerá o primeiro estruturalismo; vencê-lo-á integrando-o, isto é, situando-o exactamente no seu nível de validade. É a este problema que vou voltar num estudo ulterior.

Mas quero dizer desde já que não devemos sentir-nos desarmados face a este novo desenvolvimento da linguística. Temos, se o posso dizer, uma doutrina de acolhimento na obra do grande linguista francês – demasiado desconhecido – Gustave Guillaume. A sua teoria dos sistemas morfológicos – isto é, das formas do discurso – é uma espécie de gramática generativa. Os seus estudos sobre o artigo e sobre os tempos do verbo mostram como o trabalho do discurso é colocar as palavras em situação de frase, aquilo a que se chama formas do discurso – as categorias do nome, do verbo, etc. – têm por função acabar, terminar, fechar a palavra, de modo a inseri-la na frase, no discurso. Ao colocar a palavra em situação de frase, o sistema das formas permite às nossas palavras e aos nossos discursos aplicarem-se á realidade. Mais particularmente, o nome e o verbo são categorias do discurso graças às quais os nossos signos são de algum modo "revertidos para o universo" sob o aspecto do espaço e do tempo. Ao acabar a palavra em nome e em verbo, estas categorias tornam os nossos signos capazes de apreenderem o real e protegem-nos de se fecharem sobre a ordem finita, fechada de uma semiologia.

Mas a morfologia apenas desempenha esta função porque a ciência do discurso dos sistemas tais como os do artigo, do verbo, etc., é uma ciência de operações e não uma ciência de elementos. Não me acusem de mentalismo. Esta acusação que está a inibir demasiados investigadores, é válida contra um

psicologismo da imagem e do conceito, isto é, contra a alegação de conteúdos psíquicos acessíveis só à introspecção. Ela é estúpida quando incide contra operações. Também aqui será preciso saber subtrairmo-nos a interditos mais ou menos terroristas.

Mais do que tudo, o recurso a Gustave Guillaume, neste ponto da nossa pesquisa, ajuda-nos a quebrar um preconceito e a colmatar uma lacuna. O preconceito é este: representamo-nos de bom grado a sintaxe como a forma mais interior da linguagem, como o acabamento completo da auto-suficiência da linguagem. Nada é mais falso. A sintaxe não assegura a cisão da língua, o que já produziu a constituição do signo no sistema fechado e taxinómico. A sintaxe, porque depende do discurso e não da língua, está no trajecto de volta do signo em direcção à realidade. É por isso que as formas do discurso, tais como o nome e o verbo, indicam o trabalho da linguagem para apreender a realidade sob os seus aspectos espaciais e temporais: aquilo a que Gustave Guillaume chama "reverter o signo no universo". Isto prova que uma filosofia da linguagem não tem apenas que dar conta da distância e da ausência do signo à realidade (a cabana vazia de Lévi-Strauss); podemos ser partidários deste ponto de vista tanto tempo quanto se considere o sistema fechado das unidades discretas que compõem a língua; ele já não é suficiente, desde que se aborde o discurso em acto. É evidente, então, que o signo não é apenas aquilo que falta às coisas, ele não está apenas ausente das coisas e diferente delas; ele é aquilo que se quer aplicar, para exprimir, agarrar, apreender, e finalmente mostrar, fazer ver.

É por isso que uma filosofia da linguagem não se deve limitar às condições de possibilidade de uma semiologia: para dar conta da ausência do signo das coisas, a redução das relações de natureza e a sua mutação em relações significantes chega. É preciso, além disso, satisfazer as condições de possibilidade do discurso enquanto este é uma tentativa incessantemente renovada para exprimir integralmente o pensável e o dizível da nossa experiência. A redução — ou todo o acto comparável pela sua negatividade — já não chega. A redução é apenas o avesso, a face negativa dum *querer-dizer*, que aspira a tornar-se um *querer-mostrar*.

Qualquer que seja o destino da obra de Chomsky em França e a alternativa que Gustave Guillaume pode oferecer para a sua assimilação, o interesse filológico desta nova fase da teoria linguística é evidente: uma relação nova, de

carácter não antinómico, está em vias de se instituir entre estrutura e acontecimento, entre regra e invenção, entre constrangimento e escolha, graças a conceitos dinâmicos do género da *operação estruturante* e já não do *inventário estruturado*.

Espero que a antropologia e as outras ciências humanas lhe saibam tirar as consequências, como fazem neste momento com o antigo estruturalismo, no momento em que o seu declínio começa em linguística.

II. Queria esboçar uma ultrapassagem paralela da antinomia da estrutura e do acontecimento, na ordem *semântica*. É aqui que reencontro o meu problema da palavra.

A palavra é muito mais e é muito menos do que a frase.

É muito menos porque ainda não há palavra antes da frase. O que é que existe antes da frase? Signos, isto é, diferenças no sistema, valores no léxico. Mas ainda não existe significação, entidade semântica. O signo, enquanto diferença no sistema, não diz nada. É por isso que tem que se dizer que em semiologia não existe palavra, mas valores relativos diferenciais, opositivos. Relativamente a isto, Hjelmslev tem razão: se se afasta da semiologia a substância dos sons e a das significações, tais como são uma e a outra acessíveis ao sentimento dos locutores, tem que se dizer que fonética e semântica não pertencem à semiologia. Uma e outra dependem do *uso ou emprego*, não do *esquema*. Ora só o esquema é essencial à língua. O uso ou emprego está na encruzilhada da língua com a fala. Portanto tem que se concluir que a palavra nomeia ao mesmo tempo que a frase diz. Nomeia em situação de frase. No dicionário, existe apenas a roda sem fim de termos que se definem em círculo, que volteiam na clausura do léxico. Mas, vejamos: alguém diz alguma coisa; a palavra sai do dicionário, torna-se palavra no momento em que o homem se torna fala, em que a fala se torna discurso e o discurso frase. Não é por acaso que em alemão *Wort* – a palavra – é também *Wort*, a fala (mesmo se *Wort* e *Wort* não têm o mesmo plural. As palavras são os signos em situação de fala. As palavras são o ponto de articulação do semiológico com o semântico, em cada acontecimento de fala.

Assim, a palavra é como um permutador entre o sistema e o acto, entre a estrutura e o acontecimento: por um lado, depende da estrutura, como um valor diferencial, mas é, então, apenas uma virtualidade semântica; por outro, depende do acto e do acontecimento, pelo facto de que a sua actualidade semântica é contemporânea da actualidade evanescente do enunciado.

Mas é também aqui que a situação se inverte. A palavra, tinha eu dito, é menos do que a frase, pelo facto de que a sua actualidade de significância é tributário da da frase; mas é mais do que a frase sob um outro ponto de vista. A frase, vimo-lo, é um acontecimento: nesta qualidade, a sua actualidade é transitória, passageira, evanescente. Mas a palavra sobrevive à frase. Como entidade deslocável, sobrevive à instância transitória do discurso e mantém-se disponível para novos empregos. Assim, pesada com um novo valor de emprego – por mais insignificante que seja – regressa ao sistema. E, ao regressar ao sistema, dá-lhe uma história.

Para explicar este processo, vou retomar a análise do problema da polissemia que intentei noutra local (1) compreender directamente, mas sem dispor ainda da distinção que hoje em dia apercebo entre uma semiologia, ou ciência dos signos em sistemas, e uma semântica, ou ciência do uso, do emprego dos signos em situação de frase. O fenómeno de polissemia é incompreensível se não se introduz uma dialéctica do signo e do emprego, da estrutura e do acontecimento. Em termos puramente sincrónicos, a polissemia significa que uma palavra, num momento dado, tem mais do que uma significação, que as suas significações múltiplas pertencem ao mesmo estado de sistema. Mas esta distinção falha o essencial, que diz respeito não à estrutura, mas ao processo. Há um processo de nomeação, uma história do uso, que tem a sua projecção na sincronia, sob a forma de polissemia. Ora, este processo da transferência de sentido – da metáfora – pressupõe que a palavra é uma entidade cumulativa, capaz de adquirir novas dimensões de sentido, sem perder as antigas. É este processo cumulativo, metafórico, que se projecta sobre a superfície do sistema como polissemia.

Ora, aquilo a que chamo aqui projecção é apenas um caso do regresso do acontecimento ao sistema. É o caso mais interessante e talvez o mais fundamental, se é verdade, como se diz, que a polissemia é o eixo da semântica. É o mais interessante porque aí se surpreende maravilhosamente aquilo a que chamei as trocas entre a estrutura e o acontecimento. Este processo apresenta-se como um concurso de dois factores distintos: um factor de expansão, e, no limite, de sobrecarga; com efeito, a palavra, em virtude do processo

(1) Cf. acima, *o Problema do duplo sentido*.

cumulativo que eu referia, tende a carregar-se com novos valores de emprego. Mas a projecção desse processo cumulativo no sistema dos signos implica que a nova significação encontre o seu lugar no interior do sistema. A expansão, e eventualmente a sobrecarga, é parada pela limitação mútua dos signos no interior do sistema. Neste sentido pode-se falar de uma acção limitativa do campo, oposta à tendência para a expansão, que resulta do processo cumulativo da palavra. Assim se explica aquilo a que se poderia chamar uma polissemia regrada, que é a lei da nossa língua. As palavras têm mais do que um sentido, mas não têm um sentido infinito.

Este exemplo mostra quanto os sistemas semânticos diferem dos sistemas semiológicos: estes podem ser tratados sem nenhuma referência à história. São sistemas intemporais, porque virtuais. A fonologia dá deles a melhor ilustração. Apenas jogam as oposições binárias entre unidades distintivas. Em semântica, pelo contrário, a diferenciação das significações resulta do equilíbrio entre dois processos, um processo de expansão e um processo de limitação, os quais forçam as palavras a talharem para si um lugar no meio das outras, a hierarquizar os seus valores de emprego. Este processo de diferenciação é irreduzível a uma simples taxinomia. A polissemia regrada é de ordem pancrónica, isto é, ao mesmo tempo sincrónica e diacrónica, na medida em que uma história se projecta nos estados de sistemas, os quais, por consequência, são apenas cortes instantâneos no processo do sentido, no processo da nomeação.

Compreende-se, então, aquilo que acontece quando a palavra acede ao discurso, com a sua riqueza semântica. Sendo todas as nossas palavras polissémicas em algum grau, a univocidade ou a plurivocidade do nosso discurso, não é obra das palavras mas dos contextos. No caso do discurso unívoco, isto é, do discurso que apenas tolera uma significação, é tarefa do contexto ocultar a riqueza semântica das palavras, reduzi-la, ao estabelecer aquilo a que M. Greimais chama uma isotopia, isto é, um plano de referência, uma temática, uma tópica idêntica para todas as palavras da frase (por exemplo, se desenvolvo um "tema" geométrico, a palavra volume será interpretada como um corpo no espaço; se o "tema" é de biblioteca, a palavra volume será interpretada como designando um livro). Se o contexto tolera ou mesmo preserva várias isotopias ao mesmo tempo teremos de lidar com uma linguagem efectivamente simbólica, que diz outra coisa ao dizer uma coisa. Em vez de crivar

uma dimensão de sentido, o contexto deixa passar várias, e mesmo consolida várias, que correm em conjunto como os textos sobrepostos dum palimpsesto. A polissemia das nossas palavras é então libertada. Assim, o poema deixa reforçarem-se mutuamente todos os valores semânticos; mais de uma interpretação é então justificada pela estrutura de um discurso que dá permissão às múltiplas dimensões do sentido para se realizarem ao mesmo tempo. Numa palavra, a linguagem está em festa. É precisamente numa estrutura que esta abundância se ordena e se desdobra, mas a estrutura da frase não cria absolutamente nada; ela colabora com a polissemia das nossas palavras para produzir esse efeito de sentido a que nós chamamos discurso simbólico, e a polissemia das nossas palavras resulta ela própria do concurso do processo metafórico e da acção limitativa do campo semântico.

Assim, as trocas entre estrutura e acontecimento, entre sistema e acto, não deixam de se compilar e de se renovar. É evidente que a instalação de uma ou várias isotopias é obra de sequências muito mais longas do que a frase e que seria preciso, para prosseguir esta análise, mudar ainda de nível de referência, considerar o *encadeamento de um texto*: sonho, poema ou mito. É a este nível que reencontraria o meu problema da hermenêutica. Mas é na unidade complexa da palavra, parece-me, que tudo se joga. É lá que a troca entre a génese e a estrutura se lê claramente. Mas para interpretar correctamente esse *trabalho* da linguagem, é preciso reaprender a pensar como Humboldt em termos de processo em vez de sistema, de estruturação em vez de estrutura.

A palavra pareceu-me ser o ponto de cristalização, o nó de todas as trocas entre estrutura e função. Se ela tem esta virtude de constranger a criar novos modelos de inteligibilidade, é porque ela própria está na intersecção da língua com a fala, da sincronia com a diacronia, do sistema com o processo. Ao subir do sistema para o acontecimento, na instância de discurso, ela traz a estrutura ao acto de fala. Ao regressar do acontecimento ao sistema, ela traz a este a contingência e o desequilíbrio, sem o que ele não poderia nem mudar nem durar; numa palavra, ela dá uma "tradição" à estrutura que, nela própria, está fora do tempo.

Detenho-me aqui. Mas não queria deixar pensar que o fenómeno da linguagem foi esgotado; continuam a ser possíveis outras abordagens. Acabo de fazer uma alusão ao nível do texto e à estratégia da exegese que correspon-

de a esse nível ulterior de organização. Indo mais longe na mesma direcção, encontrar-se-iam os problemas postos por Heidegger respeitantes à ontologia da linguagem. Mas esses problemas exigiriam não só uma mudança de nível mas uma mudança de consideração. Heidegger não procede segundo a ordem ascendente que nós seguimos, que é uma ordem progressiva dos elementos para as estruturas, depois das estruturas para os processos. Ele segue uma outra ordem – perfeitamente legítima em si mesma – que consiste em partir do ser dito, do peso ontológico de linguagens consumadas, como a do pensador, do poeta, do profeta. Assim apoiado na linguagem que pensa, ele põe-se a caminho em direcção ao falar: *Unterwegs zur Sprache*. Porque estamos talvez sempre a caminho em direcção à linguagem, ainda que a linguagem seja ela própria o caminho. Não vou tomar esse caminho heideggeriano em direcção à linguagem, mas permitam-me dizer, em conclusão, que não o fechei, se é que não o abri explicitamente. Não o fechei, pelo facto de a nossa própria marcha ter consistido em passar da clausura do universo dos signos para a abertura do discurso. Haveria então um novo percurso para a meditação sobre a “palavra”. Porque há grandes palavras, palavras poderosas – Mikel Dufrenne fala magnificamente delas em *o Poético*: graças ao processo de nomeação, essas palavras operam a captura de qualquer aspecto do ser, por meio de uma espécie de violência que delimita precisamente isso que a palavra abre e descobre. São as grandes palavras do poeta, do pensador: elas mostram, elas deixam ser aquilo que elas rodeiam com a sua cerca. Mas se esta ontologia da linguagem não pode tornar-se o nosso tema, precisamente por causa do processo deste estudo, pelo menos pode ser apercebida como horizonte desta pesquisa. Considerada a partir desse horizonte, a nossa investigação parece movida e guiada por uma convicção, isto é, que o essencial da linguagem começa para além da clausura dos signos. Mantemo-nos na clausura dos signos quando descemos em direcção aos elementos, aos inventários e às nomenclaturas e atingimos as combinatórias subjacentes. Com efeito, quanto mais nos afastamos do plano de manifestação, para nos embrenharmos na espessura da linguagem em direcção a unidades sub-lexicais, mais realizamos a clausura da linguagem; as unidades que revelamos através da análise não significam nada, são simples possibilidades combinatórias; não dizem nada: limitam-se a juntar e separar. Mas, no movimento de ida e volta entre a análise e a síntese, a volta não é equivalente à ida; no caminho da volta, subindo dos elementos para o texto e o

poema inteiro, emerge, na viragem entre a frase e a palavra, uma problemática nova que tende a eliminar a análise estrutural. Essa problemática própria do plano do discurso, é a do dizer. O aparecimento do dizer no nosso falar é o próprio mistério da linguagem; o dizer é aquilo a que chamo a abertura, ou melhor a *aperture* da linguagem.

Adivinharam que a *aperture* mais extrema pertence à linguagem em festa.

II

**HERMENÊUTICA
E PSICANÁLISE**

O consciente e o inconsciente

Para quem foi formado pela fenomenologia, a filosofia existencial, o regresso dos estudos hegelianos, as investigações de tendência linguística, o encontro da psicanálise constitui um abalo considerável. Não é tal ou tal tema da reflexão filosófica que é tocado e repostado em questão, mas o conjunto do projecto filosófico. O filósofo contemporâneo encontra Freud nas mesmas paragens que Nietzsche e que Marx; os três levantam-se perante ele como os protagonistas da suspeita, os descobridores de máscaras. Nasceu um problema novo: o da mentira da consciência, da consciência como mentira. Este problema não pode permanecer um problema particular entre outros, porque o que é posto em questão de maneira geral e radical, é aquilo que nos aparece, a nós bons fenomenólogos, como o campo, como o fundamento, como a própria origem de toda a significação, quero dizer, consciência. É preciso que aquilo que é fundamento num sentido, nos apareça preconceito noutra sentido: o preconceito da consciência. Esta situação é comparável à de Platão em *o Sofista*: tendo começado como parmenideano, como advogado da imutabilidade do ser, ele foi constrangido pelo enigma do erro, da opinião falsa, não só a dar direito de cidadania ao não ser entre os “maiores géneros”, mas sobretudo a confessar que “a questão do ser é tão obscura como a do não ser”; é a uma tal confissão que é preciso ser reduzido: *a questão da consciência é tão obscura como a questão do inconsciente*.

É nesta disposição de suspeita respeitante à pretensão da consciência de se saber ela própria no começo, que um filósofo pode vir entre os psiquiatras e os psicanalistas. Se, finalmente, devemos aceder à correlação da cons-

ciência e do inconsciente, é preciso atravessar primeiro a zona árida da dupla confissão: “eu não compreendo o inconsciente a partir daquilo que sei da consciência ou mesmo do pré-consciente” e, “eu até já não compreendo o que é a consciência”. É o benefício essencial daquilo que é o mais anti-filosófico, o mais anti-fenomenológico em Freud: quero dizer o ponto de vista tópico e económico aplicado ao conjunto do aparelho psíquico, como se vê no famoso artigo metapsicológico consagrado ao *Inconsciente*. A partir desta aflição fenomenológica apenas podem ser percebidas questões que se tornem fenomenológicas, tais como esta: como devo repensar e refazer o conceito de consciência, de tal maneira que o inconsciente possa ser o seu *outro*, de tal maneira, digo, que a consciência seja capaz desse outro a que chamamos aqui inconsciente?

Segunda questão: como, por outro lado, conduzir uma crítica – uma crítica no sentido kantiano, isto é, uma reflexão sobre as condições de validade e também os limites de validade – incidindo sobre os “modelos” que o psicanalista constitui necessariamente, se quer analisar o inconsciente? Esta epistemologia da psicanálise é uma tarefa urgente; já não podemos contentar-nos, como há vinte anos, em distinguir método e doutrina. Sabemos agora que nas ciências humanas a “teoria” não é um acrescento contingente: ela é constitutiva do próprio objecto; ela é “constituente”: o inconsciente como realidade não é separável dos modelos tópico, energético, económico que comandam a teoria. A “metapsicologia”, para falar como o próprio Freud, é a doutrina, se se quiser, mas a doutrina enquanto ela torna possível a própria constituição do objecto. Aqui a doutrina é método.

Terceira questão: para além da revisão do conceito de consciência imposta pela ciência do inconsciente – para além da crítica dos “modelos” do inconsciente – o que está em jogo, é a possibilidade de uma *antropologia filosófica* capaz de assumir a dialéctica do consciente e do inconsciente. Em que visão do mundo e do homem são estas coisas possíveis? O que deve ser o homem para que ele seja ao mesmo tempo responsável por bem pensar e capaz da loucura? Obrigado pela sua humanidade a mais consciência, e capaz de depender de uma tónica e de uma economia, enquanto que “isso fala nele”? Que nova visão sobre a fragilidade do homem – e mais radicalmente ainda sobre o paradoxo da responsabilidade e da fragilidade – é exigida por um pensamento que aceitou ser descentrado da consciência por uma reflexão sobre o inconsciente?

I. A CRISE DA NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA

Vou reduzir a duas proposições a substância do meu primeiro ponto: 1.^o há uma certeza da consciência imediata, mas essa certeza não é um saber verdadeiro de si mesmo. 2.^o Toda a reflexão remete para o irreflectido como escape intencional de si, mas este irreflectido também não é um saber verdadeiro do inconsciente.

Estas duas proposições constituem aquilo a que chamava há pouco a confissão da aflição fenomenológica perante o problema posto pelo inconsciente. Com efeito, a sua própria progressão, conduz a um limiar de insucesso: o limiar de não-compreensão reflexiva do inconsciente.

1. Há uma certeza imediata da consciência e essa certeza é inexpugnável. É aquela que Descartes enunciava assim nos *Princípios* (1.^a parte, art. 9): “Pela palavra pensamento, entendo tudo o que se produz em nós de tal modo que nós o apercebemos imediatamente por nós mesmos; é por isso que não apenas entender, querer, imaginar, mas também sentir é aqui a mesma coisa que pensar...”

Mas se esta certeza é invencível enquanto certeza, ela é duvidosa enquanto verdade. Sabemos agora que a vida intencional tomada em toda a sua espessura, pode ter outros sentidos diferentes deste sentido imediato. A possibilidade mais longínqua, a mais geral, a mais abstracta também, é preciso confessar, do inconsciente, está inscrita nesse afastamento inicial entre a certeza e o saber verdadeiro da consciência. Esse saber não é dado; é para procurar e encontrar: a adequação de si a si a que se poderia chamar no sentido forte da palavra a consciência de si, não está no começo mas no fim. É uma ideia limite. Era a essa ideia limite que Hegel chamava o saber absoluto. Quer acreditemos ou não na possibilidade de dizer e de articular esse saber absoluto, podemos em todo o caso pormo-nos de acordo sobre a afirmação de que ele vem no fim, de que ele não é a situação inicial da consciência; ainda mais, ele é o termo de uma filosofia do *espírito*, não o de uma filosofia da *consciência*. O que quer que se pense do heglanismo e da possibilidade do seu sucesso, ele adverte-nos, pelo menos, de que uma consciência singular não pode igualar-se aos seus próprios conteúdos. Um idealismo da consciência individual é

impossível. Neste sentido, a crítica que Hegel faz da consciência individual e da sua pretensão de se igualar aos seus próprios conteúdos é o simétrico, exacto da crítica freudiana do consciente a partir da experiência analítica. Por razões inversas e concorrentes, Hegel e Freud dizem a mesma coisa: a consciência é aquilo que não pode totalizar-se, é por isso que uma filosofia da consciência é impossível.

2. Esta primeira consideração negativa reclama uma segunda. A fenomenologia husserliana começou por sua conta a crítica da consciência reflectida e introduziu o tema, hoje em dia bem conhecido, do pré-reflexivo e do irreflectido. O benefício inestimável, embora por fim negativo, de toda a fenomenologia husserliana, é o de ter estabelecido que as pesquisas de “constituição” remetem para pré-dado, para pré-constituído. Mas a fenomenologia husserliana não pode ir até ao fim do fracasso da consciência; permanece no círculo das correlações entre noese e noema e apenas pode dar lugar à noção de inconsciente através do desvio do tema da “gênese passiva”.

É preciso consumir o fracasso da aproximação reflexiva da consciência: o inconsciente para o qual esse irreflectido do método fenomenológico remete, é ainda um “poder tornar-se consciente”; ele é recíproco da consciência como um campo de inatenção, ou ainda como uma consciência inactual em relação a uma consciência actual. É o teorema de *Ideen I*: É da essência de uma consciência não poder ser inteiramente consciência actual, mas relação com o inactual. Mas o conjunto dos factos que necessitaram da elaboração do conceito do inconsciente não passa neste teorema. Aí está o limiar. Aí está a necessidade de passar por “modelos” que, para a fenomenologia, devem aparecer necessariamente como modelos “naturalistas”. É o realismo freudiano que é aqui a etapa necessária para consumir o fracasso da consciência reflexiva. Esse fracasso não é vão, nem mesmo completamente negativo, como se verá no fim, porque, além do seu valor pedagógico, didáctico, o seu poder de preparar para entender as coisas que o freudismo pode ensinar, ele prepara um movimento de conversão da consciência; esta compreende que deve renunciar a qualquer avareza relativamente a si mesma e dessa subtil concupiscentia de si que é talvez a relação narcísica da consciência imediata da vida. Através deste fracasso, a consciência descobre que a certeza imediata de si mesma era apenas presunção. Assim ela pode aceder ao *pensamento* que já não é atenção da consciência à consciência, mas atenção ao *dizer*, melhor, aquilo que é dito no dizer.

II. A CRÍTICA DOS CONCEITOS FREUDIANOS

Consequentemente, uma crítica dos conceitos realistas da metapsicologia freudiana deve ser completamente não fenomenológica. Nenhuma fenomenologia da consciência pode regular esta crítica sob pena de voltar para trás. A “tópica” do famoso artigo intitulado *Inconsciente* tem de notável o facto de recusar inicialmente toda a referência fenomenológica. É por isso que ela representa uma etapa necessária e necessariamente correctiva para um pensamento que aceita ser desalojado da certeza de si. O defeito da crítica de Politzer era manter-se prisioneira de um idealismo do sentido. Uma crítica do realismo freudiano apenas pode ser uma crítica epistemológica no sentido kantiano da palavra, isto é, uma “dedução transcendental” que tem como tarefa justificar o uso de um conceito através do seu poder de ordenar um novo campo de objectividade e de inteligibilidade. Parece-me que se se tivesse prestado mais atenção a esta diferença irreduzível entre uma crítica epistemológica e uma fenomenologia imediata da consciência, termo-nos-íamos poupado muitas discussões escolásticas sobre a natureza do inconsciente. Kant ensina-nos, a propósito dos conceitos da física, a juntar um realismo empírico a um idealismo transcendental (digo precisamente transcendental e não subjectivo ou psicológico).

Realismo empírico, por um lado: isso quer dizer que a metafísica não é uma construção acrescentada, facultativa, mas que ela pertence àquilo a que Kant chamaria os juízos determinantes da experiência. Isto quer dizer que não é possível distinguir aqui método e doutrina. A própria tópica tem valor de descoberta: ela é a condição de possibilidade de uma decifração real que atinge uma realidade tal como a estratigrafia e a arqueologia, como lembra Claude Lévi-Strauss no começo da *Antropologia estrutural*. Compreendo neste sentido a afirmação de Laplace – tão perturbadora em muitos aspectos – de que o inconsciente é finito; ela significa que, no termo de uma análise esbarramos em tais significantes e não noutros; é a condição de uma “análise terminável”. Neste sentido, o realismo do inconsciente é o correlato da análise terminável. O termo, na análise do sonho de Filipe, por exemplo, é a facticidade dessa cadeia linguística e não de tal outra. Mas precisemos bem aqui que esse realismo é precisamente o de uma realidade cognoscível e não de

modo algum de um incognoscível. Freud é aqui muito esclarecedor: o conhecido, para ele, não é a pulsão no seu ser de pulsão, mas a representação que a representa: "Uma pulsão não pode... ser representada no inconsciente de modo diferente da representação. Se uma pulsão não estivesse ligada a uma representação, se ela não se traduzisse por um estado afectivo, manter-se-ia completamente ignorada por nós. No entanto, ao falar de emoção pulsional inconsciente, de emoção pulsional recalcada, apenas tomamos uma inocente liberdade de linguagem. Na realidade, apenas queremos falar, então, de uma emoção pulsional cuja ideia representativa é inconsciente, não podia com efeito tratar-se de outra coisa" (*Metapsicologia*, p. 112). A psicanálise não tem que fazer de um inconsciente incognoscível; o seu realismo empírico significa precisamente que ele é cognoscível, e ele é cognoscível apenas nos seus "representantes representativos". Neste sentido, é preciso dizer que o realismo empírico de Freud é um realismo da representação inconsciente em relação ao qual a pulsão, enquanto tal, permanece o incognoscível igual a X.

A passagem do ponto de vista "tópico" para o ponto de vista "económico" na continuação do artigo (*ibid.*, p. 118 e seg.) não muda radicalmente as coisas. Toda a teoria do investimento, da retirada do investimento e do contra-investimento, "pelo qual, diz Freud, o sistema Pcs se protege contra o ataque da representação inconsciente" (p. 120), desenrola-se no plano desse realismo da representação: "O recalçamento é acima de tudo um processo que se desenrola nos limites dos sistemas Ics e Pcs (Cs) sobre as representações" (p. 118).

É porque renuncia a atingir o ser das pulsões e se mantém nos limites das representações conscientes e inconscientes da pulsão, que a investigação freudiana não se perde num realismo do incognoscível. O seu inconsciente, diferentemente do dos românticos, é essencialmente cognoscível, porque os "representantes representativos" da pulsão são também da ordem do significado e homogêneos de direito no império da fala. É por isso que Freud pode escrever este texto surpreendente: "Tal como o físico, o psíquico não tem necessidade de ser na realidade tal como ele nos aparece. Todavia, teremos prazer em descobrir que é menos penoso corrigir a percepção interna do que a percepção externa, que o objecto interno é menos incognoscível do que o é o mundo exterior" (p. 102). Tal é o realismo empírico de Freud: ele é, no fundo, da mesma natureza que o realismo empírico da física; ele designa "o objecto interno" enquanto *cognoscível*.

Mas, ao mesmo tempo, compreende-se que este realismo empírico seja estritamente correlativo de um idealismo transcendental, num sentido de modo nenhum subjectivista da palavra, num sentido puramente epistemológico. Este idealismo transcendental significa que a “realidade” do inconsciente existe apenas como realidade *diagnosticada*. Com efeito, o inconsciente apenas pode ser definido a partir das suas relações com o sistema Cs-Pcs (p. 135 e seg.): “O Ics é vivo, susceptível de se desenvolver, mantém relações com o Pcs e coopera mesmo com ele. Numa palavra, é lícito dizer que o Ics se continua naquilo a que chamamos as ramificações, que os acontecimentos da vida agem sobre ele, e que ao influir sobre o Pcs, é ele próprio, por sua vez, influenciado por este último” (p. 136). Pode-se dizer que a psicanálise é “o estudo das ramificações do Ics” (p. 136). Destas “ramificações”, Freud diz: “Qualitativamente pertencem ao sistema Pcs, mas de facto, ao Ics. É a sua origem que decide o seu destino” (p. 137). É preciso, portanto, dizer simultaneamente que o inconsciente existe tão realmente como o objecto físico e que apenas existe relativamente às suas “ramificações” nas quais se prolonga e que o fazem aparecer no campo de consciência.

Que significa então essa *relatividade* que nos autoriza a falar de idealismo transcendental ao mesmo tempo que de realismo empírico? Num primeiro sentido, pode-se dizer que o inconsciente é relativo ao sistema de descrição ou de descodificação. Mas percebamos bem esta relatividade: ela não significa de modo nenhum que o inconsciente seja uma projecção do hermenauta, num sentido vulgarmente psicologista; deve antes dizer-se que a realidade do inconsciente é constituída na e pela hermenêutica, num sentido epistemológico e transcendental. É no próprio movimento do brotar da “ramificação” na sua “origem” inconsciente que o conceito de Ics se constitui e se constitui precisamente na sua realidade empírica. Não é, portanto, uma relatividade à consciência que é aqui afirmada, uma relatividade subjectiva, mas a relatividade puramente epistemológica do objecto psíquico descoberto na constelação hermenêutica que o sintoma, o método analítico, os modelos interpretativos formam em conjunto. Pode-se definir uma segunda relatividade derivada desta relatividade a que se chamará objectiva, isto é, relativa às próprias regras da análise e não à pessoa do analista. O segundo tipo de relatividade pode ser chamado relatividade intersubjectiva. O facto decisivo aqui é que os factos relacionados com o inconsciente pela análise são *significantes para um outro*.

Não se sublinha suficientemente o papel da consciência-testemunha, a do analista, na constituição do inconsciente como realidade. Limitamo-nos geralmente a definir o inconsciente em relação à consciência que o “contém”. O papel da outra consciência não é considerado como essencial, mas acidental, reduzido à relação terapêutica. Mas o inconsciente é essencialmente elaborado por um outro, como objecto de uma hermenêutica que a consciência própria não pode fazer sozinha. Por outras palavras, a consciência-testemunha do inconsciente, não está apenas com este numa relação de terapêutica, mas de diagnóstico. Era neste sentido que eu dizia mais acima que o inconsciente é uma realidade diagnosticada. Esta afirmação é essencialmente para determinar o conteúdo objectivo das afirmações que incidem sobre o inconsciente. É, antes do mais, para um outro que eu *tenho* um inconsciente. Certamente que isso apenas tem *finalmente* sentido se eu posso retomar para mim as significações que um outro elaborou sobre mim e para mim; mas a etapa do desapossamento da minha consciência em proveito de uma outra na procura do sentido é fundamental para a *constituição* dessa região psíquica a que chamamos o inconsciente. Ao relacionar de imediato, a título essencial e não acidental, o inconsciente com o método hermenêutico, primeiro, e depois com uma outra consciência hermenêutica, definimos ao mesmo tempo a validade e o limite da validade de toda a afirmação que incide sobre a realidade do inconsciente. Numa palavra, exercemos uma *crítica* do conceito de inconsciente no sentido forte da palavra crítica, isto é, uma justificação do conteúdo de sentido e ao mesmo tempo uma rejeição de toda a pretensão a estender o conceito para fora dos limites da sua validade. Diremos, portanto, que o inconsciente é um objecto, no sentido em que ele é “constituído” pelo conjunto dos métodos hermenêuticos que o decifram; ele não existe absolutamente, mas relativamente à hermenêutica como método e como diálogo. É por isso que não se poderia ver no inconsciente uma realidade fantástica que teria o poder extraordinário de pensar por mim. É preciso relativizar o inconsciente; mas essa relatividade também não difere da do objecto físico de que toda a realidade é relativa ao conjunto dos métodos científicos que o constituem. A psicanálise depende do mesmo “racionalismo aproximado” que as ciências da natureza. É em relação a estes dois primeiros sentidos do termo relatividade que se pode falar, num terceiro sentido, da relatividade à própria pessoa do analista. Mas, com isso já não se define a constituição epistemológica da noção de incons-

ciente, mas apenas as circunstâncias particulares a cada decifração e a inelutável marca da linguagem transferencial em cada caso. Mas com isso manifesta-se a precaridade, e mesmo o fracasso da análise, mais do que se manifesta a sua intenção e o seu sentido verdadeiros. Para o adversário da psicanálise apenas existe esta relatividade: o inconsciente é para ele apenas uma projecção do analista com a cumplicidade do analisado. Apenas o sucesso terapêutico pode assegurar-nos de que a realidade do inconsciente não é uma invenção da psicanálise nesse sentido puramente subjectivista.

Estas reflexões consagradas à relatividade da noção de inconsciente parecem-me necessárias para eliminar do realismo freudiano aquilo que já não seria um realismo empírico no sentido que indicámos, isto é, uma afirmação da realidade conhecível das pulsões por meio dos seus representantes representativos, mas um realismo ingénuo que projectaria retrospectivamente no inconsciente o sentido elaborado, o sentido terminal, tal como ele é progressivamente constituído no decurso da relação hermenêutica. Contra este realismo ingénuo, é preciso dizer e repetir: o inconsciente não pensa. Mas efectivamente Freud não faz o inconsciente pensar. Relativamente a isto, a invenção da palavra *Es*, *Id* (muito mal traduzida pelo demonstrativo *Isso*) é um achado de génio. *Ics* é *Isso* e nada mais do que *Isso*. O realismo freudiano é um realismo do *Isso* nos seus representantes representativos e não um realismo ingénuo do sentido inconsciente; através de uma estranha inversão, esse realismo ingénuo voltaria a dar uma consciência ao inconsciente e chegaria a este monstro: um idealismo da consciência inconsciente; este idealismo fantástico seria sempre apenas um idealismo do sentido projectado numa coisa pensante.

Não se pode, portanto, deixar de fazer o vaivém entre o realismo empírico e o idealismo transcendental; é preciso afirmar o primeiro contra toda a pretensão da consciência imediata de se saber a ela própria verdadeiramente; mas é preciso afirmar o segundo contra toda a metafísica fantástica que daria uma consciência de si a este inconsciente. Este é "constituído" pelo conjunto dos métodos hermenêuticos que o decifram.

III. A CONSCIÊNCIA COMO TAREFA

Falei, no começo desta exposição, da aflição do fenomenólogo face ao inconsciente. A consciência, dizia eu, é tão obscura como o inconsciente. Terá

que se concluir que agora já não há mais nada a dizer sobre a consciência? Não. Tudo o que se pode dizer, depois de Freud, sobre a consciência parece-me estar incluído nesta fórmula: a consciência não é origem mas tarefa. Sabendo o que sabemos agora sobre o inconsciente, que sentido podemos dar a essa tarefa? Ao colocar esta questão, temos acesso a um conhecimento, já não *realista* mas *dialéctico*, do inconsciente. O primeiro era da competência da análise, o segundo é já da competência do homem vulgar e do filósofo. A questão é esta: que significa o inconsciente para um ser que tem a tarefa de ser uma consciência? Esta questão é correlativa desta outra: o que é a consciência como tarefa para um ser que está de um certo modo ligado indissoluvelmente aos factores de repetição, e mesmo de regressão, que em grande parte o inconsciente representa?

É a esta investigação dialéctica que me vou entregar agora, sem tentar atenuar os penosos movimentos de ida e volta que me parecem inevitáveis e mesmo necessários; nas análises anteriores já não tínhamos podido evitar esse vaivém do consciente ao inconsciente: foi a descoberta do irreflectido no reflectido que nos conduziu ao limiar do inconsciente; mas foi o realismo do inconsciente que nos fez sair do preconceito da consciência e nos forçou a colocá-la no termo e não na origem.

Vou agora partir de novo do pólo da consciência. É necessariamente em termos de *epigénese* que, depois de Freud, devemos falar da consciência. Quero dizer com isto que a questão da consciência me parece ligada a esta outra questão: como é que um homem sai da sua infância, se torna adulto? Esta questão é estritamente recíproca e inversa da do analista: o analista mostra um homem vítima da sua infância. A visão miserabilista da consciência que ele propõe, dessa consciência vítima de três anos – Isso, Super Eu, Realidade – define como em côncavo a tarefa da consciência e em negativo a via epigenética.

Mas mal pronunciámos estas palavras – a consciência como epigénese – estamos em perigo de recair na psicologia introspectiva. Ora, eu penso que é preciso renunciar inteiramente aqui a toda a psicologia da consciência. É ainda de uma tal psicologia da consciência que me parecem depender as tentativas frágeis para elaborar a noção de consciência, a partir da de “esfera livre de conflitos” como na escola de Hartmann. Penso, antes, que é preciso deliberadamente controlar a psicanálise freudiana com um método aparen-

tado com o de Hegel na *Fenomenologia do espírito*. Um tal método não é um refinamento da introspecção, visto que não é de modo nenhum no prolongamento da consciência imediata que Hegel desenrola a sequência das suas “figuras”. Esta génese não é uma génese da consciência ou na consciência, é uma génese do espírito num discurso. Por si só, figuras semelhantes àquelas que balizam a *Fenomenologia do espírito* são irredutíveis aos significantes-chave – Pai, Falo, Morte, Mãe – nos quais se ancoram todas as cadeias de significantes, segundo a psicanálise. Direi, portanto, que o homem apenas se torna adulto ao tornar-se capaz de novos significantes-chave, próximos dos momentos do Espírito na fenomenologia hegliana, e que regulam esferas de sentido absolutamente irredutíveis à hermenêutica freudiana.

Consideremos o exemplo bem conhecido e repetido do senhor e do escravo em Hegel. Esta dialéctica não é de modo nenhum uma dialéctica de consciência. A parada é o nascimento do Si: em linguagem hegliana, trata-se de passar do desejo, como desejo do outro à *Anerkennung*, ao reconhecimento. De que se trata? Muito precisamente do nascimento do Si no desdobramento da consciência. Não há Si antes (e mesmo, como lembrava de Waelhens, não há morte, morte humana, entenda-se, antes do Si).

Ora, as etapas deste reconhecimento fazem-nos atravessar “regiões” de significações humanas que são na sua essência não sexuais; digo precisamente na sua essência: voltarei daqui a pouco, no movimento de regresso ao inconsciente, ao investimento libidinal secundário destas relações inter-humanas. Mas, a título primário, na sua constituição essencial, estas esferas de sentido não são constituídas por esse investimento libidinal. Proponho a distinção de três esferas de sentido que podem ser colocadas, para ser breve, sob a trilogia do ter, do querer e do valer.

Entendo por relações do ter as relações estabelecidas por ocasião da apropriação e do trabalho numa situação de “penúria”. Até hoje não conhecemos outras condições do ter humano. Ora, por ocasião destas relações, vemos nascer novos sentimentos humanos que não pertencem à esfera biológica. Esses sentimentos não procedem da vida; procedem da reflexão, na afectividade humana, de um novo domínio do objecto – de uma objectividade específica – que é a objectividade “económica”. O homem aparece aqui como o ser capaz de uma “económica”. Ao mesmo tempo, ele é capaz de sentimentos relativos ao possuir e também de uma alienação de um género novo, de uma alie-

nação não libidinal na sua essência; é aquela que Marx descreveu nos seus escritos de juventude e que se torna, no *Capital*, o “fétiche” da mercadoria tornada moeda; tal é a alienação económica que Marx mostrou ser capaz de gerar uma “consciência falsa”, o pensamento “ideológico”. Assim o homem torna-se adulto e no mesmo movimento capaz de alienação adulta. Mas o mais importante a notar, é que o núcleo de proliferação destes sentimentos, destas paixões, desta alienação, são novos objectos, valores de troca, signos monetários, estruturas e instituições. Diremos então que o homem se torna consciência de si enquanto vive essa objectividade económica como uma nova modalidade da sua subjectividade e chega assim a “sentimentos” especificamente humanos relativos à disponibilidade das coisas como coisas trabalhadas, fabricadas, apropriadas, enquanto que ele se faz a si mesmo apropriante expropriado. É esta nova objectividade que gera pulsões e representações, representações e afectos. É por isso que não se pode dizer que a mãe seja uma realidade económica, não só porque ela não é comestível, como se disse, mas porque, se o fosse, seria apenas no interior de uma relação de objectividade económica, ligada ao trabalho, à troca e à apropriação.

Seria preciso examinar do mesmo modo, do ponto de vista da objectividade, dos sentimentos e das alienações que essa objectividade gera, a esfera do poder. Com efeito, é ainda numa estrutura objectiva que ela se constitui; era mesmo nesta ocasião que Hegel falava do *espírito objectivo* para indicar as estruturas e as instituições em que se inscreve e rigorosamente se gera a relação mandar-obedecer, essencial ao poder político. Se a esta esfera política corresponde uma “consciência” específica, é na medida em que o homem ao entrar na relação mandar-obedecer, se gera a ele próprio como querer propriamente espiritual, como se vê no início dos *Princípios da filosofia do direito* de Hegel. Também aqui a promoção da consciência é recíproca de uma promoção de “objectividade”. São “sentimentos” propriamente humanos que se organizam à volta desse “objecto”, o poder: disputa, ambição, submissão, responsabilidade; e também alienações específicas cuja descrição já foi começada pelos Antigos sob a figura do “tirano”. Platão mostra perfeitamente como as enfermidades da alma, que a figura do tirano exhibe, proliferam a partir de um centro a que ele chama a *dunamis* – o poder de – e irradiam até à região da linguagem sob a forma da “lisonja”; é assim que o “tirano” reclama o “sofista”. Pode-se dizer, por consequência, que o homem é cons-

ciência enquanto é capaz de entrar na problemática política do poder, que ele acede aos sentimentos que gravitam em torno do poder e se entrega aos males que a ele se associam. Nasce aqui uma esfera propriamente adulta de culpabilidade: o poder enlouquece, diz Alain depois de Platão. Vê-se perfeitamente com este segundo exemplo como uma psicologia da consciência é apenas a sombra produzida, na reflexão subjectiva, desse movimento de figuras que o homem percorre ao gerar a objectividade económica, depois a objectividade política.

Poder-se-ia dizer outro tanto da terceira esfera propriamente humana de sentido, a esfera do *valer*. Pode-se compreender assim este terceiro movimento: a constituição do Si não se esgota nem numa económica nem numa política e prossegue na região da cultura. Também aqui a “psicologia” apenas lhe estreita a sombra, isto é, o desígnio, presente em todo o homem, de ser estimado, aprovado, reconhecido como pessoa. A minha existência para mim próprio é com efeito tributária desta constituição de si na opinião do outro; o meu Si – ousa dizer – é recebido da opinião de outrem que o consagra. Mas esta constituição dos sujeitos, esta constituição mútua por opinião é guiada por novas figuras de que se pode dizer, num sentido novo, que são “objectivas”. Não lhe correspondem sempre instituições, todavia, tem que se procurar estas figuras do homem nas obras e nos monumentos da arte e da literatura. É nesta objectividade de um género novo que se prossegue a prospecção das possibilidades do homem. Mesmo quando Van Gogh pinta uma cadeira, ele pinta o homem, ele projecta uma figura do homem, isto é, aquele que tem este mundo representado. Os testemunhos culturais dão assim a densidade da “coisa” a estas “imagens” do homem; fazem-nas existir entre os homens e no meio dos homens, incarnando-as nas “obras”. É através destas obras, pela mediação destes monumentos que se constitui uma *dignidade* do homem e uma estima de si. É a este nível, enfim, que o homem se pode alienar, degradar, meter a ridículo, niilizar.

Tal é, parece-me, a exegese que se pode dar da “consciência” num método que já não é uma psicologia da consciência, mas um método reflexivo que tem o seu ponto de partida no movimento objectivo das figuras do homem. É a este movimento objectivo que Hegel chama o espírito; é por reflexão que daí pode ser derivada a subjectividade que se constituiu a ela própria ao mesmo tempo que essa objectividade se engendra.

Como se vê, esta abordagem indirecta, mediata, da consciência não tem nada a ver com uma presença imediata a si da consciência, com uma certeza imediata de si a si próprio.

A questão para que tende todo este ensaio está agora madura: o que acontece ao inconsciente freudiano quando se lhe dá um opositor diferente da consciência transparente, imediatamente certa de si? O que acontece ao realismo do inconsciente quando o repomos numa relação dialéctica com a aprecepção mediata da consciência de si? Parece-me que esta dialéctica pode ser apreendida em dois tempos. Num primeiro tempo, podemos compreendê-la como uma relação de *oposição*; podemos opor à marcha regressiva da análise freudiana, o método progressivo da síntese hegliana. Mas, vê-lo-emos, este ponto de vista permanece abstracto e reclama ser ultrapassado; além disso, é preciso ter permanecido durante bastante tempo nele para ter o direito de o ultrapassar. Mas em direcção a quê? É o que diremos depois, aliás de maneira muito rudimentar, porque confesso entrever muito mal o segundo tempo que, contudo, tornaria concreta esta dialéctica.

É, portanto, a título provisório que oporei os dois métodos: analítico em direcção ao inconsciente, e sintético em direcção à consciência.

Proponho partir da fórmula seguinte: a consciência, é o movimento que aniquila sem cessar o seu ponto de partida e só está segura de si no fim. Dito doutro modo, é aquilo que apenas tem sentido nas figuras posteriores, só uma figura nova pode revelar mais tarde o sentido das figuras anteriores. Assim, na *Fenomenologia do espirito*, o estoicismo como momento da consciência, apenas é revelado na sua significação essencial no cepticismo, enquanto que ele próprio revela o carácter absolutamente indiferente da posição do senhor e do escravo em relação à liberdade simplesmente pensada. Passa-se o mesmo com todas as figuras. Pode dizer-se de um modo muito geral que a inteligibilidade da consciência vai sempre da frente para trás. Não teremos aqui a chave da dialéctica do consciente e do inconsciente? Com efeito, o inconsciente significa essencialmente que a inteligibilidade procede sempre das figuras anteriores, quer se compreenda essa anterioridade num sentido puramente temporal e acontecimental ou num sentido simbólico. O homem é o único ser que é a vítima da sua infância: o homem é esse ser que a sua infância não deixa de puxar para trás. O inconsciente é então o princípio de todas as regressões e de todas as estagnações. Supondo que se atenua o carácter dema-

siado exclusivamente histórico desta interpretação pelo passado, é ainda em face de uma anterioridade simbólica que estamos colocados se interpretamos o inconsciente como a ordem dos significantes-chave que estão sempre já aí. A anterioridade do recalçamento primário em relação ao recalçamento secundário, o dos significantes-chave em relação a todos os acontecimentos temporalmente interpretados, remete-nos para um sentido mais simbólico da anterioridade, mas que continua a fornecer na ordem inversa da consciência o controle que nós procuramos. Diremos, portanto, em termos muito gerais: a consciência é a ordem do terminal, o inconsciente a do primordial.

Esta fórmula permite-nos voltar sobre um ponto já evocado e deixado em suspenso: o do entrecruzamento, numa mesma experiência, das duas explicações. Fiz alusão, com efeito, à possibilidade de interpretar, por exemplo, o vínculo político ao mesmo tempo pelas figuras duma fenomenologia do espírito e por outro lado, pelo investimento libidinal que Freud evocava em *a Análise do Eu* e *a Psicologia colectiva*. Não só as duas explicações não se excluem, como se sobrepõem. Pode-se dizer, por um lado, como fizemos mais acima, que o vínculo político não é constituído a partir das representações pulsionais primordiais, mas a partir da objectividade do poder e dos sentimentos e paixões que daí procedem. Mas, por outro lado, é preciso dizer que nenhuma das figuras da fenomenologia do espírito escapa ao investimento libidinal, e por consequência, à atracção regressiva que sobre elas exerce a situação pulsional. Assim, a interpretação freudiana do chefe carismático pelo investimento libidinal homosexualizante é essencialmente verdadeiro; isto não quer dizer que o político seja sexual, mas isto quer dizer que é inautenticamente político enquanto transferência sobre a política de relações inter-humanas geradas na esfera libidinal. Neste sentido, o analista terá sempre razão em desconfiar da paixão política onde ele verá uma fuga, uma máscara, mas nunca poderá conseguir uma génese integral do vínculo político a partir da esfera das pulsões. Tudo o que se pode dizer é que a psicanálise do militante político arruinará a chamada vocação política se ela era apenas investimento libidinal da figura do chefe; mas libertará uma autêntica vocação política na medida em que essa vocação resiste à redução e se revela realmente gerada a partir da problemática política como tal. É o sentido do dito de Platão em *a República*: "O verdadeiro magistrado, isto é, o filósofo, governa sem paixão." Poder-se-á retomar do mesmo modo a relação do possuir. Duas lei-

turas são sempre possíveis: uma a partir do trabalho, a outra a partir da relação com o próprio corpo ou a partir do estádio anal, etc. Mas as duas géneses não estão no mesmo nível: uma é constituinte, a outra apenas dá conta do jogo das máscaras e das substituições e, finalmente, apenas explica a consciência “falsa”. Preferiria demorar-me num exemplo tirado do domínio dos símbolos criados pela cultura e tentarei esboçar sobre esse exemplo a oposição dialéctica das duas hermenêuticas dos símbolos, uma orientada para a descoberta de figuras posteriores – é a hermenêutica da consciência – a outra voltada para as figuras anteriores – é a hermenêutica do inconsciente.

O *Édipo-Rei* de Sófocles permitir-nos-á apreender a articulação das duas hermenêuticas. O que é compreender *Édipo-Rei*? Há dois modos de interpretar a tragédia: um por regressão ao complexo original que é precisamente o complexo de Édipo; é a do próprio Freud em *Interpretação dos sonhos* – a outra por síntese progressiva em direcção a uma problemática que já não tem nada de comum com o complexo de Édipo. Segundo Freud, o domínio da peça sobre o espectador não vem, como se diz na estética clássica, do conflito do destino e da liberdade, mas da natureza *desse* destino que reconhecemos sem o saber: “O seu destino comove-nos, diz Freud, porque teria podido ser o nosso, porque quando nascemos o oráculo pronunciou contra nós a mesma maldição” (*ibid.*, p. 239). E mais adiante: “Édipo apenas realiza os votos da nossa infância” (p. 239). O nosso pavor, o famoso *φόβος* trágico, exprime apenas a violência do nosso próprio recalçamento perante as manifestações dos nossos impulsos.

Esta leitura é possível, esclarecedora, necessária. Mas há uma outra leitura: ela já não diz respeito ao drama do incesto e do parricídio que aconteceu, mas à tragédia da verdade; não à relação de Édipo com a esfinge, mas à relação de Édipo com o vidente. Objectar-me-ão que esta segunda relação é a própria relação psicanalítica; não disse o próprio Freud: “A peça não é outra coisa senão uma revelação progressiva e muito habilmente medida – comparável a uma psicanálise – do facto de que o próprio Édipo é o assassino de Laios, mas também o filho da vítima e de Jocasta” (p. 239)? Mas então é preciso ir mais longe: a criação de Sófocles não é uma máquina para fazer reviver o complexo de Édipo pelo duplo meio duma realização fictícia de compromisso que satisfaz o Isso e de um castigo exemplar que satisfaz o Super-eu. Através da repetição daquilo que aconteceu, através da anamnese, o poeta trágico

suscitou uma segunda problemática que é a tragédia da consciência de si; um drama no segundo grau, orientado para *Édipo em Colono*, articula-se com o primeiro: ao mesmo tempo, o próprio Édipo entra numa segunda culpabilidade, propriamente adulta, que é a culpabilidade da própria justiça. Ao amaldiçoar, no início da tragédia, o homem manchado desconhecido que é a causa da peste, ele amaldiçoa-se, excluindo que esse homem possa ser ele próprio. Toda a sequência é apenas a progressão em direcção à ruína dessa consciência presunçosa que presumiu a sua inocência. De igual modo Édipo deve ser quebrado no seu orgulho, pelo sofrimento. Num sentido, este drama de segundo grau ainda pertence à tragédia primária, visto que a punição do culpado remata o crime. Mas este movimento do crime para o castigo desenvolve um drama secundário que é a própria tragédia. O zelo pela verdade que põe em movimento a procura do culpado é um zelo impuro: é a presunção do rei; o seu zelo pertence à grandeza do rei. É a presunção de um homem que pensa não ser tocado pela verdade. Esta presunção aparenta-se com a de Prometeu; o seu zelo é o zelo do não-saber. Só Tirésias representa o poder da verdade. Édipo é ainda apenas *hybris* da verdade, e é essa *hybris* que é verdadeiramente o executor da sua própria condenação. A culpabilidade desta *hybris* exprime-se na cólera desencadeada contra Tirésias; não é uma culpabilidade sexual, é a cólera do não-saber. É bem verdade que ela se exprime através do esforço de Édipo para se desculpar do crime primário de que não é culpado; mas esta culpabilidade específica, interior ao drama da verdade, requer um desvelamento específico. Este processo de desvelamento é representado pela figura do "vidente". Assim Édipo não é o centro donde procede a verdade, mas Tirésias. Édipo é apenas o rei; é por isso que a tragédia é a de Édipo Rei e não de Édipo parricídio e incesto. A este título, Édipo representa a grandeza humana; a sua vaidade deve ser revelada por meio de uma figura que detém, por assim dizer, a visão da totalidade. Esta figura, parente da do louco da tragédia elisabetiana, não é trágica em si mesma, ela exprime antes a irrupção da comédia no interior da tragédia. Esta figura do vidente é chamada pelo próprio Sófocles "o poder da verdade". É a este poder que o próprio Édipo terá acesso por meio do sofrimento. Esta conexão entre a cólera de Édipo e o poder da verdade é o núcleo da verdadeira tragédia de Édipo. Este núcleo não é o problema do sexo mas o da luz. Apolo é o símbolo dele. Talvez pudéssemos dizer que é o próprio Apolo que chama Édipo a conhecer-se a ele próprio e que incita

Sócrates a examinar os outros homens e a ele próprio e a dizer que uma vida que não foi examinada não é digna de ser vivida. Se é assim, a auto-punição de Édipo pertence ela própria aos dois dramas entrelaçados um no outro. Édipo vaza os olhos: é um exemplo perfeito de auto-punição, de crueldade contra si mesmo, o ponto extremo duma conduta masoquista. É verdadeiro num sentido; é mesmo assim que o coro o compreende, e mais tarde o velho Édipo arrepender-se-á dessa nova violência como da sua última culpabilidade. Mas, do mesmo modo que a tragédia da verdade pertence simultaneamente à tragédia do sexo e lhe escapa, a significação da punição verifica-se ser igualmente dupla; ela pertence também ao drama do conhecimento de si e tira a sua significação da relação de Édipo com Tirésias. Tirésias é o vidente, mas esse vidente é cego; Édipo vê com os seus olhos, mas o seu entendimento é cego. Ao perder a vista, ele recebe a visão. A punição como conduta masoquista tornou-se a noite dos sentidos, do entendimento e da vontade: "Deixa de querer ser sempre o senhor, lança-lhe Creonte, porque o que as tuas precedentes vitórias te trouxeram não te serviu sempre na vida." O destino exterior tornou-se destino interior. O homem maldito tornou-se, como Tirésias, o vidente cego. O inferno da verdade é a benção da visão. Esta significação última da tragédia não é ainda desvelada em *Édipo-Rei*. Ela vai permanecer oculta até que Édipo tenha interiorizado completamente não só a significação do seu nascimento, mas também a da sua cólera e da sua auto-punição. Nesse momento, ele estará mesmo para além da morte enquanto a morte permanece a maldição da vida e a suprema ameaça para a existência não purificada.

Há, portanto, duas hermenêuticas: uma voltada para a emergência de símbolos novos, de figuras ascendentes, aspiradas como na *Fenomenologia do espírito*, pela última, a qual já não é figura mas saber – a outra voltada para a ressurgência dos símbolos arcaicos. A primeira, disseram-nos, consiste em interpolar um texto lacunar; mas a segunda consiste menos em restabelecer um texto truncado do que em formar os pensamentos novos que o símbolo suscita. A dualidade da hermenêutica torna assim manifesta uma dualidade correspondente dos próprios símbolos. Os mesmos símbolos têm de algum modo dois vectores: por um lado, eles *repetem* a nossa infância, em todos os sentidos, temporal e não temporal, da repetição; por outro, eles *exploram* a nossa vida adulta. O *my prophetic soul*, diz Hamlet. Sob esta segunda forma,

eles são o discurso indirecto das nossas possibilidades mais radicais. Em relação a estas possibilidades o símbolo é prospectivo. A cultura é apenas esta epigénese, esta ortogénese das "imagens" do tornar-se-adulto do homem. A criação das "obras", dos "monumentos", das "instituições" culturais, não é uma projecção do poder simbolizante evidenciado pela análise regressiva; é a emergência de uma *Bildung*. Falarei, se quiserem, de função "formativa", já não só "projectiva", para designar estas emergências simbólicas que balizam a promoção da consciência de si. Os símbolos, aqui, exprimem ao promover aquilo que exprimem. É deste modo que eles são uma *παιδεία*, uma Educação, uma *Eruditio*, uma *Bildung*; eles abrem para aquilo que descobrem. É neste sentido que a cultura — a *Bildung* — não é um sonho: o sonho disfarça, a obra de cultura desvela e revela.

Qual é o ricochete desta dialéctica das duas hermenêuticas e das duas vias da simbolização sobre a dialéctica que nós visamos: a da consciência e do inconsciente? Por mais tempo que se permaneça no ponto de vista da oposição entre o consciente e o inconsciente, eles dependem de duas interpretações inversas, progressiva e regressiva: dir-se-á que a consciência é história e o inconsciente destino. Destino-rectaguarda da infância — destino-rectaguarda das simbólicas já aí e reiteradas, destino da repetição dos mesmos temas em espiras diferentes da espiral. E, contudo, o homem é responsável por sair da sua infância, por quebrar a repetição, por constituir uma história polarizada por figuras-dianteira, por uma escatologia. O inconsciente é origem, génese, a consciência é fim dos tempos, apocalipse. Mas a oposição na qual nos mantemos é uma oposição abstracta. Seria ainda preciso compreender que, na sua oposição, o sistema das figuras puxadas para a frente e o das figuras que remetem sempre para uma simbólica já aí, são o *mesmo*. Isto é difícil de compreender e eu mal o compreendo. Pelo menos podemos dizer isto: a grande tentação, no ponto em que estamos, seria declarar: o inconsciente explica no homem a parte baixa, inferior, nocturna; ele é a Paixão da Noite; a consciência exprime a parte alta, superior, diurna; é a Lei do Dia. O perigo seria então descansar num cómodo ecletismo em que consciência e inconsciente seriam vagamente complementares. Este género de compromisso é a caricatura da dialéctica. Mas só o exorcisaremos totalmente se chegarmos a compreender que as duas hermenêuticas, a do Dia e a da Noite, são a mesma coisa. Não se pode adicionar Hegel e Freud e dar a cada um a metade do

homem. Do mesmo modo que é preciso dizer que tudo no homem é fisiológico, e que tudo é sociológico, também é preciso dizer que as duas leituras recobrem exactamente o mesmo campo. Para um hegliano existe tudo no percurso das figuras, incluindo aquilo a que Hegel chama o discurso do espírito e que cada um de nós interioriza como consciência. E admito também que, para um freudiano, existe tudo na sobre-determinação dos símbolos fundamentais, incluindo a dialéctica do Senhor e do Escravo. A relação do analisado com o analista realiza-a perfeitamente e a cura pode ser interpretada como luta pelo reconhecimento a partir de uma situação não recíproca e desigualitária. Fala-se do ser e do ter? Viu-se: ter o falo e não o ter, perdê-lo aceitando não o ter efectivamente é o próprio modelo do ter, etc. Neste sentido, é necessário que os dois imperialismos – o do hegliano e o do freudiano – sejam completos e sem comprometimento. A melhor prova disso está em que tudo o que se diz de um pode também ser dito do outro. Não termina a *Fenomenologia do espírito* por um regresso ao imediato, como a anamnese analítica? Inversamente, não é a regressão ao arcaico, pela psicanálise, um repor em movimento em direcção ao futuro? Não é a situação terapêutica em si mesma uma profecia da liberdade? É por isso que o freudiano poderá dizer sempre que a interpretação de *Édipo-Rei* através de outros mecanismos diferentes da psicanálise apenas exprime as resistências do suposto hermenauta à própria análise. É por isso que é preciso ter tido acesso à oposição mais completa entre a consciência como história e o inconsciente como destino para conquistar o direito de ultrapassar esta oposição e para compreender a identidade das duas sistemáticas – uma que é uma síntese da consciência, a outra uma análise do inconsciente. Mas nem a oposição, nem a identidade das duas hermenêuticas nos autorizam o ecletismo: três medidas de inconsciente, dois dedos de pré-consciente e uma pitada de consciência, eis o que não se deve fazer por nenhum preço. O ecletismo é sempre o inimigo da dialéctica.

Consideremos o caminho percorrido. Partimos do fracasso de uma fenomenologia da consciência: a consciência imediata é certeza mas não verdade, dissemos nós. O irreflectido para o qual a reflexão remete não é o inconsciente. Este fracasso levou-nos a examinar as qualificações de um realismo do inconsciente. Ele apareceu-nos como um realismo “bem fundamentado”, correlativo de um idealismo transcendental, que nos proibiu de fazer pensar o inconsciente. Depois foi-nos preciso ultrapassar esse realismo do inconsciente,

segundo o qual a consciência é apenas um “lugar” na tópica das instâncias. Tentámos então pensar consciência e inconsciente um pelo outro, pensando-os um contra o outro, segundo a oposição kantiana das grandezas negativas. Foi neste estágio que nos detivemos durante mais tempo. Para sustentar o empreendimento, renunciámos completamente a uma psicologia da consciência que nos teria reconduzido aquém de Freud, como aliás aquém de Husserl. Foi uma fenomenologia do espírito, no sentido hegliano, que nos guiou. A “consciência”, cujo inconsciente é o outro, não é a presença a si, a apercepção de um conteúdo, mas a aptidão para refazer o percurso das figuras do Espírito. A hermenêutica destas figuras através dos símbolos onde elas têm o começo, apareceu-nos como o verdadeiro parceiro da hermenêutica regressiva: o sentido desta última revela-se quando ela encontra no regresso o seu outro na hermenêutica progressiva da fenomenologia do espírito. É como outro do seu outro que o inconsciente se descobre agora, isto é, como destino, oposto à história progressiva orientada para a totalidade que está para vir do espírito. O que finalmente permanece em questão, é a identidade fundo destas duas hermenêuticas – identidade que nos faz dizer: uma fenomenologia do espírito e uma arqueologia do inconsciente falam, não de duas metades do homem, mas cada uma da totalidade do homem.

Se é assim, a consciência acabada é talvez apenas a maneira de viver, como um destino particular limitado e mortal, a identidade do espírito, considerado nas suas figuras essenciais, com o inconsciente apreendido nos seus significantes-chave. Se compreendermos esta identidade entre a progressão das figuras do espírito e a regressão em direcção aos significantes-chave do inconsciente, compreenderemos também o dito de Freud, citado tantas vezes: *Wo es war, soll ich werden*. Onde estava o “Isso”, o “Eu” deve passar a estar.

A psicanálise e o movimento da cultura contemporânea

Uma questão tão importante, a respeito ao lugar da psicanálise no movimento da cultura contemporânea, reclama uma aproximação ao mesmo tempo limitada e reveladora do essencial: limitada se quer fornecer assunto à discussão e à verificação; reveladora, se quer dar uma ideia da amplitude do fenómeno cultural que a psicanálise representa entre nós. Uma releitura dos textos de Freud sobre a cultura pode fornecer uma tal aproximação. Estes ensaios, com efeito, atestam que a psicanálise não diz respeito à cultura a título acessório ou indirecto. Longe de ser apenas uma explicação dos resíduos da existência humana, dos avessos do homem, ela mostra a sua verdadeira intenção quando, ao fazer estoirar o quadro limitado da relação terapêutica do analista com o seu paciente, ela se eleva ao nível de uma hermenêutica da cultura. Esta primeira parte da nossa demonstração é essencial para a tese que queremos estabelecer a seguir, isto é, que é a título de hermenêutica da cultura que ela se inscreve no movimento da cultura contemporânea. Por outras palavras, a psicanálise é um movimento da cultura, porque a interpretação que ela dá do homem incide a título principal e directo sobre a cultura no seu conjunto; com ela a interpretação torna-se um momento da cultura; é ao interpretar o mundo que ela o muda.

Importa, portanto, demonstrar primeiro que tudo que a psicanálise é uma interpretação da cultura *no seu conjunto*. Não que a psicanálise seja uma explicação exaustiva; dir-se-á bastante mais adiante que o seu ponto de vista é limitado e até que ainda não encontrou o seu lugar na constelação das in-

interpretações da cultura — o que faz com que a significação da psicanálise esteja ainda em suspenso e o seu lugar indeterminado. Mas esta interpretação não é limitada do lado do seu objecto, o homem, que ela quer apreender na sua totalidade. Ela apenas é limitada pelo seu ponto de vista, e é este ponto de vista que é preciso compreender e pôr no lugar. Diria de boa vontade, lembrando-me de Espinosa quando ele falava dos atributos divinos como “infinitos em um género”, que a psicanálise é uma interpretação total em um género; é a este título que ela própria é um acontecimento da nossa cultura.

Ora, falha-se essa unidade de ponto de vista da psicanálise, quando a apresentamos como um ramo da psiquiatria que teria progressivamente sido estendido da psicologia individual à psicologia social, à arte, à moral, à religião. E certo que é na última parte da vida de Freud que se encontram acumulados os grandes textos sobre a cultura: *O Futuro de uma ilusão* é de 1927, *Mal-estar na civilização* de 1930, *Moisés* e o *Monoteísmo* de 1937-1939. Não se trata contudo duma extensão tardia de uma psicologia do indivíduo a uma sociologia da cultura. A partir de 1908, Freud escrevia a *Criação literária e o sonho acordado*. *Delírio e sonhos na “Gradiva” de Jensen* é de 1907; *Uma recordação de infância de Leonardo de Vinci* de 1910; *Totem e Tabu* de 1913; *Considerações actuais sobre a vida e sobre a morte* de 1915; a *Inquietante Estranheza* de 1919; *Uma recordação de infância em Ficção e Realidade* de Goethe de 1917; o *Moisés de Miguel Ângelo*, de 1914; *Psicologia colectiva e Análise do Eu* de 1921; *Uma neurose demoníaca no século XVII* de 1923; *Dostoevski e o Parricídio* de 1928. As grandes “intrusões” no domínio da estética, da sociologia, da ética, da religião são portanto estritamente contemporâneas de textos tão importantes como *Para além do princípio do prazer*, o *Eu* e o *Isso* e sobretudo os grandes textos de *Metapsicologia*. A verdade é que a psicanálise põe em desordem as divisões tradicionais, por mais justificadas que sejam de outro ponto de vista pelas metodologias próprias e disciplinas diferentes da sua. Nestes domínios distintos, ela aplica o ponto de vista unitário dos seus “modelos”: modelo tópico, modelo económico e modelo genético (o *Inconsciente*). É esta unidade de ponto de vista que faz da interpretação psicanalítica uma interpretação global e limitada; global, porque se aplica de direito a todo o humano; limitada, porque não se estende para além da validade do seu (ou dos seus) modelos. Por um lado, Freud recusou sempre a distinção dos domínios psicológico e sociológico e afirmou sempre a analogia essencial do

indivíduo e do grupo; e nunca tentou provar essa analogia através de uma qualquer especulação sobre “o ser” do psiquismo ou sobre “o ser” do coletivo. Ele muito simplesmente a tornou manifesta ao aplicar cada vez os mesmos modelos genético e tópico-económico; por outro lado, Freud nunca pretendeu dar uma explicação exaustiva, mas levar às suas extremas consequências uma explicação através das origens e através da economia das pulsões: não posso falar de tudo ao mesmo tempo, repete ele; a minha contribuição é modesta, parcial, limitada. Estas reservas não são cláusulas de estilo, mas exprimem a convicção de um investigador que sabe que a sua explicação lhe dá uma mira limitada pelo seu ângulo de visão, mas aberta sobre a totalidade do fenómeno humano.

I. UMA HERMENÊUTICA DA CULTURA

Um estudo puramente histórico, preocupado em seguir a evolução do pensamento de Freud sobre a cultura deveria começar por a *Interpretação dos sonhos*. Foi aí que Freud estabeleceu pela primeira vez e para sempre, ao interpretar o *Édipo-Rei* de Sófocles e o *Hamlet* de Shakespear, a unidade da criação literária, do mito e do disfarce onírico. Todos os desenvolvimentos ulteriores estão contidos neste germe. Em a *Criação literária e o Sonho acordado*, Freud estabelece a sua tese: as transições insensíveis do sonho nocturno ao jogo, deste ao humor, à fantasia e ao sonho acordado, deste, finalmente, ao folclore e às lendas, depois às verdadeiras obras de arte, levam a pensar que a criatividade depende do mesmo dinamismo, comporta a mesma estrutura económica que os fenómenos de compromisso e de satisfação substituída que a interpretação do sonho e a teoria da neurose permitem estabelecer por outra via. Mas aquilo que falta para ir mais longe, é uma clara visão da tónica das instâncias do aparelho psíquico e da economia dos investimentos e contra-investimentos que permitiria repor o prazer estético na dinâmica de conjunto da cultura. É por isso que, nos limites de um breve artigo, se preferirá uma interpretação mais sistemática do que histórica e se irá direito aos textos que dão uma definição sintética da cultura. É a partir desta

problemática central que é possível desenvolver uma teoria geral “da ilusão” e pôr no lugar os escritos estéticos anteriores, cujo sentido permanece em suspenso, enquanto não é apercebido o mecanismo único do fenómeno de cultura. A “sedução” estética e “a ilusão” religiosa são para compreender em conjunto, como os pólos opostos de uma pesquisa de compensação que é ela própria uma das tarefas da cultura.

Diria a mesma coisa de escritos mais amplos, como *Totem e Tabu*, nos quais Freud reinterpreta pela psicanálise os resultados da etnografia do princípio do século, a respeito das origens totémicas da religião e às origens da nossa ética imperativa nos tabus arcaicos. Estes estudos genéticos podem ser, também eles, retomados no quadro mais vasto da interpretação tópico-económica. Aliás em *o Futuro de uma ilusão* e em *Moisés e o Monoteísmo*, o próprio Freud indica o lugar desta explicação que apenas atinge um fenómeno parcial, uma forma arcaica da religião, não a religião. A chave de uma releitura mais sistemática do que histórica da obra de Freud, é subordinar todas as interpretações “genéticas” e parciais à interpretação “tópico-económica” que, só por ela, confere a unidade de perspectiva. Esta segunda observação prévia encontra e confirma a primeira: o ponto de ancoradoiro da explicação genética na explicação tópico-económica é a teoria da ilusão; é aí que o arcaico é repetido sob o modo da “reaparição do recalçado”. Se é assim — e só o verificaremos na execução — impõe-se a seguinte ordem sistemática: é preciso ir do todo para as partes, da função económica central da cultura para as funções particulares “da ilusão” religiosa e da “sedução” estética — e da explicação económica para a explicação genética.

1. Um modelo “económico” do fenómeno da cultura

O que é a “cultura”? Digamos, primeiro, negativamente, que não há motivos para opor civilização e cultura. Esta recusa de entrar numa distinção em situação de se tornar clássica é por si mesma muito esclarecedora; não há por um lado um empreendimento utilitário de dominação sobre as forças da natureza, que seria a civilização, e por outro lado uma tarefa desinteressada, idealista, de realização dos valores, que seria a cultura. Esta distinção, que pode ter um sentido sob um outro ponto de vista diferente da psicanálise, não o tem desde

que se decide abordar a cultura do ponto de vista do balanço dos investimentos e contra-investimentos libidinais.

É esta interpretação económica que domina todas as considerações freudianas sobre a cultura.

O primeiro fenómeno a considerar deste ponto de vista, é o da coerção, tendo em conta a *renúncia pulsional* que ele implica. É aquele sobre o qual se abre o *Futuro de uma ilusão*: a cultura, nota Freud, começou com a interdição dos mais velhos desejos, incesto, canibalismo, homicídio. E, contudo, a coerção não constitui a totalidade da cultura; a *ilusão*, de que Freud calcula o futuro, inscreve-se numa tarefa mais vasta, de que a proibição é apenas a casca dura. Freud descasca esse coração do problema através de três questões: até que ponto se pode *diminuir* a carga dos sacrifícios pulsionais impostos aos homens? Como os *reconciliar* com os das renúncias que são inelutáveis? Como oferecer, além disso, aos indivíduos *compensações* satisfatórias para esses sacrifícios? Estas questões não são, como à primeira vista se poderia pensar, interrogações que o autor formula a propósito da cultura, elas constituem a própria cultura. O que está em questão, no conflito entre interdição e pulsão, é esta tripla problemática: da diminuição da carga pulsional, da reconciliação com o inelutável e da compensação pelo sacrifício.

Ora, que são estas interrogações senão as de uma interpretação económica? Chegamos aqui ao ponto de vista unitário que não só faz harmonizarem-se todos os ensaios de Freud sobre a arte, a moral, a religião, mas junta “psicologia individual” e “psicologia colectiva” e as enraiza ambas na “meta-psicologia”.

Esta interpretação económica da cultura desdobra-se ela própria em dois tempos; *Mal-estar na civilização* mostra bem a articulação destes dois momentos. Existe, primeiro, tudo o que se pode dizer sem recorrer à pulsão de morte; há, em seguida, aquilo que não se pode dizer sem fazer intervir essa pulsão. Para quem deste ponto de inflexão que o faz desembocar no trágico da cultura, o ensaio avança com uma bonomia calculada. A economia da cultura parece coincidir com aquilo a que se poderia chamar uma “erótica” geral: os fins perseguidos pelo indivíduo e aqueles que animam a cultura aparecem como figuras ora convergentes, ora divergentes do mesmo Eros: “A marcha progressiva da cultura responderia a essa modificação do processo vital sofrida sob a influência de uma tarefa imposta pelo Eros e tornada urgente por

Ananke, a necessidade real, a saber, a união de seres humanos isolados numa comunidade cimentada pelas suas relações libidinais recíprocas” (*Ibid.*, p. 73-74). É portanto, precisamente a mesma “erótica” que cria o vínculo interno dos grupos e que leva o indivíduo a procurar o prazer e a fugir do sofrimento – o triplo sofrimento que lhe infligem o mundo, o seu corpo e os outros homens. O desenvolvimento da cultura é, como o crescimento do indivíduo, da infância à idade adulta, o fruto de Eros e de Ananke, do amor e do trabalho. Deve-se mesmo dizer: do amor mais do que do trabalho, porque a necessidade de se unir no trabalho para explorar a natureza é pouca coisa ao pé do vínculo libidinal que une os indivíduos num só corpo social. Parece, portanto, que seja o mesmo Eros que anima a procura da felicidade individual e que quer unir os homens em grupos sempre mais vastos. Mas bem depressa aparece o paradoxo: como luta organizada contra a natureza, a cultura dá ao homem o poderio outrora conferido aos deuses. Mas esta semelhança com os deuses deixa-o insatisfeito: mal-estar na civilização... Porquê? Pode-se, sem dúvida, tendo como única base esta “erótica” geral, dar conta de certas tensões entre o indivíduo e a sociedade, mas não do grave conflito que cria o trágico da cultura. Por exemplo, explica-se facilmente que o vínculo familiar resiste à sua extensão a grupos mais vastos; para cada adolescente, a passagem de um círculo a outro aparece necessariamente como uma ruptura do vínculo mais antigo e mais limitado. Compreende-se também que qualquer coisa da sexualidade feminina resiste a esta transferência do sexual privado para as energias libidinais do vínculo social. Pode-se ir muito mais longe no sentido das situações conflituosas sem, contudo, encontrar contradições radicais: a cultura, sabe-se, impõe sacrifícios em fruição a toda a sexualidade – proibição do incesto, censura da sexualidade infantil, canalização severa da sexualidade para as vias estreitas da legitimidade e da monogamia, imposição do imperativo de procriação, etc... Mas, por mais penosos que sejam estes sacrifícios e inextrincáveis que sejam estes conflitos, não constituem ainda um verdadeiro antagonismo. Pode-se dizer quando muito, por um lado, que a libido resiste com toda a sua força de inércia à tarefa, que a cultura lhe impõe, de abandonar as suas posições anteriores; por outro lado, que o vínculo libidinal da sociedade se alimenta com a energia extraída da sexualidade até a ameaçar de atrofia. Mas tudo isto é tão pouco “trágico” que podemos sonhar com uma espécie de armistício ou de composição entre a libido individual e o vínculo social.

Por isso a questão volta a surgir: porque é que o homem fracassa em ser feliz? Porque é que o homem está insatisfeito enquanto ser de cultura?

É aqui que a análise tem a sua viragem: eis que se colocam perante o homem uma ordem absurda – amar o próximo como a si mesmo –, uma exigência impossível – amar os seus inimigos –, uma ordem perigosa que delapida o amor, dá uma recompensa aos malvados, conduz à ruína o imprudente que a aplica. Mas essa verdade que se esconde por trás desta *desrazão do imperativo*, é a desrazão duma pulsão que escapa a uma simples erótica: “A parte de verdade que dissimula tudo isto e que negamos de boa vontade resume-se assim: o homem não é nada esse ser complacente, com o coração sequioso de amor que dizemos defender-se quando o atacamos, mas um ser, pelo contrário, que deve trazer à conta dos seus dados instintivos uma boa soma de agressividade... O homem é, com efeito, tentado a satisfazer a sua necessidade de agressão do seu próximo, de explorar o seu trabalho sem indemnizações, de o utilizar sexualmente sem o seu consentimento, de se apropriar dos seus bens, de o humilhar, de lhe infligir sofrimentos, de o martirizar e de o matar. *Homo homini lupus...*” (p. 47).

A pulsão que perturba assim a relação do homem com o homem e requer que a sociedade se erga em implacável justiceira é, reconhecêmo-la, a *pulsão de morte*, a hostilidade primordial do homem para com o homem.

Com a introdução da pulsão de morte, é toda a economia do ensaio que é refeita. Enquanto que “a erótica social” podia, em rigor, aparecer como uma *extensão* da erótica sexual, como um deslocamento de objecto ou uma sublimação de objectivo, o desdobramento do Eros e da morte no plano da cultura já não pode aparecer como a *extensão* de um conflito que se conheceria melhor no plano do indivíduo. É, pelo contrário, o trágico de cultura que serve de revelador privilegiado relativamente a um antagonismo que, ao nível da vida e ao do psiquismo individual, permanece silencioso e ambíguo. É certo que Freud tinha estabelecido a sua doutrina da pulsão de morte desde 1920 (*Para além do princípio de prazer*), sem acentuar o aspecto social da agressividade, e num quadro aparentemente *biológico*. Mas, apesar do suporte experimental da teoria (neurose de repetição, jogo infantil, tendência a reviver os episódios penosos, etc.) esta conservava um carácter de especulação arriscada. Em 1930, Freud vê mais claramente que a pulsão de morte se mantém uma pulsão *silenciosa* “no” vivo e que apenas se torna *manifesta* na sua expressão social de agressividade e de destruição. Era

neste sentido que dizíamos mais acima que a interpretação da cultura se torna o revelador do antagonismo das pulsões.

Por isso assistimos, na segunda parte do ensaio, a uma espécie de releitura da teoria das pulsões a partir da sua expressão cultural. Compreende-se melhor porque é que a pulsão de morte é, no plano psicológico, ao mesmo tempo uma inferência inelutável e uma experiência inassinalável; nunca se apreende senão na filigrana do Eros: é o Eros que a utiliza ao desviá-la para um outro diferente do vivo; é ao Eros que ela se mistura ao tomar a forma do sadismo; é ainda através da satisfação masoquista que a surpreendemos a trabalhar contra o próprio vivo. Numa palavra, ela apenas se descobre misturada com o Eros, tanto duplicando a libido objectal, como sobrecarregando a libido narcísica. Ela apenas é desmascarada e posta a nu como *anti-cultura*. Há, assim, uma revelação progressiva da pulsão de morte, através dos três níveis, biológico, psicológico, cultural. O seu antagonismo é cada vez menos silencioso à medida que o Eros manifesta o seu efeito, para unir, primeiro o vivo a si mesmo, depois o Eu (moi) ao seu objecto, enfim, os indivíduos em grupos cada vez maiores. Ao repetir-se de nível em nível, a luta entre Eros e a Morte torna-se cada vez mais manifesta e apenas atinge o seu sentido completo ao nível da cultura: "Esta pulsão agressiva é a descendente e a representante principal do instinto de morte que encontramos a trabalhar ao lado do Eros e que partilha com ele a dominação do mundo. Daqui em diante, a significação da evolução da civilização deixa, na minha opinião, de ser obscura: ela deve mostrar-nos a luta entre o Eros e a Morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição tal como ela se desenrola na espécie humana. Esta luta é, em suma, o conteúdo essencial da vida. É por isso que é preciso definir essa evolução através desta breve fórmula: o combate da espécie humana pela vida. E é esta luta de gigantes que as nossas amas querem acalmar ao clamar: *Eiapopeia vom Himmel!*"

Ainda não é tudo: nos últimos capítulos de *Mal-estar na civilização*, a relação entre psicologia e teoria da cultura é completamente invertida. No começo deste ensaio, era a económica da libido, tirada da metapsicologia, que servia de guia na elucidação do fenómeno da cultura; depois, com a introdução da pulsão de morte, interpretação da cultura e dialéctica das pulsões remetem uma para a outra num movimento circular. Com a introdução do sentimento de culpabilidade, é agora a teoria da cultura que, por ricochete relança a psicologia. O sentimento de culpabilidade é introduzido, com

efeito, como o “meio” de que a civilização se serve para pôr em cheque a agressividade. A interpretação cultural é levada tão longe que Freud pode afirmar que a intenção expressa do seu ensaio “era precisamente apresentar o sentimento de culpabilidade como o problema capital do desenvolvimento da civilização”, e fazer ver além disso, porque é que o progresso desta deve ser pago com uma perda de felicidade devida ao reforço desse sentimento: ele cita em apoio desta concepção o famoso dito de Hamlet:

Thus conscience does make cowards of us all (1)...

Se, portanto, o sentimento de culpabilidade é o meio específico de que a civilização se serve para pôr em cheque a agressividade, não é surpreendente que *Mal-estar na civilização* contenha a interpretação mais desenvolvida deste sentimento cuja matéria é essencialmente psicológica. Mas a psicologia deste sentimento apenas era possível a partir de uma interpretação “económica” da cultura. Com efeito, do ponto de vista da psicologia individual, o sentimento de culpabilidade parece ser apenas o efeito de uma agressividade interiorizada, introjectada, que o Super-eu recuperou à sua conta na qualidade da consciência moral, e que vira contra o Eu. Mas a sua “economia” completa apenas aparece quando a necessidade de punir é reposta numa perspectiva cultural: “A civilização domina, portanto, o perigoso ardor agressivo do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o, e fazendo-o vigiar por intermédio de uma instância instaurada nele próprio, tal como uma guarnição colocada numa cidade conquistada” (p. 58-59).

Assim a interpretação económica e, se se pode dizer, estrutural do sentimento de culpabilidade apenas se pode edificar numa perspectiva cultural; ora, é apenas no quadro desta interpretação estrutural que podem ser postas no lugar e compreendidas as diversas interpretações genéticas parciais elaboradas em diferentes épocas por Freud, respeitantes ao homicídio do pai primitivo e à instituição do remorso. Considerada isolada, esta explicação conserva qualquer coisa de problemático por causa da contingência que ela introduz na história dum sentimento que, por outro lado, se apresenta com traços “de inevitabilidade fatal” (p. 67). O carácter contingente deste caminhar, tal como a explicação genética o reconstitui, atenua-se assim que

(1) É assim que a consciência faz de nós todos cobardes.

a própria explicação genética é subordinada à explicação estrutural económica: “É, pois, exacto que o facto de matar o pai, ou de se abster de o fazer, não é decisivo; devemos necessariamente sentir-nos culpados nos dois casos, porque o sentimento é a expressão do conflito de ambivalência, da luta eterna entre o Eros e o instinto de destruição, de morte. Este conflito acendeu-se desde o instante em que se impôs aos homens a tarefa de viver em comum. Enquanto esta comunidade conhece unicamente a forma familiar, ele manifesta-se necessariamente no complexo de Édipo, institui a consciência e gera o primeiro sentimento de culpabilidade. Quando esta comunidade tende a alargar-se, este mesmo conflito persiste revelando formas dependentes do passado, intensifica-se e arrasta consigo uma acentuação desse primeiro sentimento. Como a civilização obedece a uma impulsão erótica interna que visa unir os homens numa massa mantida por vínculos cerrados, apenas o pode conseguir através de um único meio, reforçando sempre mais o sentimento de culpabilidade. Aquilo que começou pelo pai, concluiu-se pela massa. Se a civilização é a via indispensável para evoluir da família até à humanidade, este reforço está então indissolivelmente ligado ao seu curso, enquanto consequência do conflito de ambivalência com o qual nascemos e da eterna que-rela entre o amor e o desejo da morte” (p. 67-68).

No termo destas análises, é claro que é o ponto de vista económico que revela o sentido da cultura; mas, em sentido inverso, é preciso dizer que a supremacia do ponto de vista económico sobre qualquer outro, incluindo o ponto de vista genético, apenas está completa quando a psicanálise se arrisca a desenvolver a sua dinâmica das pulsões no vasto quadro de uma teoria da cultura.

2. A ilusão e o recurso ao modelo “genético”

É no interior desta esfera cultural, definida segundo o modelo tópico-económico tirado da *Metapsicologia* que é possível recolocar aquilo a que se chama arte, moral e religião. Mas Freud não as aborda por meio do seu objecto suposto, mas por meio da sua função “económica”. Por este preço é assegurada a unidade da interpretação.

É como “ilusão” que a religião figura numa tal económica. Não é preciso admirarmo-nos; mesmo se o racionalista Freud apenas reconhece como real

o observável e o verificável, não é como variedade de “racionalismo”, nem mesmo como variedade de “descrença” que esta teoria da “ilusão” tem importância; aliás Epicuro e Lucrecio tinham dito há muito tempo que é primeiro que tudo o temor que faz os deuses. Esta teoria é nova enquanto teoria econômica da ilusão; a questão que Freud coloca, não é a de Deus, mas a do deus dos homens e da sua função econômica na balança das renúncias pulsionais, das satisfações substituídas e das compensações pelas quais o homem tenta suportar a vida.

A chave da ilusão, é a dureza da vida, mal suportada pelo homem, por esse homem que não só compreende e sente, mas que o seu narcisismo inato torna ávido de consolação. Ora a cultura, vimo-lo, não tem apenas como tarefa reduzir o desejo do homem, mas defender o homem contra a superioridade esmagadora da natureza. A ilusão é esse outro método que a cultura emprega quando a luta efectiva contra os males da existência não começou, ainda não foi bem sucedida, ou se malogrou provisória ou definitivamente; então ela cria os deuses para exorcizar o medo, reconciliar com a crueldade da sorte e compensar o sofrimento de cultura.

O que é que a ilusão introduz de novo na economia das pulsões? Essencialmente um núcleo ideacional ou representativo — os deuses — sobre os quais pronuncia asserções — os dogmas — isto é, afirmações que pretendem apreender uma realidade. É esta etapa de crença numa realidade que constitui a especificidade da ilusão na balança das satisfações e dos mal-estares. A religião que o homem forja apenas o satisfaz por meio de afirmações inverificáveis em termos de provas ou de observações racionais. É bem preciso perguntar-se então donde vem esse núcleo representativo da ilusão.

É aqui que a interpretação global, regida pelo modelo “económico”, agarra as interpretações parciais conduzidas segundo um modelo “genético”. A cavilha que liga as explicações através da origem às explicações pela função, é a ilusão, a saber, o enigma que propõe uma representação sem objecto. Para lhe explicar o motivo, só vê como saída uma génese da desrazão. Mas esta génese permanece homogénea à explicação económica: a característica essencial da “ilusão”, repete ele, é proceder dos desejos do homem; com efeito, donde é que uma teoria sem objecto tiraria a sua eficácia, senão da força do mais tenaz desejo da humanidade, o desejo de segurança, que é por excelência o desejo estranho à realidade?

Totem e Tabu e Moisés e o Monoteísmo fornecem o esquema genético indispensável à explicação económica. Eles reconstituem as recordações históricas que formam não só o conteúdo verdadeiro que está na origem da distorção ideacional, mas, como veremos quando tivermos introduzido o aspecto quase neurótico da religião, o conteúdo “latente” que ocasiona a reaparição do recalçado.

Distingamos provisoriamente estes dois aspectos: conteúdo verdadeiro dissimulado na distorção, lembrança recalçada, reaparecendo sob uma forma disfarçada na consciência religiosa actual.

O primeiro aspecto merece atenção: primeiro porque ele condiciona o segundo, mas também porque dá oportunidade a que se sublinhe um traço curioso do freudismo. Ao contrário das escolas de “desmitologização” e, mais ainda em oposição com aqueles que tratam a religião como um “mito” caracterizado de história, Freud insiste no *núcleo histórico* que constitui a origem filogenética da religião. Isto não é surpreendente: em Freud, a explicação genética requer um *realismo* da origem, donde a amplidão e o cuidado das pesquisas de Freud respeitantes tanto aos começos da civilização como ao começo do monoteísmo judeu. É-lhe precisa uma série de pais reais e realmente massacrados por filhos reais para alimentar a reaparição do recalçado.

“Não hesito em afirmar que os homens sempre souberam que um dia tinham dominado e assassinado um pai primitivo” (*Moisés e o Monoteísmo*, p. 154).

Os quatro capítulos de *Totem e Tabu* constituem, aos próprios olhos do autor, “a primeira tentativa... com a intenção de aplicar a certos fenómenos ainda obscuros da psicologia colectiva os pontos de vista e os dados da psicanálise” (Prefácio VII). O ponto de vista genético tem manifestamente vantagem sobre o ponto de vista económico, que não está ainda claramente elaborado enquanto modelo. Trata-se de explicar o constrangimento moral, incluindo o imperativo categórico de Kant (Prefácio VIII), como uma sobrevivência dos tabus que dependem do totemismo. Seguindo uma sugestão de Charles Darwin, Freud admite que nos tempos primitivos, o homem vivia em pequenas hordas cada uma das quais governada por um macho vigoroso que dispunha à vontade e brutalmente de um poder ilimitado, reservava para si todas as fêmeas, castrava ou massacrava os filhos rebeldes. Seguindo uma hipótese tirada a Atkinson, estes uniram-se contra ele, mataram-no e devoraram-no,

não só para se vingarem dele, mas para se identificarem com ele. Finalmente, seguindo a teoria de Robertson Smith, Freud admite que o clã totémico dos irmãos sucedeu à horda do pai; para não se arruinarem em lutas vãs, os irmãos chegaram a uma espécie de contrato social e instituíram o tabu do incesto e a regra da exogamia. Ao mesmo tempo, sofrendo sempre a ambivalência do sentimento filial, restauram a imagem do pai sob a forma substituída do animal tabu. A refeição totémica tinha então a significação de uma repetição solene do assassinio do pai. A religião tinha nascido e a figura do pai, outrora morto, era o seu centro. É essa mesma figura que vai ressurgir sob a forma dos deuses e, melhor ainda sob a representação de um deus único, onnipotente, até dar uma volta completa na morte de Cristo e na comunhão eucarística.

É aqui que *Moisés e o Monoteísmo* se articula muito precisamente com *Totem e Tabu*, tanto pelo projecto como pelo conteúdo: “Trata-se”, escreve Freud no começo dos dois primeiros ensaios publicados pela revista *Imago* (vol. 23, n.ºs 1 e 3), “de formar uma opinião bem fundamentada sobre a origem das religiões monoteístas em geral” (*Moisés e o Monoteísmo*, p. 22). Para isso é preciso reconstituir com alguma verosimilhança o acontecimento de um homicídio do pai que seria para o monoteísmo o que o homicídio do pai primitivo tinha sido para o totemismo. Donde a tentativa de dar corpo à hipótese de um “Moisés egípcio” partidário do culto de Aton, deus ético, universal e tolerante, ele próprio construído sobre o modelo de um príncipe pacífico, tal como tinha podido ser o faraó Ikhnoton, e que Moisés teria imposto às tribos semitas. É este herói, no sentido de Otto Rank – cuja influência é aqui considerável – que teria sido morto pelo povo. Depois o culto do deus de Moisés ter-se-ia fundido no de Javé, deus dos vulcões, no qual teria dissimulado a sua origem, assim como tentado fazer esquecer o homicídio do herói. Foi então que os profetas teriam sido os artifices do regresso do deus moisaico: com os traços do deus ético teria ressurgido o acontecimento traumático; o regresso ao deus moisaico seria, ao mesmo tempo, a reparaçãõ do traumatismo recalçado. Teríamos assim ao mesmo tempo a explicação de um ressurgimento no plano das representações e de uma reparaçãõ do recalçado no plano emocional: se o povo judeu forneceu à cultura ocidental o modelo de auto-acusaçãõ que conhecemos, é porque o seu sentido da culpabilidade se alimenta com a lembrança de um homicídio que ao mesmo tempo se dedica a dissimular.

Freud não está de modo nenhum disposto a minimizar a realidade histórica desta cadeia de acontecimentos traumáticos: “As massas como o indivíduo, admite ele, guardam, sob a forma de vestígios mnésicos inconscientes as impressões do passado” (*Ibid.*, p. 44). A universalidade do simbolismo da linguagem (p. 150-153) é, para Freud, muito mais uma prova dos traços mnésicos dos grandes traumatismos da humanidade, segundo o modelo genético, do que a incitação a explorar outras dimensões da linguagem, do imaginário, do mito. A distorção dessa lembrança é a única função do imaginário que é explorada. Quanto a essa hereditariedade, ela própria irredutível a toda a comunicação directa, embaraça certamente Freud, mas ela deve ser postulada se se quer transpôr “o abismo que separa a psicologia individual da psicologia colectiva” e “tratar os povos da mesma maneira que o indivíduo neurótico... Se não é assim, renunciamos, pois, a avançar um só passo na via que seguimos, tanto no domínio da psicanálise como no da psicologia colectiva. A audácia é aqui indispensável” (p. 153). Não poderíamos, portanto, dizer que se trata de uma hipótese acessória: Freud vê nela uma das cavilhas que assegura a coesão do sistema: “Uma tradição que apenas se fundasse sobre transmissões orais não comportaria o carácter obsidiante próprio do fenómeno religioso” (p. 155); só pode existir uma reparação do recalcado se um acontecimento traumatizante ocorreu.

Chegados a este ponto seríamos tentados a dizer que as hipóteses de Freud respeitantes às origens são interpretações acessórias que não têm importância para uma interpretação “económica”, a única fundamental, da “ilusão”. Não é nada disso: é na realidade a interpretação genética que permite acabar a teoria económica da “ilusão”. A teoria económica integra os resultados das investigações respeitantes às origens; por sua vez, essas investigações permitem sublinhar um traço que ainda não foi evidenciado, a saber, o papel que a *reparação do recalcado* desempenha na génese da ilusão. É este traço que faz da religião “a neurose universal obsessiva da humanidade”. Ora, este carácter não podia aparecer antes de a explicação genética ter sugerido a existência de uma analogia entre a problemática religiosa e a situação infantil. A criança, lembra Freud, só tem acesso à maturidade através de uma fase mais ou menos distinta de neurose obsessiva que, quase sempre, é espontaneamente liquidada, mas que por vezes requer a intervenção da análise. Do mesmo modo, a humanidade foi obrigada, na época da sua menoridade, de que

ainda não saímos, a proceder à renúncia pulsional, através de uma neurose que provém da mesma posição ambivalente das pulsões relativamente à figura do pai. Muitos textos de Freud e de Théodore Rilke desenvolvem esta analogia da religião e da neurose obsessiva: *Totem e Tabu* já tinha percebido esse carácter neurótico do tabu: nos dois casos observa-se um delírio análogo do tacto com a mesma mistura de desejo e de horror. Costumes, tabus e sintomas da neurose obsessiva têm em comum a mesma ausência de motivação, as mesmas leis de fixação, de deslocação e de contagiosidade, o mesmo cerimonial decorrente das proibições (*Ibid.*, p. 46). Nos dois casos, o esquecimento do recalçado confere à interdição o mesmo carácter de estranheza e de ininteligibilidade, suscita os mesmos desejos de transgressão, provoca as mesmas satisfações simbólicas, os mesmos fenómenos de substituição e de compromisso, as mesmas renúncias expiatórias e, finalmente, alimenta as mesmas atitudes ambivalentes relativamente à interdição (p. 54). Numa época em que Freud ainda não tinha elaborado a teoria do Super eu, nem sobretudo a do instinto de morte, a consciência "moral" (que ele ainda interpreta como a percepção interna do repúdio de certos desejos) é tratada como uma ramificação do "remorso tabu" (p. 97-101). "Pode-se mesmo arriscar esta afirmação de que se não nos fosse possível descobrir a origem da consciência moral na neurose obsessiva, deveríamos renunciar a toda a esperança de alguma vez a descobrir" (p. 98); a ambivalência da atracção e da repulsão está, portanto, nessa época, no centro de toda a comparação.

Certamente que Freud não deixava de se surpreender com as diferenças entre o tabu e a neurose: "O tabu, notava ele, não é uma neurose mas uma formação social" (p. 101). Mas ele esforçava-se por reduzir o afastamento, explicando o aspecto social do tabu através da organização do castigo e esta pelo temor do contágio do tabu (p. 102). Ele acrescentava que as próprias tendências sociais continham uma mistura de elementos egoístas e eróticos (p. 104). É o que desenvolve, por outra via, *Psicologia colectiva e Análise do Eu* (em particular o capítulo V sobre "Igreja e Exército"). Neste ensaio, datado de 1921, é proposta uma interpretação totalmente "libidinal" ou "erótica" da afeição ao chefe, da coesão dos grupos com base autoritária e estrutura hierárquica.

Moisés e o Monoteísmo acentua este carácter neurótico da religião tanto quanto é possível: a ocasião principal é dada a Freud pelo "fenómeno da latência" na história do judaísmo, a saber, o atraso na ressurgência da religião

de Moisés, recalcada no culto de Javé. Surpreende-se precisamente aqui o entrecruzamento do modelo genético e do modelo económico: "Existe, num ponto, concordância entre o problema da neurose traumática e o do monoteísmo judeu. Essa analogia reside naquilo a que se pode chamar a latência" (*Ibid.*, p. 105). "Esta analogia é tão completa que quase se poderia falar de identidade" (p. 111). Uma vez admitido o esquema de evolução da neurose ("traumatismo precoce, defesa, latência, explosão da neurose, reaparição parcial do recalçado" (p. 123), a aproximação entre a história da espécie humana e a do indivíduo faz o resto: "A espécie humana sofre, também ela, processos com conteúdo agressivo-sexual que deixam traços permanentes ainda que tenham sido na maior parte afastados e esquecidos. Mais tarde, depois de um longo período de latência, tornam-se activos e produzem fenómenos comparáveis, pelas suas estruturas e as suas tendências, aos sintomas neuróticos" (p. 123).

O monoteísmo judeu substitui assim o totemismo nesta história da reaparição do recalçado. O povo judeu renovou, na pessoa de Moisés, eminente substituto do pai, o crime monstruoso primitivo. O homicídio de Cristo é um outro reforço da lembrança das origens, enquanto que a Páscoa ressuscita Moisés. Enfim, a religião de São Paulo acaba esta reaparição do recalçado, recondu-la à sua fonte pré-histórica, ao dar-lhe o nome de pecado original: tinha sido cometido um crime contra Deus e só a morte podia resgatá-lo. Freud passa depressa sobre o "fantasma" da expiação que está no centro do Kerigma cristão (p. 132). Sugere que o redentor devia ter sido o principal culpado, o chefe da horda dos irmãos, o mesmo que o herói trágico rebelde da tragédia grega (p. 134-136): "Por trás dele dissimulava-se o pai primordial da horda primitiva, transfigurado é verdade, e tendo, enquanto filho, tomado o lugar do seu pai" (p. 138).

Esta analogia com a neurose traumática confirma a nossa interpretação da acção recíproca, na obra de Freud, entre a etiologia das neuroses e a hermenéutica da cultura. A religião fornece ocasião para uma releitura da neurose, como o sentido da culpabilidade que lhe está conexo torna a mergulhar na dialéctica das pulsões de vida e de morte. Modelo "tópico" (diferenciação das instâncias, Isso, Eu, Super eu), modelo "genético" (papel da infância e da filogénese), modelo "económico" (investimento, contra-investimento) convergem na última interpretação da reaparição do recalçado (p. 145).

3. A "ilusão" religiosa e a "sedução" estética

Esta interpretação económica da ilusão permite finalmente pôr no lugar a sedução estética em relação à ilusão religiosa. A severidade de Freud para com a religião apenas tem como igual, como se sabe, a sua simpatia pelas artes. Esta diferença de tom não é fortuita, tem a sua razão de ser na economia geral dos fenómenos culturais. A arte é para Freud a forma não obsessiva, não neurótica, da satisfação substituída: o encanto da criação estética não procede da reaparição do recalçado.

Fizemos alusão, no início deste estudo, ao artigo que, desde 1908, Freud consagrava, na revista *Imago*, à "a Criação literária e ao Sonho acordado" e ao método analógico que ele punha em jogo: uma teoria geral do fantasma já estava subjacente a esse método e deixava-se adivinhar uma abertura em direcção àquilo que, mais tarde, devia tornar-se uma teoria da cultura. Se a poesia, perguntava-se Freud, está tão próxima do sonho acordado, não será que a técnica do artista visa tanto esconder como comunicar o fantasma? Não procura ele ultrapassar a repulsa que uma evocação demasiado directa do proibido suscitaria, sob a sedução de um prazer puramente formal? A *ars poetica* assim evocada (*Ensaio de psicanálise aplicada*, p. 81) aparece-nos agora como o outro pólo da ilusão: ela seduz-nos, está escrito, "por meio de um prémio de prazer estético que nos oferece na representação desses fantasmas". Toda a interpretação da cultura dos anos 29-39 está contida *in nuce* nas linhas que seguem: "Chama-se *prémio de sedução, prazer preliminar* a um tal benefício de prazer que nos é oferecido a fim de permitir uma libertação de uma fruição superior que emana de fontes psíquicas muito mais profundas. Creio que todo o prazer estético, produzido em nós pelo criador, apresenta esse carácter de prazer preliminar, mas que a verdadeira fruição da obra literária provém do facto de a nossa alma ficar, através dela, aliviada de certas tensões. Talvez mesmo o facto de que o criador nos coloca em posição de fruir de ora em diante os nossos próprios fantasmas sem escrúpulos nem vergonha contribua em grande parte para esse resultado" (*Ibid.*, p. 81).

Mas é talvez no *Moisés de Miguel Ângelo* que a articulação futura entre a estética e uma teoria geral da cultura se deixa perceber melhor; em nenhuma parte se compreende melhor quais os obstáculos, aparentemente dirimentes que esta interpretação põe em desordem. Com efeito, neste ensaio — que é o

fruto de uma longa familiaridade com a obra prima e múltiplos esboços gráficos através dos quais Freud tentou reconstituir as posturas sucessivas condensadas no gesto presente de Moisés – a interpretação procede, como na interpretação dos sonhos, a partir do pormenor. Este método, verdadeiramente analítico, permite sobrepor trabalho de sonho e trabalho de criação, interpretação do sonho e interpretação da obra. Portanto, mais do que procurar interpretar no plano da generalidade mais vasta, a natureza da satisfação gerada pela obra de arte – tarefa em que se perderam demasiados psicanalistas –, é através do desvio de uma obra singular e das significações criadas por essa obra que o analista tenta resolver o enigma geral da estética. Conhece-se a paciência e a minúcia dessa interpretação: aqui, como numa análise de sonho, é o facto preciso e aparentemente menor que conta e não uma impressão de conjunto; a posição do indicador da mão direita do profeta – desse indicador que é o único que está em contacto com o rio da barba, enquanto que o resto da mão se dirige para trás –, a posição oscilante das Tábuas, quase a escaparem à pressão do braço. A interpretação reconstitui, na filigrana desta postura instantânea e como condensados na pedra, os encadeamentos de movimentos antagonistas que encontraram nesse movimento parado uma espécie de compromisso instável. Num gesto de cólera, Moisés teria primeiro levado a mão à barba, com risco de deixar cair as Tábuas, enquanto o seu olhar era violentamente atraído para o lado pelo espectáculo do povo idólatra; mas um movimento contrário, reprimindo o primeiro, e suscitado pela consciência viva da sua missão religiosa, teria reconduzido a mão para trás. Aquilo que temos sob os olhos, é o residuo de um movimento que sucedeu e Freud se aplicou a reconstituir da mesma maneira que ele reconstitui as representações opostas que geram as formações de compromisso do sonho, da neurose, do lapso, da piada. Escavando ainda sob esta formação de compromisso, Freud descobre, na espessura do sentido aparente, além da expressão exemplar de um conflito ultrapassado, digno de guardar o túmulo do papa, uma secreta censura à violência do defunto e como um aviso a si próprio.

A exegese do *Moisés de Miguel Ângelo* não é pois uma peça acrescentada; situa-se na trajectória única que parte da *Interpretação dos sonhos* e passa pela *Psicopatologia da vida quotidiana* e a *Piada*.

Esta vizinhança comprometedora permite colocar desde já a questão de confiança: temos o direito de submeter a um mesmo tratamento a obra de

arte que é, como se diz, uma criação durável e, no sentido forte da palavra memorável nos nossos dias, e o sonho que é, como se sabe, um produto fugaz e estéril das nossas noites? Se a obra de arte dura e permanece, não será que ela traz sempre significações que enriquecem o património de valores da cultura? A objecção não é negligenciável; ela dá-nos a oportunidade de apreender o alcance daquilo que nos arriscámos a chamar uma hermenêutica da cultura. A psicanálise da cultura vale, não porque ignora a diferença de valor dos produtos oníricos e das obras de arte, mas porque ela conhece essa diferença e tenta explicá-la dum ponto de vista económico. Todo o problema da sublimação procede desta decisão de colocar uma oposição de valor, perfeitamente reconhecido, sob o ponto de vista unitário duma génese e duma económica da libido.

A oposição de valor entre aquilo que é “criador” e o que é “estéril” – oposição que uma fenomenologia descritiva tem como dado originário – constitui *problema* para uma “económica”. Em vez desta oposição de valor ser desconhecida, é ela que obriga a transportar para além ou, se se quiser, para aquém dela, a dinâmica unitária, e a compreender que repartição de investimentos e contra-investimentos é capaz de gerar as produções opostas do sintoma, no plano do sonho e da neurose, e da expressão, no plano das artes e em geral da cultura. É por isso que é necessário que o analista perpassa a todas as razões que se possam enunciar contra uma assimilação ingénua entre os fenómenos de *expressividade* cultural e uma *sintomatologia* apressadamente demarcada da teoria do sonho e da neurose; é-lhe necessário recapitular todos os temas de oposição entre as duas ordens de produção que a estética de Kant, de Schelling, de Hegel, de Alain, lhe pode fornecer. Apenas com esta condição a sua interpretação não suprime mas retém e engloba, a dualidade do sintoma e da expressão. Mesmo após a sua interpretação, continua a ser verdade que o sonho é uma expressão privada, perdida na solidão do sono, à qual falta a mediação do trabalho, a incorporação de um sentido a um material sólido, a comunicação desse sentido a um público, numa palavra, o poder de fazer avançar a consciência em direcção a uma nova compreensão dela própria. A força da explicação psicanalítica é precisamente relacionar estes valores culturais opostos da obra criadora e da neurose com uma única escala de criatividade e com uma única económica. Ao mesmo tempo, ela une as perspectivas de Platão sobre a unidade de fundo da *poética* e da *erótica*, as de Aristóteles sobre a continuidade da purgação à purificação, as de Goethe sobre o demonismo.

Talvez seja preciso ir mais longe. O que a análise pretender ultrapassar, não é só a oposição fenomenológica do sonho e da cultura, mas uma oposição interior à própria económica. Uma segunda objecção permitir-nos-á formular este tema.

Com efeito pode-se objectar à interpretação do *Moisés de Miguel Ângelo* e mais ainda à do *Édipo-Rei* de Sófocles ou do *Hamlet* de Shakespeare, que, se estas obras são criações, é na medida em que elas não são simples projecções dos conflitos do artista mas o esboço das suas soluções; o sonho, dir-se-á, olha para trás, para a infância, para o passado. A obra de arte está em avanço sobre o próprio artista, é um símbolo prospectivo da síntese pessoal e do futuro do homem mais do que um sintoma regressivo dos seus conflitos não resolvidos. É por isso que a compreensão pelo amador não é uma simples reviscência dos seus próprios conflitos, uma realização fictícia dos desejos evocados nele pelo drama, mas a participação no trabalho da verdade que se realiza na alma do herói trágico: assim, a criação por Sófocles da personagem de Édipo não é a simples manifestação do drama infantil que usa o seu nome, mas a invenção de um símbolo novo da dor da consciência de si. Esse símbolo não repete a nossa infância, mas explora a nossa vida adulta.

À primeira vista esta objecção, incide directamente sobre certas declarações do próprio Freud, por exemplo, sobre o *Édipo* de Sófocles e o *Hamlet* de Shakespeare na *Ciência dos sonhos*.

Mas talvez esta objecção apenas seja decisiva contra uma formulação ainda ingénua da hermenêutica proveniente da análise e proceda de uma concepção ela própria ingénua da criação como sendo uma promoção de significações para uma consciência hipoteticamente pura. Assim, esta objecção, como a precedente, é menos para refutar do que para ultrapassar e integrar, ao mesmo tempo que a tese à qual ela se opõe, numa visão mais lata e mais penetrante da dinâmica que comanda os dois processos. "Regressão" e "progressão" seriam menos dois processos polarmente opostos do que dois aspectos da mesma criatividade. Kris, Loewenstein e Hartmann propuseram uma expressão englobante e sintética: eles falam de "regressive progression" (*Organization and Pathology of Thought*) para designar o processo complexo pelo qual o psiquismo elabora novas significações conscientes, ao avivar formações inconscientes ultrapassadas. Regressão e progressão designariam menos dois processos realmente opostos do que os termos abstractos extraí-

dos de um processo único concreto, de que eles designariam dois limites extremos, o duma pura regressão e o duma progressão pura. Existe, com efeito, um único sonho que não tenha também uma função exploratória, que não esboce “profeticamente” uma saída para os nossos conflitos? Inversamente, existe um único grande símbolo, criado pela arte e a literatura, que não mergulhe e torne a mergulhar no arcaísmo dos conflitos e dos dramas da infância individuais ou colectivos? Não é o verdadeiro sentido da sublimação promover significações novas mobilizando as energias antigas primeiro investidas nas figuras arcaicas? Não têm as figuras mais inovadoras que o artista, o escritor, o pensador podem gerar, o duplo poder de esconder e de mostrar, de dissimular o antigo, à maneira dos sintomas oníricos ou neuróticos, de revelar os possíveis menos acabados, menos acontecidos, como um símbolo do homem que está para vir?

É nesta direcção que a psicanálise pode realizar o seu voto de encontrar uma hermenêutica integral da cultura. Para isso é-lhe preciso ultrapassar a oposição necessária mais abstracta de uma interpretação que não faria mais do que extrapolar a sintomatologia do sonho e da neurose e de uma interpretação que pretenderia encontrar na consciência a mola da criatividade. Mais uma vez, é preciso ter atingido o nível desta oposição e de o ter trazido à maturidade, para ter acesso a uma dialéctica concreta onde seria ultrapassada a alternativa provisória e finalmente enganadora da regressão e da progressão.

II. SITUAÇÃO DA HERMENÊUTICA FREUDIANA

É ao *interpretá-la*, dizíamos nós ao começar, que a psicanálise se inscreve na cultura. Como é que a nossa cultura chega a compreender-se por meio da representação que a psicanálise lhe remete?

Se esta interpretação é parcial e parcelar, e mesmo sistematicamente injusta relativamente a outras aproximações do fenómeno de cultura, isso merece ser dito ao começar. Mas esta crítica não é o mais importante, porque é graças à sua estreiteza que a interpretação freudiana toca no essencial. Deste modo apenas é preciso inicialmente traçar os limites desta hermenêutica da

cultura para em seguida melhor se colocar no centro da sua circunscrição e adoptar a posição de força desta. Por legítimas que sejam as críticas, elas devem ceder o passo à vontade de se deixar instruir e de entregar a própria crítica ao pôr em questão de todos os racionalismos e de todas as justificações que procedem da própria psicanálise. É por isso que, contrariamente ao habitual, nos apoiamos na crítica (segunda parte) para deixar ressoar em nós, à maneira da reflexão livre (terceira parte), a exposição voluntariamente didáctica que desenvolvemos até ao presente (primeira parte).

1. Limites de princípio da interpretação freudiana da cultura

O que torna difícil toda a confrontação do freudismo com outras teorias da cultura, é que o seu criador nunca propôs, ele próprio, qualquer reflexão sobre os limites da sua interpretação: ele admite que existem outras pulsões diferentes daquela que ele estuda, mas não propõe a sua enumeração completa; ele fala do trabalho, do vínculo social, da necessidade e da realidade, mas sem deixar aperceber como é que a psicanálise poderia coordenar-se com ciências ou com interpretações diferentes da sua. Isso é exactamente assim: a sua robusta parcialidade deixa-nos numa perplexidade útil; a cada um a responsabilidade de *situar* a psicanálise na sua *visão* das coisas.

Mas como orientarmo-nos à partida? Uma das nossas notas iniciais poderá servir-nos de guia: Freud, dizíamos, apreende o conjunto do fenómeno de cultura – e mesmo do facto humano – mas apreende-o de um *ponto de vista*. É, portanto, do lado dos “modelos” – modelo tópico-económico e modelo genético –, e não do lado do conteúdo interpretado, que é preciso procurar a limitação de princípio da interpretação freudiana da cultura.

O que é que esses modelos *não* permitem apreender?

A explicação da cultura pelo seu custo afectivo em prazer e em dor e pelas suas origens filogenéticas e ontogenéticas, é certamente muito esclarecedora; dir-se-á daqui a pouco o alcance considerável dum tal esforço, aparentado quanto ao essencial com o de Marx e de Nietzsche, para *desmascarar* a consciência “falsa”. Mas tem que se esperar deste empreendimento apenas uma crítica de autenticidade; não se lhe pode pedir sobretudo aquilo a que se poderia

chamar uma crítica de fundamento. É a tarefa de um outro método: já não duma hermenêutica das expressões psíquicas – do sonho à obra de arte, do sintoma ao dogma religioso – mas de um método reflexivo, aplicado ao agir humano no seu conjunto, isto é, ao esforço para existir, ao desejo de ser, contemporâneo desse desejo, e às múltiplas mediações pelas quais o homem se esforça por se apropriar da afirmação mais originária que habita o seu esforço e o seu desejo. A articulação uma sobre a outra de uma filosofia reflexiva e de uma hermenêutica do sentido é hoje em dia a tarefa mais urgente de uma antropologia filosófica. Mas a “estrutura de acolhimento” em que poderia inscrever-se a metapsicologia freudiana, assim como outros tipos de hermenêuticas estranhas à psicanálise, está quase totalmente por construir. Não é aqui o lugar de o tentar. Pelo menos é possível marcar algumas zonas *fronteiras*, no interior deste vasto campo, tomando como pedra de toque a teoria da ilusão cuja significação central se viu em Freud.

O interesse da concepção freudiana da ilusão é marcar como representações que tornam suportável o sofrimento, que “consolam”, se edificam não só sobre a renúncia pulsional, mas a *partir* dessa renúncia: são os desejos e o seu movimento de investimento e de contra-investimento que constituem toda a substância da ilusão. Foi neste sentido que pudemos dizer que a teoria da ilusão é ela própria de uma ponta à outra, económica. Mas, reconhecê-lo, é ao mesmo tempo renunciar a encontrar aí uma interpretação exaustiva do fenómeno de *valor*, de que só uma reflexão mais fundamental sobre a dinâmica do agir poderia dar conta.

Do mesmo modo que não resolvemos o enigma do poder político quando dissemos que o vínculo ao chefe mobiliza todo um investimento libidinal de carácter homossexual, também não resolvemos o enigma da “autoridade dos valores” quando discernimos na filigrana do fenómeno moral e social a figura do pai e a identificação com essa figura tão fantástica como real. Uma coisa é o *fundamento* de um fenómeno tal como o poder ou o valor, outra coisa é o custo afectivo da experiência que fazemos dele, o balanço em prazeres e em dores do vivido humano.

Esta distinção entre os problemas de fundamento e os problemas de economia pulsional é certamente uma distinção de princípio, pelo menos marca o limite de uma interpretação comandada por um modelo económico. Dir-se-á que esta distinção permanece demasiado teórica e não afecta em

nenhum momento a conceptualização psicanalítica, ainda menos o trabalho do psicanalista? Parece-me, pelo contrário, que esta fronteira da psicanálise aparece muito concretamente na noção freudiana de *sublimação*, que é na realidade uma noção impura, mista, que combina sem princípios um ponto de vista económico e um ponto de vista axiológico. Na *sublimação*, trata-se de uma pulsão a um nível "superior", embora se possa dizer que a energia investida em novos objectos é a mesma que aquela que antes era investida num objecto sexual. O ponto de vista económico apenas explica esta filiação orgânica, mas não a novidade de valor promovida por esse abandono e esse transporte. Esconde-se pudicamente a dificuldade falando de alvo e de objectos socialmente aceitáveis, mas a utilidade social é um manto de ignorância que se lança sobre o problema de valor posto em jogo pela *sublimação*.

O próprio sentido da "ilusão" religiosa é assim reposto em causa. Se o dissemos, Freud não fala de Deus, mas do deus dos homens. A psicanálise não tem com que resolver radicalmente o problema da "origem cultural das coisas", para falar como Leibniz, mas está bem armada para desmarcar as representações infantis e arcaicas através das quais vivemos esse problema. Esta distinção não é só de princípio, ela diz respeito ao trabalho do psicanalista. Este não é nem um teólogo, nem um anti-teólogo; enquanto analista, é apolítico, isto é, incompetente. Como psicanalista não pode dizer se Deus *existe* ou se não é o fantasma de Deus, mas pode ajudar o seu paciente a ultrapassar as formas infantis e neuróticas da crença; cabe a este decidir – ou reconhecer – se a sua religião não era *senão* essa crença infantil e neurótica de que a psicanálise descobriu o mecanismo. Se a sua crença não sobrevive a esta crítica, é porque não era digna de sobreviver, mas então nada foi dito pró nem contra a fé em Deus. Numa outra linguagem, diria: é preciso que a religião morra para que a fé nasça, se a fé deve ser outra coisa diferente da religião.

Que Freud, pessoalmente, não admita este género de distinção importa pouco. Freud é um *Aufklärer*, um homem do século XVIII. O seu racionalismo e, como ele próprio diz, a sua incredulidade, não são o fruto, mas o ponto de partida, da interpretação da ilusão religiosa que ele pretende exaustiva. Quando a descoberta da religião como ilusão muda profundamente as condições da tomada de consciência, isso não se duvida e di-lo-emos com toda a firmeza desejável a seguir; mas a psicanálise não tem acesso aos problemas de origem radical, porque o seu ponto de vista é económico e só económico.

Precisarei ainda um pouco mais aquilo que, a meus olhos, falta à interpretação freudiana do problema cultural no seu conjunto e da ilusão em particular: uma ilusão, para Freud, é uma representação à qual não corresponde nenhuma realidade: a sua definição é positivista. Ora, não existe uma função da imaginação que escapa à alternativa positivista do real e do ilusório? Aprendemos, paralelamente ao freudismo e independentemente dele, que os mitos e os símbolos são portadores de um sentido que escapa a esta alternativa. Uma outra hermenêutica, distinta da psicanálise, e mais próxima da fenomenologia da religião, ensina-nos que os mitos não são fábulas, isto é, histórias “falsas”, “irreais”. Esta hermenêutica pressupõe, contrariamente a todo o positivismo, que o “verdadeiro”, que o “real” não se reduzem àquilo que pode ser verificado por via matemática ou experimental, mas diz respeito também à nossa relação com o mundo, com os seres e com o ser. É esta relação que o mito começa por explorar de um modo imaginativo. Esta função da imaginação que Espinosa, Hegel e Schelling, de maneiras diferentes, conheceram bem, Freud está ao mesmo tempo muito perto e muito longe de a reconhecer. O que o aproxima dela é a sua prática da “interpretação”; o que o afasta, é a teoretização “metapsicológica”, isto é, a filosofia implícita do próprio modelo económico. Por um lado, com efeito, foi ao contrário do fisicalismo e do biologismo reinantes em psicologia, que, desde a *Traumdeutung*, Freud edificou toda a sua teoria da interpretação; interpretar é ir de um sentido manifesto para um sentido latente: a interpretação move-se totalmente nas relações de sentido e só compreende as relações de força (recalcamento, aparição do recalcado) como relação de sentido (censura, disfarce, condenação, deslocamento). Por consequência, ninguém contribuiu mais do que Freud para romper o encanto do *facto* e reconhecer o império do *sentido*. Mas Freud continua a inscrever todas as suas descobertas nesse mesmo quadro positivista que, contudo, elas arruinavam. Relativamente a isto, o modelo “económico” terá tido um papel muito ambíguo: um papel heurístico, pela exploração das profundezas que terá permitido – um papel conservador, pela tendência, que terá encorajado, para transcrever todas as relações de “sentido” na linguagem duma *hidráulica* mental. Pelo primeiro aspecto, o da descoberta, Freud quebra o quadro positivista da explicação; pelo segundo, o da teoretização, reforça esse quadro e autoriza o ingénuo “energetismo mental” que quase sempre causa estragos na escola.

Romper estes equívocos no próprio interior da metapsicologia freudiana e coordenar em conjunto os diversos estilos da hermenêutica contemporânea, em particular a de Freud e a da fenomenologia dos mitos e dos símbolos, será a tarefa de uma antropologia filosófica. Mas ela apenas poderá coordenar esses diversos estilos entre si subordinando-os a essa reflexão fundamental a que se fez alusão mais acima.

Este limite de princípio do modelo "económico" comanda por sua vez o do modelo "genético". Como se viu, Freud explica geneticamente o que não tem verdade positiva. A origem "histórica" (no sentido filogenético e no sentido ontogenético) faz as vezes de origem axiológica ou de origem radical. Explico, através desta cegueira a qualquer outra função da ilusão que não fosse distorção do real positivo, a ausência total de interesse, em Freud, por tudo o que não é simples repetição de uma forma arcaica ou infantil, e, no limite, simples "reparação do recalçado". É notável no caso da religião: tudo o que pôde acrescentar-se à consolação primitiva, conferida pelos deuses concebidos à imagem do pai, é sem importância. Ora, quem pode decidir se o sentido da religião está mais na reparação das lembranças ligadas ao homicídio do pai da horda do que nas novações pelas quais a religião se afasta do seu modelo primitivo? O sentido está na génese ou na epigénese? Na reparação do recalçado ou na rectificação do antigo pelo novo (1)? Não é uma explicação genética

(1) Freud encontrou por várias tentativas as fronteiras da sua teoria: donde vêm, pergunta ele em *Moisés e o Monoteísmo*, os progressos ulteriores da ideia de Deus que começam com a interdição de adorar Deus sob uma forma visível? A crença na onipotência do pensamento (*ibid.*, p. 170), que se liga à apreciação que o homem confere ao desenvolvimento da linguagem, parece inscrever-se num registo diferente daquele que os modelos genético e tópico-económico exigem; aliás Freud não vai mais longe neste sentido. — Do mesmo modo, também, o deslocamento do acento, da maternidade que é *percabida*, à paternidade que é *conjecturada*, sugere que não está tudo dito sobre o pai quando se evocou a ambivalência do amor e do temor. — E ainda isto: é a felicidade da renúncia explicada de maneira exaustiva pelo recurso, por um lado, à ideia de um acréscimo de amor, pelo qual o Super Eu, herdeiro do pai, responde à renúncia da satisfação pulsional, por outro lado, à ideia de um crescimento do narcisismo que se juntaria à consciência de um acto meritório (p. 174-178)? — E porque é que o sentido da religião se deveria procurar unicamente do lado da "renúncia às pulsões"? Porque não patrocinaria ele também o pacto dos irmãos e o reconhecimento da igualdade dos direitos para todos os membros da horda dos irmãos? Nem tudo é aqui perpetuação da vontade do pai, reparação do recalçado, mas emergência de uma ordem nova.

que o pode decidir, mas uma reflexão radical, por exemplo, a de Hegel em as *Lições sobre a filosofia da religião*. Ora, esta reflexão aplica-se ao progresso da representação religiosa e não ao seu aspecto de repetição.

Esta dúvida respeitante à justeza do modelo genético liga-se estreitamente à questão anterior dos limites do modelo económico: é possível com efeito que a imaginação mítico-poética, na sua função de exploração ontológica, seja o instrumento desta correcção novadora, dirigida em sentido inverso da repetição arcaizante. Há uma história progressiva da função simbólica, da imaginação, que não coincide com a história regressiva da ilusão, enquanto simples “reparição do recalçado”. Mas, estamos nós em estado de distinguir, uma da outra, estas duas histórias, esta promoção e esta regressão, esta criação e esta repetição?

É aqui que a nossa segurança nos falta. Sabemos bem que esse *discernimento* dos limites, por mais legítimo e bem fundamentado que seja, é por sua vez *indiscernível* das justificações e das racionalizações que a psicanálise desmascara. É por isso que devemos deixar em suspenso a nossa crítica e entregarmo-nos sem defesa ao pôr em questão da consciência de si pela psicanálise. Talvez seja mesmo evidente no termo deste percurso, que o “lugar” da psicanálise, no coração da cultura contemporânea, permaneça e deva permanecer indeterminado, enquanto a sua instrução não tiver sido assimilada, apesar dos seus limites e talvez graças aos seus limites. A confrontação com outras interpretações da cultura, já não adversas mas concorrentes, ajudar-nos-á a dar este novo passo.

2. Marx, Nietzsche, Freud

Não há dúvida nenhuma de que a obra de Freud é tão importante para a tomada de consciência do homem moderno como a de Marx ou a de Nietzsche; o parentesco entre estes três críticos da consciência “falsa” é gritante. Mas estamos ainda longe de ter assimilado estes três pôr em questão das evidências da consciência de si, de ter integrado em nós mesmos estes três exercícios da suspeita. Estamos ainda demasiado atentos às suas diferenças, isto é, em definitivo, às limitações que os preconceitos da sua época impõem a estes três pensadores, e somos sobretudo vítimas da escolástica em que os

seus epígonos os encerram: Marx é então relegado para o economismo marxista e para a absurda teoria da consciência-reflexo, Nietzsche é puxado para o lado de um biologismo, senão de uma apologia da violência, Freud é cantonado na psiquiatria e vestido com um pansexualismo simplista.

Acreditaria de boa vontade que a significação, para o nosso tempo, destes três exegetas do homem moderno, apenas poderá ser rectificadada conjuntamente.

Primeiro que tudo é à mesma ilusão que eles se opõem, a essa ilusão aurelada com um nome prestigioso: à ilusão da consciência de si. Esta ilusão é o fruto de uma primeira vitória, obtida sobre uma ilusão anterior: a ilusão da coisa. O filósofo formado na escola de Descartes, sabe que as coisas são duvidosas, que não são tais como aparecem; mas não duvida que a consciência seja tal como aparece a ela própria: nela sentido e consciência do sentido coincidiriam; depois de Marx, Nietzsche e Freud duvidamos disso. Depois da dúvida sobre a coisa, entramos na dúvida sobre a consciência.

Mas estes três mestres da suspeita não são três mestres do cepticismo; são seguramente três grandes "destruidores". E, contudo isso não deve induzir-nos em erro. A destruição, diz Heidegger em *Sein und Zeit*, é um momento de toda a nova fundação. A "destruição" dos mundos retrógrados é uma tarefa positiva, incluindo a destruição da religião, enquanto ela é, segundo o dito de Nietzsche, um "platonismo para o povo". É para além da "destruição" que se coloca a questão de saber o que significam ainda pensamento, razão e mesmo fé.

Ora, os três desembaraçam o horizonte para uma fala mais autêntica, para um novo reino da verdade, não só por meio de uma crítica "destruidora", mas pela invenção de uma arte de interpretar. Descartes triunfa da dúvida sobre a coisa por meio da evidência da consciência. Eles triunfam da dúvida sobre a consciência por meio da exegese do sentido. A partir deles, a compreensão é uma hermenêutica: procurar o sentido, daí para a frente, já não é soletrar a consciência do sentido, mas decifrar-lhe as expressões. Portanto, o que seria preciso confrontar, não é apenas uma tripla suspeita, mas uma tripla manha. Se a consciência não é tal como pensa ser, deve ser instituída uma nova relação entre o patente e o latente. Esta nova relação corresponderia àquela que a consciência tinha instituído entre a aparência e a realidade da coisa. A categoria fundamental da consciência, para eles os três, é a relação escondido-

-mostrado ou, se se prefere, simulado-manifestado. Que os marxistas se obstinem na teoria do “reflexo”, que Nietzsche se contradiga ao dogmatizar sobre o “perspectivismo” da *Vontade de Poder*, que Freud mitologize com a sua “censura”, o seu “porteiro” e os seus “disfarces”, o essencial não está nesses obstáculos e nesses impasses, o essencial é que os três criam, com os meios disponíveis, isto é, com e contra os preconceitos da época, uma *ciência* mediata do sentido, irreductível à *consciência* imediata do sentido. Aquilo que os três tentaram, por vias diferentes, foi fazer coincidir os seus métodos “conscientes” de decifração com o *trabalho* “inconsciente” da cifragem que eles atribuíam à vontade de poder, ao ser social, ao psiquismo inconsciente. Para manhoso, manhoso e meio. No caso de Freud, é a admirável descoberta de a *Ciência dos sonhos*: o analista faz deliberadamente em sentido inverso o trajecto que o sonhador fez, sem o querer e sem o saber, no “trabalho do sonho”. Por consequência, o que distingue Marx, Freud e Nietzsche, é ao mesmo tempo o método de descodificação e a representação que constroem do processo da codificação que eles emprestam ao ser inconsciente. Não poderia ser doutro modo, visto que esse método e essa representação se recobrem e se verificam um pela outra. Assim, em Freud, o sentido do sonho — mais geralmente o dos sintomas e das formações de compromisso, mais geralmente ainda o das *expressões psíquicas* no seu conjunto — é inseparável da “*análise*” como tática de descodificação. E pode-se dizer, num sentido não céptico, que esse sentido é *promovido* e mesmo *criado* pela análise, que ele é, portanto, *relativo* ao conjunto dos procedimentos que o *instituíram*. Pode-se dizer isto, mas com a condição de dizer o inverso: que o método é verificado pela coerência do sentido *descoberto*; ainda mais, aquilo que justifica o método, é o facto de que o sentido descoberto não só satisfaz a compreensão através de uma inteligibilidade maior do que a desordem da consciência aparente, mas que ele *liberta* o sonhador ou o doente, quando este chega a reconhecê-lo, a apropriar-se dele, numa palavra, quando o portador do sentido *se torna conscientemente esse sentido*, que até aí apenas existia fora de si, “no” seu inconsciente, depois “na” consciência do analista.

Tornar-se conscientemente para si esse sentido que apenas era sentido para um outro, eis o que o analista quer para o analisado. Ao mesmo tempo descobre-se um parentesco mais profundo ainda entre Marx, Freud e Nietzsche.

Os três, dizíamos, começam pela suspeita respeitante às ilusões da consciência e continuam pela manha da decifração; os três, finalmente, longe de serem detractores da “consciência” visam uma extensão desta. O que Marx quer é libertar a *práxis* através do conhecimento da necessidade; mas essa libertação é inseparável de uma “tomada de consciência” que replica vitoriosamente às mistificações da consciência falsa. O que Nietzsche quer é o aumento do poder do homem, a restauração da sua força; mas o que quer dizer Vontade de poder deve ser recuperado pela meditação das cifras do “super-homem”, do “eterno retorno” e de “Dioniso”, sem as quais esse poder seria apenas a violência de alguém. O que Freud quer é que o analisado, ao fazer seu o sentido que lhe era estranho, alargue o seu campo de consciência, viva melhor e finalmente seja um pouco mais livre e, se possível, um pouco mais feliz. Uma das primeiras homenagens rendidas à psicanálise fala de “cura pela consciência”. A afirmação é justa. Com a condição de dizer que o analista quer substituir uma consciência imediata e dissimulante por uma consciência mediata e instruída pelo princípio de realidade. Assim, o mesmo *incrédulo* que pinta o eu como um “pobre-diabo”, submetido a três donos, o Isso, o Super Eu e a realidade ou necessidade, é também o exegeta que reencontra a lógica do reino ilógico e que ousa, com um pudor e uma discrição sem iguais, terminar o seu ensaio sobre *o Futuro de uma ilusão* pela invocação do deus Logos, com a voz fraca mas infatigável, do Deus não todo-poderoso, mas eficaz apenas com o tempo.

III. REPERCUSSÃO DA HERMENÊUTICA FREUDIANA NA CULTURA

Eis o que estes três exegetas quiseram fazer para o homem moderno. Mas estamos longe de ter assimilado as suas descobertas e de nos *compreendermos* plenamente por meio da interpretação que eles nos oferecem de nós próprios. Temos que confessar que as suas interpretações flutuam ainda à distância de nós, que não encontraram ainda o seu lugar justo; entre a sua interpretação e a nossa compreensão, a distância é ainda imensa. Ainda mais, não estamos perante uma interpretação unitária que precisaríamos de assimilar

conjuntamente, mas de três interpretações cuja discordância é mais manifesta do que o parentesco. Não existe ainda nenhuma estrutura de acolhimento, nenhum discurso seguido, nenhuma antropologia filosófica capazes de integrarem uma na outra e na nossa consciência a hermenêutica de Marx, a de Nietzsche e a de Freud. Os seus efeitos traumatizantes acumulam-se, os seus poderes de destruição adicionam-se, sem que as suas exegeses se coordenem e uma nova consciência unitária as abarque. É por isso que temos que confessar que a significação da psicanálise, enquanto acontecimento interno da nossa cultura moderna, permanece em suspenso e o seu lugar indeterminado.

1. Resistência à verdade

Ora, é notável que a psicanálise explique ela própria, pelos seus próprios esquemas interpretativos, esse atraso e essa indecisão na tomada de consciência do acontecimento que ela representa para a cultura: a consciência, diz ela, “resiste” a compreender-se. Édipo também “resistia” à verdade conhecida de todos os outros. Ele recusava reconhecer-se nesse homem que ele próprio tinha amaldiçoado. O reconhecimento de si é o verdadeiro trágico, o trágico de segundo grau. O trágico de consciência — trágico de Recusa e de Cólera — duplica o trágico primário, o trágico de ser tal, incesto e parricídio. Desta “resistência” à verdade falou Freud magnificamente num texto famoso e muitas vezes citado: *Uma dificuldade da psicanálise* (1917). A psicanálise, diz ele, é a última, à data, das “graves humilhações” que o “narcisismo, o amor-próprio do homem em geral experimentou até ao momento, em nome da investigação científica”. Houve primeiro a humilhação cosmológica que lhe infligiu Copérnico, artuinando a ilusão narcísica segundo a qual o habitáculo do homem estaria em repouso no centro das coisas. Depois foi a humilhação biológica, quando Darwin pôs fim à pretensão do homem de estar separado do reino animal. Finalmente, vem a humilhação psicológica: o homem que já sabia que não é nem o senhor do Cosmos, nem o senhor dos seres vivos, descobre que nem sequer é o senhor da sua Psique. A psicanálise dirige-se assim ao Eu: “Tu pensas saber tudo o que se passa na tua alma, desde que seja suficientemente importante, porque a tua consciência então to faria saber. E quando ficas sem notícia de uma coisa que está na tua alma, admites, com

uma perfeita segurança, que isso não se encontra lá. Chegas mesmo a considerar “psíquico” idêntico a “consciente”, isto é, teu conhecido, e isso apesar das provas mais evidentes de que devem incessantemente passar-se na vida psíquica muito mais coisas do que se podem revelar à tua consciência. Deixa-te pois instruir sobre esse ponto!”... “Tu comportas-te como um monarca absoluto que se contenta com as informações que os altos dignitários da corte lhe dão e que não desce ao povo para ouvir a sua voz. Recolhe-te em ti mesmo profundamente e aprende primeiro a conhecer-te, então compreenderás porque vais ficar doente e evitarás talvez tornares-te doente” (*Ensaio de psicanálise aplicada*, p. 145-146).

“Deixa-te portanto instruir sobre esse ponto... Recolhe-te em ti mesmo profundamente e aprende primeiro a conhecer-te...”: assim a psicanálise compreende a sua própria inserção na consciência comum à maneira de uma instrução e de uma clareza – mas de uma instrução que encontra as *resistências* do narcisismo primitivo e persistente, isto é, dessa libido que não se investe nunca completamente nos objectos mas que o Eu retém para si. É por isso que esta instrução do Eu é necessariamente vivida como uma humilhação, como uma ferida da libido do Eu.

Este tema da humilhação narcísica ilumina com uma luz viva tudo o que acabámos de dizer sobre a suspeita, a manha e a extensão do campo de consciência; sabemos agora que não é a consciência que é humilhada, mas a pretensão da consciência, mas a libido do Eu. E sabemos que aquilo que a humilha é precisamente uma melhor consciência, uma “clareza”, o conhecimento “científico”, diz Freud como bom racionalista, digamos mais latamente, uma consciência descentrada de si, despreocupada, “deslocada” para a imensidade do Cosmos por Copérnico, para o génio móvel da vida por Darwin, para as profundezas tenebrosas da Psique por Freud. A consciência aumenta-se a ela própria recentrando-se sobre o seu Outro: Cosmos, Bios, Psique. Ela encontra-se, ao perder; ela encontra-se, instruída e clarificada, ao perder-se narcísica.

2. As reacções “imediatas” da consciência comum

Este desvio entre a interpretação da cultura que a psicanálise traz e a compreensão que a consciência comum pode tomar desta interpretação, explica, senão totalmente pelo menos parcialmente – o embaraço desta cons-

ciência comum. A psicanálise, dizíamos mais acima, encontra dificilmente o seu lugar na cultura; sabemos agora que apenas tomamos consciência da sua significação através das representações truncadas que as resistências do nosso narcisismo suscitam.

São essas *representações* truncadas que encontramos no nível das "influências" curtas e das reacções "imediatas". O nível das influências "curtas" é o da *vulgarização*; o nível das reacções "imediatas" é o da *tagarelice*. Não é, contudo, destituído de interesse determo-nos um momento nesse plano: a psicanálise correu o risco de ser julgada, louvada e condenada, nesse plano da vulgarização. Desde o momento em que Freud fazia conferências, publicava livros, se dirigia a não-analistas e a não-analisados, fazia cair a psicanálise no domínio público; o que quer que tivesse sido, era dita alguma coisa que escapava desde o início à relação intersubjectiva precisa do médico e do seu paciente. Esta difusão da psicanálise fora do quadro terapêutico é um acontecimento cultural considerável, de que a psicologia social, aliás, faz, por sua vez, um objecto científico de inquéritos, de medidas e de explicações.

É primeiro como fenómeno global de *desocultação* que a psicanálise penetra no público. Uma parte escondida e muda do homem torna-se pública; fala-"se" da sexualidade, fala-"se" das perversões, do recalçamento, do Super Eu, da censura. A este título a psicanálise é um acontecimento do "se" (on), um tema da "tagarelice". Mas a conspiração do silêncio é também um acontecimento do "se" (on) e a hipocrisia não é menos tagarela do que o desencaixotar na praça pública do segredo de cada um tornado segredo de Polichinelo.

Desta desocultação ninguém sabe o que fazer, porque o mal-entendido mais completo começa aí: ao nível das influências "curtas", quer-se imediatamente tirar da psicanálise uma ética *imediate*. Servem-se então da psicanálise como de um sistema de *justificação* para posições morais que não sofreram na sua profundidade o pôr em questão da psicanálise, enquanto que a psicanálise quis ser precisamente uma tática para desmascarar todas as justificações. Assim, uns pedem à psicanálise para ratificar uma educação sem constrangimento — visto que a neurose vem do recalçamento — e distinguem em Freud o apologeta discreto e camuflado dum novo epicurismo. Os outros, apoiando-se na teoria dos estados de maturação e de integração, e na teoria das perversões e das regressões, mobilizam a psicanálise em proveito da moral tradicional: não definiu Freud a cultura através do sacrificio pulsional?

E verdade que em primeira aproximação se pode hesitar sobre aquilo que Freud realmente quis, e pode-se ser tentado por uma psicanálise “selvagem” da psicanálise: Não fez Freud *publicamente* a apologia “burguesa” da disciplina monoâmica, ainda que fizesse *secretamente* a apologia “revolucionária” do orgasmo? Mas a consciência que coloca esta questão e tenta encerrar Freud nesta alternativa *ética* é uma consciência que não atravessou a prova crítica da psicanálise.

A revolução freudiana é a do diagnóstico, da frieza lúcida, da verdade laboriosa. Freud, a título *imediato*, não prega nenhuma moral: “Não trago nenhuma consolação”, diz ele, no fim de *O Futuro de uma ilusão*. Mas alguns homens querem amoedar a sua ciência em prédica. Quando ele fala de reversão e de regressão, eles perguntam-se se é o sábio que descreve e explica, ou o burguês vienense que se justifica. Quando ele diz que o homem é levado pelo princípio do prazer, desconfiam – para o censurar ou para o louvar por isso – que ele passa furtivamente sob o diagnóstico a aprovação dum epicurista inconfessado, quando incide o olhar não patético da ciência sobre as condutas manhosas do homem moral. Eis o mal-entendido: Freud é ouvido como profeta, ainda que fale como um pensador não profético. Ele não traz uma ética nova, mas muda a consciência daquele para quem a questão ética permanece aberta. Ele muda a consciência ao mudar o conhecimento da consciência e ao dar-lhe a chave de algumas das suas manhas. Freud pode mudar longinquamente a nossa ética porque não é proximamente um moralista.

3. Freud, pensador trágico?

É ao rectificar estas reacções superficiais que a consciência comum se vai oferecer à influência em profundidade da psicanálise. A via curta apenas conduz, viu-se, a mal-entendidos e a contradições: as de uma ética directamente tirada da psicanálise. A via longa seria a de uma transformação da consciência de si pela compreensão mediata dos signos do homem. Onde é que esta via longa nos vai conduzir? Não o sabemos ainda. A psicanálise é uma revolução indirecta: apenas modificará os costumes ao modificar a qualidade do olhar e o conteúdo da fala do homem sobre ele próprio. Primeiro obra de verdade, ela apenas entra na esfera ética através da tarefa de veracidade que propõe.

Podem-se já reconhecer algumas das linhas de força ao longo das quais se exerce o peso, sobre a nossa consciência de homens modernos, daquilo a que chamava há instantes a compreensão mediata dos signos do homem.

Colocando-nos ainda no prolongamento deste esforço geral de desocultação que a psicanálise exerce ao nível mais elementar da vulgarização, pode-se dizer que a psicanálise desperta a atenção para aquilo a que o próprio Freud chama a *dureza da vida*. É difícil ser homem, diremos nós: se a psicanálise parece pleitear alternativamente pela *diminuição* do sacrifício pulsional por meio de um afrouxamento dos interditos sociais, e por uma aceitação desse sacrifício, graças à submissão do princípio de prazer ao princípio de realidade, não é porque creia numa acção “diplomática” imediata entre as instâncias que se afrontam; ela espera tudo da mudança de consciência que vai proceder de uma compreensão, mais ampla e mais articulada do trágico humano, sem se preocupar em tirar daí consequências éticas demasiado depressa.

Freud não diz, como Nietzsche, que o homem é um “animal doente”: ele torna manifesto que as situações humanas são inelutavelmente conflituais. Porquê? Primeiro o homem é o único homem que teve uma *infância* tão longa e que, por esse facto, permanece de um modo bastante durável numa condição de dependência. O homem é “histórico”, disse-se de múltiplas maneiras. Freud diz: ele é primeiro, ele é durante muito tempo, ele é ainda pré-histórico, por causa do seu *destino infantil*. As grandes figuras – reais e fantásticas – do pai, da mãe, dos irmãos e irmãs, a crise edipiana, o temor da castração, nada de tudo isto teria sentido para um ser que não fosse fundamentalmente a presa da sua infância; dificuldade de se tornar adulto. Sabemos somente o que seria um sentimento adulto de culpabilidade?

Trágico do destino infantil, trágico também da “repetição”. É este trágico da repetição que constitui a força de todas as explicações genéticas de que indicámos mais acima o limite de princípio. Não é por capricho de método, mas por respeito da verdade, que Freud nos reconduz incansavelmente ao *começo*. A infância não seria um destino, se alguma coisa não reconduzisse sem cessar o homem para trás. Ninguém mais do que Freud foi sensível a este trágico *regredir* e às suas múltiplas formas: reaparição do recalcado, *tendência* da libido para voltar a posições ultrapassadas, dificuldade do trabalho de luto e em geral do desinvestimento das energias ligadas, ausência de mobilidade libidinal. As considerações sobre a pulsão da morte, não se pode esquecer, nas-

ceram em grande parte dessa reflexão sobre as tendências para a repetição que Freud não hesitou em aproximar da tendência do orgânico para retornar ao inorgânico? Tanatos conspira com o génio arcaizante da Psique.

Trágico das contradições da libido: desde os *Três ensaios sobre a sexualidade* sabemos que a energia da libido não é simples, que não tem nem unidade de objecto, nem unidade de alvo, que pode sempre desintegrar-se e tomar a via das perversões e das regressões: a complicação crescente do esquema freudiano das pulsões – a distinção entre libido do Eu e libido objectal, a reinterpretação do sadismo e do masoquismo após a introdução da pulsão de morte – não podem senão reforçar esse sentimento do carácter errante do desejo humano. A dificuldade de viver é, portanto, também, – e, talvez, sobretudo – a dificuldade de amar, de ter êxito numa vida amorosa.

Isto não é tudo: todas essas motivações pressupõem que a psicanálise não teria feito mais do que desocultar o sexual. Mas se ela se propõe, mais ainda do que explorar o fundamento pulsional do homem, reconhecer as “resistências” da consciência a essa desocultação, desmascarar as justificações e as racionalizações pelas quais essas “resistências” se exprimem, e, se é verdade que essas “resistências” pertencem à mesma rede que as interdições e as identificações que constituem a temática do Super Eu, não é exagerado dizer que o trágico está em dois focos e não num único foco: do lado do Isso e do lado do Super Eu. É por isso que, à dificuldade de se tornar adulto e à dificuldade de amar, se acrescenta a de se conhecer e de se julgar de maneira verídica. Assim, a tarefa de veracidade é-nos proposta no ponto central da dificuldade de viver. Na história de Édipo, o verdadeiro trágico não é ter, sem o ter querido, matar o seu pai e desposar a sua mãe; isso aconteceu outrora. É o seu destino retrógrado. O trágico actual é que o homem que ele amaldiçoou por esse crime de um outro, é *ele próprio* e ele tem que o reconhecer. A sabedoria seria reconhecer-se e deixar de se amaldiçoar. Mas o velho Sófocles, ao escrever *Édipo em Colono*, sabia que Édipo, mesmo tendo-se tornado idoso, não tinha acabado com a “Cólera” contra si.

Compreende-se então porque é que é vão pedir à psicanálise uma ética imediata sem ter anteriormente mudado a sua consciência: o homem é um ser mal acusado.

É talvez aqui que Freud está mais perto de Nietzsche: é a acusação que é preciso acusar. Aliás, Hegel criticando a “visão moral do mundo” em a *Feno-*

menologia do espírito, tinha-o dito antes de Nietzsche: a consciência que julga é difamante e hipócrita: é preciso que seja reconhecida a sua própria finitude, a sua *igualdade* com a consciência julgada, para que a “remissão dos pecados” seja possível como saber de si que reconcilia. Mas Freud não acusa a acusação; ele compreende-a e ao compreendê-la, torna-lhe pública a estrutura e o estratagemma. Nesta direcção está a possibilidade de uma ética autêntica, onde a cruzeta do Super Eu cederia à severidade do amor. Mas é preciso previamente aprender durante muito tempo que a catarse do desejo não é nada sem a da consciência que julga.

Isto não é tudo o que é preciso aprender antes de chegar à ética; não esgotámos essa instrução prévia à ética.

É possível, com efeito, reinterpretar, à luz destas notas sobre o duplo trágico do Isso e do Super Eu, tudo o que dissemos mais acima sobre a cultura.

Viu-se o lugar que aí têm as noções de “ilusão”, de “satisfação substituída”, de “sedução”. Estas noções pertencem, também elas, ao ciclo trágico cujos focos de proliferação acabamos de reconhecer. Com efeito, a cultura é feita de todos os processos pelos quais o homem escapa, de modo imaginário, à situação sem saída de desejos que não podem ser nem suprimidos nem satisfeitos. Entre a satisfação e a supressão abre-se a via, ela própria difícil, da *sublimação*. Mas, é porque o homem já não pode ser animal e não é divino que ele entra nessa situação inextricável. Então ele cria “delírio e sonhos”, como o herói de a *Gradiva de Jensen*; cria também obras de arte e deuses. A grande função fabuladora que Bergson relacionava com a disciplina das sociedades fechadas, Freud relaciona-a com essa tática de evitação e de ilusão que o homem elabora, não só *acima* das suas renúncias, mas com a própria carne das suas renúncias. É uma ideia muito profunda; visto que o princípio de realidade barra o caminho ao princípio de prazer, resta que o homem “cultiva” a arte da *substituição* de fruição. O homem, deleitamo-nos a repetir, é um ser que pode *sublimar*. Mas a *sublimação* não resolve o trágico, fá-lo ressaltar. Por sua vez, a consolação — isto é, a reconciliação com os sacrifícios inevitáveis e a arte de suportar o sofrimento que o corpo, o mundo e o outro nos infligem —, a consolação nunca é inofensiva; o parentesco da “ilusão” religiosa com a neurose obsessiva está aí para atestar que o homem apenas sai da esfera dos instintos e apenas “se eleva” — apenas se sublima! — para

reencontrar, sob forma mais insidiosa, em disfarces mais artificiosos, o próprio trágico da infância onde reconhecemos o primeiro trágico. Só a arte parece sem perigo; pelo menos Freud deixa pensá-lo, sem dúvida porque apenas lhe conheceu as formas idealizantes, o poder de *amortecer* por doce encantamento as forças tenebrosas. Não parece ter suspeitado da sua veemência, do poder de contestação, de exploração, de perfuração subterrânea e de explosão escandalosa. É por isso que a arte parece ser o único poder que Freud poupou da sua suspeita. Na realidade, a “sublimação” abre um novo ciclo de contradições e de perigos. Mas não é o equívoco fundamental da imaginação servir dois senhores ao mesmo tempo, a Mentira e a Realidade? A mentira, visto que engana Eros com os seus fantasmas (como se diz que se engana a fome); a realidade, visto que acostuma o olhar à Necessidade.

Finalmente, é o *conhecimento lúcido* do carácter necessário dos conflitos que é, senão a última palavra, pelo menos a primeira palavra duma sabedoria que teria incorporado a instrução da psicanálise. Com isto, Freud renovou não só as fontes do trágico, mas o próprio “saber-trágico”, enquanto ele é reconciliação com o inevitável. Não é por acaso que Freud – o naturalista, o determinista, o cientista, o herdeiro das Luzes – apenas encontrou de todas as vezes, para dizer o essencial, a linguagem dos mitos trágicos: Édipo e Narciso, Eros, Anankê e Tanatos. É este saber trágico que era preciso ter assimilado para atingir o limiar de uma nova ética que renunciaríamos a derivar da obra de Freud por uma interferência imediata, mas que seria longamente preparada pela instrução essencialmente não ética da psicanálise. A tomada de consciência que a psicanálise oferece ao homem moderno é difícil, ela é dolorosa, por causa da humilhação narcísica que inflige. Mas por este preço ela aparenta-se com a reconciliação de que Ésquilo pronunciou a lei: *τῷ πάθει μάθος* “pelo sofrimento, o compreender” (*Agamemnon*, verso 177).

Para alguém desta reconciliação, a crítica inicialmente esboçada e a repetição interior a que acabamos de proceder, devem ser conduzidas conjunta e frontalmente. Uma reflexão sobre os limites da interpretação freudiana permanece em *suspense*, como fica em suspense a significação profunda dessa grande subversão da consciência de si inaugurada por Marx, Nietzsche e Freud.

Uma interpretação filosófica de Freud

ARGUMENTO

Importa distinguir as duas atitudes que um filósofo pode adoptar relativamente à obra escrita de Freud: “a leitura” e “uma interpretação filosófica”. A leitura de Freud é um trabalho de historiador da filosofia: ela não coloca problemas diferentes dos que a leitura de Platão, de Descartes, de Kant encontra, e pode ter pretensões ao mesmo género de objectividade. Uma interpretação filosófica é um trabalho de filósofo: pressupõe uma leitura que tem pretensões à objectividade, mas toma posição relativamente à obra; acrescenta à reconstituição arquitectónica dessa obra uma reposição num outro discurso, o do filósofo que pensa a partir de Freud, isto é, depois dele, com ele e contra ele. É “uma” interpretação filosófica de Freud que se propõe aqui à discussão.

1. A leitura aqui pressuposta considera o discurso freudiano como um discurso misto, que articula questões de sentido (sentido do sonho, do sintoma, da cultura, etc.) e questões de força (investimentos, balanço económico, conflito, recalcamento, etc.); admite-se aqui que esse discurso misto não é um discurso equívoco, mas que é apropriado à realidade que quer explicar, a saber, a ligação do sentido à força numa semântica do desejo. Esta leitura presta justiça aos aspectos mais realistas e aos mais naturalistas da teoria freudiana, sem nunca deixar de tratar as “pulsões”, o “inconsciente”, o “Isso”, como significados decifrados nos seus efeitos de sentido.

2. A questão que ocasiona a presente interpretação é esta: pode uma filosofia reflexiva explicar a experiência e a teoria analíticas? Admito aqui

que o *eu penso, eu sou*, é o fundamento de toda a proposição com sentido sobre o homem. Se isso é verdade, é possível compreender Freud formando o conceito de arqueologia do sujeito. Esse conceito define o lugar filosófico do discurso analítico; não é um conceito de Freud, formo-o a fim de me compreender a mim próprio compreendendo Freud: é na reflexão e pela reflexão que a psicanálise é uma arqueologia.

Mas de qual sujeito?

A leitura de Freud é ao mesmo tempo a crise da filosofia do sujeito. Ela impõe o desapossamento do sujeito tal como ele aparece em primeiro lugar a si próprio a título de consciência. Ela faz da consciência, não um dado, mas um problema e uma tarefa. O *Cogito* verdadeiro deve ser conquistado sobre todos os falsos *Cogito* que o mascaram.

É assim que a leitura de Freud se torna uma aventura da reflexão.

3. A questão seguinte é esta: pode um sujeito ter uma arqueologia sem ter uma teleologia? Esta questão não existe sem a precedente. Ela não é posta por Freud, mas pelo pensamento reflexivo, que diz: só tem uma *archê* um sujeito que tem um *telos*, porque a apropriação de um sentido constituído para trás de mim pressupõe o movimento de um sujeito puxado para a frente de si próprio por uma série de "figuras" (à maneira de a *Fenomenologia do espírito* de Hegel) das quais cada uma encontra o seu sentido nas seguintes.

Esta dialéctica da arqueologia e da teleologia permite reinterpretar alguns conceitos freudianos, como a sublimação e a identificação, que não têm, na minha opinião, um estatuto satisfatório na sistematização freudiana.

Enfim, esta dialéctica é o solo filosófico sobre o qual pode ser estabelecida a complementaridade das hermenêuticas rivais da arte, da moral e da religião. Fora desta dialéctica, essas interpretações defrontam-se sem arbitragem possível ou justapõem-se nos ecletismos preguiçosos que são a caricatura do pensamento.

EXPOSIÇÃO

Não vou fazer desta sessão um discurso de defesa de um livro, mas antes uma reflexão livre sobre as suas dificuldades.

Desde o começo, duas questões se põem:

1. Pode-se, como proponho, distinguir a leitura de Freud e uma interpretação filosófica de Freud?
2. Tem-se o direito de dar uma interpretação que consiste, como confesso no meu argumento, em retomar a sua obra num outro discurso, sobretudo se esse discurso é o da filosofia reflexiva?

À primeira questão respondo em geral e em particular. Respondo, em geral, que a história da filosofia e a filosofia (ou como se diz em termos deploráveis, a filosofia geral) são duas actividades filosóficas distintas. Naquilo que respeita a história da filosofia, estabeleceu-se, creio, um consenso tácito, e expresso entre os historiadores da filosofia, sobre a espécie de objectividade que pode ser atingida nesta disciplina. É possível compreender um autor por ele próprio sem, por isso, nem o deformar, nem o repetir. Empreguei uma palavra que pertence a M. Gueroult: falo da reconstituição arquitectónica de uma obra. Mas creio que todos os outros historiadores – mesmo se falam, num sentido mais bergsoniano, de intuição filosófica – admitem que não é possível coincidir com uma obra; quando muito pode-se reapreendê-la a partir de uma constelação de temas que a intuição capta e sobretudo a partir de uma rede de articulações que lhe constituem de algum modo a estrutura, o vigaamento subjacente. É por isso que não se repete: reconstrói-se. Mas, por outro lado, não se falsifica a obra estudada se se chega a produzir, na falta de um duplo da obra, que seria aliás inútil, um homólogo, isto é, no sentido próprio da palavra, um objecto coadjutor que apresenta o mesmo arranjo que a obra. É neste sentido que falo de objectividade, porque, num sentido negativo de não-subjectividade, o filósofo põe entre parêntesis as suas próprias convicções, as suas próprias tomadas de posição e primeiro que tudo a sua própria maneira de começar, de atacar e de dispor estrategicamente o seu pensamento; objectividade, num sentido positivo, porque a sua leitura está submetida àquilo que a própria obra quer e quer dizer, a qual permanece o *quid* que regula a sua leitura.

Pois bem, digo que Freud pode ser lido como os nossos colegas e os nossos mestres lêem Platão, Descartes, Kant. É, confesso, uma primeira aposta que não está forçosamente ganha: a referência da doutrina a uma experiência que exige aprendizagem e competência, que é uma profissão e mesmo uma técnica, – não colocará esta referência Freud completamente à parte dos pensa-

dores e dos filósofos citados mais acima? Continuo a pensar que a objecção não é invencível, que a leitura de Freud não põe problemas diferentes dos que a leitura de Platão, de Descartes, de Kant encontra, e pode ter pretensões ao mesmo género de objectividade. Porquê? Primeiro porque Freud escreveu uma obra que não se dirige aos seus alunos, aos seus colegas ou aos seus pacientes, mas a nós todos: ao fazer conferências, ao publicar livros, aceitou ser colocado pelos seus leitores e os seus auditores no mesmo campo de discussão que os filósofos. Foi ele que aceitou o risco, não fui eu. Mas o argumento é ainda demasiado contingente, está demasiado ligado às eventualidades da comunicação; quero dizer que aquilo que aparece na relação analítica não é radicalmente outra coisa senão aquilo que o não-analisado pode compreender. Digo precisamente compreender e não viver, visto que nenhuma inteligência livresca será alguma vez o substituto do caminhar efectivo duma psicanálise; mas o sentido daquilo que é assim vivido é essencialmente comunicável. Porque ela é comunicável, a experiência analítica pode ser transposta pela doutrina para o plano da teoria, com a ajuda de conceitos descritivos que dependem de um segundo nível de conceptualidade. Do mesmo modo que no teatro posso compreender situações, sentimentos, condutas que não vivi, posso compreender, num modo de simpatia intelectual, aquilo que significa uma experiência que não fiz. É por isso que, apesar dos graves mal-entendidos que não substimo, é possível a um filósofo compreender como filósofo a teoria psicanalítica e até parcialmente a experiência psicanalítica. Vou acrescentar um argumento mais decisivo ainda? Foi Freud que veio para o nosso terreno. Como? Pois bem, porque o objecto da sua investigação não é, como se diria demasiado depressa, o desejo humano, o voto (*Wunsch*), a libido, a pulsão, *Erbs* (todas estas palavras têm um sentido contextual preciso); é o desejo, numa relação mais ou menos conflituosa com um mundo da cultura, com um pai e uma mãe, com autoridades, com os imperativos e as interdições, com as obras de arte, alvos sociais e ídolos. É por isso que, quando Freud escreve sobre a arte, a moral e a religião, não estende depois, à realidade cultural uma ciência e uma prática que teriam primeiro encontrado o seu lugar determinado na biologia humana ou na psico-fisiologia; imediatamente, a sua ciência e a sua prática se mantêm no ponto de articulação do desejo e da cultura. Considere a *Interpretação dos sonhos*, ou os *Três Ensaios sobre a sexualidade*, para apenas considerar duas das primeiras obras, o plano pulsional é conside-

rado na sua relação com uma "censura", "diques", "interdições" e "ideais"; a figura nuclear do pai, no episódio edipiano, é apenas o centro de gravitação desse sistema. É por isso que, na primeira, depois na segunda tópica, estamos imediatamente em face de uma pluralidade de "lugares" e de "papéis", onde o inconsciente está polarmente oposto ao consciente e ao pré-consciente, onde o Isso está imediatamente numa relação dialéctica com o Eu e o Super Eu. Esta dialéctica é a mesma da situação que a psicanálise explora, isto é, o entrelaçado do desejo e da cultura. Eis porque eu dizia que Freud veio ao nosso terreno: porque, mesmo quando nos fala de pulsão, fala-nos dela em e a partir de um plano de expressão, em e a partir de certos efeitos de sentido que se oferecem para decifrar e que podem ser tratados como textos: textos oníricos ou textos sintomáticos. Sim, textos que sobrevêm na rede das comunicações, trocas de signos. É nesse meio dos signos que se desenrola precisamente a experiência analítica, enquanto é uma obra de fala, um duelo de fala e de escuta, uma cumplicidade de fala e de silêncio. É essa pertença, tanto da experiência analítica como da doutrina freudiana, à ordem dos signos que legitima fundamentalmente, não só a comunicabilidade da experiência analítica, mas o seu carácter homogéneo, em última instância, à totalidade da experiência humana que a filosofia tenta reflectir e compreender.

Eis os pressupostos que guiaram a minha decisão de ler Freud como leio os outros filósofos.

Quanto a essa leitura, não digo quase nada dela aqui, pois que escolhi falar, perante a Sociedade de filosofia, da interpretação filosófica que proponho. Vou comentar apenas aquilo a que chamei reconstrução arquitectónica, e vou dar deliberadamente à exposição uma volta mais sistemática do que fiz no livro.

A obra de Freud parece-me poder ser repartida em três grandes massas que têm cada uma uma arquitectura própria e que podem ser consideradas como três níveis conceptuais, que encontram a sua expressão mais acabada em estados de sistema que se podem encadear em seguida diacronicamente. A primeira rede é constituída com a interpretação do sonho e do sintoma neurótico, e conduz, nos escritos de *Metapsicologia*, ao estado de sistema, conhecido sob o nome de primeira tópica (a série: Eu, Isso, Super Eu constituem antes, segundo a palavra de Lagache, uma personologia). A segunda grande massa de factos e de noções, que constitui a segunda rede teórica, contém a inter-

pretação da cultura: obras de arte, ideais e ídolos. Esta segunda rede procede da precedente pelo facto de que esta já contém a dialéctica do desejo e da cultura. Mas, aplicando o modelo onírico de cumprimento de voto a todos os efeitos de sentido que se podem encontrar na vida da cultura, é-se levado a remodelar profundamente o equilíbrio atingido nos escritos de *Metapsicologia*. O resultado dessa remodelação é um segundo estado de sistema, que se exprime na sequência: Eu, Isso, Super Eu. Ela não substitui a primeira, mas sobrepõe-se-lhe. A terceira grande massa de factos e de noções, que constitui a terceira rede teórica, procede das remodelações impostas pela introdução das pulsões de morte no edifício anterior. Essa remodelação atinge as bases da existência, visto que se trata de uma redistribuição das forças em função da polaridade eros-tanatos. Mas, como a relação entre pulsão e cultura permanece o grande fio condutor, essa remodelação na base é também uma remodelação no topo; a entrada em cena da pulsão de morte implica, com efeito, a mais importante reinterpretação da cultura, a que se exprime em *Mal-estar na civilização*. É na culpabilidade, no mal-estar do civilizado, no calmar da guerra que a pulsão muda chega a gritar.

Eis, grosso modo, a arquitectónica do freudismo.

Como se vê, há um desenvolvimento, mas que apenas é compreensível se se procede de estado de sistema em estado de sistema. A percebemo-nos então de uma linha com sentido que se desenrola de uma representação mecanicista do aparelho psíquico a uma dramaturgia romântica da vida e da morte. Mas este desenvolvimento não é incoerente; procede por remodelações sucessivas de estruturas. E essa série de remodelações produz-se no interior de um meio homogéneo, isto é, os efeitos de sentido do desejo. Foi a esse meio homogéneo de todas as reestruturações da doutrina freudiana que chamei *semântica do desejo*.

Mas quero chegar ao objecto principal desta comunicação. *Uma interpretação filosófica de Freud*. Vou abordá-la através da segunda objecção que se pode fazer a um tal empreendimento: não se poderá legitimamente recusar toda a tentativa de retomar uma obra como a de Freud num outro discurso? A obra de Freud, dir-se-á, é uma totalidade que se basta a ela própria; falseá-la-ão se a colocarem num outro campo de pensamento diferente daquele mesmo que ela gera. Este argumento tem uma força considerável; valeria para qualquer outro pensador, mas tem uma força particular no caso de Freud.

É sempre possível considerar o empreendimento filosófico que pretenderia integrá-lo, como a suprema denegação, a mais astuciosa das resistências. Isto é provavelmente verdadeiro. Julgo contudo, que a objecção, mesmo vitoriosa, não regula o problema duma interpretação filosófica de Freud.

Podem ser avançadas duas espécies de argumentos contra o exclusivismo fanático de certos freudianos. Diria, primeiro que tudo, que é falso que Freud e a psicanálise nos forneçam uma totalidade. É preciso lembrar todos os textos em que Freud declara, sem ambiguidade possível, que apenas esclareceu um grupo de pulsões, as que eram acessíveis à sua prática, e que em particular o domínio do Eu apenas em parte é explorado por aquelas pulsões do Eu que pertencem ao mesmo ciclo que a libido de objecto? A psicanálise é apenas um raio, entre outros, lançado sobre a experiência humana. Mas sobretudo — e este argumento tira-se da própria prática analítica — é preciso considerar a doutrina como um pôr em ordem, a partir de conceitos construídos e encaixados coerentemente, uma experiência que é muito particular: a experiência analítica; é preciso manter isto muito firmemente: é, finalmente, nos limites da relação analítica que se joga, isto é, que se mima e se confirma, a conceptualização freudiana. Ora, há mais coisas no céu e na terra do que em toda a nossa psicanálise. Disse, há pouco, que esta experiência pode ser compreendida, que é homogênea à experiência humana na sua totalidade; mas ela é-o precisamente como uma parte num todo. A filosofia tem vocação para arbitrar não só a pluralidade das interpretações, como vou tentar dizer para acabar, mas a pluralidade das experiências.

Isto não é tudo: não só a doutrina e a experiência analítica são parciais, mas uma e outra comportam uma discordância, uma falha, que reclama a interpretação filosófica. Penso aqui no desfasamento que existe entre a descoberta freudiana e a conceptualidade empregue pelo sistema. Isto é sem dúvida verdadeiro para toda a obra. Eugen Fink dizia-o recentemente de Husserl: os conceitos com os quais uma teoria opera não estão todos objectivados no campo que a teoria tematiza. Assim, uma filosofia nova exprime-se por um lado na linguagem de uma filosofia anterior; isto é a fonte de mal-entendidos sem dúvida inevitáveis. No caso de Freud o desfasamento é manifesto: a sua descoberta mantém-se no plano dos efeitos de sentido, mas ele continua a expô-la na linguagem e na conceptualidade do energetismo dos seus mestres de Viena e de Berlim. Poder-se-ia objectar que essa discordância reclama, não um

retomar filosófico, mas uma clarificação da gramática da nossa língua, como diriam os Ingleses, um reconhecimento das regras desse jogo de linguagem. Mas esta anomalia do discurso freudiano requer um tratamento mais radical. Não se trata apenas de um desfasamento entre a descoberta e o vocabulário disponíveis; esta anomalia do discurso freudiano diz respeito à própria natureza das coisas: se é verdade que a psicanálise diz respeito à flexão do desejo e da cultura pode-se esperar que ela opere com duas noções pertencendo a dois planos diferentes de coerência, a dois universos do discurso: o da força e o do sentido. Linguagem da força: todo o vocabulário que designa a dinâmica dos conflitos, de que o termo de recalçamento é o mais conhecido e o melhor estudado nos seus mecanismos; mas também todo o vocabulário económico: investimento, desinvestimento, sobreinvestimento, etc.

Linguagem do sentido: todo o vocabulário respeitante ao absurdo ou à significância dos sintomas, os pensamentos do sonho, a sua sobredeterminação, os jogos de palavras que aí se encontram. São estas relações de sentido com sentido que são desimplicadas na interpretação: entre sentido aparente e sentido escondido há a relação dum texto ininteligível com um texto inteligível. Estas relações de sentido encontram-se assim misturadas nas relações de força. Todo o “trabalho do sonho” se enuncia neste discurso misto: as relações de força anunciam-se e dissimulam-se nas relações de sentido, ao mesmo tempo que as relações de sentido exprimem e representam as relações de força. Este discurso misto não é, na minha opinião, um discurso equívoco, quero dizer, por defeito de clarificação; não é uma “category mistake”. Este discurso estreita de perto a própria realidade que a leitura de Freud revelou e a que nós chamámos a semântica do desejo. Todos os filósofos que reflectiram sobre as relações do desejo e do sentido encontraram este problema, desde Platão, que duplica a hierarquia das ideias por meio de uma hierarquia do amor, passando por Espinosa, que liga aos graus de afirmação e de acção do *conatus* os graus de clareza da ideia. Também em Leibniz aos graus de apetição da mónada e os da sua percepção são correlativos: “A acção do princípio interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção a uma outra pode ser chamada *apetição*”... (*Monadologia*, § 15). Freud pode, portanto, ser colocado numa trajectória conhecida. Mas, ao mesmo tempo, impõe-se uma interpretação: a leitura leva-nos a um ponto crítico, aquele “onde se compreende que a energética passa por uma hermenêutica e que a hermenêutica descobre uma energética. Este ponto, é aquele em que a posição do desejo se anuncia em e por um processo de simbolização” (*Da Interpretação*, p. 75).

É, aliás, isto que distingue o conceito psicológico de pulsão do conceito psico-fisiológico de instinto: a pulsão apenas é acessível nos seus produtos psíquicos, nos seus efeitos de sentido, mais precisamente nas distorções do sentido. E é porque a pulsão advém à linguagem no seu representante psíquico que é possível interpretar o desejo, ainda que este, enquanto tal, permaneça indizível. Mas, se o discurso misto impede a psicanálise de oscilar para o lado das ciências da natureza, impede-a também de virar para o lado da semiologia: as leis do sentido, em psicanálise, não podem reduzir-se às da linguística proveniente de Ferdinand de Saussure, de Hjelmslev ou de Jakobson. A ambiguidade da relação que o desejo sustenta com a linguagem é irreduzível tanto mais que, como Emile Benveniste exprimiu perfeitamente, o simbolismo do inconsciente não é um fenómeno linguístico *stricto sensu*: é comum a várias culturas sem aceção de língua, apresenta fenómenos tais como deslocamento e condensação, que operam ao nível da imagem e não da articulação fonemática ou semântica. Na terminologia de Benveniste, os mecanismos do sonho aparecerão alternativamente como infra ou supra-linguísticos. Diremos, quanto a nós, que eles manifestam a confusão do infra e do supra-linguístico. São de ordem infra-linguística, no sentido em que marcam a distorção da função distintiva da língua; são de ordem supra-linguística, se se considera que o sonho, segundo uma nota do próprio Freud, encontra o seu verdadeiro parentesco nas grandes unidades do discurso, tais como os provérbios, ditos, folclore, mitos. Deste ponto de vista, é antes ao nível da retórica, com as suas metáforas, metonímias, sinédoques, eufemismos, alusões, antífrases, litotes que é preciso instituir a comparação. Ora, a retórica diz respeito não a fenómenos de língua, mas a procedimentos da subjectividade manifestados no discurso (*Da Interpretação*, p. 388). Aliás, Freud empregou sempre a palavra *Vorstellung* – representação – para designar o efeito de sentido em que a pulsão se delega. Para ele são as *Dingvorstellungen* – as “representações de coisa” – que servem de modelos às *Wortvorstellungen*, às “representações de palavra”. São as palavras que são tratadas como coisas e não o inverso. Forneci na nota 69 da página 387 do meu livro, textos decisivos de Freud relativamente a isto.

O representante de pulsão está assim no centro do problema: ele não é nem biológico nem semiótico; delegado pela pulsão e destinado à linguagem, ele apenas revela a pulsão nos seus produtos e apenas acede à linguagem através das combinações retorcidas dos “investimentos de coisas”, mesmo para aquém

das representações verbais. É, pois, preciso invocar um tipo irreduzível de relações entre significantes e significados. Estes signos, estes efeitos de sentido, têm vocação de linguagem, mas não são, na sua textura específica, da ordem da linguagem. É o que Freud salienta pela palavra *Vorstellung*, representação; e é isto que mantém a ordem do fantasma distinta da fala. Já Leibniz dizia no texto que li há pouco, mas truncado: "A acção do princípio interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção para uma outra pode ser chamada Apetição. É verdade que o apetite não poderia sempre chegar a toda a percepção para onde ele tende, mas obtém sempre alguma coisa dela, e chega a percepções novas" (*Monadologia*, § 15).

Pois bem, eis-nos, com a transposição leibniziana do problema freudiano da libido e do símbolo, no limiar do problema filosófico.

Não digo que uma única filosofia seja capaz de fornecer a estrutura de acolhimento na qual a relação da força e do sentido possa ser explicitada. Penso que se pode dizer: a leitura de Freud; pode-se apenas dizer: uma interpretação filosófica de Freud. Aquela que proponho liga-se à filosofia reflexiva; aparenta-se com a filosofia de Jean Nabert, a quem dediquei outrora a minha *Simbólica do mal*. Foi em Nabert que encontrei a formulação mais concisa da relação entre o desejo de ser e os signos em que o desejo se exprime, se projecta e se explicita. Com Nabert, mantenho firmemente que compreender é inseparável de compreender-se, que o universo simbólico é o meio da auto-explicitação, o que quer dizer, por um lado: já não existe problema de sentido se os signos não são a via, o meio, o veículo, graças ao que um existente humano procura situar-se, projectar-se, compreender-se; por outro lado, em sentido inverso: não há apreensão directa de si por si, apercepção interior, apropriação do meu desejo de existir na via curta da consciência, mas apenas pela via longa da interpretação dos signos. Numa palavra, a minha hipótese de trabalho filosófico, é a reflexão concreta, isto é, o *Cogito* mediatizado por todo o universo dos signos.

Esta hipótese de trabalho, não o dissimulo, não procede da leitura de Freud. A leitura de Freud encontra-a apenas a título problemático; encontra-a exactamente nesse ponto em que Freud é também a questão do sujeito. Com efeito, como enunciar a sequência Ics, Pcs, Cs, e a sequência Eu, Isso, Super Eu sem pôr a questão do sujeito? E como pôr a questão do desejo e do sentido, sem perguntar ao mesmo tempo: desejo de quem? Sentido para quem?

Mas se a questão do sujeito é implicada problematicamente pela psicanálise, não é posta tematicamente; ainda menos o sujeito é posto apodicticamente. Ora, esse acto pelo qual o sujeito se põe, só pode ser gerado dele próprio; é o juízo tético de Fichte. Neste juízo, a existência é posta como pensamento e o pensamento como existência; eu penso, eu sou. Em relação a esta posição, a esta proposição apodíctica, todos os "lugares" da primeira tópica e os "papéis" da segunda sequência freudiana são objectivações. Toda a questão será precisamente justificar, legitimar essas objectivações, como o caminho inevitável em direcção a um *Cogito* menos abstracto, como a via necessária da reflexão concreta.

Desejo, portanto, sublinhar que há um desvio entre a implicação problemática da questão do sujeito na psicanálise e a posição apodíctica do sujeito na filosofia reflexiva. É este desvio que cria a distância entre a leitura de Freud e uma interpretação filosófica de Freud.

É necessário reconhecer claramente este desvio a fim de dissipar duas espécies de mal-entendidos provenientes ambos de uma confusão entre leitura e interpretação filosófica.

Não me podem censurar por misturar a filosofia reflexiva com Freud, visto que desenvolvo a leitura de Freud sem nunca produzir o *Cogito*. A leitura de Freud repousa sobre um *hypothéton* dissera Platão. A esse *hypothéton* chamámo-lhe relação do desejo e do sentido, semântica do desejo. Para os psicanalistas é um *ti ikanon*, um "algo suficiente", queremos dizer suficiente para a inteligência de tudo aquilo que se passa nesse campo de experiência e de teoria. A filosofia, ao constituir a questão do sujeito a partir da posição: *eu penso, eu sou*, reclama a condição da condição e dirige-se para o *anhypothéton* deste *hypothéton*. Não se deve, portanto, misturar as objecções que se podem fazer à leitura de Freud e as que se podem fazer à minha interpretação filosófica.

Produz-se um segundo mal-entendido se se salta por cima deste momento filosófico, se se omite o acto filosófico inicial, para incidir directamente nas consequências mais longínquas desta escolha filosófica. É o que acontece se nos apoderamos das considerações terminais sobre a fé e a religião e se as colocamos em curto-circuito com a crítica freudiana da religião. Não se pode proceder assim: há uma progressão inevitável na série dos passos que estabelece: *situação do sujeito, retomada da psicanálise como arqueologia do sujeito*,

colocação em posição dialéctica de uma arqueologia e uma teleologia, irrupção vertical do Completamente-Outro, como o alfa e o omega na dupla questão da arqueologia e da teleologia. Pode-se, certamente, separar estas teses, que apareceram, com efeito, numa outra ordem e num outro lugar em outras filosofias. Mas a filosofia não é um puzzle de ideias, um montão de temas dispersos que se poderiam colocar em não importa que ordem. Só o modo como a filosofia procede e encadeia é pertinente. A sua arquitectura comanda a sua temática. É por isso que as minhas "ideias" sobre a religião e a fé importam menos, filosoficamente, do que o modo como elas se articulam na dialéctica da arqueologia e da teleologia; e esta dialéctica, por sua vez, só vale enquanto articula interiormente a reflexão concreta; e esta reflexão concreta, finalmente, só tem sentido enquanto consegue retomar a questão freudiana do inconsciente, do Isso, da pulsão e do sentido na promoção do sujeito da reflexão.

É, portanto, aí que nos devemos manter, porque é a cavilha que tudo segura: é aí que esta mesma interpretação se mantém ou cai.

Queria agora explicar-me sobre este retomar reflexivo dos conceitos freudianos.

A minha questão é esta: o que acontece a uma filosofia da reflexão quando se deixa instruir por Freud?

Esta questão tem um direito e um avesso. No direito significa isto: como é que o discurso misto de Freud sobre o desejo e o sentido se inscreve numa filosofia reflexiva? Mas eis o avesso: que acontece ao sujeito da reflexão quando são tomadas a sério as manhas da consciência, quando a consciência é descoberta como consciência falsa que diz uma coisa diferente do que diz e pensa dizer? Este direito e este avesso são inseparáveis como os duma moeda ou dum tecido, visto que, ao mesmo tempo que digo: o lugar filosófico do discurso analítico é definido pelo conceito de arqueologia do sujeito, também digo: depois de Freud, já não é possível estabelecer a filosofia do sujeito como filosofia da consciência. Reflexão e consciência já não coincidem; é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito. O sujeito não é aquele que pensamos; a apodicticidade do *Cogito* não pode ser atestada sem que ao mesmo tempo seja reconhecida a inadequação da consciência. Como o sentido da

coisa, embora por outras razões, o sentido da minha própria existência é também ele presumido ou presumível. É então possível repetir o freudismo, fazer uma repetição reflexiva dele, que seja ao mesmo tempo uma aventura da reflexão. Chamei desapossamento ou desprendimento a esse movimento a que a sistemática freudiana me constrange. É a necessidade desse desapossamento que justifica o naturalismo freudiano. Adopto o que há de mais chocante, de mais filosoficamente insuportável no realismo freudiano das “localidades” psíquicas. Adopto a sua antifenomenologia deliberada, adopto a sua energética e a sua económica, como instrumentos de um processo intentado contra o *Cogito* ilusório que ocupa primeiro que tudo o lugar do acto fundador do *eu penso, eu sou*. Em resumo, uso a psicanálise como Descartes usava os argumentos cépticos contra o dogmatismo da coisa; mas desta vez é contra o próprio *Cogito*, – ou antes, é no seio do *Cogito* que a psicanálise vem cindir a apodicticidade do Eu (Je), das ilusões da consciência e das pretensões do Eu (Moi). Num ensaio de 1917, Freud fala da psicanálise como de uma ferida e de uma humilhação do narcisismo, como o foram, diz ele, a seu modo, as descobertas de Copérnico e de Darwin, que descentraram o mundo e a vida relativamente à pretensão da consciência. A psicanálise descentra do mesmo modo a constituição do mundo fantasmático relativamente à consciência. No termo deste desapossamento, a consciência mudou de signo filosófico: já não é um dado; já não existem “dados imediatos da consciência”, ela é uma tarefa, a tarefa de se tornar-consciência. Onde existia *Bewusstsein*, ser-consciente, existe *Bewusstwerden*, tornar-se-consciente. Assim, o lado energético e económico do freudismo foi afirmado duas vezes: uma vez na própria leitura de Freud, contra toda a redução semiológica, a fim de salvar a própria especificidade da psicanálise e de a manter na flexão da força e do sentido; uma segunda vez, na interpretação filosófica, a fim de garantir a autenticidade da ascese e do despojamento pelos quais a reflexão deve passar para permanecer autêntica. Ao mesmo tempo, o enigma do discurso freudiano – enigma para uma pura consideração epistemológica – torna-se paradoxo da reflexão. O enigma do discurso freudiano, lembrem-se, era o entrelaçado da linguagem energética e da linguagem hermenêutica. Transcrito em estilo reflexivo, isso dá: realidade do Isso, idealidade do sentido; realidade do Isso no desprendimento, idealidade do sentido no retomar. Realidade do Isso, por regressão dos efeitos de sentido, que aparecem ao

nível consciente, até à pulsão, ao nível inconsciente; idealidade do sentido, no movimento de interpretação que prepara o tornar-se-consciente. É assim que a leitura de Freud se torna ela própria uma aventura da reflexão. O que emerge dessa reflexão, é um *Cogito* ferido; um *Cogito* que se põe mas não se possui, um *Cogito* que apenas compreende a sua verdade originária em e pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência actual.

A segunda etapa da interpretação filosófica, que proponho, está marcada pela dialéctica da arqueologia e da teleologia. Este avanço da reflexão representa bem qualquer coisa de novo, isto é, uma polaridade da *arché* e do *telos* na reflexão. Chego aí através de um retomar dos aspectos temporais do freudismo. Estes aspectos temporais estão precisamente ligados ao realismo freudiano do inconsciente e do Isso. Melhor: eles estão ligados à economia freudiana ainda mais do que à sua tópica. Há, com efeito, na posição do desejo uma *anterioridade* ao mesmo tempo filogenética, ontogenética, histórica e simbólica. O desejo, está em todos os aspectos, antes. Ele é precedente. O tema do anterior é a obsessão do freudismo, e defendê-lo-ia contra todos os culturalismos que tentaram cortar-lhe os dentes e as garras, reduzindo a defeitos da nossa relação actual com o meio o lado selvagem da nossa existência pulsional, esse desejo anterior que nos puxa para trás, e que insinua todas as regressões da afectividade, no plano das relações de família, no plano fantasmático da obra de arte, no plano ético da culpabilidade, no plano religioso do temor de punição e do desejo infantil de consolação. Freud é categórico quando fala do inconsciente como *zeitlos*, como “intempestivo”, isto é, como rebelde à temporização ligado ao tornar-se-consciente. É a isso que, chamo arqueologia: arqueologia restrita da pulsão e do narcisismo; arqueologia generalizada do Super Eu e dos ídolos; arqueologia hierbólica da guerra dos gigantes, Eros e Tanatos. É preciso ver bem que o conceito de arqueologia é, ele próprio, um conceito reflexivo. A arqueologia é arqueologia do sujeito. Foi o que Merleau-Ponty viu exactamente e disse exactamente na sua introdução ao livro do Doutor Hesnard: *a Obra de Freud*.

É porque o conceito de arqueologia é um conceito filosófico – um conceito de filosofia reflexiva – que a articulação em arqueologia e teleologia é também uma articulação da reflexão, na reflexão. É o pensamento reflexivo

que diz: só tem uma *arché* um sujeito que tem um *telos*, porque a apropriação de um sentido constituído para trás de mim, pressupõe o movimento de um sujeito puxado para a frente de si próprio por uma série de "figuras" cada uma das quais encontra o seu sentido nas seguintes.

Este novo avanço do pensamento constitui seguramente problema. É por isso que proponho comentá-lo através de algumas notas de aparência mais problemática. Primeiro, é efectivamente verdade que a psicanálise é uma análise, isto é, segundo a expressão rigorosa de Freud, uma decomposição regressiva. Segundo ele, não há psico-síntese, pelo menos a psicanálise como tal não tem que propor síntese. É por isso que a ideia de uma teleologia do sujeito não é uma ideia freudiana, é uma noção filosófica que o leitor de Freud forma sujeitando-se aos perigos. Todavia, esta noção de teleologia do sujeito não está desapojada no próprio Freud. Freud encontrou o seu equivalente, ou o preparativo, num certo número de experiências e conceitos teóricos que a prática da análise colocou no seu caminho. Mas essas experiências e esses conceitos não encontram o seu lugar no esquema freudiano do aparelho psíquico. É por isso que permanecem no ar, como tentei mostrar quanto aos conceitos de *identificação* e de *sublimação*, dos quais Freud diz expressamente não ter encontrado explicação que o satisfaça.

Segunda nota: liguei a ideia de teleologia do sujeito à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Este exemplo não é constrangedor, é apenas esclarecedor. Ele é esclarecedor pelo facto de que a teleologia — ou, para citar exactamente Jean Hyppolite, a "dialéctica teleológica" — é, aí, a única lei de construção das figuras; também é esclarecedor pelo facto de que a dialéctica das figuras dá o seu sentido filosófico a toda a maturação psicológica, a todo o crescimento do homem para fora da sua infância. A psicologia pergunta: como é que o homem sai da criança? Pois bem, sai dela tornando-se capaz de um certo percurso significante, que foi ilustrado por um certo número de grandezas culturais, as quais tiram elas próprias o seu sentido do seu arranjo prospectivo. O exemplo de Hegel é esclarecedor ainda no sentido em que nos permite dissociar teleologia e finalidade, pelo menos no sentido das causas finais criticadas por Espinosa e por Bergson. Teleologia não é finalidade: as figuras na dialéctica teleológica não são causas finais mas significações que tiram o seu sentido do movimento de totalização que as arrasta e as faz ultrapassarem-se para a frente delas. Finalmente o exemplo hegliano é esclarecedor pelo

facto de que permite dar um conteúdo à ideia vazia de projecto existencial, que permaneceria sempre para ele próprio o seu próprio projecto e apenas se determinaria no arbitrário, no desespero, ou simplesmente no conformismo mais raso.

Mas, se o exemplo hegliano é exemplar, não é constrangedor. Pela minha parte tentei esboçar um encadeamento das esferas de cultura, do *ter* económico ao *poder* político e ao *valer* pessoal, cujo conteúdo é bastante diferente, supondo mesmo que a orientação pessoal é a mesma. Em tudo isto, o que está em questão é a passagem não à consciência, mas da consciência à consciência de si. A parada é o Si ou Espírito.

Não deixa de ser importante descobrir que a pretensão da consciência não é menos humilhada pela dialéctica ascendente das figuras do espírito do que na decomposição regressiva dos fantasmas do desejo. É neste duplo desassossego de nós mesmos, neste duplo descentramento do sentido, que consiste a reflexão concreta. Mas é ainda a reflexão que faz harmonizarem-se regressão e progressão; é na reflexão que se opera a relação entre aquilo a que Freud chama inconsciente e Hegel espírito, entre o primordial e o terminal, entre o destino e a história.

Permitam-me deter-me aqui e não penetrar neste último círculo da reflexão concreta. Digo no argumento: “Esta dialéctica é o solo filosófico sobre o qual pode ser estabelecida a complementaridade das hermenêuticas rivais da arte, da moral e da religião”. Foi deliberadamente que não consagrei um parágrafo particular a esta questão das hermenêuticas rivais. A solução dialéctica que tento aplicar a este problema não tem nenhuma espécie de autonomia relativamente àquele a que chamei a dialéctica da progressão e da regressão, da teleologia e da arqueologia. Trata-se de aplicar um método filosófico determinado a um problema determinado, o da constituição do símbolo, que descrevi como expressão com duplo sentido. Apliquei-o aos símbolos da arte, da ética e da religião, mas a razão deste método não está nem nos domínios considerados, nem nos objectos que lhe são próprios; reside na sobredeterminação do símbolo, a qual não se compreende fora da dialéctica de reflexão que proponho. É por isso que toda a discussão que trata como um tema isolado a minha dupla interpretação dos símbolos religiosos, redu-la necessariamente a uma filosofia do compromisso donde o aguilhão da luta foi retirado. Nesta terrível batalha pelo sentido, nada nem ninguém sai indemne: a “tímida” esperança deve atravessar o deserto da conduta do luto. É por isso que me detenho no limiar da luta das interpretações; e detenho-me fazendo esta advertência a mim próprio: fora da dialéctica da arqueologia e da teleologia, essas interpretações afrontam-se sem arbitragem possível ou justapõem-se nos ecletismos preguiçosos que são a caricatura do pensamento.

Técnica e não técnica na interpretação

Há uma técnica do mito, diz Castelli (1), e essa técnica é o aspecto último do processo de desmitização. Perguntei-me até que ponto um tal juízo convinha à psicanálise que Castelli parece incluir em “o iconoclasmo do íntimo” (nas suas notas sobre a técnica do diurno e do nocturno).

Vou responder às duas questões seguintes:

1. Em que sentido é que a psicanálise é uma técnica do nocturno?
2. Até que ponto é um iconoclasmo do íntimo?

I. A PSICANÁLISE COMO TÉCNICA DO NOCTURNO

A questão que pomos é perfeitamente legítima: a psicanálise é uma técnica, é uma das numerosas técnicas do mundo moderno. Ignoramos ainda o seu lugar exacto; ela está sem dúvida ainda à procura do seu lugar, mas uma coisa é certa: é uma técnica. Ela procede de uma manobra terapêutica que se constitui em profissão. É uma profissão que se aprende e que se ensina, que

(1) Na sua introdução ao Colóquio internacional sobre *Técnica e Casuística*, o professor Castelli ligava o tema central do Colóquio à questão que tinha dominado os precedentes encontros anuais de Roma: a desmitização como aspecto da modernidade.

requer uma didáctica e uma deontologia. O filósofo, que tenta reconstituir todo o aparelho da psicanálise a partir de uma outra experiência, tal como a da fenomenologia husserliana, aprende-o à sua custa. Ele pode, sem dúvida, aproximar-se o mais perto possível do maciço psicanalítico e trepar as primeiras encostas com os conceitos de redução fenomenológica, de sentido e de não-sentido, de temporalidade e de intersubjectividade. Há um ponto onde esta aproximação da psicanálise pela fenomenologia encalha, e, esse ponto, é precisamente tudo aquilo que se descobre na própria situação analítica. É nesse campo próprio da relação analítica que a psicanálise faz figura de técnica.

Em que sentido é uma técnica? Partamos da própria palavra: num texto metodológico importante (G.W. XIII, p. 211), Freud distingue, para os ligar dum modo inseparável, três termos: *método* de investigação, *técnica* de tratamento, elaboração de um corpo de *teoria*. Técnica é aqui tomada num sentido estrito, no sentido de terapêutica visando a cura. A palavra distingue-se, portanto, da arte de interpretar ou hermenêutica, e da explicação dos mecanismos, ou metapsicologia. Mas é importante para o nosso propósito, mostrar como a psicanálise é, de uma ponta a outra, *praxis*, englobando a arte de interpretar e a teoria especulativa. Para colocar com toda a sua força a questão de Castelli, vou considerar, portanto, a técnica não como um dos três aspectos que acabam de ser enumerados, mas como marca e referência do conjunto da manobra analítica.

Para o fazer compreender, vou introduzir um conceito intermediário, o conceito fundamental de *trabalho*. A manobra analítica, com efeito, é um trabalho ao qual corresponde no analisado um outro trabalho, o trabalho da tomada de consciência. Por sua vez, estas duas formas do trabalho, o da análise e o do analisado, revelam o *psiquismo total* como um trabalho. Trabalho de sonho, trabalho de luto, e, poder-se-ia dizer, trabalho de neurose. Toda a metapsicologia – a sua tópica e a sua económica – se destina a explicar, por meio de metáforas energéticas, esta função do trabalho.

Com este esquema, temos com que mostrar como método de investigação e teoria meta-psicológica são aspectos da psicanálise considerada como *práxis*.

Partamos do trabalho do analista.

Porque é que a análise é um trabalho? A resposta constante de Freud é a seguinte: porque ela é uma luta contra as resistências. A ideia chave é,

portanto, esta: as resistências que se opõem à análise são as mesmas que as que estão na origem da neurose. Esta ideia de que a análise é uma luta contra as resistências é tão importante que é a ela que Freud liga retrospectivamente o seu divórcio com Breuer; se ele renunciou a toda a forma de método catártico que pedisse emprestada alguma coisa à hipnose, é porque esse processo pretende obter uma anamnese sem trabalho. Ainda mais, é a compreensão crescente do papel da estratégia da análise que comanda as rectificações ulteriores da prática analítica intervenientes por volta dos anos 1905-7. Assim, Freud escreve que a exploração analítica tem menos por meta restituir o fundo pulsional e obter a ressurgência do abolido do que circunscrever as resistências e liquidá-las.

O que é que disto resulta quanto à relação entre técnica e hermenêutica? Duas coisas: primeiro, a arte de interpretar deve ser ela própria considerada como uma parte da arte de manusear as resistências; esta arte de interpretar — que Freud compara, com mais ou menos felicidade, a uma arte de traduzir e que, de qualquer modo, é uma espécie de compreensão, de intelecção, de produção de inteligibilidade —, considerada do ponto de vista da manobra analítica, é apenas o segmento intelectual dum manuseamento, duma práxis. Consulte-se relativamente a isto o importante artigo intitulado *Sobre o manuseamento da interpretação dos sonhos em psicanálise*, de 1912. Vê-se aí que o cuidado de realizar uma interpretação exaustiva do sonho pode ser utilizado pelas resistências como uma armadilha para a qual o analista é atraído, a fim de retardar o desenrolar da cura. É por isso que Freud não deixa de repetir: esta luta contra a resistência é uma luta árdua; ela custa, ao doente, sinceridade, tempo, dinheiro; ao médico, habilidade e domínio dos seus próprios afectos, se quer poder entrar na transferência como o parceiro do pedido do doente, como aquele que não responde e conduz o adversário nos desfiladeiros da frustração.

Mas esta subordinação da interpretação, no sentido preciso de uma compreensão intelectual, à *techné*, à manobra analítica, tem um segundo aspecto que nos conduz do trabalho do analista ao trabalho do analisado. Não basta comunicar ao doente o conteúdo de uma interpretação exacta para o curar, porque, também do lado do analisado, a compreensão é apenas um segmento do seu próprio trabalho. Freud escreve, na *Psicanálise dita selvagem* (1910): “A revelação ao doente daquilo que ele não sabe porque o recalçou, apenas constitui um dos preliminares indispensáveis do tratamento; se o conhe-

cimento do inconsciente fosse tão necessário ao doente como o psicanalista inexperiente supõe, bastaria fazê-lo ouvir conferências ou fazê-lo ler certos livros. Mas tais medidas têm, sobre os sintomas neuróticos, tanta acção como teria por exemplo, em tempo de fome, uma distribuição de ementas aos esfomeados. O paralelo podia ainda ser levado mais longe, porque, ao revelar aos doentes o seu inconsciente, provoca-se sempre neles uma recrudescência dos seus conflitos e um agravamento dos seus sintomas" (in *Técnica psicanalítica*, G. W. XIII, p. 40). A análise não consiste, pois, em substituir a ignorância pelo conhecimento, mas em provocar um trabalho de consciência por meio de um trabalho sobre as resistências. Freud volta ao mesmo problema num artigo consagrado ao *Começo do tratamento* em 1913; aí recusa a excessiva importância consagrada ao facto de saber, nos começos da psicanálise: "Era preciso resignarmo-nos a já não crer, como se tinha feito até então, na importância da tomada de consciência em si, e pôr o acento nas resistências às quais era originalmente devida a ignorância e que ainda estavam prontas a assegurar-las; o próprio conhecimento consciente, sem ter sido posto fora de novo, mostrava-se impotente para vencer estas resistências" (*ibid.*, p. 102). Não é raro, aliás, que a comunicação precoce de uma interpretação puramente intelectual reforce as resistências; a arte da análise consiste, pois, em substituir o saber e a comunicação do saber nesta estratégia da resistência.

Em que consiste, pois, o trabalho do analisado? Ele começa com a aplicação da regra fundamental de comunicar em análise tudo aquilo que vem ao seu espírito, ainda que lhe possa custar. É um trabalho e não um olhar; um trabalho de encontro face a face. Em *Rememoração, repetição e elaboração* (p. 111), Freud escreve: "O paciente deve encontrar coragem para fixar a sua atenção sobre as suas manifestações mórbidas, deve, já não considerar a sua doença como alguma coisa de desprezível, mas olhá-la como um adversário digno de estima, como uma parte de si próprio cuja presença está bem motivada e de onde será conveniente tirar dados preciosos para a sua vida ulterior" (p. 111). É o trabalho do face a face. Freud repete frequentemente: "Não se vence um inimigo *in absentia* ou *in effigie*" (*a Dinâmica da transferência*, p. 60).

Chega-se assim a esta ideia: há um problema económico da tomada de consciência, do *Bewusstwerden*, que distingue completamente a psicanálise de qualquer fenomenologia da tomada de consciência, do diálogo, da inter-

subjectividade. É a esta económica do tornar-se-consciente que Freud chama *Durcharbeiten*, que o doutor Valabrega traduz por translaboração: “Esta elaboração das resistências pode, para o analisado, constituir, na prática, uma tarefa árdua, e ser para o psicanalista uma prova de paciência; de todas as partes do trabalho analítico, é, contudo, ela que exerce sobre os pacientes a maior acção modificadora, e também a que diferencia o tratamento analítico de todos os géneros de tratamento por sugestão” (p. 115).

Não se pode ir mais para diante nesta direcção sem incorporar a esta análise as considerações de Freud sobre a transferência. Vamos falar aqui da transferência apenas na sua relação com o conceito de trabalho; é, com efeito, o coração da manobra analítica e a mola da sua economia. Em o *Começo do tratamento*, já citado mais acima, Freud mostra como o manuseamento da transferência se articula sobre “as forças postas em movimento no tratamento” (p. 103). “O principal motor deste último, diz ele, é o sofrimento do paciente de onde emana o seu desejo de cura”. Mas são forças impotentes: “Ao utilizar as energias sempre prontas a serem transferidas, o tratamento analítico fornece as quantidades de afectos necessárias à supressão das resistências e, ao esclarecer no momento requerido o doente, a análise indica a este a via em que deve empenhar as suas energias” (p. 103). É assim que a transferência vem render as energias demasiado fracas do sofrimento e do desejo de cura. Esta articulação é tão importante que Freud escreve um pouco mais adiante: “O nome de psicanálise apenas se aplica aos processos em que a intensidade da transferência é utilizada contra as resistências” (p. 103). O “manuseamento” da transferência atesta no mais alto grau esse carácter técnico da psicanálise. Em *Rememoração, repetição e elaboração*, Freud analisa em pormenor esta constelação maior de toda a manobra analítica: luta com resistências, manuseamento da transferência, tendência do doente para substituir a repetição pela rememoração. É por isso que, dirigindo-se aos principiantes (*Observação sobre o amor de transferência*, 1915), lhes dirá: “Todo o psicanalista principiante começa sem dúvida por temer as dificuldades que a interpretação das associações do paciente e a necessidade de encontrar os materiais recalcados lhe oferecem. Mas, em breve aprende a atribuir menos importância a estas dificuldades e a convencer-se que os únicos obstáculos verdadeiramente sérios se encontram no manuseamento da transferência” (p. 116).

O momento crítico parece-me, então, ser este: a disciplina da análise é, quanto ao essencial, uma disciplina da satisfação, *consistindo toda a manobra em utilizar o amor de transferência sem o satisfazer*. Aconteceu mesmo a Freud escrever (as *Novas vias da terapêutica psicanalítica*, 1918) que esse “princípio fundamental” é sem dúvida chamado a reger todo o domínio desta nova técnica; esse princípio é assim enunciado por ele: “o tratamento psicanalítico deve, tanto quanto possível, efectuar-se num estado de frustração, de abstinência” (p. 135). Ora esta regra relaciona-se essencialmente com “a dinâmica da doença e da cura” (p. 135). Como? É preciso voltar à significação económica dos sintomas, enquanto satisfação substitutiva. Deixar a pergunta sem resposta, é resistir ao desperdício prematuro da “força pulsional que aguilhoa o doente em direcção à cura” (p. 135-136). E Freud acrescenta: “Por cruel que isso possa parecer, devemos velar para que os sofrimentos do doente não se atenuem prematuramente de modo marcado; no caso em que os sintomas foram assim destruídos e desvalorizados, somos obrigados a recriar o sofrimento sob a espécie de uma outra frustração penosa, na falta do que correríamos o risco de não obter nunca senão uma fraca e passageira melhoria... O dever do médico é opor-se energicamente a essas satisfações de substituição, adoptadas prematuramente... No que diz respeito às relações com o médico, o doente deve conservar suficientemente desejos irrealizados” (p. 136-137). Penso que estes textos são de uma clareza exemplar; são suficientes para colocar um abismo entre tudo o que a reflexão pode tirar de si própria e o que só uma profissão pode ensinar. Veria facilmente nestas observações de Freud sobre o manuseamento da transferência a última diferença, a diferença irreductível, entre a fenomenologia mais existencial e a psicanálise. É esta relação de um trabalho com um trabalho – de um trabalho de analista com um trabalho de analisado – que produz a especificidade da psicanálise e a constitui como técnica.

Permitam-me terminar estas reflexões sobre o trabalho da análise com a citação de *Hamlet* que Freud se compraz a evocar: “Sangue de Deus! Pensais que é mais fácil tocar em mim do que numa flauta? Tomai-me pelo instrumento que quiserdes, bem podeis esfregar-me mas nunca sereis capazes de tocar em mim” (*Da psicanálise*, 1905, p. 15).

“Tocar o instrumento psíquico...”

Parece-me que esta expressão nos abre um aspecto fundamental da técnica analítica, a saber, que a teoria que lhe corresponde, e a que Freud chama a sua metapsicologia, é ela própria uma função da práxis.

É ainda o conceito de trabalho que vamos tomar como guia; vamos-lo tomar desta vez no aparelho metapsicológico da psicanálise. Como se sabe, este conceito de trabalho está no centro de a *Interpretação dos sonhos*: se o sonho pode ser considerado como o “cumprimento de um voto” (*Wunsch-erfüllung*), é porque os pensamentos inconscientes aí estão “distorcidos”. Essa distorção (*Entstellung*) é interpretada por Freud como um trabalho: é o trabalho de sonho (*Traumarbeit*); e todos os processos que para aí concorrem são maneiras de trabalho: trabalho de condensação (*Verdichtungsarbeit*), trabalho de deslocamento (*Verschiebungsarbeit*). Assim, o trabalho em que consiste a análise (sob a sua dupla figura de trabalho do analista e de trabalho do analisado) revela o próprio funcionamento psíquico como trabalho. A energética freudiana é sem dúvida metafórica; mas é a metáfora que protege a especificidade da metapsicologia em relação a qualquer fenomenologia da intencionalidade, do sentido e da motivação. É por isso que Merleau-Ponty, no seu importante prefácio ao livro do doutor Hesnard, a *Obra de Freud*, depois de ter evocado as suas reservas acerca do aparelho conceptual da psicanálise, reconhece: “Pelo menos as metáforas energéticas ou mecanicistas mantêm contra toda a idealização o limiar de uma intuição, que é uma das mais preciosas do freudismo: a da nossa arqueologia” (p. 9). Vergote diz num sentido próximo: “O inconsciente freudiano apenas pode ser obsecado pela práxis”. O que obseca o trabalho analítico, com efeito, é o psiquismo como trabalho. Pode-se através desta nota, justificar até certo ponto, a tópica freudiana, sob a sua forma mais ingénuas, a da dupla inscrição (*Niederschrift*) das mesmas representações em duas “localidades psíquicas” distintas (quando se toma uma consciência puramente intelectual duma lembrança, sem a desenraizar do seu solo arcaico). Esta topografia é o discurso, filosoficamente pouco compreensível, que convém a essa estrutura do psiquismo como trabalho; os lugares da tópica explicam expressamente o “afastamento” (*Entfernung*) e a distorção (*Entstellung*) que separam (*Ent...*) e tornam desfigurado esse outro discurso que vem à luz no discurso da análise. Afastamento e distorção das “ramificações” do inconsciente estão na origem dessas resistências que requerem do reconhecimento de si por si que se torne ele próprio um trabalho. Diria que a metapsicologia tenta explicar um feito, um trabalho do desconhecimento, que suscita o reconhecimento como trabalho. Se há um problema da interpretação, é porque o desejo se

sacia com um modo disfarçado e substituído; o trabalho em questão sob o título do *trabalho de sonho* é a manobra pela qual o psiquismo realiza essa *Ent-stellung*, essa distorção do sentido através do que o desejo se torna irreconhecível a ele próprio. Toda a metapsicologia é, então, a construção teórica, a elaboração conceptual que torna possível a compreensão do psiquismo como trabalho de desconhecimento, como técnica de distorção.

Estamos agora em estado de completar a nossa descrição da psicanálise como técnica. O seu objecto técnico, se assim se pode falar na linguagem de Simondon, para designar o garante e o parceiro da sua manobra, é o homem enquanto ele próprio é processo de deformação, de transposição, de distorção, aplicado a todos os representantes (afectivos e representativos) dos seus mais velhos desejos, desses desejos a que a *Interpretação dos sonhos* chama "indestrutíveis", "intemporais", e que o artigo sobre o *Inconsciente* declara *zeitlos*, "fora do tempo". A psicanálise constitui-se como técnica, porque, no processo da *Entstellung*, o homem se comporta ele próprio como mecanismo, se submete a uma legalidade estranha "condensa" e "desloca" os seus pensamentos; se o homem se comporta como mecanismo, é para realizar por manha o desígnio da *Wunscherfüllung*; através disso a psique é ela própria técnica exercida sobre ela própria: técnica de disfarce, técnica de desconhecimento. A alma dessa técnica, é a perseguição do objecto arcaico perdido, incessantemente deslocado e substituído por objectos substituídos, fantasmáticos, ilusórios, delirantes ou idealizados; numa palavra, o que é o *trabalho psíquico* revelado no sonho e na neurose? É a *técnica* pela qual o desejo se torna irreconhecível; por sua vez essa técnica imanente ao desejo suscita a manobra que colocámos sob o título da técnica analítica. O "naturalismo" e o "mecanicismo" de Freud recebem desta rede constituída pelas três figuras do trabalho (trabalho de análise, trabalho de tomada de consciência, trabalho de sonho) uma justificação parcial.

II. A PSICANÁLISE COMO ICONOCLASMO DO ÍNTIMO

Abordo agora as questões postas por Castelli, respeitantes à técnica entendida como extremo da desmitologização. Toda a técnica exclui, segundo ele, a casuística clássica, por eliminação das escolhas e por determinação

única das intencionalidades; se é assim, a única casuística concebível seria uma casuística dos casos extremos e últimos, uma casuística escatológica.

Em que sentido é a psicanálise uma contribuição para a técnica, entendida como uma maneira global de se comportar em face do mundo e do sagrado?

Queria sublinhar dois pontos: direi primeiro, com quanta força puder, que, na sua finalidade profunda, a psicanálise não se inscreve nesse mundo das técnicas enquanto técnicas de dominação da natureza. Neste sentido preciso ela é antes uma anti-técnica. Foi o que eu quis expressar com o meu título.

Quando digo que ela não é uma técnica da dominação, quero sublinhar-lhe o traço essencial, isto é, que ela é uma técnica da veracidade; a sua parada é o reconhecimento de si por si, o seu itinerário vai do desconhecimento ao reconhecimento: em relação a isto, tem o seu modelo na tragédia grega *Édipo Rei*. O destino de Édipo é ter já morto o seu pai e desposado a sua mãe; mas o drama do reconhecimento começa para além deste ponto, e esse drama consiste inteiramente no reconhecimento desse homem que ele primeiro tinha amaldiçoado: eu era esse homem, num sentido sempre o soube, mas noutro sentido desconheci-o; agora sei quem eu sou. Por consequência, o que pode significar esta expressão: técnica da veracidade? Primeiro, que se desenrola totalmente no campo da fala. É esta situação inicial que todos aqueles, psicólogos ou psicanalistas, que tentaram integrar a psicanálise numa psicologia geral de tipo behaviorista, ignoram completamente. Foi assim que prepararam a integração da manobra analítica nas técnicas da adaptação, que são ramos da técnica da dominação da natureza. Na realidade a psicanálise não é uma ciência de observação do comportamento, é por isso que ela não é uma técnica da adaptação; e, porque ela não é uma técnica da adaptação, ela está, por destino e por vocação, em desequilíbrio em relação a qualquer ambição tecnológica de dominação da natureza. Toda uma escola de psicanalistas americanos, do estilo de Hartmann e Rapaport, trabalha para esta reintegração da psicanálise na psicologia académica, não se dão conta de que todas as correcções e reformulações que propõem constituem uma rendição pura e simples. Sim, é preciso ter a coragem de o dizer: a psicanálise não é um ramo das ciências da natureza; é por isso que a sua técnica também não é uma ciência natural aplicada; é por isso, enfim, que ela não é um ramo da técnica compreendida como dominação da natureza. O preço a pagar por esta con-

fissão é certamente pesado: a psicanálise não satisfaz os critérios das ciências de observação; os “factos” de que ela trata, não são verificáveis por vários observadores exteriores; as “leis” que enuncia não são convertíveis em relações de variáveis (“variáveis independentes” de meio, “variáveis dependentes” de comportamento, variáveis “intermediárias”). O seu inconsciente não é uma variável mais, intercalada entre o estímulo e a resposta. Para falar com rigor, em psicanálise não há “factos”, no sentido das ciências experimentais. É por isso que a sua teoria não é uma teoria, no sentido em que o seria por exemplo a teoria cinética dos gases ou a teoria dos genes em biologia.

E porquê? Porque o trabalho em questão na primeira parte é totalmente trabalho na linguagem. Quanto ao trabalho psíquico que a análise detecta, é um trabalho de distorção ao nível do sentido, ao nível de um texto susceptível de ser contado numa narração. Para ela, proceder tecnicamente, é proceder detectivamente. O seu económico é inseparável de uma semântica. Eis porque não há nem “factos”, nem observação de “factos” em psicanálise, mas interpretação de uma “história”. Mesmo os factos observados de fora e narrados no decurso da análise não valem enquanto factos, mas enquanto expressão das mudanças de sentido que sobrevêm nessa história. As mudanças de conduta não valem como “observáveis”, mas como “significantes” para a história do desejo. Por conseguinte, o seu objecto próprio, são sempre efeitos de sentido – sintomas, delírios, sonhos, ilusões – que a psicologia empírica apenas pode considerar como segmentos de conduta; para a análise é a conduta que é um segmento do sentido. Daqui resulta que o seu método está muito mais próximo do das ciências históricas do que do das ciências da natureza. O problema de uma técnica da interpretação tem mais parentesco com a questão de Schleiermacher, de Dilthey, de Max Weber, de Bultmann, do que com a problemática do behaviorismo, mesmo o menos selvagem. Reconhecê-lo, é a única réplica que se mantém contra o ataque dos lógicos, semânticos, metodologistas, que contestam o carácter científico da psicanálise. É preciso conceder-lhes tudo e transformar esta confissão em réplica. É preciso aceitar que o dissentimento com o behaviorismo é inicial e total; inicial, porque desde o ponto de partida a brecha é total: a análise não começa com condutas observáveis, mas com não-sentido para interpretar. Toda a tentativa de assimilação da psicanálise a uma ciência de observação e a uma técnica prove-niente de uma ciência de observação desconhece o essencial, isto é, que é no

campo da fala que a experiência analítica se desenrola e que, no interior desse campo, aquilo que vem à luz é, como o diz Lacan, uma outra linguagem, dissociada da linguagem comum e que se oferece para decifrar através desses efeitos de sentido.

Estamos, portanto, perante uma estranha técnica. É uma técnica, pelo seu carácter de trabalho e pelo seu comércio com as energias e os mecanismos aferentes à economia do desejo. Mas é uma técnica sem igual, pelo facto de que apenas atinge e manuseia as energias através dos efeitos de sentido, aquilo a que Freud chama as “ramificações” dos representantes de pulsão. O analista nunca manuseia directamente forças, mas sempre indirectamente no jogo do sentido, do duplo-sentido, do sentido substituído, deslocado, transposto. Economia do desejo, sim, mas através da semântica do desejo. Energética, sim, mas através de uma hermenêutica. É em e pelos efeitos de sentido que o psiquismo trabalha.

Talvez se comece a entender em que sentido a psicanálise é uma não-técnica, se se mede pela bitola das técnicas que manipulam directamente forças, energias, com vista a orientá-las. Todas as técnicas provenientes da psicologia de observação do comportamento são, em última instância, técnicas de adaptação em vista da dominação. O que está em questão, na análise, é o acesso ao discurso verdadeiro, o que é uma coisa completamente diferente da adaptação, propósito pelo qual nos apressamos vigorosamente a arruinar o escândalo da psicanálise e a torná-la socialmente aceitável. Visto que, quem sabe onde um único discurso verdadeiro pode conduzir, em relação à ordem estabelecida, isto é, ao discurso idealizado da desordem estabelecida? A psicanálise parece-me, pelo contrário, ligada à vontade expressa de pôr entre parêntesis a questão da adaptação, que é infalivelmente a questão posta pelos outros, pela sociedade existente, na base dos seus ideais reificados, sobre o fundamento de uma relação mentirosa entre a profissão idealizada das suas crenças e a realidade efectiva das suas relações práticas.

Talvez, objectar-se-á, a psicanálise se conceba a ela própria como passagem do princípio de prazer ao princípio de realidade. Parece-me que o divórcio maior entre aquilo a que se chama “ponto de vista adaptativo” e psicanálise diz respeito precisamente ao princípio de realidade. A realidade de que se trata em análise distingue-se radicalmente dos conceitos homólogos de stimuli ou de meio; a realidade de que se trata em análise, é fundamentalmente a ver-

dade de uma história pessoal numa situação concreta. A realidade não é, como em psicologia, a ordem dos stimuli, tais como o experimentador os conhece, é o sentido verdadeiro que o paciente deve atingir através do obscuro dédalo do fantasma. É numa conversão de sentido do fantasma que consiste a realidade. Essa relação com o fantasma, tal como se dá a compreender no campo fechado da fala analítica, constitui a especificidade do conceito freudiano da realidade. A realidade é sempre para interpretar através da intenção do objecto pulsional, como aquilo que é alternativamente mostrado e mascarado através dessa mira pulsional. Basta que se recorde a aplicação epistemológica que Freud fez do narcisismo em 1917 num brilhante pequeno ensaio intitulado *Um obstáculo na via da psicanálise*. Aí, ele eleva o narcisismo à condição de um obstáculo metodológico fundamental. É ao narcisismo que é preciso atribuir, a título final, a nossa resistência à verdade quando ela nos faz parecer perdidos numa natureza privada desse centro apaixonado por ele próprio. Foi o narcisismo que causou obstáculo à descoberta de Copérnico, no termo da qual nós já não estamos no centro físico do universo; foi ele que causou obstáculo à descoberta de Darwin, que nos despojou do título de senhores da vida; foi, enfim, o narcisismo que causou obstáculo à própria psicanálise, quando ela nos ensinou que até não éramos senhores na nossa própria morada. É exactamente por isso que a "prova da realidade", característica do processo secundário, não é um processo que se possa simplesmente sobrepor a um processo de ajustamento; é preciso substituí-la no quadro da situação analítica. Nesse contexto, a prova da realidade é correlativa do *Durcharbeiten*, do *Working through*, desse trabalho em vista do sentido verdadeiro, que apenas tem equivalente na luta pelo reconhecimento de si que constitui a tragédia de Édipo.

O meu segundo ponto vai ser o estrito corolário da tese precedente: se a técnica analítica é uma não-técnica, em relação à ambição de dominar sobre a natureza e sobre os outros homens, ela não entra no processo da desmitização da mesma maneira que as técnicas da dominação. Castelli disse-o bem, a desmitização que está ligada à técnica como tal é o desencantamento; essa *Entzauberung* e essa *Entgötterung* estão essencialmente ligadas ao reino do manipulável e do disponível. Ora, esse não é de modo nenhum o caminho da psicanálise. O seu caminho é o da "desilusão". Não é de modo nenhum a mesma coisa. Isto não tem nada a ver com um progresso no disponível e no

manipulável, com um progresso no domínio. A desmitização própria da psicanálise está expressamente ligada à semântica do desejo que a constitui. Os “deuses” que ela destrona são aqueles nos quais se refugiou o princípio de prazer, sob as figuras mais retorcidas da satisfação substituída. Quando Freud atribui os “deuses” ao complexo do pai, desmonta um ídolo, onde ele reconhece a imagem aumentada da consolação infantil, tanto e ainda mais do que da interdição. Não volto à interpretação da religião proposta por Freud em *Totem e Tabu*, *o Futuro de uma ilusão*, *Moisés e o Monoteísmo*, tal como a discuti num colóquio precedente, sob o título *Hermenêutica e Reflexão* (1). Propunha-me, então, mostrar como é que uma hermenêutica redutora era compatível com uma hermenêutica restauradora do sentido. Hoje, o meu propósito é completamente diferente e muito mais determinado: como é que esta desmitização, verdadeira na sua ordem, se situa em relação àquela que procede do progresso da tecnicidade enquanto tal? Digo que esta desmitização é tão distinta de qualquer outra como a técnica analítica o é ela própria das técnicas da dominação. Ela mantém-se na dimensão da veracidade e de modo nenhum do domínio. Ela não pertence ao empreendimento de dispor de si, da natureza e dos outros homens, mas de se conhecer melhor nos desvios do desejo. Estareis sem dúvida de acordo em dizer comigo que esta desmitização é boa e necessária. Ela diz respeito à morte da religião como superstição, que pode ser ou não ser a contrapartida de uma fé autêntica; mas esta significação final da desmitização já não pode ser decidida pela própria psicanálise.

Não nego que o iconoclasmo próprio da psicanálise não encontre, de certo modo, o iconoclasmo próprio das técnicas da dominação; é nos seus efeitos sociais que a psicanálise encontra a mentalidade geral da civilização técnica. Com efeito, a psicanálise não é só uma experiência bem especificada, que se desenrola numa relação dual; é também um acontecimento de cultura; ela própria caiu no domínio público. Essa queda operou uma espécie de *publicidade*, no sentido forte da palavra. As velhacarias do desejo são expostas no pelourinho público e oferecidas ao olhar de todos. O iconoclasmo tornou-se assim um iconoclasmo público. É aí que a fórmula de Castelli parece justificada: uma técnica do nocturno é um iconoclasmo do íntimo. Mas esta mesma situa-

(1) Cf. abaixo, p. 310.

ção não é destituída de significação positiva. Freud encara-a muito claramente num interessante ensaio de 1910: *Perspectivas de futuro da terapêutica analítica* (p. 31-34): “A psicose, como sabem, representa satisfações substituídas e deformadas de instintos cuja existência se deve negar para si e para os outros. A sua possibilidade de existirem repousa unicamente numa deformação, num disfarce; mas, uma vez o enigma resolvido, a solução admitida pelos doentes, os estados mórbidos já não podem persistir. Dificilmente se encontraria alguma coisa comparável em medicina. Nos contos de fadas, fala-se de certos maus espíritos cuja maleficiência se acha quebrada desde que possam ser interpelados pelo seu nome secreto” (p. 31). Transpondo estas notas do indivíduo para a massa, Freud não hesita em predizer um tempo em que o efeito social da indiscrição será ao mesmo tempo a impossibilidade da dissimulação: “Os doentes, em semelhante caso, sabendo igualmente que todas as suas manifestações mórbidas são imediatamente interpretadas pelos outros, dissimulá-las-ão. Todavia, esta dissimulação, aliás tornada impossível, vai destruir o próprio desígnio da doença. A exposição do segredo terá atacado “a equação etiológica” da qual deriva a neurose no seu ponto mais sensível, ao tornar ilusórias as vantagens fornecidas pela doença e, finalmente, da indiscrição do médico que provocou uma modificação do estado de coisa existente, apenas resultará uma supressão da produção mórbida... Um grande número de pessoas atormentadas por conflitos que não chegam a resolver, refugiam-se na neurose, atraindo assim para a doença uma vantagem certa, ainda que se venha a tornar, com o tempo, muito onerosa. Que farão essas pessoas se a fuga na neurose vier a ser impedida pelas revelações indiscretas do psicanalista? Serão obrigadas a serem sinceras e a reconhecerem as pulsões que se agitam nelas, a aguentarem-se no conflito; eles vão lutar ou renunciar à sociedade, tornada tolerante graças aos conhecimentos psicanalíticos, vai ajudá-las nessa tarefa” (p. 33). Não ignoro que este texto exprime uma espécie de *Aufklärung* de Freud. Esta espécie de salvação pela psicanálise, este recuo social da neurose, esta “instauração de um estado social melhor adaptado à realidade e mais digno” (p. 34) podem facilmente ser postos a ridículo, como uma nova forma de ilusão. Quereria, apesar disso, tirar o melhor partido deste texto e reflectir convosco sobre o fenómeno de *desocultação* que é o tema dele. É impossível que um recuo de insinceridade e de hipocrisia fique sem significação na dimensão da verdade. O que poderia, portanto, ser essa significação autêntica da desocultação?

Tanto penso que a vulgarização da psicanálise concorre para tudo aquilo que torna o homem banal, profano e insignificante, como estou convencido de que uma meditação prolongada sobre a psicanálise pode ter o mesmo género de efeito salutar que a compreensão de Espinosa, o qual começa pela redução do livre-arbítrio, das ideias de bem e de mal – dos ideais, diríamos nós com Nietzsche e Freud. Como Espinosa, Freud começa por negar o arbitrário aparente da consciência, enquanto desconhecimento das motivações escondidas. É por isso que, de modo diferente de Descartes e de Husserl que começam por um acto de suspensão exprimindo a livre disposição do sujeito por ele próprio, a psicanálise, à imagem de a *Ética* de Espinosa, começa por uma suspensão do controle da consciência, através do que o sujeito é igualado à sua verdadeira escravidão. É, partindo do próprio nível desta escravatura, isto é, entregando-se sem moderação ao fluxo imperioso das motivações profundas, que a situação verdadeira da consciência é descoberta. A ficção da ausência de motivação, no que a consciência suspendia a sua ilusão de dispor de si, é reconhecida como ficção; o pleno da motivação mostra-se no próprio lugar do vazio do arbitrário da consciência. É este processo da ilusão que abre, como em Espinosa, uma nova problemática da liberdade, ligada já não ao arbitrário, mas à determinação compreendida. Parece-me, portanto, que a meditação da obra de Freud, na falta da própria experiência ou prática analíticas, pode restituir-nos um novo conceito da liberdade muito próximo do de Espinosa. *Já não o livre-arbítrio, mas a libertação.* Tal é a possibilidade mais radical, aberta perante nós pela psicanálise. Que relação pode então manter este empreendimento de libertação com o mundo humano da técnica? Parece-me legítimo dizer que a psicanálise, bem compreendida e meditada, liberta o homem para outros projectos diferentes do da dominação.

Quais projectos? Vou colocar deliberadamente esta libertação sob dois emblemas: *poder falar, poder amar.* Mas quereria fazer compreender que se trata de um só e único projecto.

Poder falar. Voltemos a partir do nível de pensamento atingido há pouco: a divulgação do segredo como empreendimento de desocultação. Num sentido inautêntico, esta divulgação secreta pode ser compreendida como uma redução pura e simples. Assim, transpondo sem precaução e sem cambiante o esquema da neurose para o domínio dos ideais, dos mitos e das religiões, diremos: agora, sabemos que essas representações não são *nada* diferente de...

Este nada diferente de... pode com certeza ser a última palavra da psicanálise e a expressão da consciência desiludida. Não contesto que uma parte, talvez a mais importante, da obra de Freud não vá nesse sentido. Apesar disso, parece-me aberta uma outra possibilidade, como aparece pelo menos nos pequenos escritos sobre a obra de arte – o *Moisés de Miguel Ângelo*, o *Leonardo*. Aqui, a interpretação não consiste de modo algum em esgotar o sentido. Permitir-me-ei opor aqui segredo e enigma, e direi: a divulgação do segredo não é a dissipação do enigma. O segredo é o produto irrisório do trabalho de distorção, o enigma é aquilo que é tornado manifesto pela interpretação. O segredo é função da consciência falsa, o enigma é o resultado restituído pela interpretação.

Recordemos a famosa interpretação do fantasma do abutre no *Leonardo*: Freud usa-o em conjunto com alguns pormenores biográficos, à maneira de um detector para furar até à camada das recordações de infância do jovem Leonardo, arrancado à sua mãe natural e transplantado para o lar estranho do seu pai legal. No termo do *Leonardo* seríamos tentados a dizer: Pois bem, agora sabemos o que o sorriso enigmático da Gioconda esconde. Não é nada mais do que reprodução fantasmática do sorriso da mãe perdida. Mas que aprendemos nós, que sabemos nós, no termo de uma tal análise (aliás puramente analógica, na falta de diálogo com Leonardo)? Esse amor de uma mãe, esses beijos de uma mãe estão, à letra, perdidos. Perdidos para todos; para nós, para Leonardo, para a mãe. E o sorriso de Mona Lisa é precisamente a criação estética pela qual, diz Freud, Leonardo ao mesmo tempo “superou” e “criou” o objecto arcaico perdido. O sorriso da mãe não existe, já não existe. Só existe agora sob os nossos olhos a obra de arte. Portanto, a análise não nos entregou nenhuma realidade de que pudessemos dispor, mas cavou sob a obra esse jogo de devolução que, de camada em camada, designa a ferida de um desejo e uma ausência que é ela própria apenas devolução da impotência do fantasma à potência do símbolo.

Poder falar. Encontrar na semântica do desejo, o impulso do dizer sem fim, o poder de locução e de interlocução não será este projecto, no fundo, absolutamente oposto ao sonho de dominação? Não nos remete para aquilo a que faríamos melhor chamar uma não-técnica do discurso?

Sei bem que me podem objectar (e essa objecção conduzir-me-á ao segundo taipal do díptico): é em termos de potência que Freud se explica; não

diz ele, numa das suas últimas das *Novas Conferências*, que a psicanálise é comparável ao empreendimento de encher o Zuiderzee? Não acrescenta ele, replicando à sua antiga descrição do eu como uma pobre criatura submetida a três senhores: a nossa tarefa é reforçar o Eu, torná-lo mais independente do Super eu e do Id, entregar-lhe a dominação sobre os farrapos arrancados ao Id e restituídos ao seu controlo? De modo mais geral, falar de psicanálise em termos de controlo, de domínio das energias não é voltar ao disponível e ao manipulável? Finalmente, não está Freud mais perto de Feuerbach e de Nietzsche do que de Espinosa, quando quer entregar ao homem o seu poder? Não dizemos nós próprios: *poder falar, poder amar*?

É aqui que é preciso compreender que o único poder que a análise oferece ao homem, é uma nova orientação do seu desejo, um novo poder de amar. Com medo que esta ideia seja aplainada e suavizada, assim que é proferida, escreverei mesmo deliberadamente: uma nova capacidade de fruir. Aquilo de que os homens não dispõem é precisamente do seu poder de amar e de fruir, destruído pelos conflitos da libido e da interdição. Finalmente, o grande problema aberto pela psicanálise, é o problema da *satisfação*; a psicanálise é inteiramente contestação do princípio de prazer como resumo da fruição. E todos os sintomas que desmascara são figuras da satisfação substituída, das ramificações do princípio do prazer. A psicanálise quer ser, assim, como a *Ética* de Espinosa, uma reeducação do desejo. É essa reeducação que ela põe como condição prévia a qualquer reforma do homem, quer seja intelectual, política ou social.

Compreende-se assim porque é que a psicanálise não traz nenhuma resposta prescritiva ou normativa e não entra no campo da questão que colocamos respeitante à casuística, tanto a antiga como a nova. O seu problema é, se ousar dizer, muito mais prévio: com que desejos vamos em direcção ao problema moral? Em que estado de distorção está o nosso desejo quando colocamos a questão?

Apostaria que a psicanálise colocava costas com costas o amante frenético da tecnologia e o seu detractor desencantado. Perguntar-se-ia se não é a mesma distorção da linguagem e da fruição que anima um e outro, que entrega o primeiro aos projectos infantis da dominação e o segundo ao medo das coisas que não domina. *Totem e Tabu* ensinou-nos a situar – psicogenética e ontogeneticamente – a onnipotência entre os sonhos mais arcaicos do desejo.

É por isso que o princípio de realidade apenas é o garante do nosso poder se o desejo se despojou da sua onnipotência; só o desejo que aceitou a sua própria morte pode dispor livremente das coisas. Mas a ilusão da sua própria imortalidade é o último refúgio da onnipotência do desejo. Só o desejo que passou por aquilo a que Freud chama resignação, isto é, o poder de suportar a dureza da vida (*die Schwere des Daseins zu ertragen*), segundo o dito do poeta, é capaz de usar livremente as coisas, os seres, os bens de civilização e de cultura.

Quanto à casuística das situações extremas, que estaríamos tentados a opor à demiurgia tecnológica, talvez pertença ao mesmo círculo do desencantamento que o frenesi técnico. Quem vos diz que a casuística proposta não é ainda uma técnica da dominação e da prevenção? Da prevenção de culpabilidade através de uma ritualização do quotidiano, da dominação do inaudito, através da resolução imaginária dos casos extremos.

É por isso que eu penso que a psicanálise não tem nada de específico a dizer pró ou contra a casuística, como não tem nada a dizer pró ou contra qualquer pensamento prescritivo ou normativo. Estou-lhe grato por se calar sobre este ponto. O seu ofício é pôr as questões prévias: o nosso desejo é livre ou constringido? Reencontrem a capacidade de falar e de fruir tudo o resto vos será como suplemento. Não será dizer, com Agostinho: *Ama e faz aquilo que quiseres*? Visto que se o teu amor reencontrou a sua justeza, a tua vontade terá também a sua justiça — mas por graça, mais do que por lei.

A arte e a sistemática freudiana

O título deste estudo refere-se à sistemática freudiana. Em que sentido a entender?

No sentido estrito da palavra – o de Freud –, designa a aplicação aos fenómenos estéticos daquilo a que Freud chama “o ponto de vista sistemático” e que ele opõe, como se sabe, ao ponto de vista descritivo e mesmo ao ponto de vista que seria simplesmente dinâmico. Em que consiste esse ponto de vista?

Esse ponto de vista, dizem-nos os escritos de metapsicologia, consiste em submeter todas as análises a duas exigências. Primeira exigência: fazer passar pela tópica das instâncias (inconsciente, pré-consciente, consciente; Eu, Isso, Super eu) qualquer explicação por mais parcial que ela seja. A representação do aparelho psíquico como uma série de localidades não-anatómicas distingue o ponto de vista sistemático de qualquer fenomenologia descritiva. Aqui não é sítio para justificar esse recurso; sirvo-me dele como hipótese de trabalho e como disciplina de pensamento. Segunda exigência: estabelecer o balanço económico do fenómeno, isto é, as colocações ou investimentos em energia que podem ser discernidos num sistema de forças, na sua dinâmica, nos seus conflitos, nos seus compromissos. Assim, o problema do prazer que nos vai ocupar aqui é um problema económico, na medida em que não entram em jogo a sua qualidade ou o seu valor, mas a sua função como satisfação real, diferida, substituída, fictícia, etc.

Vamos ver como este recurso à sistemática põe ordem, constitui uma disciplina e ao mesmo tempo marca os limites de validade da explicação.

I. A ECONOMIA DO "PRAZER PRELIMINAR"

A aplicação, por Freud, do ponto de vista tópico-económico às obras de arte serve mais do que um desígnio; foi um exercício agradável para o clínico, que foi também grande viajante, coleccionador e bibliófilo apaixonado, grande leitor de literaturas clássicas — de Sófocles a Shakespeare, a Goethe e a poesia contemporânea — e amante de etnografia e de história das religiões; foi, para o apologeta da sua própria doutrina — sobretudo durante o período de isolamento que precedeu a Primeira Guerra Mundial — uma defesa e ilustração da psicanálise acessível ao grande público não científico; foi ainda mais uma prova e uma experiência de verdade para o teórico da metapsicologia; foi, enfim, um primeiro passo em direcção ao grande desígnio filosófico, jamais perdido de vista e tão mascarado como manifestado pela teoria das psiconeuroses.

O lugar exacto da estética neste grande desígnio não aparece imediatamente, precisamente por causa do próprio carácter fragmentário que vamos indicar, — e mesmo sublinhar, para a defesa dos exercícios de estética psicanalítica. Mas, se se considera que a simpatia de Freud pelas artes apenas tem por igual a sua severidade para com a "ilusão" religiosa, e que, por outro lado, a "sedução" estética não satisfaz plenamente o ideal de veracidade e de verdade que só a ciência serve sem comprometimento, pode-se esperar descobrir, sob as análises aparentemente mais gratuitas, grandes tensões que só serão esclarecidas no fim, quando a própria sedução estética tiver encontrado o seu lugar entre o Amor, a Morte e a Necessidade. A arte é para Freud, a forma não obsessiva, não neurótica, da satisfação substituída: o "encanto" da criação estética não procede a reparação do recalçado. Mas, onde está o seu lugar entre o princípio do prazer e o princípio de realidade? Eis a grande questão que vai permanecer em suspenso, por trás desses "pequenos escritos de psicanálise aplicada".

O que é preciso entender primeiro que tudo, é o carácter ao mesmo tempo sistemático e fragmentário dos ensaios estéticos de Freud. É precisamente o ponto de vista sistemático que impõe e reforça o carácter fragmentário. Com efeito, a explicação analítica das obras de arte não poderia comparar-se a uma psicanálise terapêutica ou didáctica, pela simples razão de que não dispõe do método das associações livres, e não pode colocar an-

suas interpretações no campo da relação dual entre médico e paciente. Relativamente a isto, os documentos biográficos aos quais a interpretação pode recorrer não são mais significativos do que as informações de terceiros por ocasião de uma cura. A interpretação psicanalítica é fragmentária porque é simplesmente analógica.

Foi assim mesmo que o próprio Freud concebeu os seus ensaios; eles assemelham-se a qualquer reconstituição arqueológica esboçando a partir de um pormenor arquitectural o monumento inteiro à maneira de um contexto provável. Em compensação, é a unidade sistemática do ponto de vista que faz harmonizarem-se esses fragmentos, aguardando a interpretação global da obra de cultura que se indicará mais tarde. Assim se explica o carácter muito particular destes ensaios, a espantosa minúcia do pormenor e o rigor, e mesmo a rijeza, da teoria que coordena estes estudos fragmentários no grande fresco do sonho e da neurose. Considerados como peças isoladas, cada um destes estudos está bem circunscrito; a *Piada* é uma brilhante mas prudente generalização ao cómico e ao humor das leis do trabalho do sonho e da satisfação fictícia; a interpretação da *Gradiva de Jensen* não pretende dar uma teoria geral do romance, mas confirmar a teoria do sonho e da neurose através dos sonhos fictícios que um romancista ignorante da psicanálise empresta ao seu herói e através da cura quase analítica em direcção à qual o conduz; o *Moisés de Miguel Ângelo* é tratado como uma obra singular, sem que seja proposta nenhuma teoria de conjunto do génio ou da criação. Quanto ao *Leonardo de Vinci*, não ultrapassa, apesar das aparências, o título modesto: *Uma recordação de infância de Leonardo de Vinci*; só são esclarecidas algumas singularidades do destino artístico de Leonardo, como traços de luz, num quadro de conjunto que permanece na sombra; traços de luz, buracos de luz que serão apenas, como se verá mais adiante, trevas falantes.

Em tudo isto, é a analogia estrutural de trabalho a trabalho, de trabalho de sonho a trabalho de arte, e se ousar dizer, de destino a destino, de destino de pulsão a destino de artista.

É esta inteligência oblíqua que vamos tentar explicitar, seguindo de perto algumas análises freudianas. Sem me restringir a uma ordem histórica rigorosa, vou partir do pequeno escrito de 1908, "a Criação literária e o Sonho acordado" (*Ensaio de psicanálise aplicada*, p. 69-81; G. W., VII, p. 211-223). Duas razões justificam colocá-lo á cabeça: primeiro, esse pequeno ensaio, que não tem o ar de nada, ilustra perfeitamente a aproximação indirecta do fenó-

meno estético através do desvio de um hábil aparentamento progressivo. O poeta é semelhante à criança que brinca: “Cria para si um mundo imaginário que toma muito a sério, isto é, que dota com grandes cargas em afecto (*Affektbeiträge*, G. W., VII, p. 214) distinguindo-o nitidamente da realidade (*Wirklichkeit*)”. Do jogo passamos à “fantasia”, não por semelhança vaga, mas pela pressuposição duma ligação necessária, isto é, de que o homem não renuncia a nada, mas troca apenas uma coisa contra uma outra ao criar substitutos. É assim que o adulto em vez de brincar, se entrega à fantasia. Ora a fantasia, na sua função de substituto do jogo, é o sonho diurno, o sonho acordado. Estamos aqui no limiar da poesia: o elo intermediário é fornecido pelo romance, isto é, pelas obras de arte em forma de narração. Freud distingue na história fictícia do herói, a figura de “sua majestade o Eu” (p. 77). As outras formas da criação literária pressupõem-se ligadas, por uma série de transições contínuas, a este protótipo.

Assim se desenham os contornos daquilo a que se poderia chamar o onírico em geral. Num resumo surpreendente, Freud aproxima as duas extremidades da cadeia do fantástico: sonho e poesia; ambos são testemunhas de um mesmo destino: o destino do homem descontente, insatisfeito: “os desejos não satisfeitos são as molas pulsionais dos fantasmas (*Phantasien*); todo o fantasma é a realização de um desejo, a rectificação da realidade que descontenta o homem” (G. W., VII, p. 216; tr. fr., p. 72).

Quer dizer que se trata de repetir a *Interpretação dos sonhos*? Dois toques leves advertem-nos de que não é nada assim. Primeiro não é indiferente que a cadeia das analogias passe pelo jogo: *Para além do princípio do Prazer* ensinar-nos-á que já se pode discernir no jogo um domínio da ausência. Ora este domínio é de uma natureza diferente da simples realização alucinatória do desejo. A etapa do sonho acordado, também não é sem significação; o fantasma apresenta-se aí com uma “marca temporal” (*Zeitmarke*), que não comporta a pura representação inconsciente que tínhamos dito ao contrário “fora do tempo”. A fantasia, de modo diferente do puro fantasma inconsciente, tem, o poder de integrar um no outro o presente da impressão actual, o passado da infância, e o futuro da realização em projecto. Estes dois toques permanecem isolados como notas de expectativa.

Por outro lado, este breve estudo contém, *in fine*, uma importante sugestão que nos leva do aspecto fragmentário à intenção sistemática. Na

impossibilidade de poder penetrar a criação no seu dinamismo profundo, poderíamos talvez dizer alguma coisa da relação entre o prazer que ela suscita e a técnica que ela emprega. Se o sonho é um trabalho, é natural que a psicanálise tome a obra de arte pelo seu lado de algum modo artesanal, a fim de, desvelar, graças à analogia estrutural, uma analogia funcional muito mais importante ainda. É então do lado do levantamento das resistências que terão que se orientar as pesquisas. Fruir os nossos próprios fantasmas sem escrúpulos nem vergonha, tal seria a mira mais geral da obra de arte; esta mira seria, então, servida por dois procedimentos: mascarar o egoísmo do sonho diurno através de alterações e véus apropriados – seduzir por meio de um ganho de prazer puramente formal ligado à representação dos fantasmas do poeta. “Chama-se prêmio de sedução ou prazer preliminar a um tal benefício de prazer, que nos é oferecido a fim de permitir a libertação de um prazer maior, que emana de fontes psíquicas muito mais profundas” (G. W., VII, p. 223; tr. fr., p. 81).

Esta concepção global do prazer estético como detonador de descargas profundas constitui a intuição mais audaciosa de toda a estética psicanalítica. Esta conexão entre técnica e hedonística pode servir de fio condutor nas pesquisas mais penetrantes de Freud e da sua escola. Ela satisfaz ao mesmo tempo a modéstia e a coerência requeridas por uma interpretação analítica. Em vez de pôr a questão infinita da criatividade, explora-se o problema limitado das relações entre o efeito do prazer e a técnica da obra. Esta questão razoável permanece nos limites de competência duma economia do desejo.

II. A OBRA DE ARTE INTERPRETADA

Foi em *a Piada e as suas relações com o inconsciente* (1905) que Freud tinha posto alguns marcos precisos em direção a essa teoria econômica do prazer preliminar. O que este ensaio metucioso e brilhante propõe, não é uma teoria da arte no seu conjunto, mas o estudo de um fenômeno preciso, de um efeito de prazer sancionado pela descarga do riso. Mas, nestes limites estreitos, a análise desdobra-se em profundidade.

Estudando primeiro as técnicas verbais do Witz, Freud encontra aí o essencial do trabalho do sonho: condensação, deslocamento, representação

através do contrário, etc. — verificando assim a reciprocidade incessantemente postulada entre o trabalho que depende de uma económica e a retórica que permite a interpretação. Mas, ao mesmo tempo, que o Witz verifica a interpretação linguística do trabalho do sonho, o sonho fornece, em compensação, os lineamentos de uma teoria económica do cómico e do humor. É aqui que Freud prolonga e ultrapassa Théodor Lips (*Komik und Humor*, 1898); é aqui, sobretudo, que reencontramos o enigma do prazer preliminar. O Witz, com efeito, presta-se a uma análise, no sentido próprio, isto é, a uma decomposição que isola a espuma de prazer libertada por meio da pura técnica da palavra, do prazer profundo que o precedente desencadeia e que os jogos de palavras obscenas, agressivas ou cínicas trazem ao primeiro plano. É precisamente esta articulação do prazer técnico no prazer instintual que constitui o coração da estética freudiana e a liga à económica da pulsão e do prazer. Se admitirmos que o prazer está ligado a uma redução de tensão, diremos que o prazer de origem técnica é um prazer mínimo, ligado à economia de trabalho psíquico que a condensação, o deslocamento, etc. realizam; assim, o prazer do não-sentido liberta-nos das restrições que a lógica inflige ao nosso pensamento e alligeira o jugo de todas as disciplinas intelectuais. Mas, se esse prazer é mínimo, como são mínimas as economias que ele exprime, ele tem o poder notável de se acrescentar como suplemento, ou melhor como prémio, às tendências eróticas, agressivas, cépticas. Freud utiliza aqui uma teoria de Fechner sobre o “concurso” — ou a acumulação — de prazer e integra-a a um esquema mais jacksoniano do que fechneriano de libertação funcional (G. W., VI, p. 53-54; tr. fr., p. 157-158).

Esta ligação entre a técnica da obra de arte e a produção de um efeito de prazer constitui o fio condutor e, se se pode dizer, o fio de rigor da estética analítica. Poder-se-iam mesmo classificar os ensaios estéticos, conforme são mais ou menos fiéis ao modelo da interpretação da *Piada*. O *Moisés de Miguel Ângelo* seria o exemplo que encabeça o primeiro grupo, *Uma recordação da infância de Leonardo de Vinci*, o do segundo grupo. (Veremos que aquilo que nos faz enganar inicialmente no *Leonardo*, é talvez também aquilo que em seguida dá mais que pensar a respeito da verdadeira explicação analítica no domínio da arte, e também noutros domínios).

Aquilo que é admirável em o *Moisés de Miguel Ângelo* é que a interpretação da obra de arte é conduzida à maneira de uma interpretação de sonho,

a partir do pormenor. Este método verdadeiramente analítico permite sobrepor trabalho de sonho e trabalho de criação, interpretação do sonho e interpretação da obra de arte. Mais do que procurar explicar, no plano da generalidade mais vasta, a natureza da satisfação gerada pela obra de arte — tarefas em que se perderam demasiados analistas —, é através do desvio de uma obra singular e das significações criadas por essa obra que a análise tenta resolver o enigma geral da estética. Conhece-se a paciência e a minúcia dessa interpretação que seguimos noutra local (1).

O *Moisés de Miguel Ângelo* já sai dos limites de uma simples psicanálise aplicada; não se limita a verificar o método analítico, aponta em direcção a um tipo de sobredeterminação que o *Leonardo* fará ver melhor, apesar de, ou por meio das confusões que ele parece encorajar. Essa sobredeterminação do símbolo erigido pelo estatuário deixa entender que a análise não fecha a explicação mas abre-a sobre toda uma espessura de sentido: o *Miguel Ângelo* já diz mais do que não diz; a sua sobredeterminação diz respeito a *Moisés*, ao papa defunto, *Miguel Ângelo* — e talvez ao próprio Freud na sua relação ambígua a *Moisés*... Abre-se um comentário sem fim que, longe de reduzir o enigma, o multiplica. Não será afirmar já que a psicanálise da arte é interminável por essência?

Chego ao *Leonardo*. Porque é que primeiro lhe chamei uma ocasião e uma fonte de confusão? Muito simplesmente porque este ensaio, amplo e brilhante, parece encorajar a má psicanálise da arte, a psicanálise biográfica. Não tentou Freud surpreender o próprio mecanismo da criação estética em geral, na sua relação por um lado com as inibições, e mesmo as perversões sexuais, por outro com as sublimações da libido em curiosidade, em investigação científica? Não reconstruiu sobre a base frágil do fantasma do abutre (que aliás não é um abutre!), o enigma do sorriso de *Mona Lisa*?

Não diz ele que a recordação da mãe perdida e dos seus beijos excessivos se transpõe ao mesmo tempo para o fantasma da cauda do abutre na boca da criança, para a inclinação homossexual do artista e para o sorriso enigmático de *Mona Lisa*? “Foi a mãe que possuiu esse misterioso sorriso, um tempo perdido para ele, e que o cativou quando o reencontrou sobre os lábios da

(1) Cf. acima, p. 137-138.

dama florentina” (*ibid.*, p. 147). É o mesmo sorriso que se reitera nas imagens desdobradas da mãe na composição da *Santa Ana*: “Porque, se o sorriso da Gioconda evocou, fora das sombras da sua memória, a recordação da sua mãe, essa recordação levou-o em breve a uma glorificação da maternidade, restituindo à sua mãe o sorriso reencontrado na nobre dama” (p. 148). E acrescenta: “Este quadro sintetiza a história da sua infância; os pormenores da obra explicam-se através das mais pessoais impressões da vida de Leonardo” (p. 151); “A figura materna mais afastada da criança, a avó, corresponde, pela sua aparência e situação no quadro em relação à criança, à verdadeira e primeira mãe: Catarina. E o artista recobriu e velou, com o bem-aventurado sorriso da Santa Ana, a dor e a inveja que a infeliz sente, quando tem que ceder a criança à sua nobre rival depois do pai” (p. 154).

Aquilo que torna esta análise suspeita – segundo os critérios que denotámos na *Piada* –, é que Freud parece ir muito para além das analogias estruturais que só uma análise da técnica de composição autorizaria e avança até à temática pulsional que a obra recobre e vela. Não é precisamente esta pretensão que alimenta a má psicanálise, a dos mortos, a dos escritores e dos artistas?

Vejamos as coisas um pouco mais de perto: primeiro é notável que Freud não fala verdadeiramente da criatividade de Leonardo, mas da sua inibição pelo espírito de investigação: “O objectivo que o nosso trabalho se propunha, era explicar as inibições de Leonardo na sua vida sexual e na sua actividade artística” (p. 200); são estes défices de criatividade que constituem o verdadeiro objecto do primeiro capítulo do *Leonardo* e que ocasionam as observações mais notáveis sobre as relações entre o conhecimento e o desejo. Ainda mais, no próprio interior deste quadro restrito, a transposição do instinto em curiosidade, aparece como um recalçamento irredutível a qualquer outro; o recalçamento, diz Freud, pode conduzir, quer à inibição da própria curiosidade, que partilha assim a sorte da sexualidade – é o tipo da inibição neurótica –, quer a obsessões de coloração sexual, em que o próprio pensamento é sexualidade – é o tipo obsessivo; mas “o terceiro tipo, o mais raro e o mais perfeito, escapa, graças a disposições particulares, tanto à inibição como à obsessão intelectual, a libido subtrai-se ao recalçamento, sublima-se desde a origem em curiosidade intelectual e vem reforçar o instinto de investigação, por si próprio já poderoso. Os caracteres da neurose faltam, a

sujeição aos complexos primitivos da investigação sexual infantil não existe, e o instinto pode consagrar-se livremente ao serviço activo dos interesses intelectuais. Mas o recalçamento sexual que, através da contribuição da libido sublimada, os tinha feito tão fortes, marca-os ainda com o seu domínio, fazendo-lhes evitar os assuntos sexuais” (p. 61). É bem claro que com isto não fazemos mais do que descrever e classificar e reforçamos mais o enigma chamando-lhe sublimação. Freud concorda facilmente com isso na sua conclusão. Dizemos precisamente que o trabalho criador é uma derivação dos desejos sexuais (p. 203) e que é esse fundo pulsional que foi libertado pela regressão às recordações infantis, favorecida pelo encontro da dama florentina: “graças às suas mais antigas perturbações eróticas, ele pode celebrar mais uma vez o triunfo sobre a inibição que entravava a sua arte” (p. 207). Mas com isto não fazemos mais do que distinguir os contornos de um problema: “estando o dom artístico e a capacidade de trabalho intimamente ligados à sublimação, devemos confessar que a essência da função artística nos fica também, psicanaliticamente, inacessível” (p. 212). E um pouco mais adiante: “Se a psicanálise não nos explica porque é que Leonardo foi um artista, faz-nos pelo menos compreender as manifestações e as limitações da sua arte” (p. 213).

É neste quadro limitado que Freud procede, não a um inventário exaustivo, mas a uma perfuração limitada, “sob” quatro ou cinco traços enigmáticos, tratados como restos arqueológicos. É aí que a interpretação do fantasma do abutre – tratado precisamente como resto – desempenha o papel de eixo. Ora esta interpretação é puramente analógica, na falta de uma psicanálise verdadeira. É obtida por meio de uma convergência de indícios tirados de fontes discordantes: psicanálise dos homossexuais (relação erótica com a mãe, recalçamento e identificação com a mãe, escolha narcísica do objecto, projecção do objecto narcísico num objecto do mesmo sexo, etc.), teoria sexual das crianças respeitante ao pénis da mãe, paralelos mitológicos (o falo da deusa Abutre atestado pela arqueologia). É num estilo puramente analógico que Freud escreve: “A hipótese infantil do pénis materno é a fonte comum donde emanam a estrutura andrógina das divindades maternas, tal Mout e egípcia, e a “Coda” do abutre no fantasma de infância de Leonardo” (p. 106).

Ora, que inteligência da obra de arte nos é assim comunicada? É aqui que a confusão sobre o sentido do *Leonardo* de Freud nos pode conduzir mais longe do que a interpretação do *Moisés de Miguel Ângelo*.

Em primeira leitura pensamos ter desmascarado o sorriso de Mona Lisa e mostrado aquilo que se esconde por trás; “fizemos ver” os beijos que a mãe afastada prodigalizou a Leonardo. Mas ouçamos com um ouvido mais crítico uma frase tal como esta: “Talvez Leonardo tenha renegado e superado, pela força da arte, a infelicidade da sua vida de amor nessas figuras que ele criou e onde uma tal fusão feliz do ser macho com o ser feminino figura a realização dos desejos da criança de outrora fascinada pela mãe” (p. 163). Esta frase soa como aquela que destacavamos mais acima da análise do *Moisés*. Que quer, portanto, dizer: “renegar” e “superar”? Esta representação que realiza o voto da criança seria portanto diferente de um duplo do fantasma, de uma exibição do desejo, de uma simples exibição às claras daquilo que estava escondido? Interpretar o sorriso da Gioconda não seria “mostrar” na nossa vez, sobre os quadros do mestre, o fantasma desvelado pela análise da recordação de infância? Estas questões levam-nos de uma explicação demasiado segura dela própria a uma dúvida de segundo grau. A análise não nos conduziu do menos conhecido para o mais conhecido. Esses beijos que a mãe de Leonardo esmagou sobre a boca da criança não são uma realidade da qual eu poderia partir, um solo firme sobre o qual eu poderia construir a inteligência da obra de arte; a mãe, o pai, as relações da criança com eles, os conflitos, as primeiras feridas de amor, tudo isso já só existe como significado ausente. Se o pincel do mestre recria o sorriso da mãe no sorriso de Mona Lisa, é preciso dizer que a recordação não existe em nenhuma parte senão nesse sorriso, ele próprio irreal, da Gioconda, significado apenas pela presença da cor e do desenho. *A Recordação de infância de Leonardo de Vinci* – para retomar o próprio título do ensaio – é precisamente aquilo para que o sorriso da Gioconda remete, mas apenas existe, por sua vez, como ausência simbolizável que se cava sob o sorriso de Mona Lisa. Perdido como recordação, o sorriso da mãe é um lugar vazio na realidade; é o ponto onde todos os traços reais se perdem, onde o abolido confina com o fantasma. Não é, portanto, uma coisa melhor conhecida que explicaria o enigma da obra de arte; é uma ausência visada que, longe de o dissipar, redobra o enigma inicial.

III. VALOR E LIMITE DA INTERPRETAÇÃO ANALÍTICA

É precisamente aqui que a doutrina – quero dizer a metapsicologia – nos protege contra os exageros das suas próprias “aplicações”. Nós nunca temos acesso às pulsões como tais, mas às suas expressões psíquicas, às suas apresentações nas representações e afectos. Por consequência, a económica é tributária da decifração do texto. O balanço dos investimentos pulsionais apenas se lê na grelha de uma exegese que incide sobre o jogo de significantes e dos significados. A obra de arte é uma forma notável daquilo a que o próprio Freud chamava as “ramificações psíquicas” das apresentações pulsionais; estas são, para falar com rigor, ramificações criadas. Queremos dizer com isto que o fantasma, que era apenas um significado dado como perdido (a análise da recordação de infância aponta precisamente para essa ausência), é anunciado como obra existente no tesouro da cultura; a mãe e os seus beijos existem pela primeira vez entre as obras oferecidas à contemplação dos homens. O pincel de Leonardo não recria a recordação da mãe, cria-a como obra de arte. Foi neste sentido que Freud pôde dizer que “Leonardo renegou e superou, pela força da arte, a infelicidade da sua vida de amor nessas figuras que ele criou...” (p. 163). A obra de arte é, assim, ao mesmo tempo, o sintoma e a cura.

Estas últimas anotações permitem-nos colocar algumas questões de princípio:

1. Até que ponto a psicanálise está justificada por submeter ao ponto de vista unitário de uma económica da pulsão, a obra de arte e o sonho? Se a obra de arte dura e permanece, não será que enriquece com significações novas o património de valores da cultura? A psicanálise não ignora esta diferença de valor; é ela que aborda precisamente de modo enviesado através da sublimação. Mas a sublimação é tanto o título de um problema como o nome de uma solução (1).

2. Esta fronteira comum à psicanálise e a uma filosofia da criação descobre-se num outro ponto: a obra de arte não é só socialmente válida, mas, como o exemplo do *Moisés de Miguel Ângelo* e o do *Leonardo* o deixaram

(1) Sobre este ponto, cf. *A Psicanálise e o Movimento da cultura contemporânea*, acima p. 143.

aperceber, e como a discussão de Édipo Rei o mostraria de modo brilhante, as estas obras são criações, é na medida em que elas não são simples projecções dos conflitos do artista, mas o esboço da sua solução; o sonho olha para trás, em direcção à infância, em direcção ao passado; a obra de arte está em avanço em relação ao próprio artista. É um símbolo prospectivo da síntese pessoal do futuro do homem, mais do que um sintoma regressivo dos seus conflitos não resolvidos. Mas talvez esta oposição entre regressão e progressão só seja verdadeira em primeira aproximação. Talvez seja preciso ultrapassá-la, apurar da sua força aparente. A obra de arte coloca-nos precisamente na via de descobertas novas respeitantes à função simbólica e à própria sublimação. Não seria o verdadeiro sentido da sublimação promover significações novas mobilizando energias antigas inicialmente investidas em figuras arcaicas? não será deste lado que o próprio Freud nos convida a procurar, quando distingue, no *Leonardo*, a sublimação da inibição e da obsessão, e, quando opõe, mais fortemente ainda, no *Ensaio sobre o Narcisismo*, a sublimação ao próprio recalçamento?

Mas para ultrapassar esta oposição entre regressão e progressão, é preciso tê-la elaborado e conduzido até ao ponto em que ela se destrói a ela própria.

3. Este convite a aprofundar a própria psicanálise, por meio do seu confronto com outros pontos de vista que parecem diametralmente opostos, deixa entrever o sentido verdadeiro dos limites da psicanálise. Esses limites não são de modo nenhum limites fixos; são móveis e indefinidamente ultrapassáveis. Não são, para falar com rigor, marcos, à maneira de uma porta fechada sobre a qual estaria escrito: até aqui, mas não mais adiante. O limite, como nos ensinou Kant, não é um marco exterior, mas uma função da validade interna de uma teoria. A psicanálise é limitada precisamente por aquilo que a justifica, isto é, a sua decisão de apenas conhecer nos fenómenos de cultura aquilo que cai sob uma económica do desejo e das resistências. Devo dizer que é esta firmeza e este rigor que me fazem preferir Freud a Jung. Com Freud, sei onde estou e para onde vou. Com Jung tudo se arrisca a confundir-se: o psiquismo, a alma, os arquétipos, o sagrado. É precisamente esta limitação interna da problemática freudiana que nos convida, num primeiro tempo, a opor-lhe um outro ponto de vista explicativo, mais apropriado, parece, à constituição dos objectos culturais enquanto tais, depois, num segundo tempo, a encontrar na própria psicanálise a razão da sua própria ultrapassagem. A discussão do *Leonardo* de Freud deixa-nos entrever alguma coisa desse movi-

mento: a explicação através da libido conduziu-nos, não a um término, mas a um limiar. Aquilo que a interpretação desvela não é uma coisa real, mesmo psíquica. O desejo para o qual remete é ele próprio reenvio para a série das suas “ramificações” e indefinida simbolização dele próprio. É esta abundância simbólica que se presta a uma investigação através doutros métodos: fenomenológico, hegliano, e mesmo teológico. Será preciso descobrir, na estrutura semântica do próprio símbolo, a razão de ser destas outras aproximações e da sua relação com a psicanálise. O próprio psicanalista, diga-se de passagem, deveria estar preparado pela sua própria cultura para esta confrontação. Não certamente para aprender a limitar exteriormente a sua própria disciplina, mas antes para encontrar nela razões para transferir sempre para mais longe os marcos já atingidos. É assim que a psicanálise passa ela própria de uma primeira leitura, puramente redutora, para uma segunda leitura dos fenómenos de cultura. A tarefa desta segunda leitura já não seria desmascarar o recalcado e o recalcante, para fazer ver aquilo que há por trás das máscaras, mas entrar no movimento do significante, que nos remete sempre dos significados ausentes do desejo para obras que presentificam os fantasmas num mundo de cultura e assim os criam como realidade de grau estético.

III

**HERMENÉUTICA
E FENOMENOLOGIA**

O acto e o signo segundo Jean Nabert

Este artigo explora com mais extensão e lentidão uma dificuldade da filosofia de Nabert evocada demasiado rapidamente no meu prefácio aos *Elementos para uma ética* (p. 10-13). Essa dificuldade toma forma pela primeira vez na *Experiência interior da liberdade* por ocasião do problema dos motivos e dos valores, e atinge, nos *Elementos para uma ética*, ao mesmo tempo a sua formulação completa e uma solução mais radical. Essa dificuldade, considerada na sua maior generalidade, diz respeito às relações do acto pelo qual uma consciência se põe e se produz, com os signos nos quais esta se representa o sentido da sua acção. Este problema não é próprio do pensamento de Nabert; ele é comum a todas as filosofias que tentam subordinar a objectividade da Ideia, da Representação, do Entendimento, ou como se quiser dizer, ao acto fundador da consciência, a que se chama Vontade, Apetição, Acção. Quando Espinosa remonta da ideia ao esforço de cada ser para existir, quando Leibniz articula a percepção com a apetição, e Schopenhauer a representação com a vontade, quando Nietzsche subordina perspectiva e valor à vontade de poder, e Freud a representação à libido – todos estes pensadores tomam uma decisão importante a respeito do destino da representação: ela já não é o facto primeiro, a função primária, o melhor conhecido, nem para a consciência psicológica, nem para a reflexão filosófica; torna-se uma função segunda do esforço e do desejo; ela já não é aquilo que faz compreender, mas aquilo que é preciso compreender.

O problema não é posto por Nabert em termos tão abstractos e gerais, senão no artigo da *Enciclopédia francesa* (t. XIX: a *Filosofia reflexiva*, p. 19.04-14/19.06-3), quando traça a árvore genealógica do método reflexivo. É aí

que a amplitude do nosso problema se descobre. Ao reclamar-se da descendência de Maine de Biran mais do que de Kant, Nabert articula o problema que temos em vista e que vamos elaborar imediatamente, em termos precisos e limitados. Na descendência de Maine de Biran, as operações da consciência actuante são irredutíveis às que regulam o conhecimento e a ciência, e a análise reflexiva aplicada à acção deve ser subtraída à hegemonia da crítica do conhecimento. É em termos próximos que a *Experiência interior da liberdade* distingue, de uma pesquisa aplicada à “função de objectividade e de verdade” do *Cogito* (*ibid.*, p. X), uma reflexão que teria como tema “a consciência na sua produtividade não determinável pelas categorias sobre as quais repousa a verdade do saber” (p. XI). É também a Maine de Biran que Nabert liga este desígnio: “É, pois, à inspiração de Maine de Biran que pensamos ser conveniente voltar, contanto que se interprete este pensador menos pelo testemunho das suas fórmulas literárias do que pela ideia da filosofia que ele procurava criar. Porque, aquilo que Maine de Biran queria exprimir é esta ideia de que a consciência apenas se produz por meio de um acto, e que o *Cogito*, que é essencialmente posição do si na consciência actuante, não poderia ser confundido, se pelo menos se trata da vida volitiva, nem com uma acção do entendimento, nem com um método para fundar a objectividade do conhecimento” (p. 157)... “Nunca se tinha ainda compreendido tão nitidamente que se podia libertar a consciência dos modelos tirados da representação e do conhecimento do mundo exterior” (p. 160).

É precisamente esta libertação que cria o problema que aqui nos ocupa, visto que, se as operações constitutivas do conhecimento verdadeiro não podem dar a chave dessa “produtividade”, é agora o destino da representação no método reflexivo que oferece dúvida.

Ora, não nos poderíamos contentar com a solução provisória que consiste em distinguir e justapor vários “focos da reflexão”, um foco de verdade e um foco de liberdade. É verdade que existem alguns textos de Nabert nesse sentido, mas não se destinam a explicar a constituição radical da consciência e da existência, apenas a descrever as ramificações históricas da filosofia reflexiva. Mais importante é a sugestão de que seria preciso uma “solidariedade” e uma “complementaridade” entre as normas reguladoras do conhecimento verdadeiro e as operações constitutivas da acção livre. Este preceito não convida a um ecletismo que poria em extremos opostos Kant e Maine de Biran,

mas a uma filosofia do acto que explicaria, *no interior dela própria* esta função de objectividade e de verdade. É desta reintegração do *Cogito* objectivo no interior da consciência activa e produtora, que Nabert espera o equilíbrio final da filosofia reflexiva: “Sem este contrapeso, diz ainda o prólogo de 1924, pesquisas directamente orientadas para a descoberta das formas concretas da experiência interior, irredutíveis às categorias pelas quais construímos a natureza, teriam inclinado a filosofia para um irracionalismo estéril” (p. X). É notável que o artigo da *Enciclopédia francesa* retome em 1957 o mesmo aviso: “Era necessário que uma teoria crítica do saber tivesse posto no primeiro plano no “eu penso” a sua função de objectividade e de verdade para evitar que as pesquisas directamente atentas às formas concretas da experiência interior não fossem complacentes com um irracionalismo estéril” (*ibid.*, p. 19.06-1).

Mas esta declaração, pronunciada em termos idênticos nas duas extremidades da obra de Nabert, traça o contorno de um problema mais do que esboça uma solução. A primeira solução nasceu no quadro de um problema muito mais limitado e, à primeira vista, diferente. Esse problema, extremamente clássico, quase académico, sobre o qual se joga a questão imensa do *acto* e do *signo*, é o do papel dos motivos numa psicologia da volição. Como se sabe, a *Experiência interior da liberdade* representa uma tentativa para explicar a liberdade nos termos do problema da causalidade psicológica. “Aquilo que é mais difícil do que o discernimento do determinismo e do indeterminismo, é mostrar como é que a liberdade participa, sem aí se perder, na vida de uma consciência e no sistema dos factos psicológicos que aí se desenrolam” (*ibid.*, p. 63).

Mas, o autor adverte-nos logo, “quando se afirma a coincidência da liberdade com a causalidade psicológica, enuncia-se... um problema, não se traz uma solução” (p. 64). Arriscamo-nos, com efeito, a consagrar apenas a dualidade de duas funções do *Cogito*: a função de verdade a operar no determinismo e a função de liberdade a operar na consciência activa e produtiva. É o que acontece nas doutrinas provenientes do kantismo, que replem para o plano dos fenómenos o encadeamento dos motivos, e concentram tudo aquilo que pertence ao sujeito no acto de um pensamento feito para a objectividade. Tudo está salvo, mas nada está ganho, visto que o sujeito desse modo protegido não é nem eu (moi) nem pessoa. Também nada está ganho se se procura na qualidade de certas representações, de

certas ideias, o poder de gerar a acção. Nós não sabemos nada desse poder ideomotor e a questão continua a ser saber se a representação é a realidade fundamental de que é preciso partir.

É do acto, pensa Nabert (p. 123-155), que é preciso, deliberadamente, partir para encontrar na produção da decisão a razão que faz com que este acto apareça depois ao entendimento como uma série empírica de factos. Esta razão, é aquilo a que chamaremos daqui a pouco a “lei da representação”.

Mas esta lei apenas aparece se fizermos o trajecto do acto à representação e não o inverso. Se, com efeito, somos fiéis a esta leitura, devemos voltar a tomar posse, até nos motivos que se supõe precederem o acto realizado da decisão, dos esboços, bosquejos, preparações de actos. São estes esboços que, depois, me aparecem como uma espécie de esboço do acto na representação. É assim que chegamos a tratar os motivos como representações antecedentes capazes de produzirem o acto. Ora, o que há antes do acto acabado, são ainda actos incoativos, incompletos, inacabados; e esses actos inacabados, apreendidos sob o olhar da retrospectiva, aparecem sob os traços de uma progressão e de uma ligação em representações. Esta queda do acto inacabado na representação, é aquilo a que nós chamamos motivo; assim objectivada, a deliberação aparece-nos como um corpo de necessidade no qual já não sabemos alojar uma alma de liberdade. Mas estes motivos são apenas o efeito, ou antes, a consequência, da causalidade da consciência; em cada um deles “transpõem-se os actos incompletos onde a nossa consciência se ensaia para agir”. Mas esta transposição procede de um recolhimento, de uma dobra da nossa responsabilidade, a qual, ao concentrar-se no acto último, abandona o curso anterior à lei da representação.

Toda a dificuldade se resume, assim, na dupla natureza do motivo, que, por um lado “participa no acto”, por outro “presta-se a tornar-se muito rapidamente o elemento de um determinismo psicológico” (p. 127). É esta dupla natureza que permite escapar não só à antinomia kantiana da liberdade numenal e da causalidade empírica, mas também à oposição bergsoniana da *durée* e do Eu superficial.

Mas, na nossa vez, que fizemos senão nomear o problema? O que é esse poder expressivo, cuja estranha virtude consiste em “manifestar o acto na representação” (p. 129)? Compreendemos, certamente, que tornando-se

espectáculo, o acto se faz reconhecer por nós: através dos motivos, sabemos aquilo que quisemos. Mas porque é que este saber não se dá como saber de um querer actual nos seus signos, mas como saber de um querer abolido num dado inerte? É preciso chegar a dizer que esta função de revelação, de manifestação convida por ela própria ao abandono e ao esquecimento da causalidade à qual estes signos devem ser aquilo que são? Estranho malefício: ao fazer-se “comentário” (p. 130) dele próprio, texto a decifrar, o acto é desconhecido ao mesmo tempo que conhecido; e é sempre através de um arrançamento contrário que a consciência deve retomar-se sobre a sua expressão. E, contudo, nada está mais afastado do pensamento de Nabert do que considerar esta passagem do acto ao seu signo e do signo à representação como uma perda. A possibilidade de ler o texto da consciência sob a lei do determinismo coincide exactamente com o esforço de clareza e de sinceridade sem o que não saberíamos aquilo que nós próprios queremos. Ainda mais, sem esta inscrição numa narração sem lacunas, os nossos actos seriam apenas fulgurações instantâneas e não produziriam uma história, nem mesmo uma durée. É, portanto, no momento em que o acto se reapossa, no verbo, dele próprio que é mais forte a tendência para esquecer o acto no seu signo e para esgotar o sentido da causalidade psicológica no determinismo.

É, portanto, na passagem do acto para a luz e para o verbo que reside ao mesmo tempo a génese da representação e a armadilha da motivação. É por isso que é preciso fazer incessantemente o trajecto inverso, a que Nabert chama “o retomar”, o trajecto da representação para o acto; como há no acto, mesmo esboçado, mais do que na sua representação como motivo, esse movimento de retomar parece sempre tirar o mais do menos: eis que as tendências e as outras forças que conspiram no acto volitivo tomam corpo em representações; essas representações, por sua vez, apresentam-se-nos como os modelos dos movimentos a realizar. Depois, para explicar a gratuidade do eu quero, é preciso dotar as representações de uma diferença de valor, isto é, de lhes incorporar aquilo que na realidade é apenas um signo da causalidade da consciência. Numa palavra, para explicar o movimento da representação para o acto, é preciso que o facto psicológico pareça “ultrapassar-se a ele próprio, ao tornar-se o elemento de um acto de que ele é de algum modo apenas a matéria, e ao remeter assim para uma causalidade que ele não continua” (p. 149). Este remontar do facto psicológico, exposto no plano das representações, ao acto

de consciência, é, na realidade, a réplica dessa gênese da representação no acto: "Tudo se passa como se a consciência empírica apenas durasse, se mantivesse, progredisse, através do acto renovado de uma consciência não empírica que cria no fenómeno aquilo através do que ele traduz e prolonga a vida espiritual" (p. 149).

Nestes dois trajectos da reflexão, o determinismo psicológico é reaprendido como "o envoltório de uma causalidade de um outro género" (p. 149). Por não compreender este laço entre o acto e o signo, a filosofia oscila entre a profissão de uma liberdade exilada e a de uma explicação empírica, a única fiel à lei da representação.

Tal era, em 1924, o esforço de Nabert para reaproximar o acto não empírico da consciência e a sequência empírica das suas condições. A parada desse esforço ultrapassava singularmente o problema preciso das relações da filosofia da liberdade e da psicologia da volição; ao fundar a lei da representação na dupla natureza do motivo, Nabert tentava tornar solidárias e complementares uma da outra as duas funções do *Cogito* que a tradição tinha separado. Mas o que significa esta solução? É claro que é preciso remontar para além dessa estrutura do motivo: a conversão do motivo em representação, exposta sob o olhar do entendimento, depende do carácter inacabado do acto de que o motivo é a expressão. Ora o verdadeiro acto, o acto acabado, realizado, onde a causalidade da consciência se igualaria a ela própria, é um acto que nós não realizaremos nunca. Todas as nossas decisões são na realidade ensaios inferiores a esse acto completo e concreto. O próprio esforço prova esse inacabamento. O esforço, com efeito, não é um acréscimo, mas uma falta do acto. O acto acabado seria sem fadiga, sem dor, sem esforço. A desigualdade de nós connosco próprios é, portanto, a nossa condição duradoura. É neste afastamento entre a consciência empírica e "o *Cogito* que é essencialmente posição do si pela consciência actuante" (p. 157), que a lei da representação se insinua e, com ela, a convicção de que toda a nossa existência pode ser compreendida sob o signo do determinismo. Ao mesmo tempo, o acto livre exila-se no ideal dele próprio e projecta-se para a frente e para cima de nós, na ideia da escolha intemporal segundo Platão e Kant. Esta ideia da escolha absoluta é a contrapartida da dissimulação do acto inacabado num curso determi-

nista de representações. Não é, pois, por engano, mas por necessidade que a consciência reflexiva e a explicação psicológica se duplicam.

A filosofia reflexiva, portanto, apenas transportou para mais longe a dualidade da consciência operante e da função objectiva do entendimento; já não é a dualidade clássica do agir e do conhecer, é um desdobramento mais subtil, no próprio seio da consciência actuante, entre o seu poder puro de se pôr e a sua produção laboriosa através da “mediação de elementos psicológicos” (p. 155). É este desdobramento que torna possível “o deslizar do acto de consciência na natureza e a sua inserção no determinismo da vida psicológica” (p. 269). E este esquecimento, este descanso parecem resultar do inacabamento do acto humano e da sua inadequação à posição pura da consciência.

As últimas páginas da *Experiência interior da liberdade* atestam que desembocamos aqui num enigma singularmente mais vasto do que o problema inicial do qual partimos. O problema da causalidade psicológica não é o único ponto onde este enigma aflora. O próprio entendimento, onde reconhecemos a regra do determinismo e mais geralmente a norma da verdade, é apenas um aspecto da razão entendida como “conjunto das normas” (p. 304). “O entendimento apenas exprime da razão aquilo através do que ela é obreira de objectividade. Mas existem, como dizia Malebranche, ao lado das relações de grandeza, relações de perfeição” (p. 304). O entendimento é, portanto, apenas uma especificação duma função mais geral de ordem, em que sobressaem, além disso as normas da beleza e da moralidade.

A solução esboçada ao nível da “lei da representação”, isto é, do entendimento, é, portanto, ela própria apenas uma solução parcial. Seria preciso colocar em toda a sua amplitude a relação da liberdade e da razão. A *Experiência interior da liberdade* tenta-o em termos rápidos; pelo menos a solução entrevista anuncia as páginas dos *Elementos para uma ética* que vamos comentar imediatamente. Com efeito, o último capítulo da tese de 1924 limita-se a estabelecer a “complementaridade” da liberdade e das normas, e é na ideia de valor que aparece a “convertibilidade” da liberdade e da razão. A ideia de valor oferece assim, no fim da obra, o mesmo carácter *misto* que o de motivo, mais acima. O valor diz respeito simultaneamente ao lado da norma “objectiva” e ao lado da adesão contingente da consciência: “A razão apenas pode fornecer normas. É a síntese dessas normas e da liberdade que dá valores. Apenas

existe valor através de uma adesão contingente da consciência às normas de um pensamento feito para a impessoalidade" (p. 310). A objectividade dos valores exprime a resistência das normas ao nosso desejo, a sua subjectividade exprime o consentimento sem o qual o valor seria apenas uma força. Este duplo rosto do valor, semelhante ao do motivo, ocasiona o mesmo desdobramento. O esquecimento da iniciativa que sustenta o valor produz o mesmo apagamento da consciência perante a realidade da ordem; é a mesma "transferência" (p. 314) do sujeito da acção em direcção ao polo de entendimento ou de razão que dá ao ideal a sua aparente exterioridade. Essa "transferência" também não é uma perda: graças a ela, eu posso julgar-me. Todavia, é uma encosta que é preciso tornar a subir incessantemente a fim de libertar a espontaneidade primeira, donde procedem os actos, da contemplação e da fascinação da ordem.

Esta última dualidade do acto e da ordem atesta o inacabamento da teoria do signo na primeira obra de Nabert. As próprias expressões de "colaboração", de "equilíbrio" (p. 318, 322) atestam que entre liberdade e razão reinava uma dualidade invencível. A teoria da motivação tinha "reaproximado" a espontaneidade da consciência e a objectividade do entendimento. Ao alargar o problema às dimensões da razão, entendida como foco das normas, o capítulo terminal reabre o debate que a teoria do motivo tinha parecido fechar. Pelo menos a *Experiência interior da liberdade* mostrou firmemente a direcção da solução.

Essa direcção é uma teoria geral do signo. O artigo da *Enciclopédia francesa* di-lo energicamente: "É, portanto, verdade que, em todos os domínios em que o espírito se revela como criador, a reflexão é chamada a reencontrar os actos que dissimulam e recobrem as obras, desde que ao viver a sua vida própria, elas são como que isoladas das operações que as produziram: trata-se, quanto a elas, de dar a conhecer a relação íntima do acto e das significações nas quais ele se objectiva. Longe de ignorar que o espírito, em todas as suas ordens, deve, primeiro, trabalhar, produzir-se na história e numa experiência efectiva para agarrar as suas possibilidades mais profundas, a análise reflexiva revela toda a sua fecundidade ao surpreender o momento em que o acto espiritual se investiu no signo que corre o risco de logo se voltar contra ele" (*ibid.*, p. 19.06-1).

Foi esta teoria geral do signo que a *Experiência interior da liberdade* esboçou por duas vezes: no plano do motivo e no plano do valor. Estes dois

planos correspondem a dois pontos de vista, que nessa época permaneciam exteriores um ao outro: o da explicação psicológica e o da normatividade ética, isto é, por fim, o do entendimento e o da razão.

O capítulo VI dos *Elementos para uma ética* – intitulado: a promoção dos valores – quer ultrapassar ambos os pontos de vista e, ao mesmo tempo, a sua própria exterioridade. A causalidade psicológica e a normatividade ética já não são pontos de vista constituídos fora da reflexão. Ainda mais, a questão epistemológica da diversidade dos focos de reflexão é ultrapassado em proveito de uma problemática mais radical, a da existência. Se fica sempre uma diferença entre a consciência que se promove e a que se olha é porque a própria existência é constituída por uma dupla relação: entre uma afirmação que a institui e passa a sua consciência, e uma falta de ser que atesta o sentimento do erro, do fracasso e da solidão. “A desigualdade da existência com ela própria” (*ibid.*, p. 77) é primeira em relação à pluralidade dos focos de reflexão. É ela que coloca, no centro da filosofia, a tarefa de se apropriar da afirmação originária através dos signos da sua actividade no mundo ou na história; é ela que faz dessa filosofia uma *Ética*, no sentido forte e vasto que Espinosa deu a esta palavra, isto é, de uma história exemplar do desejo de ser.

O que se torna, nessa ética, a teoria do signo de que vimos o duplo esboço, na tese de 1924, por ocasião da teoria do motivo e do valor? É o segundo tema que engloba agora o primeiro. Mas, se ele agora pode desempenhar esse papel, é porque ele próprio está desembaraçado de uma teoria prévia das normas. Ele já só supõe uma coisa: a relação que a liberdade trava com o mundo no coração da obra.

Com efeito, aquilo que segue imediatamente a desigualdade da existência com ela própria, é a “alternância” entre dois movimentos, o de “uma concentração do eu (moi) na sua fonte” e o “da sua expansão no mundo” (p. 77). Recolocado no campo desta alternância, o problema do valor toma uma significação nova: “o Eu (Moi) apropria-se daquilo que a reflexão apreende e afirma como consciência pura de si, como valor, precisamente na medida em que ele se cria e se torna realmente para si. O mesmo é dizer que o valor aparece em vista da existência e para a existência, quando a consciência pura de si inflecte

já para o mundo para aí se tornar princípio ou regra da acção, ao mesmo tempo que medida da satisfação numa consciência concreta" (p. 78). É neste movimento que encontramos o esquecimento do acto no signo: "O valor está sempre ligado a uma certa ocultação do princípio que o funda e o sustenta... Em relação a isto, a ocultação do princípio gerador do valor é a expressão de uma lei que afecta todas as manifestações do espírito humano. Aquilo que Maine de Biran diz dos signos, isto é, dos actos que revelam à consciência o seu poder constitutivo, é preciso dizê-lo igualmente dos valores" (p. 78). E, contudo, essa ocultação "não é de modo nenhum diminuição ou flexão do princípio" (p. 78), como nas filosofias neo-platónicas do inteligível. O risco de traição está no próprio caminho da prova fora da qual não existe nenhuma apropriação de si.

Pode-se ir mais longe do que esta lei do signo? Nabert sugere que o deslizar do predicado de valor – corajoso, generoso – para a essência da coragem, da bondade, procede do esquecimento do "carácter fundamental do espírito... de se afectar pelas suas próprias criações" (p. 86). É esta afecção de si por si, já invocada por Kant na segunda edição da *Crítica*, que torna possível o desdobramento do movimento gerador e da lei interior desse movimento: uma essência nasce quando o acto criador se retira das suas criações, dos seus ritmos de existência íntima, oferecidos a partir daí à contemplação. A afecção de si por si parece precisamente ser uma espécie de inércia da imaginação produtora: "É manifesto que a idealidade dos valores conhecidos não é nada mais do que a idealidade das criações, das direcções permanentes nascidas da imaginação produtora, e tornadas regras de acção e de avaliação para a consciência individual. Estão certamente revestidas de uma autoridade que passa os movimentos conscientes da consciência. Mas só o desdobramento do espírito, capaz ao mesmo tempo de criar e de se afectar a si próprio pelas suas próprias criações, dá um carácter especioso à transcendência das essências" (p. 87-88).

Talvez fosse preciso encontrar aqui a lei de todo o símbolo, de que a psicanálise nos mostrou por outra via que esconde e mostra, que exprime e disfarça. O próprio Nabert esboça uma generalização semelhante, quando explora o trajecto inverso do desejo em direcção ao valor, por meio de um movimento semelhante ao da obra anterior, remontando da tendência psicológica para o motivo e o acto. Partindo, pois, do desejo, diremos que todo o sentido e toda a pretensão do valor é "obter do real e da vida... uma expressão da [intenção criadora] que perpassa toda a expressão e toda a realização" (p. 80). Ora, esta sobrelevação do desejo pelo valor, é a passagem ao símbolo: "Condições de rigor incessantemente acrescentado, regras, formas, signos,

linguagens, substituem as percepções ou acções novas às acções e às percepções que se produziam em direcções inscritas no instinto... Cada um dos sistemas de símbolos produzidos segundo esta vontade de rigor é primeiro que tudo como um método de dissolução do real tal como ele se oferece à consciência imediata..." (p. 96).

Por meio deste duplo acesso ao valor, objectivação do acto puro e simbolização do desejo natural, acedemos ao foco tão procurado: como em Kant, a "imaginação faz a passagem" (p. 97).

É a imaginação que contém em si o duplo poder de exprimir, visto que ela "simboliza" o princípio (p. 78) ao verificá-lo, e eleva o desejo ao símbolo por meio da vontade de rigor. Desta imaginação é preciso dizer que "ela cria o instrumento, a matéria do valor, tanto como o próprio valor" (p. 97). É nesta imaginação e na lei de afecção de si por si que lhe pertence – e que é o *próprio tempo* – que seria preciso procurar a chave do desdobramento, que nos ocupou neste artigo, entre a pura produção dos actos e a sua ocultação nos signos. É como duração que a criação brota, mas é como tempo que as obras se depositam por trás da duração e permanecem inertes oferecidas ao olhar, como objectos para contemplar ou essências para imitar.

Se fosse preciso resumir sob um único título este jogo de manifestação e de ocultação, no motivo e no valor, era o de "fenómeno" que se deveria preferir.

O "fenómeno" é a manifestação, numa "expressão apreensível", "de uma operação interior que apenas se pode assegurar daquilo que é esforçando-se em direcção a essa expressão" (p. 98). O fenómeno é o correlato dessa segurança de si na diferença a si próprio. Visto que nós não estamos imediatamente na posse de nós próprios mas sempre não-iguais a nós próprios, porque, segundo a expressão da *Experiência interior da liberdade*, jamais produzimos o acto total que reunimos e projectamos no ideal de uma escolha absoluta, – temos eternamente que nos apropriar daquilo que somos através das expressões múltiplas do nosso desejo de ser. O desvio do fenómeno está então fundado na própria estrutura da afirmação originária como diferença e como relação entre a consciência pura e a consciência real. A lei do fenómeno, é indivisamente uma lei de expressão e uma lei de ocultação.

Compreende-se então que "o mundo sensível todo inteiro e todos os seres com quem nos relacionamos nos aparecem por vezes como um texto para decifrar" (p. 98). Para empregar uma outra linguagem, que não é a de Nabert, mas que a sua obra encoraja: porque a reflexão não é uma intuição de si por si, ela pode ser, ela deve ser, uma hermenêutica.

Heidegger e a questão do sujeito

Aqui o importante é compreender o alcance da crítica bem conhecida da relação sujeito-objecto que subtende a denegação de prioridade do *Cogito*. Sublinho a palavra “alcance”: com efeito, quero mostrar que essa denegação implica muito mais do que uma simples rejeição de toda a noção do *ego* ou do *Si*, como se estas palavras fossem destituídas de qualquer significação ou se estas noções estivessem necessariamente contaminadas pelo desconhecimento fundamental que governa as filosofias geradas pelo *Cogito* cartesiano; pelo contrário, a força da ontologia usada por Heidegger põe o fundamento daquilo a que eu chamaria *uma hermenêutica do “eu sou”*, a qual procede ao mesmo tempo da refutação do *Cogito* concebido como simples princípio epistemológico, e designa uma camada de ser que é preciso, por assim dizer, colocar sob o *Cogito*. Com a intenção de compreender esta relação complexa entre o *Cogito* e a hermenêutica do “eu sou” referirei esta problemática à destruição da história da filosofia, por um lado, e por outro, à repetição ou recolhimento do desígnio ontológico que habitava o *Cogito* e que foi esquecido na formulação de Descartes.

Esta tese geral sugere a seguinte ordem de discussão:

1. Tomando como guia a introdução de Heidegger a *Sein und Zeit*, vou dirigir a atenção para o vínculo primordial que se estabelece entre a questão do ser e a emergência do *Dasein* na própria interrogação daquele que questiona. É este vínculo primordial que torna possível ao mesmo tempo uma destruição do *Cogito*, enquanto primeira verdade, e a sua restituição ao plano ontológico na qualidade do “eu sou”.

2. Passando aos *Holzwege* e principalmente ao ensaio intitulado *a Época das concepções do mundo*, vou desenvolver a crítica principal do *Cogito*, com o desígnio de mostrar que se trata menos de uma crítica do *Cogito* como tal do que de uma crítica da metafísica que lhe está subjacente: a crítica vai concentrar-se assim sobre a concepção do existente como *Vorstellung*, como "representação".

3. Depois deste desvio pelos temas a que podemos chamar destrutivos no sentido heideggeriano, vou tentar explorar a hermenêutica positiva do "eu sou" que substitui o *Cogito*, em todos os sentidos da palavra substituir. Esta terceira análise vai tomar como base os parágrafos 9,12 e 25 do *Sein und Zeit* e aquilo que aí se diz sobre o Si.

Chegado a este ponto, poder-se-á objectar que a análise apenas se justifica enquanto nos referimos a Heidegger I e permanece aquém da *Kehre*, da "inversão". Não se poderia, com efeito, pretender que a *Kehre* põe fim a essa relação complexa com o *Cogito*? É por isso que vou tentar, na quarta parte, mostrar que a espécie de implicação circular entre *Sein* e *Dasein*, entre a questão do ser e o Si, de que se trata na introdução de *Sein und Zeit*, continua a dirigir a filosofia do último Heidegger. Todavia, é ao nível da filosofia da linguagem que ela reina, e já não no de uma Analítica do *Dasein*. A tarefa de "trazer o ser à linguagem" reitera a mesma problemática, isto é, a emergência do ser que "eu sou" em e pela manifestação do ser como tal. Esta espécie de segunda prova – ou de contra prova – que eu teria gostado de desenvolver à vontade será apenas esboçada. O problema no seu conjunto desloca-se para o campo da filosofia heideggeriana da linguagem. Quer dizer que a emergência do *Dasein*, enquanto tal, e a da linguagem, enquanto fala, constituem um só e único problema.

I. Tomarei como ponto de partida e como guia aquilo a que chamo o laço primordial entre a questão do ser e a emergência do *Dasein* como questionante.

Todos conhecem a primeira frase de *Sein und Zeit*: "A questão do ser caiu hoje em dia no esquecimento". Esta maneira de começar implica claramente que o acento se deslocou de uma filosofia que parte do *Cogito* como primeira verdade, para uma filosofia que parte da questão do ser como questão esquecida, e que o é no *Cogito*. Todavia, o ponto importante é que o problema

do ser sobrevém como uma questão, ou, mais precisamente, sobrevém no tratamento do conceito de "questão", o qual faz referência a um Si. O que é que significa que o problema do ser sobrevém como uma questão e que aquilo que foi esquecido é, não só o ser, mas a questão do ser? O esquecimento incide sobre a questão, mas não se trata de simples precaução pedagógica. Na questão, enquanto questão, reside uma estrutura que tem implicações definidas para o nosso problema. Essas implicações são de duas espécies.

A questão como tal implica a denegação da prioridade da posição de si ou da asserção de si enquanto *Cogito*. Não é preciso entender aqui que a questão, enquanto questão envolveria um grau de incerteza e de dúvida que já não se encontraria no *Cogito*. Essa oposição é ainda de tipo epistemológico. A objecção contra o *Cogito* cartesiano consiste muito precisamente no facto de que ele repousa sobre um modelo prévio de certeza com o qual se mede e satisfaz. Assim, a estrutura da questão não é definida pelo seu grau epistemológico, nem pelo facto de que pomos uma questão porque não estamos certos. Não, aquilo que é importante, na questão, é que ela é regulada pelo questionado, pela coisa a respeito da qual a questão é posta: "Toda a questão é uma pesquisa. Toda a pesquisa toma, daquilo que é pesquisado, uma direcção prévia... Toda a questão tem, enquanto tal, um objecto do qual se informa: aquilo que é perguntado [*hat sein Befragtes*]" (tr. fr., p. 20 (1)). É essa primeira implicação que vai ser desenvolvida como o aspecto negativo na crítica do *Cogito*.

Mas, ao mesmo tempo, descobrimos a possibilidade de uma nova filosofia do ego, no sentido em que o ego autêntico é constituído pela própria questão. Por ego autêntico não se deve entender uma qualquer subjectividade epistemológica, mas aquele mesmo que questiona. Este ego já não é o centro, visto que a questão do ser e a significação do ser são o centro esquecido que deve ser restaurado pela filosofia. Assim, na posição do ego, é preciso considerar ao mesmo tempo o esquecimento da questão como questão, mas também o nascimento do ego como questionante. É esta dupla relação que constitui o objecto real do presente estudo.

(1) *O ser e o Tempo*, trad. Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhens, ed. Gallimard, 1964.

Este *ego*, enquanto implicado na questão, não é posto como certo de si próprio. É posto como sendo ele próprio um ser, o ser para quem há a questão do ser. Consideremos a primeira referência ao *Dasein* em *Sein und Zeit*: "Visar, entender, compreender, escolher, aceder são determinações constitutivas de qualquer questão e, por isso, modos de ser de um ente determinado, desse ente que nós próprios, que questionamos, somos" (*ibid.*, p. 22). Assim, é como eu sou e não como eu penso que estou implicado na inquirição; para elaborar adequadamente a questão do ser, precisamos de assumir um ente, *ein Seiendes*: "a posição desta questão, como modo de ser de um ente, é ela própria essencialmente determinada pelo objecto, do qual – nesse ente – nos informamos, por meio do ser. Este ente, que nós próprios somos e que tem, pelo seu ser, entre outras coisas, a possibilidade de pôr questões, será designado pelo nome de *ser-aí (Dasein)*" (p. 22-23).

Assim, a oposição ao *Cogito* torna-se mais subtil, na medida em que a questão do *Dasein* tem uma certa prioridade na questão do ser. Mas essa prioridade, que conduz a tantos equívocos, e, antes de tudo às interpretações antropológicas de *Sein und Zeit*, permanece uma prioridade ôntica, misturada com a prioridade ontológica da questão do ser. E essa relação é a origem de uma nova filosofia do *ego*. Todos conhecem a fórmula famosa segundo a qual "o carácter ôntico próprio do ser-aí resulta de que o ser-aí é ontológico" (p. 28); em termos menos crípticos: "a própria compreensão do ser é uma determinação do ser-aí" (p. 28). Somos assim conduzidos a uma espécie de relação circular que não é um círculo vicioso. Heidegger tenta dominar esta situação extraordinária nestes termos: "Não é um "raciocínio circular" que a questão do sentido de ser contém, mas uma notável "referência", tanto antecipativa como retrospectiva (*Rück – oder Vorbezogenheit*) do objecto perguntado – o ser – à questão como modo de ser de um ente" (p. 23). Aqui está o nascimento do sujeito: a questão do sentido do ser remete para trás e para a frente para a própria inquirição, como modo de ser de um *ego* possível. Proponho tomar esta relação como fio condutor para o resto da discussão. Nela está contida não só uma contestação da filosofia do *Cogito*, mas a sua restituição à sua categoria ontológica, precisamente na medida em que o problema último de Descartes não era eu penso mas eu sou, como aliás o atesta a sequência das proposições que, da existência do *ego*, procede para a existência de Deus e para a existência do mundo.

II. A contestação do *Cogito* constitui uma parte da destruição da história da ontologia, tal como é levada por diante na introdução de *Sein und Zeit*. No famoso parágrafo consagrado a Descartes (§ 6), lemos que a asserção do *Cogito sum* procede “de uma omissão essencial: a de uma ontologia do ser-aí...; aquilo que ele deixa indeterminado, nesse começo “radical”, é o modo de ser da *res cogitans* e mais precisamente o sentido de ser do “sum” (ibid., p. 41). Em que é que consiste a omissão? ou antes, que decisão positiva desviou Descartes de pôr a questão da significação do ser que esse ente possui? *Sein und Zeit* responde apenas em parte: “foi a certeza absoluta do *Cogito*” que o dispensou de pôr o problema do sentido de ser desse ente. Portanto, agora a questão é: em que sentido a pesquisa de certeza pertence ao esquecimento do ser?

A questão é elaborada num texto de 1938, *Die Zeit des Weltbildes* (a Época das “concepções do mundo”). Aprendemos aí que o *Cogito* não é um enunciado inocente; ele pertence a uma idade da metafísica para a qual a verdade é a verdade dos entes e que, enquanto tal, constitui o esquecimento do ser. Como e em que sentido pertence o *Cogito* à idade da metafísica? O argumento é muito cerrado e deve ser seguido com cuidado. O solo filosófico sobre o qual o *Cogito* surgiu é, seguramente, o da ciência; mas, de um modo mais geral, é um modo de compreensão segundo o qual “a pesquisa dispõe do ente” (tr. fr., p. 79 (1)) por meio de uma “representação explicativa” (ibid., p. 79). A primeira pressuposição é, portanto, que punhámos o problema da ciência em termos de pesquisa (*suchen*), a qual implica a objectivação do ente, que coloca o ente face a nós (*vor-Stellung*). Então o homem ao calcular pode estar seguro (*sicher*), certo (*gewiss*) do ente. É neste ponto, em que coincidem o problema da certeza e o da representação, que o momento do *Cogito* emerge. Na metafísica de Descartes, o ente foi definido pela primeira vez como a objectividade de uma representação e a verdade como certeza da representação (p. 79). Ora, com a objectividade sobrevém a subjectividade, neste sentido em que esse ser certo do objecto é a contrapartida da posição de um sujeito. Assim, temos ao

(1) *Caminhos que não conduzem a parte alguma* (*Holzwege*), trad. Brokmeier, ed. Gallimard, 1962.

mesmo tempo a *posição* do sujeito e a *proposição* da representação. É a época do mundo como “quadro” (*Bild*). Tentemos compreender com mais precisão este novo passo; introduzimos o sujeito: mas é preciso compreender bem que não é ainda o sujeito no sentido do *eu* (je), mas no sentido do *substratum*: *subjectum* não significa em primeiro lugar *ego*, mas, segundo o grego *ὑποκείμενον* e segundo o latim *substratum*, é aquilo que reúne todas as coisas para fazer delas uma base, um envasamento. Esse *subjectum* não é ainda o homem e de modo nenhum o *eu* (je); aquilo que acontece com Descartes, é que o homem se torna o primeiro e real *subjectum*, o primeiro e real fundamento. Produz-se, assim, uma espécie de cumplicidade, de identificação entre as duas noções do *subjectum* como fundamento e do *subjectum* como *eu* (je). O sujeito enquanto eu-próprio, torna-se o centro com o qual o ente (*das Seiende*) está relacionado. Mas isso apenas é possível porque o mundo se tornou um *Bild* (imagem, quadro) e se mantém perante nós: Aí onde o mundo se torna *Bild*, a totalidade do ente é compreendida e fixada como aquilo sobre o que o homem pode orientar-se, como aquilo que ele quer, por consequência, trazer e ter perante si, aspirando assim a pará-lo, num sentido definido, numa representação” (p. 81). O carácter de representação que se liga ao ente é o correlato da emergência do homem como sujeito.

Por conseguinte, o ente é conduzido perante o homem como aquilo que é objectivo e aquilo de que ele pode dispor. Segundo esta análise, o *Cogito* não é uma verdade intemporal, pertence a uma idade, à primeira para a qual o mundo constitui quadro. É por isso que não havia *Cogito* para os gregos: o homem não “olhava o mundo; para os gregos é antes o homem que é olhado pelo ente, compreendido, contido e desse modo trazido em e pela abertura do ente”. Heidegger não diz que ainda não havia homem para os gregos, pelo contrário esse homem tinha uma essência e uma tarefa: a de “reunir aquilo que se abre na sua abertura, salvá-lo e mantê-lo num tal recolhimento, mesmo permanecendo exposto ao despedaçamento da desordem” (p. 82). Mantenhamos este tema em reserva visto que o voltaremos a encontrar no fim, ele é a chave do laço que liga Heidegger I e Heidegger II quanto à continuidade da filosofia do Si. Digamos apenas isto: o *Cogito* não é um absoluto, ele pertence a uma idade, a idade do “mundo” como representação e como quadro. O homem põe-se a si próprio em cena, põe-se a si próprio como a cena sobre a qual o existente deve, a partir daí, comparecer,

apresentar-se, em resumo, fazer-se quadro. A pretensão de dominar o ente como um todo, na idade da técnica, é apenas uma consequência, a mais temível, da emergência do homem sobre a cena da sua própria representação. A força desta análise é que ela não fica ao nível do *Cogito* enquanto argumento. Nós não discutimos o *ergo* do *Cogito ergo sum*; a análise cava por baixo. O que ela traz à luz é o acontecimento subjacente à nossa cultura, melhor, o acontecimento ou o advento (*Ereignis*) que afecta o ente como um todo. A partir daí, a humanidade nasceu, se por humanismo designamos “essa interpretação filosófica do homem que explica e avalia a totalidade do ente a partir do homem e em direcção ao homem” (p. 84).

Compreendemos agora em que sentido o *Cogito* pertence à tradição metafísica: a relação sujeito-objecto interpretada como *Bild*, como quadro, como vista, oblitera, dissimula a pertença do *Dasein* ao ser. Ele dissimula o processo da verdade como des-ocultação desta implicação ontológica. Mas, esgotará esta crítica toda a relação possível da analítica do ser-aí com a tradição do *Cogito*?

Agora é preciso mostrar, pelo menos brevemente, que esta destruição do *Cogito*, junta à desconstrução da época a que pertence, é a condição de uma justa repetição da questão do *ego*.

III. Que a questão do *ego* não é excluída pela crítica precedente, isso pode ser demonstrado por regresso ao ponto de partida. O *Dasein* tem referência a ele próprio. O *Dasein* tem o carácter do Si. Certamente que o *Dasein* não é definido enquanto essa referência a si, mas pela sua relação com a questão do ser. Todavia, é a questão, enquanto questão, que dá ao *Dasein* referência a si próprio: “esse ente que nós próprios somos e que tem, pelo seu ser, entre outras coisas, a possibilidade de pôr questões, será designado pelo nome de *ser-aí*” (*Sein und Zeit*, tr. fr., p. 22-23) e mais adiante: “chamamos *existência* ao próprio ser relativamente ao qual o *ser-aí* se comporta de tal ou tal maneira, e sempre de alguma maneira” (*ibid.*, p. 28). Surge agora um problema da coincidência entre as duas definições do *Dasein*: como aquele que inquirir e como aquele que tem para ser o seu ser enquanto seu. Penso que a identidade das duas definições do *Dasein* é apenas a *Rückbezogenheit*, a referência retrospectiva de que partimos. Nos §§ 9, 12 e 25 de *Sein und Zeit*, Heidegger explica em que sentido o *Dasein* implica a existencialidade. O

Dasein compreende-se sempre a ele próprio em termos de existência, isto é, a partir da sua possibilidade de ser ele próprio ou não. Não é preciso objectar aqui que esse é o lado existencial e que Heidegger não se interessa pelo existencial (existentiel) mas pelo existencial (existential), visto que a existencialidade não é outra coisa senão o conjunto das estruturas de um ser que apenas existe sob o modo da retomada ou sob o da omissão das suas próprias possibilidades. Se tal decisão pode ser dita existencial, o facto que temos para resolver é um existencial (existential) da própria existência. Assim, o círculo do ser-aí e do ser que nós mencionámos mais acima tomou agora a forma de um círculo entre a existencialidade e o ser.

Ora esse círculo não é nada mais do que o círculo do questionador e da coisa questionada. Isto está implicado em não importa que questionamento. A grande diferença com o *Cogito* cartesiano é que a prioridade ontica de que falámos não implica nenhuma imediatidade: “não é, sem dúvida, demasiado dizer que o ser-aí está onticamente perto de nós, ou mesmo que ele é o que há de mais perto de nós – a verdade é que nós próprios o somos. E contudo, apesar, ou por causa disso, ele é aquilo que há de ontologicamente mais afastado” (p. 31). É por isso que a retomada do “eu sou” não depende unicamente de uma fenomenologia, no sentido de uma descrição intuitiva, mas de uma interpretação, precisamente porque o “eu sou” está esquecido; ele deve ser reconquistado por meio de uma interpretação que desoculta. É porque aquilo que está mais perto de si próprio onticamente é também o mais afastado ontologicamente que o “eu sou” se torna o tema de uma hermenêutica, e não apenas de uma descrição intuitiva. É por isso que a retomada do *Cogito* apenas é possível através de um movimento regressivo partindo do fenómeno de “o ser no mundo” e voltado para a questão do quem desse ser-no-mundo.

Mas a própria significação da questão está escondida. Lemos no § 25, o qual, diga-se de passagem, mereceria ser comparado em pormenor com a psicanálise de Freud, que a questão do quem permanece e deve permanecer questão. Esta questão apresenta a mesma estrutura de questão que a questão do ser. Não é um dado, não é alguma coisa sobre o que nos possamos apoiar, mas alguma coisa sobre o que é preciso inquirir. Não é uma posição – uma pro-posição –; o quem permanece uma questão para ele próprio, porque a questão do *Si* enquanto *Si* está antes de tudo escondida. Não é

por acaso que o problema do *Si* aparece entrelaçado com o do *se* (on): ele aparece no contexto da investigação sobre a quotidianidade, isto é, sobre um mundo onde “cada um é o outro e ninguém é si próprio” (*Sein und Zeit*, p. 160). Esta situação embrulhada faz do *ego* uma questão, não um dado: “Seria possível que precisamente o *quem* do ser-aí cotidiano não fosse aquele que eu próprio sou” (*ibid.*, p. 146).

Em nenhuma parte é mais evidente do que neste ponto que a fenomenologia é uma hermenêutica, precisamente porque em nenhuma parte a proximidade pertencente à ordem ôntica é mais enganosa (p. 55-56). É o momento de repetir, com uma insistência crescente; “Desde o primeiro momento o *quem* do ser-aí não põe só um problema ontológico; até no plano ôntico ele permanece dissimulado” (p. 148). Essa dissimulação não implica um cepticismo quanto à questão do *Si*. Pelo contrário, o *eu* (je) mantém-se uma característica essencial do ser-aí e, por essa razão, deve ser interpretado existencialmente. Como se sabe, esta parte de *Sein und Zeit* começa por uma inquirição sobre o encontro do outro e do ser com a quotidianidade. Não vamos prosseguir esta análise, basta-nos termos mostrado o seu lugar filosófico: não é possível avançar na questão do *quem* sem introduzir o problema da vida quotidiana, do conhecimento de *Si*, da relação com o outro, — e finalmente a relação com a morte. Para Heidegger, pelo menos em *Sein und Zeit* (e veremos que isso constitui talvez a diferença principal com Heidegger II), a autenticidade do *quem* apenas é atingida quando desenrolamos todo o processo e chegamos ao tema da liberdade para a morte. Apenas então existe um *quem*. Ainda não havia um *quem* na vida quotidiana, apenas havia uma espécie de *Si* anônimo: o *se* (on). Isto significa que a questão do *Si* permanece formal enquanto que não desenvolvemos toda a dialéctica da existência inautêntica e autêntica. Neste sentido, a questão *quem* do “ser-aí” desemboca na do *poder-ser-si-próprio* como um todo. A recapitulação da existência face à morte é a resposta à questão do *quem* do “ser-aí”. Então a hermenêutica do *eu sou* culmina numa hermenêutica da totalização finita face à morte.

IV. Chegado a este ponto, quereria reintroduzir a objecção evocada na introdução. Poder-se-ia dizer que esta hermenêutica do “eu sou” é própria do *Sein und Zeit* e que a transposição de Heidegger I para Heidegger II implica o desvanecimento e talvez mesmo a desapareição da hermenêutica do “eu sou”.

Na verdade, a objecção deveria ser estendida a toda a problemática do Si, da existência inautêntica e autêntica, e da resolução face à morte. Poder-se-ia dizer igualmente que todos estes temas eram ainda demasiado existenciais (*existentiels*) e não suficientemente existenciais (*existentiaux*), que tinham que declinar, e que a exegese do ser-aí devia ser substituída pela exegese da fala do poeta e da fala do pensador. A minha convicção, pelo contrário, é que a continuidade entre Heidegger I e Heidegger II reside principalmente na persistência do círculo descrito mais acima, isto é, a referência retrospectiva e antecipante entre o ser acerca do qual questionamos e o próprio questionamento enquanto modo de ser. A questão da Analítica do *Dasein* recuou, mas o círculo subsiste, expresso apenas em termos novos. Com efeito, pode-se voltar a encontrá-lo no centro da *filosofia da linguagem* que, até um certo ponto, substitui a Analítica do ser-aí.

Os mesmos problemas que se prendiam ao Si do *Dasein* surgem de novo no campo da linguagem; prendem-se a partir de agora aos problemas da palavra, da fala – isto é, o problema de trazer o ser à linguagem. A palavra suscita no último Heidegger exactamente o mesmo problema que o *Da* do *Dasein*, na medida em que a palavra é a seu modo o *Da*. Na *Introdução à metafísica*, Heidegger fala nestes termos da função da palavra, mais precisamente da denominação, do *Nennen*: “A fala, o nomear, restabelecem no seu ser o ente que chega premente, imediato e prepotente, e conservam-no, na espera, descobrindo-se o carácter delimitado e a constância do ser” (tr. fr., p. 185-186 (1)). Assim a palavra, no *Nennen*, guarda aquilo que foi aberto enquanto tal; é nisso que exprime o *Noεῖν* – ou o *Denken* – onde se misturam o recolhimento aceitante e a violência da delimitação. Assim, a *denominação* designa o lugar e o papel do homem na linguagem. Aqui o ser é trazido à linguagem e nasceu um ser falante finito. A *formação do nome* marca ao mesmo tempo a abertura do ser e a cerca na finitude da linguagem. Aquilo que Heidegger designa pelas palavras “restabelecer”, “guardar”. Ao “guardar” o homem já contém, começa a dissimular. Estamos naquele ponto em que a dominação raciocinante do homem sobre o ser, na ciência da lógica, por exemplo, se tornou possível. Esta possibilidade pode ser

(1) *Introdução à metafísica*, trad. G. Kahn, P.U.F., 1958.

reapreendida na sua fonte, no ponto em que a linguagem procede à captura na palavra. O acto de reunir, que é o *logos*, implica essa espécie de delimitação segundo a qual o ser é constrangido à manifestação. Sob este ponto, há uma violência da palavra. É preciso compreender aqui que a dissimulação é um aspecto da manifestação; a dissimulação torna possível a ilusão, que é a nossa, segundo a qual nós “temos”, enquanto homens, a linguagem “à nossa disposição”. Daqui em diante o “ser-aí” poderá tomar-se pelo criador da linguagem.

Tal é essa espécie de retomada, de repetição, não só do *Cogito*, mas também da Analítica do *Dasein*. Heidegger I é ele próprio retomado, repetido, na filosofia da linguagem de Heidegger II. A irrupção da linguagem não é outra coisa senão a irrupção do ser-aí, visto que a irrupção do ser-aí significa que na linguagem o ser é trazido à palavra (Richardson, *Da fenomenologia ao pensamento*, p. 292). A emergência da “palavra”, sob o domínio do ser, repete exactamente a emergência do “aí”, em *Sein und Zeit*, enquanto aquele que questiona sobre o ser.

O paralelismo é mesmo mais completo do que poderíamos esperar. A noção do Si em *Sein und Zeit* (cap. IV) exigia uma hermenêutica do eu sou e culminava na resolução própria da liberdade para a morte. Do mesmo modo, a posição do homem na linguagem pode chegar à pretensão de dominar a linguagem por meio da lógica e de fazer do juízo o tribunal perante o qual o ser deve comparecer. Assim, o surgimento do “ser-aí” está ligado à exigência de fazer da linguagem a nossa obra. A vida a que nós chamamos “liberdade para a morte”, em *Sein und Zeit*, tem como réplica, em Heidegger II, a obediência do poeta e do pensador, ligados pela palavra que os cria. Na *Urdichtung*, o poeta testemunha uma espécie de linguagem na qual a Omnipotência do ser funda o poder do homem e da sua linguagem. Diria aqui que a *Urdichtung* substitui a liberdade para a morte, como resposta ao problema do quem e da autenticidade do quem. O *Dasein* autêntico nasce da resposta ao ser; ao responder, ele preserva a força do ser por meio da força da palavra. Tal é a última repetição do *sum*, do “eu sou”, para além da destruição da história da filosofia, e para além da desconstrução do *Cogito* concebido como um simples princípio epistemológico.

A minha conclusão será: em primeiro lugar, que a destruição do *Cogito*, como ser que se põe a si próprio, como sujeito absoluto, é o inverso de uma

hermenêutica do “eu sou”, enquanto este é constituído pela sua relação com o ser. Em segundo lugar, esta hermenêutica do “eu sou” não é mudada fundamentalmente desde *Sein und Zeit* até aos últimos ensaios de Heidegger; ela permanece fiel à mesma fórmula da “referência retrospectiva e antecipante” do ser ao homem. Em terceiro lugar, uma dialéctica similar entre vida autêntica e vida inautêntica confere uma forma concreta a essa hermenêutica. A diferença fundamental, por consequência, entre o último Heidegger e Heidegger I seria esta: o Si já não tem que procurar a sua autenticidade na liberdade para a morte, mas na *Gelassenheit*, que é o dom de uma vida poética.

A questão do sujeito: o desafio da semiologia

A filosofia do sujeito, diz-se, está ameaçada de desaparecer (1). Seja; mas essa filosofia nunca deixou de ser contestada. Nunca houve a filosofia do sujeito mas antes uma série de estilos reflexivos, procedentes de um trabalho de redefinição imposto pela própria contestação.

Assim o *Cogito* de Descartes não poderia ser isolado, à maneira de uma proposição imutável, de uma verdade eterna dominando a história. No próprio Descartes, o *Cogito* é apenas um momento de pensamento; conclui um processo e abre um encadeamento. Ele é contemporâneo de uma visão do mundo onde toda a objectividade é patenteada como um espectáculo, ao qual o seu olhar soberano faz frente (2). Sobretudo, o *Cogito* de Descartes é apenas um dos cumes – mesmo se é o mais alto – de uma cadeia de *Cogito* que constituem a tradição reflexiva. Nessa cadeia, nessa tradição, cada uma das expressões do *Cogito* reinterpreta a precedente. Assim poder-se-ia falar: de um *Cogito* socrático (“Cuida da tua alma”), – de um *Cogito* agostiniano (o homem “interior” na flexão das coisas “exteriores” e das verdades “superiores”), – de um *Cogito* cartesiano, é claro –, de um *Cogito* kantiano (“o *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações”). O “Eu” fichteano é, sem dúvida alguma, o testemunho mais significativo da filosofia reflexiva moderna: não é filosofia reflexiva

(1) Uma parte deste texto é proveniente de um artigo composto por ocasião de uma investigação sobre o *Futuro da filosofia*.

(2) Cf. acima: *Heidegger e a questão do sujeito*.

contemporânea, como Jean Nabert reconheceu, aquela que não reinterpreta Descartes através de Kant e Fichte. E a “egologia” que Husserl tentou enxertar sobre a fenomenologia é um desses gestos.

Ora, todos, à semelhança do *Cogito* socrático, respondem a um desafio: sofística, empirismo, ou, em sentido inverso, dogmatismo da ideia, alegação de uma verdade sem sujeito. Por meio deste desafio a filosofia reflexiva, é convidada, não a manter-se idêntica a ela própria, repelindo os assaltos do adversário, mas a apoiar-se sobre ele, a fazer par com aquilo que mais a contesta.

Vamos examinar duas contestações, a da psicanálise e a do estruturalismo, que colocaremos sob o título comum do desafio da semiologia. Com efeito, é-lhes comum uma consideração do *signo* que repõe em causa qualquer intenção ou qualquer pretensão de manter a reflexão do sujeito sobre ele próprio e a posição do sujeito por ele próprio como um acto original, fundamental e fundador.

I. A CONTESTAÇÃO DA PSICANÁLISE

A psicanálise merece ser invocada na primeira linha. É que ela traz a contestação ao ponto preciso em que Descartes tinha pensado encontrar o solo firme da certeza. Freud escava sob os efeitos de sentido que constituem o campo de consciência, e põe a nu o jogo dos fantasmas e das ilusões onde se mascara o nosso desejo.

A contestação do primado da consciência vai, para falar verdade, ainda mais longe, visto que a explicação psicanalítica, conhecida sob o nome de tópica, consiste em instituir um campo, um lugar, ou antes uma série de lugares, sem consideração pela percepção interna do sujeito. Esses “lugares” – inconsciente, pré-consciente, consciente – não são de modo nenhum definidos por propriedades descritivas, fenomenológicas, mas como sistemas, isto é, conjuntos de representações e de afectos regidos por leis específicas, e que entram em relações mútuas irredutíveis a toda a qualidade de consciência, a toda a determinação de “vivido”.

Assim, a explicação começa por uma suspensão geral das propriedades de consciência. É uma anti-fenomenologia que exige, não a redução à consciência, mas a redução da consciência.

Esse desapossamento prévio é a condição do desfasamento do campo de todas as análises freudianas relativamente às descrições do “vivido” de consciência.

Porquê esse rigor? Porque a inteligibilidade dos efeitos de sentido comunicados pela consciência imediata – sonhos, sintomas, fantasmas, folclore, mitos e ídolos – não pode ser conquistada no mesmo nível de discurso que esses efeitos de sentido. E essa inteligibilidade é inacessível à consciência porque esta mesma está separada do nível de constituição do sentido pela barra do recalçamento. A ideia de que a consciência está separada do seu próprio sentido, por um impedimento de que ela não é nem senhora nem está informada, é a chave da tópica freudiana: o dinamismo do recalçamento, ao colocar o sistema do inconsciente fora de alcance, requer uma técnica de interpretação apropriada às distorções e aos deslocamentos que o trabalho do sonho e o trabalho da neurose ilustram de maneira exemplar.

Daqui resulta que a própria consciência é apenas um sintoma: aliás, ela é apenas um sistema entre os outros, isto é, o sistema perceptivo que rege o nosso acesso à realidade. Certamente que a consciência não é nada (voltaremos a isto mais adiante). Ela é pelo menos o lugar de todos os efeitos de sentido aos quais a análise se aplica, mas ela não é nem princípio, nem juízo, nem medida de todas as coisas. É esta contestação que conta para uma filosofia do *Cogito*. Diremos mais adiante a que revisão total ela está condenada.

Antes de considerar as implicações desta revisão dilacerante, consideremos uma segunda série de noções que acentuam também o divórcio entre a psicanálise e as filosofias do sujeito. Como se sabe, Freud foi levado a sobrepor uma segunda tópica – Eu, Isso, Super Eu – à primeira: inconsciente, pré-consciente, consciente. Para falar verdade, não se trata de uma tópica, no sentido preciso de uma série de “lugares” onde se inscrevem as representações e os afectos segundo a sua posição em relação ao recalçamento. Trata-se antes de uma série de “papéis”, constituindo uma personologia. Certos papéis formam uma sequência original: o neutro ou o anónimo, o pessoal, o suprapessoal. Freud foi levado a esta nova repartição das instâncias pela seguinte consideração: não é só a parte “mais profunda” do Eu, mas também a parte “mais

elevada”, que é inconsciente. Por outras palavras, o inconsciente não é só um carácter do recalcado, mas também o dos processos muito complexos pelos quais interiorizamos os imperativos e as regras que provêm da instância social e primeiro que tudo da instância parental, fonte primeira da interdição durante a primeira infância e a infância.

Freud teve a intuição deste mecanismo ao estudar o engrossamento patológico que a neurose obsessiva e sobretudo a melancolia lhe dão. Esta última afecção põe a claro como um objecto perdido pode ser interiorizado: o investimento objectal é substituído por uma identificação, isto é, por uma restauração do objecto no interior do Eu, de onde a ideia de uma alteração do Eu por meio da identificação com objectos perdidos. Este processo – e a dessexualização que o acompanha – é a chave de toda a “sublimação”. Freud pensa ter-lhe encontrado o equivalente (e finalmente o patrono) no episódio da dissolução do complexo de Édipo. O jogo das forças que opõe três personagens e dois sexos, resolve-se, no caso normal, por uma identificação com o pai que substitui o desejo de o suplantar. O desejo, sob a sua forma objectal, atravessa a prova do luto; as figuras parentais são abandonadas como termos de desejo, interiorizadas, sublimadas: assim se produz a identificação com o pai e a mãe enquanto ideais.

É, portanto, a uma verdadeira *genealogia da moral* – no sentido quase nietzscheano – que Freud procede. É uma genealogia, no sentido em que o Super Eu é chamado “o herdeiro do complexo de Édipo”, “a expressão das mais importantes vicissitudes (*Schicksale*) do Isso”; é uma genealogia da moral, no sentido em que esse processo, que permanece pulsional do ponto de vista das energias empenhadas num trabalho comparável ao trabalho de luto, gera, todavia, “ideais”, graças à substituição do alvo libidinal por um alvo socialmente aceitável. Esta substituição do alvo libidinal pelo ideal é a chave da sublimação encetada à saída do complexo de Édipo. Graças a este trabalho – esta introjecção e esta identificação –, a camada dos “ideais do Eu” integra-se na estrutura da personalidade e torna-se a instância interna chamada “Super Eu”, que vigia, julga e condena. À volta deste núcleo primitivo do Super Eu e do ideal do Eu depositam-se, à maneira de um precipitado, todas as identificações ulteriores com fontes de autoridade, com modelos, com figuras culturais – precisamente aquelas que Hegel percorre sob o título de espírito objectivo; assim se constitui por sedimentação a “consciência” moral e, em geral, a instância “cultural” da personalidade.

Como se vê, este inconsciente “de cima” não é menos irreduzível à auto-constituição do *ego Cogito* de estilo cartesiano do que o inconsciente “de baixo”, a que se chama daqui em diante “o Isso”, para acentuar ainda o seu carácter de poder e de estranheza em relação à instância do Eu.

Ao mesmo tempo Freud acrescenta, à noção de consciência concebida como um dos *lugares* da sua tópica, a noção do Eu, como uma *força* exposta a senhores que o dominam. Assim a questão do sujeito desdobra-se: a consciência está ligada à tarefa de vigilância, de percepção activa, de apreensão ordenada e regrada da realidade; o Eu está votado à tarefa de domar e de dominar as forças que primeiro o esmagam. O ensaio sobre o *Eu e o Isso* conclui-se sob o quadro pessimista das consolações múltiplas do *ego*, comparado a um criado de que muitos senhores disputam os serviços: o Super Eu, o Isso e a Realidade. A sua tarefa é, ela própria, assimilada aos compromissos de um diplomata encarregado de harmonizar entre elas as demandas, diminuindo o grau da sua pressão. Assim, o tornar-se-sujeito toma o duplo aspecto de um tornar-se consciente e de um tornar-se-Eu, isto é, de um *tornar-se vigilante*, na fronteira do princípio de prazer e de Realidade, e de um *tornar-se senhor* na encruzilhada de um complexo de forças. A conquista do princípio de Realidade e a da força do Eu são, aliás, uma só e mesma coisa, apesar do facto de a análise distinguir duas problemáticas correspondendo a duas sequências diferentes, a dos três “lugares” e a dos três “papéis”. Freud explicou-se acerca desta sobreposição de duas tríades nas *Novas Conferências*; compara-as a três populações repartidas por três distritos, sem que a repartição das primeiras recubra a distribuição geográfica das segundas. A não coincidência das duas divisões permite discernir as duas problemáticas, a que corresponde à resolução de um problema de *percepção* e de *realidade*, a que corresponde à resolução de um problema de *consolação* e de *domínio*. O primeiro é um problema kantiano; o segundo um problema hegliano, o da *dialéctica* do senhor e do escravo. Como em Hegel, a conquista da objectividade permanece um momento abstracto, o do juízo-decisão (*Ur-teil*), do entendimento que cinde (*teilen*) o fantasma do real. O momento concreto é o do reconhecimento mútuo, no termo de uma luta que ensinou ao senhor, como portador de pensamento, de vagar, de fruição, a compreender-se a ele próprio através do trabalho do escravo. É, finalmente, esta troca de papéis, pela qual cada um passa para o outro, que igualiza as consciências. É este processo quase hegliano que Freud

enuncia no famoso adágio: *Wo es war, soll ich werden*. "Onde estava o Isso, deve passar a estar o eu (je)".

Esta breve revocação dos principais pontos da doutrina freudiana do sujeito deixa entrever que a psicanálise não eliminou de modo nenhum a consciência e o Eu; ela não substituiu, mas deslocou o sujeito. Viu-se que consciência e Eu continuam a figurar entre os lugares e os papéis cujo conjunto constitui o sujeito humano. O deslocamento da problemática consiste no facto de que já nem a consciência, nem o Eu estão na posição do princípio ou da origem. Que exigência de reformulação resulta deste deslocamento?

Partamos do último ponto atingido na exposição precedente: o "eu" deve passar a estar aí onde o "Isso" estava. Esta conclusão reúne-se a uma nota anterior sobre a consciência. Freud, dizíamos, substitui o ser consciente (*Bewusst-sein*) pelo tornar-se-consciente (*Bewusstwerden*). Aquilo que era origem torna-se tarefa ou alvo. Isto compreende-se muito concretamente: a psicanálise não poderia ter outra ambição terapêutica senão alargar o campo de consciência, e dar ao Eu um pouco da força cedida aos seus três poderosos senhores. Esta posição da consciência e do Eu como tarefa e como domínio continua a ligar a psicanálise à posição do *Cogito*. Só que, o *Cogito* que atravessou a prova crítica da psicanálise já não é aquele que o filósofo reivindicava na sua ingenuidade pré-freudiana. Antes de Freud, confundem-se dois momentos: o momento da apodicticidade e o momento da adequação. Segundo o momento da apodicticidade, o *eu penso* – *eu sou está verdadeiramente* implicado até na dúvida, até no erro, até na ilusão: mesmo se o génio maligno me engana em todas as minhas asserções, é necessário que eu, que *penso*, eu sou. Mas este momento de apodicticidade inexpugnável tende a confundir-se com o momento de adequação segundo o qual eu sou *tal como me apercebo*. O juízo tético, para retomar a expressão de Fichte, a posição absoluta da existência, confunde-se com um juízo de percepção, com a apercepção do meu ser-tal. A psicanálise introduz uma esquina entre a apodicticidade da posição absoluta de existência e a adequação do juízo que incide sobre o *ser-tal*. Eu sou, mas o que sou eu, eu que sou? Eis o que eu já não sei. Por outras palavras, a reflexão perdeu a segurança da consciência. Aquilo que eu sou é tão problemático como é apodíctico que eu sou.

Este resultado podia ser previsto pela filosofia transcendental de tipo kantiano ou husserliano. O carácter *empírico* da consciência permite os

mesmos erros e as mesmas ilusões que a percepção mundana. Encontra-se em Husserl, nos § 7 e 9 das *Meditações cartesianas*, o reconhecimento teórico desta dissociação entre o carácter certo do *Cogito* e o carácter duvidoso da consciência. O sentido daquilo que eu sou não é dado, mas está escondido; pode até permanecer indefinidamente problemático, como uma questão sem resposta. Mas o filósofo sabe-o apenas de uma maneira abstracta. Ora, a psicanálise ensina que saber teoricamente qualquer coisa não é nada enquanto a economia dos desejos subjacentes não é remodelada. É por isso que o filósofo reflexivo não pode ultrapassar as fórmulas abstractas e negativas, tais como esta: a apodicticidade não é a imediatidade. A reflexão não é a introspecção. A filosofia do sujeito não é a psicologia da consciência. Todas estas proposições são verdadeiras mas exangues.

Só uma meditação sobre a psicanálise, na falta de uma passagem efectiva pela análise permite ultrapassar estas abstracções e chegar a uma crítica concreta do *Cogito*. Eu diria que essa crítica concreta tem como ambição des-construir o falso *Cogito*, levar à ruína dos ídolos do *Cogito* e inaugurar desse modo um processo comparável ao luto do objecto libidinal. O sujeito é primeiro que tudo o herdeiro de um amor de Si cuja estrutura é análoga à da libido objectal. Há uma libido do Eu homogénea à *libido* de objecto. É o narcisismo que vem preencher a verdade totalmente formal do *eu penso* -- *eu sou*, -- preenchê-la com uma ilusória concretude. É o narcisismo que induz a confusão do *Cogito* reflexivo e da consciência imediata, e me faz crer que eu sou tal como eu creio que sou. Mas, se o sujeito não é aquele que eu penso que ele é, então será preciso perder a consciência para encontrar o sujeito.

Assim, eu posso compreender reflexivamente a necessidade desse desposseamento da consciência e integrar numa filosofia do sujeito até a anti-fenomenologia do freudismo. É, com efeito, a necessidade deste despreendimento de toda a consciência imediata que justifica os conceitos mais realistas, mais naturalistas, mais "coisistas" da teoria freudiana. A comparação do psiquismo a um aparelho, a um funcionamento primário, regido pelo princípio do prazer, a concepção tópica das "localidades" psíquicas, a concepção económica dos investimentos e desinvestimentos, etc., todos estes processos teóricos dependem da mesma estratégia e são dirigidos contra o *Cogito* ilusório, que primeiro ocupa o lugar do acto fundador: *eu penso* -- *eu sou*;

é assim que a leitura de Freud se torna ela própria uma aventura da reflexão. Aquilo que resulta dessa aventura é um *Cogito* ferido, um *Cogito* que se põe, mas que não se possui, um *Cogito* que apenas compreende a sua verdade originária na e pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência imediata.

Receberá a filosofia do sujeito, da psicanálise outra lição diferente desta rectificação crítica? O enraizamento da existência subjectiva no desejo deixa aparecer uma implicação *positiva* da psicanálise para além da tarefa *negativa* de des-construção do falso *Cogito*. Merleau-Ponty propunha o título de arqueologia do sujeito para esta incarnação pulsional.

Este aspecto do freudismo não é menos importante do que o precedente: a dissolução dos prestígios e dos ídolos do consciente é apenas o inverso de uma descoberta, a da "económica", que Freud dizia ser mais fundamental do que a "tópica". É nesta "económica" que sobressaem os aspectos *temporais* do desejo, ou antes a sua ausência de relação com o tempo ordenado do real. O carácter "intemporal", "fora do tempo", dos desejos inconscientes é, sabe-se, um dos caracteres distintivos do sistema Ics em relação ao sistema Cs. É ele que comanda o lado selvagem da nossa existência pulsional. É ele, sobretudo, que inflige os atrasos afectivos que a análise despista no coração da neurose e em todos os registos de fantasmas, desde o sonho até aos ídolos e às ilusões. É precisamente este carácter arcaico do desejo que transparece no plano ético da culpabilidade, como no plano religioso do receio de punição e do desejo infantil de consolo.

Esta tese da anterioridade, do arcaísmo do desejo é fundamental para uma reformulação do *Cogito*: como Aristóteles, como Espinosa e Leibniz, como Hegel, Freud coloca o acto de existir no eixo do desejo. Antes de o sujeito se pôr consciente e voluntariamente, ele já estava posto no ser ao nível pulsional. Esta anterioridade da pulsão em relação à tomada de consciência e à volição, significa a anterioridade do plano ontico em relação ao plano reflexivo, a prioridade do eu sou sobre o eu penso. Resulta daqui uma interpretação menos idealista, mais ontológica, do *Cogito*; o acto puro do *Cogito*, enquanto ele se põe absolutamente, é apenas uma verdade abstracta e vazia, tão vã como é invencível. Resta-lhe ser mediatizado através da totalidade do mundo dos signos e através da interpretação desses signos. O longo desvio é precisamente o da suspeita. Assim, a apodicticidade do *Cogito* e o seu carácter

indefinidamente duvidoso devem ser assumidos conjuntamente. O *Cogito* é ao mesmo tempo a certeza indubitável de que eu sou e uma questão aberta quanto àquilo que eu sou.

Diria, pois, que a função filosófica do freudismo é introduzir um intervalo entre a apodicticidade do *Cogito* abstracto e a reconquista da verdade do sujeito concreto. Neste intervalo se insinua a crítica do falso *Cogito*, a desconstrução dos ídolos do Eu que formam cortina entre o Eu e o eu-próprio. Esta desconstrução é uma espécie de trabalho de luto, transposta da relação objectal para a relação reflexiva. A esta desconstrução pertence, a título de disciplina do desapossamento, todo o aparelho metodológico a que Freud chamou "metapsicologia": o realismo das "localidades" psíquicas, o realismo dos conceitos energéticos e económicos, a derivação genética e evolucionista das grandezas culturais a partir dos primeiros objectos pulsionais, etc. Esta perda aparente do próprio *Cogito* e da sua luz própria é requerida pela estratégia do trabalho de luto aplicada ao falso *Cogito*. Assemelha-se à explicação determinista que Espinosa começa por aplicar às falsas evidências do livre arbítrio nos primeiros livros de a *Ética*, antes de ter acesso à verdadeira liberdade do livro IV e à beatitude do livro V, que procedem da compreensão racional da própria escravidão. Como em Espinosa, por conseguinte, a perda das ilusões da consciência é a condição de qualquer reapropriação do sujeito verdadeiro.

É esta reapropriação, na e pela via do luto traçada mais acima, que constitui a meu ver a tarefa futura de uma filosofia reflexiva. Pela minha parte entrejo essa tarefa nos termos seguintes: se se pode chamar à psicanálise uma *arqueologia do sujeito*, a tarefa de uma filosofia reflexiva, após Freud, será ligar dialecticamente uma teleologia a esta arqueologia. Esta polaridade da *archê* e do *telos*, da origem e do alvo, do solo pulsional e da mira de cultura, é a única que pode arrancar a filosofia do *Cogito* à abstracção, ao idealismo, ao solipsismo, em resumo, a todas as formas patológicas do subjectivismo que infectam a posição do sujeito.

Que seria uma teleologia da subjectividade que tivesse atravessado a prova crítica de uma arqueologia de tipo freudiano? Seria uma construção progressiva das figuras do espírito, à maneira da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, mas que, ainda mais do que em Hegel, se desenrolaria no próprio terreno da análise regressiva das figuras do desejo.

Evoco aqui um modelo hegliano mais do que husserliano; por duas razões: primeiro que tudo, Hegel dispõe de um instrumento dialéctico para pensar uma *ultrapassagem* do nível naturalista da existência subjectiva que *conserva* a força pulsional inicial. Neste sentido, eu diria que a *Aufhebung* hegliana, enquanto conservação do ultrapassado, é a verdade filosófica da "sublimação" e da "identificação" freudianas. Além disso, o próprio Hegel concebeu a dialéctica das figuras da *Fenomenologia* como uma dialéctica do desejo. O problema da satisfação (*Befriedigung*) é a mola afectiva da passagem da consciência à consciência-de-si: o infinito do desejo, o seu desdobramento no desejo de um outro desejo, que seria ao mesmo tempo o desejo de um outro, o acesso à igualdade das consciências por meio da luta, todas estas peripécias bem conhecidas da *Fenomenologia* hegliana constituem um exemplo esclarecedor, mas não constrangedor, para uma dialéctica teleológica do espírito enraizado na vida do desejo. Certamente que não se pode repetir hoje a *Fenomenologia* hegliana; novas figuras do Si e do Espírito apareceram depois de Hegel, e novos abismos se cavaram sob os nossos passos, mas o problema permanece o mesmo: como fazer aparecer um arranjo prospectivo das figuras do espírito e um encadeamento progressivo das esferas de cultura que seja, na verdade, a sublimação do desejo substancial, a efectuação racional dessa energia de que a psicanálise desmascarou o rosto, através dos arcaísmos e das regressões do mundo humano dos fantasmas?

Pôr este problema em termos sempre mais rigorosos, e resolvê-los numa síntese que satisfaça ao mesmo tempo a *económica freudiana* do desejo e a *teleologia* hegliana do espírito, tal é a tarefa de uma antropologia filosófica depois de Freud.

II. A CONTESTAÇÃO DO ESTRUTURALISMO

Sem retomar em pormenor a análise do *modelo semiológico* que preside hoje em dia aos diversos estruturalismos (1) queria mostrar a convergência dos

(1) Cf. acima, *A Estrutura, a palavra, o acontecimento*, p. 79.

ataques conduzidos contra a filosofia do sujeito nas duas bases, da psicanálise e da linguística.

O ataque incide principalmente contra a fenomenologia husserliana e pós-husserliana. Compreende-se porquê: esta articula a filosofia do sujeito com uma teoria da significação que cai no mesmo campo epistemológico que aquele que o modelo semiológico recorta. Mais precisamente, a fenomenologia harmoniza três teses: 1) a significação é a categoria mais englobante da descrição fenomenológica; 2) o sujeito é o portador da significação; 3) a redução é o acto filosófico que torna possível o nascimento de um ser para a significação. Estas três teses são inseparáveis e podem ser percorridas nos dois sentidos; aquele em que as enunciámos caracteriza mais a ordem da descoberta, das *Pesquisas lógicas* a *Ideias I*: vê-se aí a significação lógica alajar-se no centro de gravitação da significação linguística, e esta inscrever-se no perímetro mais vasto da intencionalidade de consciência. Graças a esta extensão da pesquisa do plano lógico ao plano perceptivo, a expressão linguística e, principalmente, a expressão lógica, confirmam-se como constituindo apenas a forma reflectida de uma actividade significante enraizada mais baixo do que o juízo e característica do *Erlebnis* em geral; é neste sentido que a significação se torna a categoria mais englobante da fenomenologia. E a noção do *ego* recebe uma extensão proporcionada, na medida em que o *ego* é aquilo que vive através da mira do sentido e se constitui como pólo idêntico de todos os raios do sentido.

Mas a terceira tese enunciada segundo a ordem da descoberta é a primeira segundo a ordem da fundação. Se a significação, para o criador da fenomenologia, recobre todo o campo das descrições fenomenológicas, é porque esse campo é instaurado no seu conjunto pela redução transcendental, que transmuta toda a questão sobre o ser em questão sobre o *sentido* do ser. Esta função da redução é independente das interpretações idealistas do *ego Cogito* e primeiro que tudo da interpretação que dá o próprio Husserl, de *Ideias I* às *Meditações cartesianas*: é a redução que faz aparecer a nossa relação com o mundo; na e pela redução, todo o ser chega à descrição como fenómeno, como aparecer, portanto, como significação para explicitar.

Pode-se pois tornar a descer, numa ordem que seria a da fundação, da redução em direcção ao sujeito como *ego cogito cogitatum*, e do sujeito da teoria em direcção à significação como mediação universal entre o sujeito e o mundo. Tudo é significação, visto que todo o ser é visado como sentido de um vivido através do qual um sujeito se abre em direcção a transcendências.

Pode-se, deste modo, apresentar a fenomenologia como uma teoria da linguagem generalizada. A linguagem deixa de ser uma actividade, uma função, uma operação entre outras: identifica-se com o meio significante total, com a rede dos signos lançados como um laço sobre o nosso campo de percepção, de acção, de vida. Foi assim que Merleau-Ponty pôde dizer que Husserl “impele a linguagem para posição central (1)”. A fenomenologia pode mesmo pretender que só ela abre o espaço da significação, e, portanto, da linguagem, ao tematizar pela primeira vez a actividade intencional e significante do sujeito incarnado, que percebe, que age e que fala.

E, contudo, a fenomenologia radicalizava a questão da linguagem de uma maneira que não permitia um diálogo com a linguística moderna, e com as disciplinas semiológicas que se constituíram sobre um modelo linguístico. O exemplo de Merleau-Ponty é, a este respeito, instrutivo pelo semi-fracasso da sua filosofia da linguagem.

O “retorno ao sujeito falante” que Merleau-Ponty preconiza e prepara, na sequência do último Husserl, é concebido de tal modo que queima a etapa da ciência objectiva dos signos e se entrega demasiado depressa à fala. Porquê? Porque, desde o início a atitude fenomenológica e a atitude objectivas são postas em oposição: “ao considerar a linguagem como facto consumado, residuo de actos de significação passados, registo de significações já adquiridas, o cientista tem inevitavelmente falta da clareza própria do falar, da fecundidade da

(†) Numa comunicação feita no primeiro *Colóquio internacional de fenomenologia*, em 1951, Merleau-Ponty escrevia: “Precisamente porque o problema da linguagem não pertence, na tradição filosófica, à filosofia primeira, Husserl aborda-o mais livremente do que os problemas da percepção ou do conhecimento. Ele impele-o para a posição central, e o pouco que diz dela é original e enigmático. Este problema permite, pois, melhor do que qualquer outro, interrogar a fenomenologia e, não só repetir Husserl, mas recomeçar o seu esforço, retomar, mais do que as suas teses, o movimento da sua reflexão” (*Signos*, p. 105). Gosto de citar este texto porque a nossa relação com o maior dos fenomenólogos franceses já se tornou talvez naquilo que era a sua relativamente a Husserl: não uma repetição, mas um retomar do próprio movimento da sua reflexão.

expressão. Do ponto de vista fenomenológico, isto é, para o sujeito falante que usa a sua língua como um meio de comunicação com uma comunidade viva, a língua reencontra a sua unidade: ela já não é o resultado de um passado caótico de factos linguísticos independentes, mas um sistema de que todos os elementos concorrem para um esforço de expressão único voltado para o presente ou para o futuro, e, portanto, governado por uma lógica actual" (*Signos*, p. 107).

Como se vê o diálogo com o cientista é mal travado; ele até nem é travado: não é do lado da língua, considerada, como objecto de ciência, que está o sistema; contra Saussure e as suas definições iniciais, é dito que a linguística vê "a linguagem no passado" (*ibid.*, p. 107). Seria, pelo contrário, na actualidade da fala que um sistema se instituiria. Tendo colocado a sincronia do lado do sujeito falante, e a diacronia do lado objectivo da ciência, a fenomenologia tenta incorporar o ponto de vista objectivo no ponto de vista subjectivo, mostrar que uma sincronia da fala envolve a diacronia da língua.

Assim colocado, o problema parece mais fácil de resolver do que se tornará para a geração seguinte. Ele consiste em mostrar como a língua no passado habita a linguagem no presente: é a tarefa de uma fenomenologia da fala mostrar essa inserção do passado de língua no presente de fala; quando falo, a intenção significativa é em mim apenas um vazio determinado a preencher pelas palavras; é então preciso que ele se encha, ao realizar "um certo arranjo dos instrumentos já significantes ou das significações já falantes (instrumentos morfológicos, sintáticos, lexicais, géneros literários, tipos de narrações, modos de apresentação do acontecimento, etc.), que suscita no auditor o pressentimento de uma significação diferente e nova, e inversamente realiza naquele que fala ou que escreve a ancoragem da significação inédita nas significações já disponíveis" (p. 113). Assim, a fala é a reanimação de um certo saber linguístico que vem das falas anteriores dos outros homens, as quais se depositaram, "sedimentaram", "instituíram", até se tornarem esse *haver* disponível pelo qual eu posso agora dar uma carne verbal a esse vazio orientado que é em mim a intenção significativa quando vou falar.

Esta análise de *Signos* permanece na linha do grande capítulo da *Fenomenologia da percepção* onde a linguagem era assimilada a um "gesto" que emprega um saber-fazer, um poder adquirido. Será a linguagem, tal como os linguistas a consideram, assim levada a sério? O facto de que a noção de

língua, enquanto sistema autónomo, não é tomado em consideração, pesa muito sobre esta fenomenologia da fala. O seu recurso ao processo de "sedimentação" reconduz-la para o lado da velha noção psicológica de *aspecto exterior* (*habitus*), de poder adquirido, e o facto estrutural, enquanto tal, é falhado.

Na verdade, não é o diálogo com o linguista que importa a Merleau-Ponty, mas o resultado filosófico: se apenas posso exprimir-me reactivando significações sedimentadas e disponíveis, a fala nunca é transparente a ela própria e a consciência nunca é constituinte; a consciência é sempre tributária da "espontaneidade ensinante" (p. 121) do meu corpo, com os seus poderes adquiridos e a sua ferramenta verbal disponível. É toda uma filosofia da verdade que está aqui em jogo: a verdade é processo da retomada das significações disponíveis nas significações novas, na ausência de toda a passagem ao limite numa significação pura, total, absoluta: "a verdade é um outro nome da significação, que é ela própria a presença de todos os presentes no nosso. Quer dizer que, até e, sobretudo, para o último sujeito filosófico, não existe objectividade que explique a nossa relação sobre-objectiva com todos os tempos, luz que passe a do presente vivo" (p. 120).

Certamente que esta fenomenologia da fala e do sujeito falante mantém em reserva questões que o estruturalismo evita e não resolve: como é que um sistema autónomo de signos, alegadamente sem sujeito falante, entra em operações, evolui para novos equilíbrios, se presta a um uso e a uma história? Pode um sistema existir noutro local sem ser no acto de fala? É diferente de um corte transversal numa operação viva? É a língua mais do que um sistema em potência, nunca todo inteiro em acto, carregado de mudanças latentes, pronto para uma história subjectiva e intersubjectiva?

Estas questões são sem dúvida legítimas. Mas são prematuras. Hoje em dia só se podem encontrar no termo de um longo desvio pela linguística e, em geral, pela ciência dos signos. Ora, esse desvio comporta, pelo menos provisoriamente, o pôr entre parentesis a questão do sujeito, o adiamento de toda a referência ao sujeito falante, precisamente em vista da constituição de uma ciência dos signos digna desse nome.

Antes de propor um desvio, a linguística estrutural impõe um desafio à filosofia do sujeito: o desafio consiste no facto de que a noção de significação é colocada num outro campo diferente das miras intencionais de um sujeito.

O deslocamento é totalmente comparável àquele que a psicanálise impõe aos efeitos de sentido da consciência imediata. Mas resulta de um outro sistema de postulados diferente do da tópica freudiana. Expusemos esses postulados noutra local (1) e lembraremos apenas o seu encadeamento; primeiro postulado: a dicotomia da língua e da fala (do lado da língua, conserva-se a regra do jogo, com o seu carácter de instituição e de constrangimento social, do lado da fala, rejeita-se a execução, com o seu carácter de inovação individual e de livre combinação); segundo postulado: a subordinação do ponto de vista diacrónico ao ponto de vista sincrónico (a inteligência dos estados de sistema precede a das mudanças, que apenas se concebem como passagem de um estado de sistema para um outro); terceiro postulado: a redução dos aspectos substanciais da linguagem – substância fónica e substância semântica – a aspectos formais: a língua, assim aligeirada dos seus conteúdos fixos, não é mais do que um sistema de signos definidos só pelas suas diferenças; num tal sistema já não há significação – se se entende por isso o conteúdo próprio de uma ideia considerada nela própria – mas valores, isto é, grandezas relativas, negativas e positivas. A parada de toda a hipótese estrutural é então clara – e é o quarto postulado: “é cientificamente legítimo descrever a linguagem como sendo essencialmente uma entidade autónoma com dependências internas, numa palavra, uma estrutura” (Hjelmslev, *Ensaíos lingüísticos*, p. 21).

Dito de outro modo, o sistema de signos já não tem exterior, tem apenas um interior; este último postulado, que se pode designar o postulado da clausura dos signos, resume e comanda todos os outros. É precisamente ele que constitui o desafio maior para a fenomenologia. Para esta, a linguagem não é um objecto, mas uma mediação, isto é, aquilo pelo que e através do que nós nos dirigimos para a realidade (qualquer que ela seja); consiste em dizer alguma coisa sobre alguma coisa; por meio disso, ela escapa-se em direcção ao que diz, ultrapassa-se e estabelece-se num movimento intencional de referência. Para a linguística estrutural, a língua basta-se a ela própria: todas as suas diferenças lhe são imanentes; e é um sistema que precede o sujeito falante. Desta maneira, o sujeito postulado pelo estruturalismo requer um outro inconsciente, uma outra “localidade” diferente do inconsciente pulsional, mas um in-

(1) *A Estrutura, a palavra, o acontecimento*, p. 79.

consciente comparável, uma localidade homóloga; e por isso que o deslocamento em direção a esse outro inconsciente, em direção a essa outra "localidade" do sentido, impõe à consciência que reflecte o mesmo desapossamento que o deslocamento em direção ao inconsciente freudiano; é por isso também que se pode falar, dum lado e doutro, de um só e mesmo desafio *semiológico*.

Que espécie de filosofia do sujeito estará em posição de rebater este desafio, sob a forma que o estruturalismo lhe confere?

Retomemos as três teses da fenomenologia: a sua teoria da significação, a sua teoria do sujeito, a sua teoria da redução, cuja solidariedade mostrámos. A teoria do sujeito é certamente a nossa preocupação maior no presente ensaio: mas como se disse, ela tira o seu sentido da teoria da significação na qual está articulada do ponto de vista descritivo, e da teoria da redução que a funda do ponto de vista transcendental; é por isso que podemos chegar ao sujeito da filosofia fenomenológica a partir da teoria da significação e a partir da teoria da redução.

O que é feito, pois, do conceito fenomenológico da significação, após o desafio da semiologia? Uma fenomenologia renovada da significação não pode contentar-se em repetir as descrições da fala que não reconhecem o estatuto teórico da linguística e o primado da estrutura sobre o processo, que serve a esta de axioma primeiro. Ela até nem pode contentar-se em justapor aquilo que ela chamaria a abertura da linguagem ao mundo vivido da experiência com o *fechamento* do universo dos signos segundo a linguística estrutural: é através, e por meio de uma linguística da língua que uma fenomenologia da fala é hoje possível. É numa luta *taco a taco* com os pressupostos da semiologia que ela deve reconquistar a relação de transcendência do signo, ou a sua referência.

Ora, a linguagem, considerada segundo a hierarquia destes níveis, comporta uma espécie de unidade diferente daquelas que figuram nos inventários de elementos, quer se trate de unidades fonológicas, de unidades lexicais ou de unidades sintáticas. A nova unidade linguística com a qual a fenomenologia da significação pode contar já não é de língua, mas de fala ou de discurso; e esta unidade é a frase ou enunciado. Tem que se lhe chamar uma unidade semântica e já não semiológica, porque é ela que verdadeiramente *significa*.

Não se eliminou, portanto, o problema da significação ao substituí-lo pelo da diferença de signo a signo; os dois problemas são de nível distinto. Não é mesmo preciso escolher entre uma filosofia do signo e uma filosofia da representação: a primeira articula o signo ao nível dos sistemas virtuais oferecidos à execução do discurso; a segunda é contemporânea da efectuação do discurso. O problema semântico difere muito precisamente do problema semiológico pelo facto de que o signo, constituído por diferença, é revertido para o universo por via de referência; e esta contrapartida que a referência constitui em relação à diferença pode muito legitimamente ser chamada representação, conforme toda a tradição medieval, cartesiana, kantiana, hegliana. Um linguista como E. Benveniste atesta um tacto extremo e um sentido agudo da tradição, quando aproxima "dizer alguma coisa", "significar", "representar" (1). Opor o signo ao signo, é a função *semiológica*; representar o real através do signo, é a função *semântica*; e a primeira está subordinada à segunda. A primeira existe em vista da segunda; ou, se se pretende, é em vista da função *significante* ou *representativa* que a linguagem é articulada.

É na base desta distinção fundamental do semiológico e do semântico que é possível fazer convergir: a linguística da frase (considerada como instância de discurso), a lógica do sentido e da referência (à maneira de Frege ou de Husserl), e finalmente, a fenomenologia da fala (à maneira de Merleau-Ponty); mas já não se pode, à maneira deste último, saltar directamente para a fenomenologia da fala. É preciso, pacientemente, desimplicar a semântica do semiológico, por consequência, fazer primeiro que tudo o desvio da análise estrutural dos sistemas taxonómicos, depois edificar o nível do enunciado sobre os níveis fonológico, lexical, sintáxico. Por sua vez, a teoria dos enunciados exige que se componha, momento a momento, o plano do sentido, enquanto ideal ou irreal, depois o da referência, com a sua exigência de ver-

(1) Cf. E. Benveniste, *Problemas de linguística geral*: "Para o sentimento ingénuo do falante como para o linguísta, a linguagem tem como função "dizer alguma coisa". O que é exactamente essa alguma coisa em vista do quê a linguagem é articulada, e como a delimitar em relação à própria linguagem? O problema da significação está posto" (p. 7). Ora esta função não é outra coisa senão "a faculdade de representar o real através de um "signo" e de compreender o signo como representando o real" (p. 26).

dade, de apreensão do real, ou como diz Husserl, de preenchimento. Então, mas só então, será possível retomar num sentido não psicologizante as noções de intencionalidade, de mira, de expressão, no sentido de Merleau-Ponty. A passagem pela língua restitui à análise da fala o seu carácter propriamente linguístico, o qual não poderia ser preservado se se procura no prolongamento directo do "gesto". É, pelo contrário, enquanto efectuação semântica da ordem semiológica, que a fala, por ricochete, faz aparecer o gesto humano como significante, pelo menos a título incoativo. Uma filosofia da expressão e da significação, que não passou por todas as mediações, semiológicas e lógicas, está condenada a nunca transpor o limiar propriamente semântico.

Em compensação, é legítimo afirmar que fora da função semântica na qual eles se actualizam, os sistemas semiológicos perdem toda a inteligibilidade: pode-se até perguntar se a distinção do significante e do significado conservaria um sentido, fora da função referencial. Ora, esta distinção aparece como um requisito do signo linguístico no ponto em que Hjelmslev faz dele o critério deste último, em oposição aos signos não linguísticos que não apresentam a dualidade do plano expressivo e do plano do conteúdo. Não será então a mira de significância — que a frase confere pouco a pouco a cada um dos seus elementos e primeiro que tudo às palavras (1) — que assegura, pelo seu movimento de transcendência, a unidade interna do signo? Significante e significado harmonizar-se-iam se a mira de significação não os atravessasse como uma flecha em direcção a um referente possível, que é ou não é?

Assim, a ordem semiológica, considerada só, é apenas o conjunto das condições de articulação sem o que a linguagem não existiria. Mas, o articulado como tal não é ainda a linguagem no seu poder de significância. Ele é apenas o sistema dos sistemas, a que se pode chamar língua, cuja existência, apenas virtual, torna possível alguma coisa como o discurso, o qual apenas existe, de cada vez, na instância de discurso. Aí se ligam virtualidade e actualidade, articulação e operação, estrutura e função, ou como dizemos noutra local, sistema e acontecimento.

(1) Sobre a noção da palavra como signo lexical em posição de frase, cf. *a Estrutura, a palavra, o acontecimento*, acima, p. 79. A palavra, dizemos nesse artigo, é o ponto de articulação do semiológico com o semântico, da forma com o sentido, em cada instância de discurso.

Tal é a teoria da significação que seria susceptível de introduzir, pela via descritiva, uma teoria do sujeito que, segundo o voto inicial deste artigo, se apoiaria sobre o obstáculo, faria par com o adversário.

É com efeito no mesmo nível de organização e de efectuação que a linguagem tem uma referência e que tem um sujeito: enquanto que o sistema é anónimo, ou antes, não tem sujeito — mesmo “-se” —, porque a questão “quem fala?” não tem sentido ao nível da língua, é com a frase que vem a questão do sujeito da linguagem. Esse sujeito pode não ser eu ou aquele que eu creio ser; pelo menos a questão “quem fala?” ganha sentido a este nível, mesmo se deve permanecer uma questão sem resposta.

Ainda aqui, seria vão repetir as análises clássicas da fenomenologia husserliana e pós-husserliana. É preciso incorporá-las no domínio linguístico, segundo o estilo proposto mais acima: do mesmo modo que é preciso mostrar a passagem do semiológico ao semântico na frase e na palavra, é preciso mostrar como é que o sujeito falante sobrevém no seu próprio discurso.

Ora, a fenomenologia do sujeito falante encontra um apoio sólido nas pesquisas de certos linguistas sobre o pronome pessoal e as formas verbais aparentadas, sobre o nome próprio, sobre o verbo e os tempos do verbo, sobre a afirmação e a negação, e em geral, sobre as formas de alocação inerentes a toda a instância de discurso. A própria expressão: instância de discurso, indica suficientemente que não basta justapor uma vaga fenomenologia do acto de fala a uma rigorosa linguística do sistema da língua, mas que se trata de atar língua e fala na obra do discurso.

Limitar-me-ei aqui a um único exemplo, o do pronome pessoal e das relações de pessoa no verbo, que constituiu o objecto de um estudo decisivo de E. Benveniste (*Problemas de linguística geral*, p. 226-236, 251-266). Os pronomes pessoais (eu-tu-ele) são, certamente, primeiro que tudo factos de língua: um estudo estrutural das relações de pessoa no verbo deve preceder toda a interpretação da incidência do pronome em cada instância de discurso; assim, eu e tu opõem-se em conjunto a ele, como a pessoa à não pessoa, e opõem-se entre eles, como aquele que fala àquele a quem nos dirigimos. Mas este estudo estrutural não poderia esgotar a inteligência destas relações; ele constitui apenas o prefácio. A significação eu apenas é formada no instante em

que aquele que fala se lhe apropria do sentido para se designar a ele próprio: a significação eu é de cada vez única; ela refere-se à instância de discurso que a contém e unicamente a ela. "Eu é o indivíduo que enuncia a presente instância de discurso que contém a instância linguística eu" (*ibid.*, p. 252). Fora desta referência a um indivíduo particular que se designa a ele próprio ao dizer eu, o pronome pessoal é um signo vazio de que não importa quem pode apoderar-se; o pronome espera aí, na minha língua, como um instrumento disponível para converter essa língua em discurso, pela apropriação que eu faço desse signo vazio.

Surpreendemos assim a articulação língua-fala: ela repousa em parte sobre signos particulares – ou "indicadores" – de que os pronomes pessoais são apenas uma espécie, ao lado dos demonstrativos e dos advérbios de tempo e de lugar. Estes signos não conotam uma classe de objectos, mas designam a presente instância de discurso; eles não nomeiam, mas indicam o eu, o aqui, o agora, o isto, em resumo, a relação de um sujeito falante com uma audiência e uma situação. O que é admirável é que "a linguagem está organizada de tal modo que permite a cada locutor apropriar-se da língua inteira ao designar-se como eu" (p. 262).

Seria de retomar o problema do verbo no mesmo sentido. Há, por um lado, uma estrutura das relações de tempo característica de uma língua dada; há, por outro lado a enunciação do tempo numa instância de linguagem, numa frase que, enquanto tal, temporaliza globalmente o seu enunciado. É esta enunciação que se designa a ela própria pelo tempo presente e, por este meio, põe em perspectiva todos os outros tempos. Esta referência ao presente é totalmente comparável ao papel ostensivo (ou deíctico) dos demonstrativos (isto, aquilo...) e das locuções adverbiais (aqui, agora...): "este presente apenas tem como referência temporal um dado linguístico: a coincidência do acontecimento descrito com a instância de discurso que o descreve" (p. 262).

Quer isto dizer que o eu é uma criação da linguagem? O linguísta é tentado a dizê-lo ("só a linguagem, escreve Benveniste, funda em realidade, na sua realidade, que é a do ser, o conceito de ego" [p. 259]). O fenomenólogo objectará que a capacidade do locutor para se pôr como sujeito e opor-se a um outro como interlocutor é a pressuposição extra-linguística do pronome pessoal. Ele será fiel à distinção do semiológico e do semântico segundo a qual

e apenas na língua que os signos se reduzem a diferenças internas; a este título, *eu* e *tu*, como signos vazios, são criações da língua; mas o uso *hic et nunc* desse signo vazio, pelo qual o vocábulo *eu* se torna uma significação e adquire um valor semântico supõe a apropriação desse signo vazio por um sujeito que se põe ao exprimir-se. Certamente que a posição *eu* e a expressão *eu* são contemporâneas; mas a expressão *eu* cria tão pouco a posição *eu* como o demonstrativo *isto* cria o espectáculo deste mundo em direcção ao qual aponta o indicador deíctico. O sujeito põe-se como o mundo se mostra. Pronomes e demonstrativos estão ao serviço dessa posição e dessa mostragem; eles designam, de muito próximo, o absoluto dessa posição e dessa mostragem que são o aquém e o além da linguagem. O além mundano em direcção ao qual se dirige, enquanto diz alguma coisa sobre alguma coisa, o aquém não mundano do *ego* que irradia nos seus actos. A linguagem não é mais fundamento do que é objecto; ela é mediação; ela é o *veículo*, o “meio” no qual e pelo qual o sujeito se põe e o mundo se mostra.

A tarefa da fenomenologia precisa-se: esta posição do sujeito, que toda a tradição do *Cogito* invoca, é preciso daqui em diante operá-la na linguagem e não ao lado, sob pena de nunca ultrapassar a antinomia da semiologia e da fenomenologia. É preciso fazê-la aparecer na instância do discurso, isto é, no acto pelo qual o sistema virtual da língua se torna o acontecimento actual da fala.

Resta-nos colocar a noção de fenomenologia do sujeito em relação com a redução transcendental. Explicámo-nos acerca dessa dupla relação do sujeito, por um lado com a significação, por outro lado com a redução. A primeira relação permanece no plano descritivo, como a discussão precedente o confirmou: o sujeito, com efeito, é aquilo que tem referência a si na referência ao real; retro-referência e referência ao real constituem-se simetricamente. A segunda relação não acrescenta nada à primeira no plano da descrição; ela diz respeito às condições de possibilidade da referência a si na referência a alguma coisa: neste sentido, é como o “transcendental” em relação ao “empírico”.

O que é feito, pois, da redução, após o estruturalismo?

Como se sabe, Husserl via na redução o acto filosófico primordial pelo qual a consciência se separa do mundo e se constitui como absoluto; após a redução todo o ser é um sentido para a consciência, e, nessa qualidade, rela-

tivo à consciência. A redução coloca, assim, o *Cogito* husserliano no coração da tradição idealista, no prolongamento do *Cogito* cartesiano, do *Cogito* kantiano, do *Cogito* fichteano. *As Meditações cartesianas* vão ainda mais longe no sentido da auto-suficiência da consciência e progridem até um subjectivismo radical que não deixa nenhuma outra saída senão vencer o solipsismo pelos seus próprios excessos e derivar outrem da constituição originária do *ego Cogito*.

O privilégio assim conferido à consciência numa concepção idealista da redução é radicalmente incompatível com o primado que a linguística estrutural reconhece à língua sobre a fala, ao sistema sobre o processo, à estrutura sobre a função. Aos olhos do estruturalismo, este privilégio absoluto é o preconceito absoluto da fenomenologia. Com esta antinomia, a crise da filosofia do sujeito atinge o seu ponto extremo.

Deve-se, pois, sacrificar a redução fenomenológica ao mesmo tempo que o preconceito da consciência concebida como absoluta? Ou é possível uma outra interpretação da redução? Queria explorar uma outra via e propor uma interpretação da redução que a tornasse estreitamente solidária com a teoria da *significação* da qual reconhecemos a posição axial na fenomenologia. Renunciando, pois, a identificar a redução com a clareira directa que, imediatamente, de um só salto, faria brotar a atitude fenomenológica, da atitude natural e arrancaria a consciência ao ser, tomaremos o longo desvio dos signos, e procuraremos a redução entre as condições de possibilidade da relação significante, da função simbólica enquanto tal. Assim levada ao tom de uma filosofia da linguagem, a redução pode deixar de aparecer como uma operação fantástica no termo da qual a consciência seria um resto, um resíduo, por subtracção de ser. A redução aparece antes como o "transcendental" da linguagem, a possibilidade para o homem de ser outra coisa diferente de uma natureza entre as naturezas, a possibilidade, para ele, de se relacionar com o real ao designá-lo por meio dos signos. Esta reinterpretção da redução, em ligação com uma filosofia da linguagem, é perfeitamente homogénea à concepção da fenomenologia como teoria geral da significação, como teoria da linguagem generalizada.

Empenhemo-nos nesta via: somos a isso encorajados por uma penetrante nota de Lévi-Strauss na sua famosa *Introdução à obra de Marcel Mauss*: "Quaisquer que tenham sido o momento e as circunstâncias da sua aparição

na escala da vida animal, a linguagem apenas pôde nascer de uma só vez. As coisas não puderam começar a significar progressivamente... essa mudança radical não tem contrapartida no domínio do conhecimento que se elabora lenta e progressivamente. Por outras palavras, no momento em que o universo inteiro, de uma só vez, se tornou significativo, não foi por isso melhor conhecido, mesmo se é verdade que o aparecimento da linguagem devia precipitar o ritmo do desenvolvimento do conhecimento. Há, portanto, uma oposição fundamental na história do espírito humano, entre o simbolismo, que oferece um carácter de descontinuidade, e o conhecimento, marcado pela continuidade..." (p. 42).

A função simbólica não está, portanto, no mesmo plano que as diferentes classes de signos que uma ciência dos signos, uma semiologia, pode discernir e articular; não é de modo nenhum uma classe, um género, mas uma condição de possibilidade. Aquilo que está aqui em questão, é o próprio nascimento do homem para a ordem dos signos.

Posta nestes termos, a questão da origem da função simbólica, parece-me suscitar uma interpretação completamente nova da redução fenomenológica: a redução, diremos nós, é o começo de uma vida significante, e esse começo é não cronológico, não histórico; é um começo transcendental, assim como o contrato é o começo da vida em sociedade. Os dois começos, assim compreendidos na sua radicalidade, são apenas um só e mesmo começo, se, segundo a nota de Lévi-Strauss, a função simbólica é a origem e não o resultado da vida social: "Mauss crê ainda ser possível elaborar uma teoria sociológica do simbolismo, enquanto que é, evidentemente, preciso procurar uma origem simbólica da sociedade" (*ibid.*, p. 23).

Mas aparece uma objecção: a génese ideal do signo, dir-se-á, requer apenas um desvio, uma diferença, mas não necessariamente um sujeito. Aliás, o próprio Lévi-Strauss que evocava a esse propósito o nascimento súbito do simbolismo recusa energicamente qualquer filosofia que coloque o sujeito na origem da linguagem e fala mais facilmente das "categorias inconscientes do pensamento" (*Antropologia estrutural*, p. 82). Não será preciso, por consequência, contar a diferença entre as categorias inconscientes do pensamento, e não é essa diferença sem sujeito a condição de possibilidade de todas as diferenças que aparecem no campo linguístico: diferença do signo em relação ao signo, diferença no signo entre o significante e o significado? Se é assim, o erro fun-

damental de Husserl seria ter postulado um sujeito transcendental para essa diferença, a qual, para falar com propriedade, é apenas a condição transcendental que torna possível todas as diferenças empíricas entre os signos e nos signos. É preciso então “dessubjectivar” a diferença se ela deve ser o transcendental do signo.

Se a objecção tivesse valor, não teríamos, pois, ganho nada, para uma filosofia do sujeito, em identificar a redução com a origem da função simbólica, visto que a ordem transcendental à qual pertenceria a diferença não requereria nenhum sujeito transcendental.

Mas a objecção não tem valor. Ela procede da confusão do plano semiológico com o plano semântico. Ora, dissemo-lo, o discurso é uma coisa diferente da língua e a significação outra coisa diferente do signo. Por conseguinte, a reflexão que se limitasse a explicitar as condições de possibilidade da ordem semiológica falharia muito simplesmente o problema das condições de possibilidade da ordem semântica como tal, o qual é o vivo, o concreto, o actual da linguagem.

Não é de admirar que uma pesquisa aplicada ao transcendental da linguagem, mas que falha a passagem da língua ao discurso, apenas descobre uma condição negativa e não subjectiva da linguagem: a diferença. Isto não é nada, é certo! mas isto é apenas ainda a primeira dimensão da redução, isto é, a produção transcendental da diferença: também Husserl conhecia esta face negativa da relação significante, chamava-lhe “suspensão”, “o pôr entre parenthesis”, “o pôr fora de circuito”, e applicava-a directamente à atitude natural para fazer surgir dela, por diferença, a atitude fenomenológica. Se ele chamava consciência ao ser nascido desta diferença, esta diferença era apenas a não-naturalidade, a não-mundaneidade requerida pelo signo enquanto tal. Mas esta consciência não oferece nenhum carácter egológico; ela é apenas um “campo”, o campo das *cogitationes*. Geralmente falando, uma consciência *sem ego* é perfeitamente concebível; o famoso artigo de Sartre sobre a *Transcendência do ego* demonstrou-o perfeitamente. Por consequência, o acto de nascimento da consciência, como diferença da natureza, ou, para falar como Lévi-Strauss, o aparecimento da linguagem por meio do que “o universo inteiro, de uma só vez, se tornou significativo”, não requer um sujeito, apesar de requerer uma consciência, isto é, um campo de *cogitationes*. Esta conclusão filosófica não tem nada de surpreendente: a ordem semiológica é, por definição, a do sistema sem sujeito.

Mas, precisamente, a ordem semiológica não constitui o todo da linguagem; é ainda preciso passar da língua ao discurso: é apenas neste plano que se pode falar de significação.

O que é então feito da redução, nesta passagem do signo à significação, do semiológico ao semântico? Já não é possível determo-nos na sua dimensão negativa de afastamento, de recuo, de diferença; é preciso chegar à sua dimensão positiva, isto é, a possibilidade de um ser, que se arrancou pela diferença às relações intra-naturais, se voltar para o mundo, visá-lo, apreendê-lo, agarrá-lo, compreendê-lo. E este movimento é inteiramente positivo; é aquele em que, segundo a expressão de Gustave Guillaume evocado mais acima, os signos são revertidos para o universo; é o momento da frase que diz alguma coisa de alguma coisa. Por consequência, a "suspensão" da relação natural com as coisas é apenas a condição negativa da instituição da relação significante. O princípio diferencial é apenas a outra face do princípio referencial.

É preciso, pois, considerar a redução, não só no seu sentido negativo, mas no seu sentido positivo, e recusar todas as inflações da negatividade, todas as hipóteses da diferença, que procedem de um modelo truncado da linguagem, no qual o semiológico tomou o lugar do semântico.

Mas se a redução deve ser tomada no seu sentido positivo, enquanto condição de possibilidade da referência, ela também deve ser tomada no seu sentido subjectivo, enquanto possibilidade de um *ego* se designar a si próprio na instância de discurso. Positividade e subjectividade caminham a par, na medida em que a referência ao mundo e a referência a si, ou, como dizíamos mais acima, a mostragem de um mundo e a posição de um *ego*, são simétricas e recíprocas. Aliás não poderia haver mira do real, portanto pretensão à verdade, sem a auto-asserção de um sujeito que se determina e se empenha no seu dizer.

Se, portanto, eu posso conceber uma origem não subjectiva da diferença que institui o signo como signo, não pode passar-se o mesmo com a origem da referência. Relativamente a isto, diria mais facilmente que a função simbólica, isto é, a possibilidade de designar o real por meio dos signos, apenas está completa quando é pensada a partir do duplo princípio da diferença e da referência, logo, a partir de uma categoria "inconsciente" e de uma categoria "egológica". A *função simbólica*, é, certamente, a capacidade de colocar toda a troca (e entre elas as trocas de signos) sob uma lei, sob uma regra, logo

sob um princípio anónimo que transcende os sujeitos. Mas, é mais ainda a capacidade de actualizar essa regra num acontecimento, numa instância de troca, de que a instância de discurso é o protótipo; esta compromete-me como sujeito e situa-me na reciprocidade da questão e da resposta. Um sentido demasiado frequentemente esquecido da palavra símbolo lembra-nos isso: sob a sua forma social, e já não apenas matemática, o simbolismo implica uma regra de reconhecimento entre sujeitos. Num belo livro, que deve muito a Lévi-Strauss, mas que se afasta dele neste preciso ponto, Edmond Ortigues escreve: esta lei "obriga toda a consciência a voltar a si a partir do seu outro... a sociedade apenas existe através deste processo interior a cada sujeito" (*o Discurso e o Símbolo*, p. 199). A redução, no seu sentido pleno, é esse retorno a si a partir do seu outro que constitui o transcendental já não do signo, mas da significação.

Este é, após o desafio semiológico, o verdadeiro "retorno ao sujeito". Ele já não é separável de uma meditação sobre a linguagem, mas de uma meditação que não se detém pelo caminho; de uma meditação que transpõe o limiar do semiológico com o semântico. Para esta consideração, o sujeito instaurado pela redução não é nada mais do que o começo de uma vida significativa, o nascimento simultâneo do ser-dito do mundo e do ser-falante do homem.

III. EM DIRECÇÃO A UMA HERMENÉUTICA DO "EU SOU"

Chegou o momento de reaproximar as duas séries de análises que compõem este ensaio. O leitor terá sido, sem dúvida nenhuma, impressionado pelo carácter discordante das críticas, e, ainda mais, pelo das réplicas. Por um lado, é muito difícil sobrepor as duas espécies de "realismo" que procedem de uma e de outra crítica: realismo do Isso, realismo das estruturas de língua. O que é que há de comum entre os conceitos tópicos, económicos, genéticos da psicanálise, e as noções de estrutura e de sistema da semiologia, entre o inconsciente pulsional de uma e o inconsciente categorial da outra?

Ora, se as duas críticas são independentes nos seus pressupostos mais fundamentais, não é de surpreender que os renovamentos que elas suscitam na

filosofia do sujeito sejam igualmente de natureza diferente. É por isso que a filosofia do sujeito que tem futuro não é apenas aquela que tiver sofrido por ordem dispersa a prova da crítica psicanalítica e a da linguística; é a filosofia que souber projectar uma nova estrutura de acolhimento para pensar em conjunto as instruções da psicanálise e as da semiologia. O fim desta exposição tem por objectivo lançar alguns marcos nessa direcção. O que explica suficientemente o seu carácter exploratório e hesitante.

1. Parece-me primeiro que tudo que a reflexão sobre o sujeito falante permite voltar sobre as conclusões atingidas no termo da discursão tocante à psicanálise, e de as colocar a uma nova luz. A consciência, dizíamos então, é incessantemente pressuposta pela tópica, assim como o Eu pela personologia freudiana, e acrescentávamos: a crítica psicanalítica não poderia atingir o núcleo de apodicticidade do "eu penso", mas apenas a crença de que eu sou tal como me percebo. Esta cisão entre a apodicticidade do "eu penso" e a adequação da consciência toma uma significação menos abstracta se a ligarmos à noção de sujeito falante. O núcleo de apodicticidade do "eu penso" é também o transcendental da função simbólica; por outras palavras: aquilo que é invencível por qualquer dúvida, é o acto de recuo e de distância que cria o afastamento pelo qual o signo é possível e é a possibilidade de ser religado de modo significante, e não apenas causal, a todas as coisas.

Qual é o benefício desta reaproximação entre apodicticidade e função simbólica? Este: que toda a reflexão filosófica sobre a psicanálise deve doravante desenrolar-se no meio do sentido, da significação. Se o sujeito é por excelência sujeito falante, toda a aventura da reflexão, quando atravessa o pôr em questão pela psicanálise, é uma aventura na ordem do significante e do significado. Esta releitura da psicanálise à luz da semiologia é a primeira tarefa que se impõe a uma antropologia filosófica que quizer reunir os resultados esparsos das ciências humanas. É notável que mesmo quando Freud fala de pulsão, é sempre em e a partir de um plano expressivo, em e a partir de certos efeitos de sentido que se dão para decifrar e que podem ser tratados como textos: textos oníricos ou textos sintomáticos. É neste meio dos signos que se desenrola a própria experiência analítica, enquanto ela é obra de fala, duelo de fala e de escuta, cumplicidade de fala e de silêncio. É esta pertença à ordem dos signos que legitima fundamentalmente não só a comunicabilidade da experiência analítica, mas o seu carácter homogéneo, em última instância, com totalidade da experiência humana que a filosofia tenta reflectir e compreender.

Aquilo que constitui a especificidade do discurso psicanalítico é que os efeitos de sentido que ele decifra dão expressão a relações de força. Donde a ambiguidade aparente do discurso freudiano; ele parece operar com noções pertencentes a dois planos diferentes de coerência, a dois níveis de discurso, o da força e o do sentido. Linguagem da força: todo o vocabulário que designa a dinâmica dos conflitos e o jogo económico dos investimentos, desinvestimentos, contra-investimentos. Linguagem do sentido: todo o vocabulário respeitante ao absurdo ou à significância dos sintomas, os pensamentos do sonho, a sua sobredeterminação, os jogos de palavras que aí se encontram. Aquilo que se desimplica na interpretação são relações de sentido com sentido: entre sentido aparente e sentido escondido, existe a relação de um texto ininteligível com um texto inteligível. Estas relações de sentido encontram-se, assim, emaranhadas em relações de força. Todo o trabalho do sonho se enuncia neste discurso misto: as relações de força anunciam-se e dissimulam-se nas relações de sentido, ao mesmo tempo que as relações de sentido exprimem e representam relações de força. Este discurso misto não é um discurso equívoco por falta de clarificação: ele fica muito perto da própria realidade que a leitura de Freud revelou e a que podemos chamar a *semântica do desejo*. Todos os filósofos que reflectiram sobre as relações do desejo com o sentido encontraram este problema, desde Platão, que dobra a hierarquia das ideias pela hierarquia do amor, até Espinosa, que liga aos graus de afirmação e de acção do *conatus*, os graus de clareza da ideia; também em Leibniz, os graus de apetição da mónade e os da sua percepção são correlativos: “a acção do princípio interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção a outra pode ser chamado apetição; é verdade que o apetite não poderia sempre chegar inteiramente a toda a percepção para que tende, mas obtém sempre alguma coisa e chega a percepções novas” (*Monadologia*, § 15).

Assim reinterpretada à luz da semiologia, a psicanálise tem como tema a relação da libido com o símbolo. Ela pode então inscrever-se numa disciplina mais geral a que podemos chamar hermenêutica. Chamo aqui hermenêutica a toda a disciplina que procede por interpretação, e dou à palavra interpretação um sentido forte: o discernimento de um sentido escondido num sentido aparente. A *semântica do desejo* reparte-se no campo mais vasto dos *efeitos de duplo sentido*, precisamente esses que uma *semântica linguística* encontra sob um outro nome, a que ela chama *transferência de sentido*, *metáfora*,

alegoria. A tarefa de uma hermenêutica é confrontar os diferentes usos do duplo sentido e as diferentes funções da interpretação por disciplinas tão diferentes como a semântica dos linguistas, a psicanálise, a fenomenologia e a história comparada das religiões, a crítica literária, etc. Apercebemo-nos então como, através desta hermenêutica geral, a psicanálise pode ser ligada a uma filosofia reflexiva: ao passar por uma hermenêutica a filosofia reflexiva sai da abstracção: a afirmação de ser, o desejo e o esforço de existir que me constituem encontram na interpretação dos signos o caminho longo da tomada de consciência; desejo de ser e signo estão na mesma relação que libido e símbolo. Isto quer dizer duas coisas. Por um lado, compreender o mundo dos signos, é o meio de se compreender; o universo simbólico é o meio da auto-explicação. Com efeito, já não haveria problema de sentido se os signos não fossem a via, o meio, o veículo, graças ao que um existente humano procura situar-se, projectar-se, compreender-se. Em sentido inverso, por outro lado, esta relação entre desejo de ser e simbolismo significa que a via curta da intuição de si por si está fechada; a apropriação do meu desejo de existir é impossível pela via curta da consciência, só a via longa da interpretação dos signos está aberta. Tal é a minha hipótese de trabalho filosófico: chamo-lhe a *reflexão concreta*, isto é, o *Cogito mediatizado por todo o universo dos signos*.

2. Não é menos urgente submeter uma reflexão final sobre a semiologia à instrução da psicanálise. Nada seria mais perigoso, com efeito, do que extrapolar as conclusões de uma semiologia, e dizer: tudo é signo, tudo é linguagem. A reinterpretacção do *Cogito* como acto do sujeito falante pode ser tomada nesse sentido; e mais ainda, a interpretação da redução fenomenológica como esse afastamento que cava a distância entre o signo e a coisa: o homem parece então não ser mais do que a linguagem e a linguagem ausência do mundo. Ao ligar o símbolo à pulsão, a psicanálise obriga-nos a fazer o trajecto inverso e a voltar a mergulhar o significante no existente. Num sentido, a linguagem é primeira, visto que é sempre a partir daquilo que o homem diz que pode ser desenrolada a rede de significância na qual as presenças são tomadas; mas num outro sentido, a linguagem é segunda; a distância do signo e a ausência da linguagem em relação ao mundo são apenas a contrapartida negativa de uma relação positiva: a linguagem quer dizer, isto é, *mostrar*, tornar presente, trazer ao ser. A ausência do signo na coisa é apenas a condição negativa para que o

signo atinja a coisa, a toque, e morra com o seu contacto. A pertença da linguagem ao ser exige, portanto, que se inverta uma última vez a relação e que a linguagem apareça ela própria como um modo de ser no ser.

Ora, a psicanálise prepara esta inversão a seu modo: a anterioridade, o arcaísmo do desejo, que justificam que se fale de uma arqueologia do sujeito, impõem que se subordine a consciência, a função simbólica, a linguagem, à posição prévia do desejo. Como Aristóteles, como Espinosa e Leibniz, como Hegel – dizíamos mais acima –, Freud coloca o acto de existir no eixo do desejo. Antes de o sujeito se pôr consciente e voluntariamente, estava já posto no ser ao nível pulsional. Esta anterioridade da pulsão em relação à tomada de consciência e à volição significa a anterioridade do plano ôntico em relação ao plano reflexivo, a *prioridade do eu sou sobre o eu penso*. O que dizíamos há pouco da relação da pulsão com a tomada de consciência, tem que se dizer agora da relação da pulsão com a linguagem. O *eu sou* é mais fundamental do que o *eu falo*. É, pois, preciso que a filosofia se ponha a caminho em direcção ao *eu falo* a partir da posição do *eu sou*, que do próprio seio da linguagem se ponha “a caminho em direcção à linguagem”, como o requer Heidegger. A tarefa de uma antropologia filosófica é mostrar em que estruturas ônticas a linguagem advém.

Evocava há pouco Heidegger; seria preciso que uma antropologia filosófica tentasse hoje em dia, com os recursos da linguística, da semiologia e da psicanálise, refazer o trajecto desenhado por *Sein und Zeit*, esse trajecto que parte da estrutura do ser no mundo, atravessa o sentimento da situação, a projecção das possibilidades concretas e a compreensão, e se projecta em direcção ao problema da interpretação e da linguagem.

Assim, a hermenêutica filosófica deve mostrar como é que a própria interpretação advém ao ser no mundo. Há primeiro que tudo o ser no mundo, depois o compreender, depois o interpretar, depois o dizer. O carácter circular deste itinerário não deve deter-nos. É bem verdade que é no seio da linguagem que nós dizemos tudo isso; mas a linguagem é feita de modo que é capaz de designar o solo de existência donde procede, e de se reconhecer a ela própria como um modo do ser de que fala. Esta circularidade entre o *eu falo* e o *eu sou* dá alternativamente a iniciativa à função simbólica e à sua raiz pulsional e existencial. Mas este círculo não é um círculo vicioso; é o círculo bem vivo da expressão e do ser exprimido.

Se é assim, a hermenêutica, pela qual deve passar a filosofia reflexiva, não deve confinar-se aos efeitos de sentido e de duplo sentido: ela deve ser afoitamente uma hermenêutica do *eu sou*. Só desta maneira podem ser vencidas a ilusão e a pretensão do *Cogito* idealista, subjectivista, solipsista. Só esta hermenêutica do *eu sou* pode envolver ao mesmo tempo a certeza apodíctica do *eu penso* cartesiano e as incertezas, e mesmo as mentiras e as ilusões do si, da consciência imediata; só ela pode manter lado a lado a afirmação serena: *eu sou* e a dúvida pungente: *quem sou eu?*

Esta é a minha resposta à questão inicial: o que é que tem futuro na filosofia reflexiva? Respondo: uma filosofia reflexiva que, tendo assumido inteiramente as correcções e as instruções da psicanálise e da semiologia, toma a via longa e desviada de uma interpretação dos signos, privados e públicos, psíquicos e culturais, onde o desejo de ser e o esforço para existir que nos constituem se vêm exprimir e explicitar.

IV

**A SIMBÓLICA DO MAL
INTERPRETADA**

O "pecado original" estudo de significação

Lemos, numa das *Confissões de fé* das Igrejas da Reforma, que a vontade do homem está "totalmente cativa sob o pecado" (*Confissão de fé de La Rochelle*, art. 9). É fácil encontrar, sob esta expressão "cativo", toda a pregação profética e apostólica; mas a *Confissão de fé* acrescenta logo a seguir: "Cremos que toda a descendência de Adão está infectada por esta moléstia contagiosa que é o pecado original, um vício hereditário, e não só uma imitação como os Pelagianos quiseram dizer, os quais detestamos nos seus erros" (*ibid.*, art. 10). Pecado originário, vício hereditário; com estas palavras, operou-se uma mudança de nível: passámos do plano da pregação para o da teologia, do domínio do pastor para o do doutor. E, ao mesmo tempo, produziu-se uma mudança no domínio da expressão: o cativo era uma imagem, uma parábola; o pecado hereditário quer ser um conceito. Ainda mais, quando lemos o texto seguinte: "Cremos também que este vício é verdadeiramente pecado e que ele é suficiente para condenar todo o género humano, mesmo as criancinhas no ventre da sua mãe, e que é considerado pecado perante Deus (e a continuação)" (art. 11), temos a impressão de entrar, não só na teologia como disciplina que dimana dos doutores, mas na controvérsia, na disputa de escola: a interpretação do pecado original como culpabilidade original das criancinhas no ventre da sua mãe, não só já não está ao nível da pregação, mas atinge um ponto em que o trabalho do teólogo se transforma em especulação abstracta, na escolástica.

A minha intenção não é de modo nenhum opor, a este nível de abstracção, uma formulação a uma formulação: não sou dogmático. A minha intenção é reflectir sobre a significação do trabalho teológico cristalizado num con-

ceito como o de pecado original. Ponho, pois, um problema de método. Com efeito, este conceito considerado como tal não é bíblico, e, contudo, quer explicar, por meio de um aparelho racional sobre o qual teremos de reflectir, o próprio conteúdo da confissão e da pregação usual da Igreja. Reflectir sobre a *significação* é, portanto, reencontrar as intenções do conceito, o seu poder de remeter para aquilo que não é conceito mas anúncio, anúncio que denuncia o mal e anúncio que pronuncia a absolvição. Em resumo, reflectir sobre a *significação*, é, de certo modo, *desfazer o conceito*, decompor as suas motivações, e, por meio de uma espécie de análise intencional, reencontrar as setas de sentido que visam o *próprio kerigma*.

Acabo de empregar uma expressão inquietante: desfazer o conceito. Sim. Penso que é preciso destruir o conceito como conceito para compreender a intenção do sentido: o conceito de pecado original é um falso saber e deve ser suprimido como saber, saber quase jurídico da culpabilidade dos recém-nascidos, saber quase biológico da transmissão de uma tara hereditária, falso saber que bloqueia numa noção inconsistente uma categoria jurídica de dívida e uma categoria biológica de herança.

Mas o objectivo desta crítica — ruínosa na aparência — é mostrar que o falso saber é ao mesmo tempo verdadeiro símbolo, verdadeiro símbolo de alguma coisa que só ele pode transmitir. A crítica não é, portanto, simplesmente negativa: o fracasso do saber é o inverso de um trabalho de recuperação do sentido, pelo qual são encontrados a *intenção* "ortodoxa", o sentido recto, o sentido eclesial do pecado original; ver-se-á que este sentido já não é de modo nenhum saber jurídico, saber biológico ou, ainda pior, saber jurídico-biológico respeitante a alguma monstruosa culpabilidade hereditária, mas *símbolo racional* daquilo que declaramos de mais profundo na confissão dos pecados.

Sob que impulso foi levada a teologia cristã a esta elaboração conceptual? Podem-se dar duas respostas a esta questão; primeiro que tudo, uma resposta exterior: é, diremos, sob o impulso da gnose. Nos *Extractos de Teodoto*, lemos estas questões que, segundo Clemente de Alexandria, definem a gnose: "Quem éramos? Que nos tornamos? Onde estávamos antes? De que mundo fomos lançados? Em direcção a que objectivo nos apressamos? De que nos libertámos? O que é o nascimento (*γέννησις*)? O que é o renascimento (*ἀναγέννησις*)?" Foram os gnósticos, diz também um autor cristão, que colo-

caram a questão *πόθεν καὶ χάχα*, de onde vem o mal? Compreendamos: foram os gnósticos que tentaram fazer desta questão uma questão especulativa e fornecer-lhe uma resposta que seja ciência, saber, *γνώσις*, gnose.

A nossa primeira hipótese de trabalho será, portanto, esta: foi por razões apologéticas — para combater a gnose — que a teologia cristã foi levada a alinhar com o modo de pensamento gnóstico. No fundo anti-gnóstica, a teologia do mal deixou-se arrastar para o próprio terreno da gnose e elaborou assim uma conceptualização comparável à sua.

A anti-gnose tornou-se uma quase-gnose; tentarei mostrar que o conceito de pecado original é anti-gnóstico no seu fundo, mas quase gnóstico no enunciado.

Mas esta primeira resposta pede uma segunda: a preocupação apologética não pode explicar por si só porque é que a teologia cristã se deixou arrastar para um terreno estranho; será preciso procurar no próprio sentido veiculado por essa quase gnose as razões da sua elaboração. Talvez haja na experiência do mal, na confissão do pecado, alguma coisa de terrível e de impenetrável que faz da gnose a tentação permanente do pensamento, um mistério de iniquidade de que o pseudo-conceito de pecado original é como que a linguagem cifrada.

Uma última nota antes de mergulharmos na nossa meditação: a maior parte dos nossos exemplos e das nossas citações vão ser tirados de santo Agostinho. É inevitável: santo Agostinho é a testemunha desse grande momento histórico em que o conceito se atou; foi ele que conduziu primeiro o combate anti-maniqueísta, depois o combate anti-pelagiano, e foi neste combate numa frente dupla que se elaborou o conceito polémico e apologético de pecado original. Mas o meu trabalho também não é um trabalho de historiador: não é a história da polémica anti-maniqueísta, depois anti-pelagiana que me interessa, mas as próprias motivações de Agostinho, tais como as podemos retomar à nossa própria conta quando tentamos pensar aquilo que confessamos e professamos.

Nem dogmático, nem historiador, eu queria muito precisamente contribuir para aquilo a que chamarei uma hermenêutica do pretenso dogma do pecado original; esta interpretação, redutora no plano do saber, recuperadora no plano do símbolo, situa-se no prolongamento daquilo que tentei noutra local, sob o nome de *Simbólica do mal*, e leva a crítica da linguagem teológica

desde o plano dos símbolos *imaginados e míticos*, tais como cativoiro, queda, errância, perdição, rebelião, etc., até ao dos *símbolos racionais*, tais como os do neo-platonismo, da gnose e dos Padres.

I

Como conceito polémico e apologético, o "pecado original" significa uma primeira coisa: que o mal não é nada que seja, não tem ser, natureza, porque ele é nosso, porque ele é obra de liberdade. Esta primeira tese, veremos, é insuficiente porque apenas nos explica o aspecto mais claro do mal, aquele a que poderíamos chamar o mal actual, no duplo sentido de mal em acto, em exercício, e de mal presente, a ser feito, ou, como diria Kierkgaard, no sentido de mal que se põe no instante. Todavia, esta primeira tese deve ser bem firmada, porque, quando falarmos daqui a pouco de *peccatum originale* ou *naturale*, não será preciso que a reintrodução de uma quase-natureza do mal nos reconduza para aquém dessa recusa do mal-natureza, do mal-substância, o que causará toda a dificuldade do pseudo-conceito de *peccatum naturale*.

Para melhor compreender a fidelidade deste conceito à tradição bíblica – pelo menos sob este primeiro aspecto –, é preciso ter presente na memória a enorme pressão contrária que a gnose exerceu durante vários séculos sobre a confissão de fé da Igreja. Se a gnose, isto é, conhecimento, saber, ciência, é porque, fundamentalmente – como o mostraram Jonas, Quispel, Puech e outros –, o mal é para ela uma realidade quase física que investe o homem de fora; o mal está fora. Ele é corpo, ele é coisa, ele é mundo, e a alma caiu dentro. Esta exterioridade do mal fornece imediatamente o esquema de uma qualquer coisa, de uma substância que infecta por contágio. A alma vem de "outro sitio", cai "aqui", e deve regressar "lá"; a angústia existencial que está na raiz da gnose é imediatamente situada num espaço e num tempo orientados; o cosmos é máquina de perdição e de salvação, a soteriologia é cosmologia. Simultaneamente tudo aquilo que é imagem, símbolo, parábola – como errância, queda, cativoiro, etc. – implanta-se num pretense saber que se une à letra da imagem. Assim nasce uma mitologia dogmática, como diz Puech, inseparável da figuração espacial, cósmica. O cosmos, que o salmista ouvia cantar

a glória de Deus e de que o filósofo estóico revelava a beleza e a divindade, esse cosmos é não só divinizado, mas contra-divinizado, satanizado, se se pode dizer, e fornece assim à experiência humana do mal o apoio de uma exterioridade absoluta, de uma inhumanidade absoluta, de uma materialidade absoluta. O mal é a própria mundaneidade do mundo. Em vez de o mal proceder da liberdade humana para a vaidade do mundo, ele procede dos poderes do mundo para o homem.

Deste modo, o pecado que o homem confessa, é menos o acto de mal-fazer, a mal-feitoria, do que o estado de ser-no-mundo, do que a infelicidade de existir. O pecado é destino interiorizado. É por isso que também a salvação vem ao homem de algures, de lá longe, por uma pura magia de libertação, sem o comprometimento da responsabilidade, nem mesmo com a personalidade do homem. Vê-se como é que, na gnose, o falso saber, o mimo da racionalidade está ligado à própria interpretação do mal; porque o mal é coisa e mundo, o mito é "conhecimento". A gnose do mal é um realismo da imagem, uma mundanização do símbolo. Assim nasceu a mais fantástica mitologia dogmática do pensamento ocidental, a mais fantástica impostura da razão que tem como nome: *gnose*.

Foi contra esta gnose do mal que os Padres gregos e latinos, com uma unanimidade surpreendente, repetiram: o mal não tem natureza, o mal não é alguma coisa; o mal não é matéria, não é substância, não é mundo. Ele não é em si, ele é *nosso*. Aquilo que se tem de rejeitar, não é só a resposta à questão, mas a própria questão. Não posso responder *malum esse* (o mal é), porque não posso perguntar *quid malum?* (o que é o mal?), mas apenas *unde malum faciamus?* (de onde vem que façamos o mal?). O mal não é *ser*, mas *fazer*.

Com isto, os Padres mantinham firme a tradição interrompida de Israel e da Igreja, aquilo a que chamarei a tradição *penitencial*, que encontrou na narração da queda a sua forma plástica, a sua expressão simbólica exemplar. Aquilo que o símbolo de Adão transmite, é primeiro que tudo e essencialmente esta afirmação de que o homem é, senão a origem absoluta, pelo menos o ponto de emergência do mal no mundo. Por meio de um homem, o pecado entrou no mundo. O pecado não é mundo, ele entra no mundo. Muito antes da gnose, o Yavista – ou a sua escola – tinha tido que lutar contra as representações babilónicas do mal, que faziam dele um poder contemporâneo da origem das

coisas, que o deus combateu e venceu antes da fundação do mundo e para fundar o mundo. A ideia de uma catástrofe do criado sobrevivendo numa criação inocente, pelo canal de um homem exemplar, já animava o grande mito do Homem primordial. O essencial do símbolo estava resumido no próprio nome do artesão histórico do mal: Adão, isto é, o Terroso, o Homem tirado da gleba e destinado ao pó.

É este alcance existencial da narração adâmica que Agostinho encontrará contra Mani e os Maniqueístas. Na dramática controvérsia que o opôs durante dois dias a Fortunato, ele denuncia o fundo do mito gnóstico: a alma precipitada no mal poderia dizer ao seu Deus: "Tu que me precipitaste na infelicidade, não serás cruel por teres querido que eu sofra pelo teu reino, contra o qual esta nação de trevas não podia nada?" (fim do primeiro dia). Assim Agostinho elabora uma visão puramente ética do mal em que o homem é integralmente responsável; ele separa-a de uma visão trágica em que o homem já não é autor mas vítima de um Deus que padece ele próprio, se apesar disso não for cruel. Foi talvez no *Contra Felicem* que Agostinho levou mais longe a primeira conceptualização do pecado original, quando opõe vontade má à natureza má; comentando *Mat. 12,33* ("ou fazei a árvore boa e o seu fruto bom, ou fazei a árvore má e o seu fruto mau") ele exclama: esse "ou..., ou" designa um poder e não uma natureza (*potestatem indicat, non naturam*). Depois, resume a essência da teologia cristã do mal face à gnose: "Se há penitência, é porque há culpabilidade; se há culpabilidade, é porque há vontade; se há vontade no pecado, não é uma natureza que nos constrange." (*Contra Felicem* § 8).

Chegados a este ponto, poderia parecer-nos que a conceptualização do pecado devia orientar-se para a ideia de uma *contingência* do mal, para a ideia de um mal que surge como um acontecimento puramente irracional, como um "salto" qualitativo, dirá Kierkegaard. Mas um espírito contemporâneo do neo-platonismo não tinha nenhum meio de tematizar tais conceitos; para se aproximar disso, não tinha outros recursos senão remodelar certos conceitos recebidos do neo-platonismo e tomados na gama dos graus de ser. Assim, Agostinho pode dizer, no *Contra Secundinum*, que o mal é "inclinação daquilo que tem mais ser para aquilo que tem menos ser" (*inclinat ab ... ad*, § 12); ou ainda: falhar (*deficere*) não é já nada, mas é tender para o nada. Visto que, quando as coisas que têm mais ser declinam (*declinant*)

para aquelas que têm menos ser, não são estas que falham, mas aquelas que declinam e que, por conseguinte, têm menos ser do que antes, não tornando-se as coisas para as quais declinaram, mas tornando-se menores, cada uma na sua própria espécie" (*ibid.* § 11).

Assim se elabora penosamente o conceito de *defectus*, como o de um consentimento orientado negativamente; o nada designa aqui, não ontologicamente um contra-pólo do ser, mas uma direcção existencial, o inverso da conversão, uma *aversio* a *Deo* que é o momento negativo da *conversio ad creaturam*, como diz o *De libero arbitrio* I, 16, 35 e II, 19, 53-4.

Assim, Agostinho apercebia-se nesse momento de que a confissão do mal deve ir até conceitos impossíveis. À questão *unde malum faciamus?*, é preciso responder: *Sciri non potest quod nihil est* (*De lib. arb.*, II, 19, 54); "o movimento de aversão que, reconhecemo-lo, constitui o pecado, sendo um movimento defeituoso (*defectivus motus*), e toda a defeituosidade vinda do não ser (*omnis autem defectus ex nihilo est*), vê de onde pode vir e confessa sem hesitar que não é de Deus" (*ibid.*). Do mesmo modo, no *contra Fortunatum*: "Se é verdade que a cupidez é a raiz de todos os males, é em vão que procuraremos para além dela qualquer outra espécie de mal." Mais tarde, dirá a Juliano de Eclana: "Tu procuras de onde veio a vontade má? Tu encontrarás o homem" (*contra Julianum*, cap. 41).

Sem dúvida que este conceito impossível era demasiado negativo: *defectus*, *declinatio*, *corruptio* (designando este último termo, em Agostinho, um *defectus* numa *natura*); além disso, a marcha para o nada – o *ad non esse* do mal – distingue-se dificilmente do *ex nihilo* da criatura, que designa apenas a sua falta de ser próprio, a sua dependência como criatura. Agostinho não tinha com que conceptualizar a posição do mal. Deste modo teve que retomar o *ex nihilo* da doutrina da criação, que tinha servido para combater a ideia de uma matéria incriada, e fazer dele um *ad non esse*, um movimento para o nada, para combater a ideia de uma matéria do mal. Mas este nada de inclinação permanecerá sempre mal distinto, numa teologia de expressão neo-platónica, do nada de origem que designa apenas o carácter total, sem resto, da criação.

Não é, contudo, este equívoco dos dois nadas – nada de criação e nada de defecção – que devia fazer manifestar-se essa primeira conceptualização que se perpetua nas nossas Confissões de fé, sob o título de "corrupção", de "natureza totalmente corrompida".

Esta *negatividade* não explicava um certo número de traços da experiência hebraica e cristã que o mito adâmico tinha veiculado e que não são admitidos numa ideia de um *defectus*, de uma *corruptio naturae*. Ora, são estes traços que a controvérsia anti-pelagiana vai acentuar; são eles que vão obrigar a elaborar um conceito muito mais positivo – precisamente o nosso conceito de pecado original, de vício hereditário – e reconduzir o pensamento aos modos de expressão da gnose, fazendo-lhe construir um conceito tão consistente como a queda pré-cósmica dos Valentinianos ou a agressão do príncipe das trevas segundo os Maniqueístas, em resumo, um mito dogmático paralelo aos mitos da gnose.

II

É, portanto, o adjectivo "original" que temos agora de explicar; viu-se que santo Agostinho emprega também a expressão *naturale peccatum*; diz ainda: *per generationem* ou *generatim*, indicando com isso que não se trata de pecados que nós cometemos, do pecado actual, mas do estado de pecado no qual nos achamos por nascimento.

Se tentamos reconstituir a filiação de sentido, aquilo a que chamarei as camadas de sentido que se sedimentaram no conceito, encontramos, à partida, um esquema interpretativo absolutamente irreduzível a toda a filosofia da vontade: o esquema da herança (os alemães dizem Erbsünde). Esse esquema é mesmo o inverso daquele que comentámos até agora, o inverso da declividade individual. Ao contrário de todo o começo individual do mal, trata-se de uma continuação, de uma perpetuação, comparada a uma tara hereditária transmitida a todo o género humano por um primeiro homem, antepassado de todos os homens. -

Como se vê, este esquema da herança é solidário com a representação do primeiro homem, considerado como iniciador e propagador do mal. É assim que a especulação sobre o pecado original se encontra ligada à especulação adâmica do judaísmo tardio que são Paulo introduziu no depósito cristão por ocasião do paralelo entre Cristo, homem perfeito, segundo Adão, iniciador da salvação e o primeiro homem, o primeiro Adão, iniciador da perdição.

O primeiro Adão, que apenas era um *anti-tipo*, em Paulo, "a figura daquele que devia vir", – *τύπος τοῦ μέλλοντος* –, vai tornar-se por ele próprio

nó de especulação. A queda de Adão corta a história em dois, como a vinda do Cristo corta a história em dois. Os dois esquemas são cada vez mais sobrepostos como imagens invertidas; uma humanidade perfeita e fabulosa precede a queda, do mesmo modo que a humanidade do fim dos tempos sucede à manifestação do Homem arquetipal.

É a partir deste núcleo de sentido que vai constituir-se, pouco a pouco, o conceito de pecado original tal como o próprio Agostinho o legou à Igreja.

Não é inútil sublinhar que endurecimento Agostinho faz sofrer ao próprio texto de são Paulo, consagrado ao paralelo dos dois Adão de Rom. 5,12 e seguintes.

Primeiro que tudo, para ele, a individualidade de Adão, personagem histórica, primeiro antepassado dos homens, aparecido apenas alguns milénários antes de nós, não constituía questão. Mas isso também não constituía questão para Pelágio e os Pelagianos. O δι' ἐνός ἀνθρώπου de Rom. 5, 12 e 19 significa literalmente *per unum*, isto é, por um homem singular. Além disso, o ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον do versículo 12 é compreendido por santo Agostinho como um *in quo omnes peccaverunt*, isto é, em quem nós pecámos; remetendo *in quo* para Adão. A exegese agostiniana é já, como se vê, interpretação teológica, porque se ἐφ' ᾧ significa que "todos pecaram em Adão" é tentador procurar de que modo todos os homens estavam já contidos nos rins de Adão, como foi dito frequentemente. Em compensação, se ἐφ' ᾧ significa "mediante o quê", "sobre o quê", ou mesmo "por consequência do quê" todos pecaram, o papel da responsabilidade individual nesta cadeia do pecado hereditário é reservada.

É preciso acrescentar a isto que a exegese agostiniana minimiza tudo aquilo que, na especulação adâmica de Paulo, vem limitar a interpretação literalista do papel do primeiro homem. Primeiro que tudo o facto de esta figura ser um anti-tipo da de Cristo: "do mesmo modo que..., igualmente"; em seguida a progressão que se acrescenta ao paralelo das duas figuras: "Se pela falta de um só..., quanto mais aqueles que recebem a graça...", "onde o pecado se multiplicou, a graça superabundou"; enfim, para são Paulo, o pecado não é inventado pelo primeiro homem, é antes uma grandeza mítica que ultrapassa a própria figura de Adão. Ela passa, certamente, pelo primeiro homem: δι' ἐνός ἀνθρώπου, *per unum*, por um único homem; mas este *unus* é menos um primeiro agente, um primeiro autor do que um primeiro veículo, é o pecado

como grandeza supra-individual que reúne os homens, do primeiro até nós, que "constitui" cada um pecador, que "abunda" e que "reina". Tantos traços susceptíveis de travar uma interpretação puramente jurídica e biológica da herança. Aquilo a que acabo de chamar a grandeza mítica do pecado em são Paulo, para designar o carácter supra-pessoal de entidades, tais como lei, pecado, morte, carne, resiste à jurisdização que, contudo, abre caminho para si através de outros conceitos paulinianos, tais como o de imputação (*ἐλλογιῆσθαι*): o pecado, diz Rom. 5, 13, não é imputado quando não há lei. Poderíamos esperar que a perda da dimensão mítica ainda presente em são Paulo chegasse a dissolver a grandeza supra-pessoal do pecado numa interpretação jurídica da culpabilidade individual corrigida por um biologismo da transmissão hereditária.

É Agostinho que é responsável pela elaboração clássica do conceito de pecado original e da sua introdução no depósito dogmático da Igreja, em pé de igualdade com a cristologia, como um capítulo da doutrina da graça.

É aqui que é preciso pesar no seu justo peso o papel da querela anti-pelagiana. É certo que a polémica contra os pelagianos foi determinante, embora, vê-lo-emos, ela não dispense de procurar, no crescimento interno do pensamento agostiniano, o motivo profundo do dogma do pecado original.

Pelágio, com efeito, está na linha do voluntarismo dos escritos anti-maniqueístas. No seu *Comentário de treze epístolas de são Paulo*, publicado por Souter, vêmo-lo tirar todas as consequências de um voluntarismo coerente: cada um peca por si, e Deus que é justo e não pode querer nada de insensato não poderia punir um homem pelo pecado de um outro que lhe permanece radicalmente estranho. Por conseguinte, o "em Adão", que todos, ou quase, liam em Rom. 5, apenas pode significar uma relação de imitação; em Adão, quer dizer como Adão. Mais radicalmente Pelágio, homem austero e exigente, não duvida nada que o homem invoca a sua impotência própria e o poder do pecado para se desculpar e se dispensar de querer não pecar. É por isso que é preciso dizer que pertence sempre ao homem poder não pecar, *posse non peccare*; Pelágio estava assim na linha de pensamento daquilo a que se poderia chamar a *contingência* do mal, que vimos que é e permanece um tema bíblico autêntico: "Proponho-te a vida ou a morte, a benção ou a maldição. Escolhe, pois, a vida". Aquilo que Pelágio traduz pela *libertas ad peccandum et ad non peccandum*. Para um tal voluntarismo, levado até um contingentismo coerente, o *naturale peccatum*, interpretado como culpabilidade herdada apenas pode

significar uma nova queda no maniqueísmo; “Tu nunca te lavarás dos mistérios de Manes”, dirá mais tarde Juliano de Eclana a Agostinho.

É para combater a interpretação de Pelágio, que evacua o lado tenebroso do pecado como poder que engloba todos os homens, que santo Agostinho foi até ao fim do conceito de pecado original, dando-lhe cada vez mais o sentido, por um lado, de uma culpabilidade de carácter pessoal merecendo juridicamente a morte, por outro lado, de uma tara herdada por nascimento.

Mas se se pode atribuir à polémica anti-pelagiana a rijeza doutrinal e a falsa lógica do conceito, não se lhe pode atribuir a sua motivação profunda. Mesmo ao perseguir a linha voluntarista contra os gnósticos, Agostinho é levado, pela própria experiência da sua conversão, pela experiência viva da resistência do desejo e do hábito á boa vontade, a rejeitar com todas as suas forças, a ideia pelagiana de uma liberdade sem natureza adquirida, sem hábito, sem história e sem bagagens, que seria em cada um de nós um ponto singular e isolado de absoluta indeterminação da criação; o fim do livro VIII das *Confissões* é o testemunho desta experiência, que lembra são Paulo e anuncia Lutero, de uma vontade que se escapa a ela própria e obedece a uma outra lei diferente dela própria.

A prova decisiva de que a controvérsia com Pelágio não explica nada, é que nós encontramos no *Tratado para Simpliciano* de 397 – portanto mais de quinze anos antes do primeiro tratado anti-pelagiano (o de *Peccatorum meritis et remissione* contra Celestius é de 414/5) – o enunciado quase definitivo do pecado original. Pela primeira vez, Agostinho já não fala apenas de uma “pena herdada” nem de um “hábito mau”, como nos tratados anteriores, mas antes de uma culpabilidade herdada, logo, de uma falta que merece castigo, anterior a toda a falta pessoal e ligada ao próprio facto do nascimento.

Como é que este passo foi dado? Através da mediação de *Rom.* 9, 10-29 que desloca o centro exegético do debate: já não é, como em *Rom.* 5, a antítese de dois Homens – Adão e Cristo –, mas a dualidade de duas escolhas de Deus: “Amei Jacob e odiei Esau”. “Ele é misericordioso para com quem ele quer e endurece quem ele quer”. O problema do mal é, portanto, ainda o de um *anti-tipo*, mas já não o anti-tipo do Homem-Cristo, mas o anti-tipo de um acto absoluto de Deus: a *eleição*. Este anti-tipo, é a reprovação; e é para apoiar a justiça dessa reprovação, simétrica da eleição, que Agostinho põe a culpabilidade de Esau desde antes do seu nascimento. Eis aqui o

texto famoso que liga predestinação e culpabilidade de nascimento: "Todos os homens formam como que uma massa de pecado tendo uma dívida de expiação para com a divina e soberana justiça. Deus pode exigir ou perdoar essa dívida, sem cometer injustiça (*supplicium debens divinae summaeque justitiae quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas*). É acto de orgulho dos devedores decidir a quem se deve exigir e a quem se deve perdoar a dívida" (I, 2, 16).

Eis a bela imagem da argila e do oleiro mobilizada para designar a infecção de todos os homens pelo primeiro homem.

Não vou seguir a acumulação da argumentação no decurso do duro combate contra Celestius primeiro, a partir de 412, depois contra Pelágio, a partir de 415 e finalmente contra Juliano de Eclana, mais Pelagianos do que o sóbrio Pelágio. Por um lado, a argumentação jurídica não deixa de se apertar e de endurecer: a inculpação em massa da humanidade, é a desculpa de Deus. A preocupação da coerência leva a dizer que, visto que o pecado é sempre voluntário, — senão Mani tem razão —, é bem preciso que a nossa vontade, antes do seu próprio exercício, esteja implicada na vontade má de Adão — *reatu ejus implicatos*. Será então preciso falar de uma vontade de natureza para estabelecer a culpabilidade das crianças no ventre da sua mãe. Por outro lado, para combater a tese de Pelágio de uma simples imitação de Adão por toda a sucessão dos homens, será preciso procurar na "geração" — *per generationem* — o veículo dessa infecção, com o risco de reavivar as antigas associações da consciência arcaica entre mancha e sexualidade. Assim se cristalizou este conceito de uma culpabilidade herdada, que bloqueia numa noção inconsistente uma categoria jurídica — o crime voluntário punível —, e uma categoria biológica — a unidade da espécie humana por geração. Não hesito em dizer que, considerado como tal, quero dizer do ponto de vista epistemológico, este conceito não é de uma estrutura racional diferente da dos conceitos da gnose: queda pré-empírica de Valentino, império das trevas segundo Mani, etc.

Anti-gnóstico na sua origem e por intenção, visto que o mal permanece integralmente humano, o conceito de pecado original tornou-se quase gnóstico à medida que se racionalizou; ele constitui daí em diante a pedra angular de uma mitologia dogmática comparável, do ponto de vista epistemológico, à da gnose. Foi, com efeito, para racionalizar a reprovação divina — que em

são Paulo era apenas o anti-tipo da eleição – que santo Agostinho construiu aquilo a que me arrisquei a chamar uma quase-gnose. Certamente que para Agostinho o mistério divino permanece inteiro, mas é o mistério da eleição: ninguém sabe porque é que Deus concede graça a tal ou tal e não àquele outro. Em compensação, não há mistério da reprobção: a eleição existe por graça, a perdição existe por direito, e foi para justificar esta perdição de direito que Agostinho construiu a ideia de uma culpabilidade de natureza, herdada do primeiro homem, efectiva como um acto, e punível como um crime.

Ponho então a questão: Difere este processo de pensamento, quanto ao essencial, do dos amigos de Job explicando ao justo que sofre a justiça dos seus sofrimentos? Não é a velha lei de retribuição, vencida no plano da culpabilidade colectiva de Israel por Ezequiel e por Jeremias, que se desforra no plano da humanidade inteira? Não é preciso denunciar a eterna teodiceia e o seu projecto louco de justificar Deus, – quando é ele que nos justifica? Não é a raciocinação insensata dos advogados de Deus que habita agora o grande santo Agostinho?

Mas então, dir-se-á, como é que acontece que o conceito de pecado original faça parte da tradição mais ortodoxa do cristianismo? Não hesito em dizer que Pelágio pode ter mil vezes razão contra o pseudo-conceito de pecado original, santo Agostinho faz passar através desta mitologia dogmática alguma coisa de essencial que Pelágio desconheceu inteiramente; Pelágio tem talvez sempre razão contra a mitologia do pecado original e principalmente contra a mitologia adâmica, mas é Agostinho que tem sempre razão através e apesar desta mitologia adâmica.

É isso que quero tentar mostrar no fim desta exposição. Chegou o momento de aplicar a regra de pensamento que eu propunha ao começar: é preciso, dizia eu, desfazer o conceito; é preciso passar pelo fracasso do saber para encontrar a intenção ortodoxa, o sentido recto, o sentido eclesial. E sugeria que esse sentido recto poderia já não ser conceito, mas símbolo – símbolo racional, símbolo para a razão – daquilo que declaramos de mais profundo e de mais essencial na confissão dos pecados.

III

Que queria eu dizer com símbolo racional? Isto: que os conceitos não têm consistência própria, mas remetem para expressões que são *analógicas* e

são-no não por falta de rigor, mas por excesso de significação; aquilo que é preciso, pois, sondar no conceito de pecado original não é a sua falsa clareza, mas a sua tenebrosa riqueza analógica. É preciso, por conseguinte, arrear caminho: em vez de se afundar mais para a frente na especulação, voltar à enorme carga de sentido contida em "símbolos" pré-rationais como aqueles que a Bíblia contém, antes de toda a elaboração de uma língua abstracta: errância, revolta, alvo falhado, via curva e tortuosa, e sobretudo *cativoiro*; o *cativoiro* do Egipto, depois o da Babilónia, tornando-se assim a cifra da condição humana sob o reino do mal.

Por meio destes símbolos, mais descritivos do que explicativos, os escritores bíblicos visavam certos traços obscuros e obsidianes da experiência humana do mal, que não podem ser admitidos no conceito puramente negativo de falta. Quais são, pois, esses traços da confissão dos pecados que resistem a qualquer transcrição na linguagem voluntarista dos escritos anti-maniqueístas, a qualquer interpretação por meio de uma declinação consciente da vontade individual?

Desta experiência penitencial, sublinharei três traços notáveis. Primeiro que tudo aquilo a que chamarei o *realismo* do pecado: a consciência do pecado não é a sua medida. O pecado é a minha verdadeira situação perante Deus; o "perante Deus" e não a minha consciência é a medida do pecado. É por isso que é preciso um Outro, um profeta, para o denunciar; nenhuma tomada de consciência de mim por mim próprio chega, tanto mais que a consciência está ela própria incluída na situação e mente para si própria e tem má fé. Este realismo do pecado não pode ser recuperado na representação demasiado curta e demasiado clara de uma declividade consciente da vontade; é antes uma errância do ser, um *modo de ser* mais radical do que todo o acto singular. Assim Jerónimo compara a má inclinação do coração endurecido à negrura de pele do Etíope e às manchas do leopardo (13, 23). Ezequiel chama "coração de pedra" a este endurecimento de uma existência tornada inacessível à inter-pelação divina.

Segundo traço: para os profetas, esta condição pecadora não é redutível a uma noção de culpabilidade individual, tal como o espírito greco-romano a desenvolveu para dar uma base de justiça à administração da penalidade pelos tribunais; ela tem imediatamente uma dimensão comunitária: os homens estão aí incluídos colectivamente; é o pecado de Tiro, de Edom, de Galaad, o peca-

do de Judá; um “nós” – o “nós pobres pecadores” da liturgia – enuncia-se na confissão dos pecados. Esta solidariedade trans-biológica e trans-histórica do pecado constitui a unidade metafísica do género humano; ela também não é analisável em declividades múltiplas das vontades humanas singulares.

Terceiro traço: a experiência penitencial de Israel já tinha sublinhado um aspecto mais tenebroso do pecado; é, não só um estado, uma situação na qual o homem está mergulhado, mas um poder pelo qual ele está ligado, mantido cativo. Por isso, é menos um movimento de declinação do que uma impotência fundamental; é a distância do eu quero ao eu posso. É o pecado como “miséria”.

Ora, são Paulo, na sua experiência da conversão, tinha ainda acentuado este aspecto de impotência, de escravatura, de passividade, a ponto de parecer fazer concessões ao vocabulário gnóstico: assim, ele fala de “a lei do pecado que está nos nossos membros”. O pecado é para ele um poder demoníaco, uma grandeza mítica, como a Lei e a Morte. Ele “habita” no homem mais do que o homem o produz e o põe. Ele “entra” no mundo, ele “intervém”, ele “abunda”, ele “reina”.

Como se vê, esta experiência, mais do que nenhuma outra, escapa por todos os lados ao ativo voluntarismo dos primeiros escritos agostinianos; pense-se na fórmula do *Tratado do livre-arbítrio*: *nusquam nisi in voluntate esse peccatum* que as *Retractationes* (I, 13, 2 e I, 15, 2) terão tanta dificuldade em salvar das zombarias pelagianas. Para o dizer numa palavra, esta experiência orienta para a ideia de uma quase-natureza do mal, puxando perigosamente do lado da angústia existencial que está na origem da gnose. A experiência de posse, de ligamento, de cativo, inclina para a ideia de um investimento por fora, de um contágio por uma substância má que dá origem ao mito trágico da gnose.

Talvez comecemos a entrever a função simbólica do pecado original. Vou dizer duas coisas. Primeiro, que é a mesma da narração da queda, que se situa, não ao nível dos conceitos, mas no das imagens míticas. Esta narração tem um poder simbólico extraordinário, porque condensa num arquétipo do homem tudo aquilo que é experimentado de modo fugaz e confessado de modo alusivo pelo crente; esta história longe de explicar o que quer que seja, – sob pena de ser apenas um mito etiológico comparável a todas as fábulas dos povos –, exprime, por meio de uma criação plástica, o fundo inex-

primido — e inexprimível em linguagem directa e clara — da experiência humana. Pode-se, pois, dizer que a narração da queda é mítica, mas falha-se o seu sentido se nos mantivermos aí; não basta excluir o mito da história, é preciso destacar-lhe a verdade que não é histórica. C.H. Dodd, o teólogo de Cambridge, no seu admirável livrinho, *a Bíblia hoje*, acerta quando determina ao mito adâmico uma primeira função, a de *universalizar* para o género humano a experiência trágica do exílio: "É o destino trágico de Israel, projectado sobre a humanidade no seu conjunto. A Palavra de Deus, que fez sair o homem do paraíso, é a palavra do juízo, que enviou Israel para o exílio, promovida a uma aplicação universal" (tr. fr., p. 117). Não é, pois, o mito como tal que é palavra de Deus, porque o seu sentido primeiro podia ser completamente diferente; é o seu poder *revelante* a respeito da condição humana no seu conjunto que constitui o seu sentido *revelado*. Alguma coisa, que sem o mito teria permanecido coberta, ocultada, é descoberta, desocultada.

Mas esta função de universalização para o género humano da experiência de Israel não é tudo. O mito adâmico revela ao mesmo tempo esse aspecto misterioso do mal, quer dizer, que se cada um de nós o começa, o inaugura — o que Pelágio viu bem —, também cada um de nós o *encontra*, o encontra já aí, nele, fora dele, antes dele. Para toda a consciência que desperta para a tomada de responsabilidade, o mal está já aí. Ao transferir a origem do mal para um antepassado longínquo, o mito descobre a situação de todo o homem: isso já aconteceu; eu não começo o mal, eu continuo-o; eu estou implicado no mal. O mal tem um passado; ele é o seu passado; ele é a sua própria tradição. O mito ata, assim, na figura de um antepassado do género humano todos estes traços que enumerámos ainda agora: realidade do pecado anterior a toda a tomada de consciência, dimensão comunitária do pecado irreductível à responsabilidade individual, impotência do querer envolvendo toda a falta actual. Esta tripla descrição, que o homem moderno pode articular, cristaliza no símbolo de um "antes" que vem recolher o mito do primeiro homem. Estamos aqui na fonte do esquema da *herança* que encontrámos na base da especulação adâmica, de são Paulo a santo Agostinho. Mas o sentido deste esquema apenas aparece se se renuncia inteiramente a projectar na história a figura adâmica, se o interpretamos como um "tipo", como "o tipo do homem velho". Aquilo que não se deve fazer é a passagem do mito à mitologia.

Nunca se dirá bastante o mal que fez à cristandade a interpretação literal, seria preciso dizer "historicista", do mito adâmico; ela afundou-a na profundidade de uma história absurda e em especulações pseudo-rationais sobre a transmissão quase biológica de uma culpabilidade quase jurídica da falta de um outro homem, empurrado para a noite dos tempos, algures entre o pitecantropo e o homem de Neanderthal. Simultaneamente, o tesouro escondido no símbolo adâmico foi delapidado; o espírito forte, o homem racional, de Pelágio e Kant, Feuerbach, Marx ou Nietzsche, terá sempre razão contra a mitologia, enquanto que o símbolo dará sempre que pensar para além de toda a crítica redutora. Entre o historicismo ingénuo do fundamentalismo e o moralismo exangue do racionalismo, abre-se a via da hermenêutica dos símbolos.

Objectar-me-ão aqui que apenas expliquei o símbolo de nível mítico, digamos da narração yavista da queda, mas de modo nenhum o símbolo de nível racional, logo do conceito de pecado original que era, contudo, o objecto desta lição. Não disse, com efeito, que este conceito tinha a mesma função simbólica que a narração da queda no Génesis? É verdade, mas isto é apenas ainda a metade do sentido. Por um lado, é preciso dizer que o conceito remete para o mito e o mito para a experiência penitencial do antigo Israel e da Igreja; a análise intencional vai da pseudo-racionalidade para a pseudo-história e da pseudo-história para o vivido eclesial. Mas é preciso fazer o trajecto inverso: o mito não é só pseudo-história, ele é revelante; como tal, ele descobre uma dimensão da experiência que sem ele teria permanecido sem expressão e, simultaneamente, teria abortado precisamente enquanto experiência vivida. Sugerimos algumas das revelações próprias do mito. Será preciso dizer que o processo de racionalização, começado pela especulação adâmica de São Paulo, e que termina no conceito agostiniano do pecado original, é destituído de sentido próprio, que é apenas um pseudo-saber, enxertado no mito interpretado literalmente e erigido em pseudo-história?

Vejo a função essencial do conceito — ou pseudo-conceito — de pecado original no esforço para conservar o adquirido da primeira conceptualização, isto é, que o pecado não é natureza mas vontade, e para incorporar a esta vontade uma quase-natureza do mal. É desta quase-natureza, afectando aquilo que, contudo, não é natureza mas vontade, que Agostinho persegue o fantasma racional; vemos-lo no artigo das *Retractationes* onde Agostinho retoma a afirmação anti-maniqueísta da sua juventude: "O pecado não se deve procura

em outro sítio senão na vontade". Os Pelagianos lançam-lhe agora esta afirmação à cara e ele responde: O pecado original das crianças é "dito sem absurdo voluntário, visto que foi contraído por consequência da vontade má do primeiro homem, e é de algum modo hereditário" (I, 13, 5), e mais adiante, o pecado pelo qual nós estamos "implicados na sua culpabilidade" é "obra de vontade" (I, 15, 2). Há aí alguma coisa de desesperado do ponto de vista da representação conceptual e de muito profundo do ponto de vista metafísico: é na própria vontade que há a quase-natureza; o mal é uma espécie de involuntário no próprio seio do voluntário, já não em face dele, mas nele, e isto é o servo-arbítrio. E é por isso que é preciso combinar monstruosamente um conceito jurídico de imputação, para que isso seja voluntário, e um conceito biológico de herança, para que isso seja involuntário, adquirido, contraído. Simultaneamente, a conversão é levada ao mesmo nível de profundidade; se o mal está ao nível radical da "geração" num sentido simbólico e não factual, a própria conversão é "regeneração". Direi que com o pecado original é constituído, por meio de um conceito absurdo, o anti-tipo da regeneração, o anti-tipo do novo nascimento. Graças a este anti-tipo, a vontade aparece aí carregada de uma constituição passiva implicada num poder actual de deliberação e de escolha.

Mas então, — e vou terminar com estes três avisos: 1) Nunca temos o direito de especular sobre o conceito de pecado original — que, considerado nele próprio, é apenas um mito racionalizado —, como se ele tivesse uma consistência própria: ele explicita o mito adâmico, como este explicitava a experiência penitencial de Israel. É preciso sempre voltar à confissão dos pecados da Igreja. 2) Nunca temos o direito de especular sobre o mal já aí, fora do mal que nós pomos. Aí está sem dúvida o mistério último do pecado: nós começamos o mal, por nós o mal entra no mundo, mas nós apenas começamos o mal a partir de um mal já aí, de que o nosso nascimento é o símbolo impenetrável. 3) Nunca temos o direito de especular nem sobre o mal que nós começamos, nem sobre o mal que nós encontramos, fora de qualquer referência à história da salvação. O pecado original é apenas um anti-tipo. Ora, tipo e anti-tipo não são apenas paralelos (do mesmo modo que... assim também...), mas há um movimento de um para o outro, um "quanto mais", um "e principalmente": "Onde o pecado se multiplicou, a graça sobreabundou" (Rom. 5, 20).

Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica (1)

A intenção deste ensaio é esboçar uma teoria geral do símbolo por ocasião de um símbolo preciso ou antes de um complexo determinado de símbolos: a simbólica do mal.

A preocupação em torno da qual ele se organiza é a seguinte: como é que um pensamento que acedeu uma vez à imensa problemática do simbolismo e ao poder *revelante* do símbolo pode desenvolver-se segundo a linha de racionalidade e de rigor que é a da filosofia desde as suas origens? Em resumo, como *articular* a reflexão filosófica com a hermenêutica dos símbolos?

Direi primeiro que tudo algumas palavras da própria questão.

Uma meditação sobre os símbolos surge num certo momento da reflexão, responde a uma certa situação da filosofia, e talvez até da cultura moderna. Este recurso ao arcaico, ao nocturno e ao onírico, que é também um acesso ao ponto de nascimento da linguagem, representa uma tentativa para escapar às dificuldades do problema do ponto de partida em filosofia.

Conhece-se a cansativa fuga para trás do pensamento em busca da primeira verdade, e, mais fundamentalmente ainda, da procura de um ponto de partida radical que poderia não ser de modo nenhum uma primeira verdade.

É preciso talvez ter experimentado a decepção que se prende à ideia de filosofia sem pressuposição para ter acesso à problemática que vamos evocar. Ao contrário, das filosofias do ponto de partida, uma meditação sobre os símbolos parte do pleno da linguagem e do sentido sempre já aí; ela parte do meio da linguagem que já aconteceu e onde tudo já foi dito de um certo modo. Ela quer ser o pensamento, de modo nenhum sem pressuposição, mas

em e com todas as suas pressuposições. Para ela, a primeira tarefa não é começar, é, do meio da fala, lembrar-se.

Mas, ao opor a problemática do símbolo à procura cartesiana e husserliana do ponto de partida, nós ligamos demasiado estreitamente esta meditação a uma etapa bem precisa do discurso filosófico. É preciso, talvez, ver mais longe: se erguemos o problema do símbolo agora, neste período da história, é em ligação com certos traços da nossa "modernidade" e para ripostar a essa mesma modernidade. O momento histórico da filosofia do símbolo é o do esquecimento e também o da restauração: esquecimento das hierofanias; esquecimento dos signos do Sagrado; perda do próprio homem como pertencendo ao Sagrado. Este esquecimento, sabemos-lo, é a contrapartida da tarefa grandiosa de alimentar os homens, de satisfazer as necessidades dominando a natureza por meio de uma técnica planetária. E é o obscuro reconhecimento deste esquecimento que nos move e nos aguilha a restaurar a linguagem integral. É na própria época em que a nossa linguagem se faz mais precisa, mais unívoca, mais técnica, numa palavra, mais apta para essas formalizações integrais que se chamam precisamente lógica simbólica (voltaremos mais adiante a este surpreendente equívoco da palavra símbolo), é precisamente nesta época do discurso que nós queremos recarregar a nossa linguagem, que nós queremos voltar a partir do pleno da linguagem. Ora, também isto é um presente da "modernidade", porque nós modernos, nós somos os homens da filologia, da exegese, da fenomenologia, da psicanálise, da análise da linguagem. Assim, é a mesma época que desenvolve a possibilidade de esvaziar a linguagem e a de preencher de novo. Não é, pois, o pesar das atlântidas abatidas que nos anima, mas a esperança de uma recriação da linguagem; para além do deserto da crítica, nós queremos de novo ser interpelados.

"O símbolo dá que pensar"; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é "que pensar", de que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo que tudo está já dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar. É esta articulação do pensamento dado a ele próprio no reino dos símbolos e do pensamento ponente e pensante, que eu queria surpreender e compreender.

I. A ORDEM DO SÍMBOLO

De que serve o exemplo da simbólica do mal para a investigação de uma tal amplitude? É uma excelente pedra de toque, sob vários aspectos.

1. É muito notável que para alguém de toda a teologia e de toda a especulação, mesmo para alguém de toda a elaboração mítica, encontremos ainda símbolos; esses símbolos elementares são a linguagem insubstituível do domínio de experiência a que chamaremos, para abreviar, a experiência da "declaração" (aveu). Com efeito, não há linguagem directa, não simbólica, do mal suportado, sofrido, ou cometido; quer o homem se declare (avoue) responsável ou se declare (avoue) a presa de um mal que o investe, ele di-lo primeiro que tudo e imediatamente numa simbólica de que se podem descrever as articulações graças aos diversos rituais "de confissão" (de confession) que a história das religiões interpretou para nós.

Quer se trate da imagem da nódoa na concepção mágica do mal como mancha, ou das imagens do desvio, da via curva, da transgressão, da errância, na concepção mais ética do pecado, ou da do peso, da carga, na experiência mais interiorizada da culpabilidade, é sempre a partir de um significante de primeiro grau, tirado da experiência da natureza – o contacto, a orientação do homem no espaço – que se constitui o símbolo do mal. Chamei símbolos primários a esta linguagem elementar para a distinguir dos símbolos míticos que são mais articulados, comportam a dimensão da narração, com personagens, lugares e tempos fabulosos, e contam o Começo e o Fim dessa experiência de que os símbolos primários são a declaração (aveu).

Estes símbolos primários mostram em claro a estrutura intencional do símbolo. O símbolo é um signo, pelo facto de que, como todo o signo, ele visa para além de alguma coisa e vale por essa alguma coisa. Mas nem todo o signo é símbolo; o símbolo recepta na sua mira uma intencionalidade dupla. Há primeiro que tudo a intencionalidade primeira ou literal, que, como toda a intencionalidade significativa, supõe o triunfo do signo convencional sobre o signo natural: será a nódoa, o desvio, o peso, palavras que não se assemelham à coisa significada; mas, sobre esta intencionalidade primeira edifica-se uma intencionalidade segunda que, através da nódoa material, o desvio no espaço, a experiência da carga, visa uma certa situação do homem no Sagrado. Esta situação, visada através do sentido de primeiro grau, é precisamente o

ser manchado, pecador, culpado. O sentido literal e manifesto visa, portanto, para além de si próprio alguma coisa que é *como* uma nódoa, *como* um desvio, *como* uma carga. Assim, em oposição aos signos técnicos, perfeitamente transparentes, que dizem apenas aquilo que eles querem dizer ao pôr o significado, os signos simbólicos são opacos, porque o sentido primeiro, literal, patente, visa ele próprio analogicamente *um sentido segundo que não é dado de outro modo senão nele*. Esta opacidade é a própria profundidade do símbolo, inesgotável como se dirá. Mas, compreendamos bem este laço analógico do sentido literal e do sentido simbólico; enquanto que a analogia é um raciocínio não concludente, que procede por quarta proporcional (A é para B aquilo que C é para D), no símbolo não posso objectivar a relação analógica que liga o sentido segundo ao sentido primeiro; é ao viver no sentido primeiro que eu sou arrastado por ele para além dele próprio: *o sentido simbólico é constituído no e pelo sentido literal, o qual opera a analogia ao dar o análogo*. De modo diferente de uma comparação que *consideramos* de fora, o símbolo é o próprio movimento do sentido primário que nos faz participar no sentido latente e assim nos assimila ao simbolizado, sem que possamos dominar intelectualmente a similitude. É neste sentido que o símbolo é doante; ele é doante, porque ele é uma intencionalidade primária que dá o sentido segundo.

2. O segundo benefício desta investigação dos símbolos primários da declaração (*aveu*), é fazer aparecer imediatamente uma dinâmica, uma vida dos símbolos. A semântica coloca-nos em face de verdadeiras revoluções linguísticas, orientadas num sentido determinado; uma certa experiência franqueia a via por meio dessas promoções verbais. A trajectória da experiência de falta é assim balizada por uma sucessão de esboços simbólicos. Nós não estamos, pois, entregues a uma introspecção duvidosa sobre o sentimento da falta; É preciso substituir a via curta, e na minha opinião suspeita, da psicologia introspectiva, pela via longa e mais segura da reflexão sobre a dinâmica dos grandes símbolos culturais (1).

(1) A via longa parece-me mais necessária ainda quando confronto a minha interpretação com a da psicanálise. Uma psicologia introspectiva não se mantém face à hermenêutica freudiana ou jungiana; pelo contrário, uma aproximação reflexiva, pelo desvio de uma hermenêutica dos símbolos culturais, não só se mantém, mas abre um verdadeiro debate de hermenêutica com hermenêutica. O movimento de regressão ao arcaico, ao infantil, ao instintual, deve ser confrontado com este movimento de progressão, de síntese ascendente, da simbólica da declaração (*aveu*).

Esta dinâmica dos símbolos primários, balizada pelas três constelações da mancha, do pecado e da culpabilidade, tem um duplo sentido, e o próprio equívoco é muito revelador da dinâmica do símbolo em geral: há, de um símbolo ao outro, por um lado, um movimento de interiorização incontestável; por outro lado, um movimento de empobrecimento da riqueza simbólica. É por isso que, notemo-lo de passagem, não devemos deixarmo-nos enganar por uma interpretação "historicista" e "progressista" da evolução da consciência nestes símbolos. Aquilo que é ganho de um ponto de vista, é perda do outro. Do mesmo modo cada "instância" apenas se mantém ao retomar a carga simbólica da precedente. Não nos admiraremos, pois, que a mancha, o símbolo mais arcaico, sobreviva, quanto ao essencial, na terceira instância. Ainda que afogada no medo, a experiência do impuro já tem acesso à luz do dizer, graças à riqueza simbólica extraordinária do tema da mancha. Desde o princípio, com efeito, a mancha é mais do que uma nódoa; ela aponta para uma afecção da pessoa no seu conjunto enquanto situada em relação ao Sagrado. A alguma coisa que afecta o penitente não poderia ser tirada por nenhuma lavagem física. Os ritos de purificação visam eles próprios através dos gestos substituíveis (enterrar, cuspir, atirar para longe, etc.) uma integridade indizível em qualquer outra linguagem que não a simbólica; é por isso que, por mais arcaica e ultrapassada que seja a concepção mágica da mancha, foi ela que nos transmitiu a simbólica do puro e do impuro, com toda a sua riqueza de harmónicos. No centro desta simbólica mantém-se o esquema da "exterioridade", do investimento pelo mal, que é talvez o fundo inescrutável do "mistério de iniquidade". O mal apenas é mal enquanto eu o ponho, mas no próprio coração da posição do mal pela liberdade revela-se um poder de sedução pelo "mal já aí", que a antiga mancha sempre já tinha dito de modo simbólico.

Mas um símbolo arcaico apenas sobrevive através das revoluções da experiência e da linguagem que o submergem. O movimento iconoclasta não procede inicialmente da reflexão, mas do próprio simbolismo; um símbolo é primeiro que tudo destruidor de um símbolo anterior. Assim, vemos a simbólica do pecado organizar-se em torno de imagens inversas das da mancha; em vez do contacto exterior, é agora o desvio (em relação ao alvo, à via recta, ao limite a não franquear, etc.) que serve de esquema director. Ora, esta substituição de tema é a expressão de uma perturbação nos motivos fundamentais. Nasceu uma nova categoria de experiência religiosa: a do "perante Deus" de

que a berit judaica, a Aliança, é a testemunha. Aparece uma exigência infinita de perfeição que não deixa de remodelar os mandamentos limitados e precisos dos velhos códigos. A esta exigência infinita, junta-se também uma ameaça infinita que revoluciona o velho medo dos tabus e faz temer o encontro de Deus na sua Cólera. O que é que acontece então ao símbolo inicial? Por um lado, o mal já não é uma qualquer coisa, mas uma relação rompida, logo um nada. Este nada diz-se nas imagens do sopro, do vão, do vapor húmido, da futilidade do ídolo. A própria Cólera de Deus é como o nada da sua ausência. Mas surge ao mesmo tempo uma nova positividade do mal, já não uma "qualquer coisa" exterior, mas um poder real que subjuga. O símbolo do cativo, que transforma um acontecimento histórico (o cativo do Egipto, depois o cativo da Babilónia) num esquema de existência, representa a expressão mais alta à qual teve acesso a experiência penitencial de Israel. É graças a esta nova positividade do mal que o primeiro simbolismo, o da mancha, pode ser retomado: o esquema de exterioridade é encontrado, mas a um nível ético e já não mágico.

O mesmo esquema de ruptura e de retomada pode ser observado na passagem dos símbolos do pecado ao símbolo da culpabilidade. Por um lado a experiência puramente subjectiva da falta tende a substituir a afirmação realista e, se se pode dizer, ontológica do pecado; enquanto que o pecado é real mesmo quando ele não é conhecido, a culpabilidade é medida pela consciência que o homem toma dela ao tornar-se autor da sua própria falta. É assim que a imagem de peso e de carga substitui a de afastamento, do desvio da errância. Nas profundidades da consciência, o "perante Deus" está em vias de ceder o lugar ao "perante mim"; o homem é culpado como ele se sente culpado. A esta nova revolução devemos, incontestavelmente, um sentido mais fino e mais medido da responsabilidade que, de colectiva, se torna individual e, de total, se torna gradual. Entrámos no mundo da inculpação racional, a do juiz e a da consciência escrupulosa. Mas o antigo símbolo da mancha não está de modo nenhum perdido por causa disso, visto que o inferno se deslocou do exterior para o interior; esmagada pela lei à qual ela nunca poderá satisfazer, a consciência reconhece-se cativa na sua própria injustiça e, pior ainda, na mentira da sua pretensão à própria justiça.

Neste ponto extremo de involução, o simbolismo da mancha tornou-se o da liberdade serva, do servo-arbítrio, de que falam em termos tão diferentes, mas tirados à mesma simbólica, Lutero e Espinosa.

3. Fui obrigado a levar até este ponto a exegese dos símbolos primários da falta e a teoria geral do símbolo que dela depende, sem recorrer à estrutura mítica que, frequentemente sobrecarrega estes símbolos. Era preciso colocar entre parentesis estes símbolos de segundo grau, para fazer aparecer a estrutura dos símbolos primários e, ao mesmo tempo, para fazer sobressair a especificidade do próprio mito.

Estas grandes narrações que dissemos mais acima porem em jogo um espaço, um tempo, personagens, incorporadas à sua forma, têm, com efeito, uma função irreduzível. Uma tripla função. Primeiro que tudo elas colocam a humanidade inteira e o seu drama sob o signo de um homem exemplar, de um *Anthropos*, de um Adão, que representa, de modo simbólico, o universal concreto da experiência humana. Por outro lado, elas dão a essa história um impulso, um andamento, uma orientação, desenrolando-a entre um começo e um fim; elas introduzem assim na experiência humana uma tensão histórica, a partir do duplo horizonte de uma gênese e de um apocalipse. Enfim, e mais fundamentalmente, elas exploram a falha da realidade humana representada pela passagem, pelo salto, da inocência para a culpabilidade; elas contam como o homem originariamente bom se tornou naquilo que é no presente. É por isso que o mito apenas pode exercer a sua função simbólica pelo meio específico da narração: aquilo que ele quer dizer é já drama.

Mas, simultaneamente, o mito apenas pode prosperar numa multiplicidade de narrações, e deixa-nos em face de uma diversidade sem fim dos sistemas simbólicos, semelhantes às línguas múltiplas de um Sagrado flutuante. No caso particular da simbólica do mal, a dificuldade de uma exegese dos mitos aparece imediatamente sob uma dupla forma. Por um lado, trata-se de superar a multiplicidade infinita dos mitos impondo-lhes uma tipologia que permite ao pensamento orientar-se na sua variedade sem fim, sem maltratar a especificidade das figuras míticas trazidas à luz da linguagem pelas diversas civilizações; por outro lado, a dificuldade é passar de uma simples classificação, de uma estática dos mitos, a uma dinâmica. É, com efeito, a compreensão das oposições e das afinidades secretas entre mitos diversos que prepara a retomada filosófica do mito. O mundo dos mitos, ainda mais do que o dos símbolos primários, não é um mundo tranquilo e reconciliado; os mitos não deixaram de estar em luta uns com os outros. Todo o mito é iconoclasta em relação a um outro, do mesmo modo que todo o símbolo entregue a ele próprio

tende a espessar-se, a solidificar-se numa idolatria. É preciso, pois, participar nessa luta, nessa dinâmica, pela qual o simbolismo está ele próprio exposto à sua própria ultrapassagem.

Esta dinâmica é animada por uma oposição fundamental. Por um lado os mitos que atribuem a origem do mal a uma catástrofe ou a um conflito originário anterior ao homem, por outro, os mitos que atribuem a origem do mal ao homem.

Ao primeiro grupo pertencem o drama da criação, ilustrado pelo poema babilónico da criação *Enuma Elish*, o qual conta o combate originário de onde procedem o nascimento dos deuses mais recentes, a fundação do cosmos e a criação do homem. A este mesmo grande grupo pertencem os mitos trágicos que mostram o herói exposto a um destino fatal; segundo o esquema trágico, o homem cai em falta como cai em existência, e o deus que o tenta e o perde, representa a indistinção primordial do bem e do mal; este deus atingiu, com o Zeus do *Prometeu acorrentado*, a sua estatura assustadora e insustentável para todo o pensamento. Seria preciso colocar ainda do mesmo lado o mito órfico da alma exilada num corpo mau; esse exílio, com efeito, é prévio a toda a posição do mal por um homem responsável e livre. O mito órfico é um mito de situação projectado sem dúvida mais tardiamente num mito de origem, que volta a mergulhar na teomaquia próxima do mito cosmogónico e do mito trágico.

Face a este triplo mito, a narração bíblica da queda de Adão. É o único mito propriamente antropológico; pode-se ver aí a expressão mítica de toda a experiência penitencial do antigo Israel. É o homem que é acusado pelo profeta. É o homem que, na confissão dos pecados, se descobre ser o autor do mal e discerne, para além dos actos maus que ele debulha no tempo, uma constituição má, mais originária do que toda a decisão singular. O mito conta o aparecimento dessa constituição má num acontecimento irracional surgido de repente do seio de uma criação boa. Ele encerra a origem do mal num instante simbólico que acaba a inocência e começa a maldição. Assim, é por meio da crónica do primeiro homem que o sentido da história de todo o homem é desvendado.

O mundo dos mitos fica assim polarizado entre duas tendências, aquela que transfere o mal para além do humano e aquela que o concentra numa

escolha má, a partir da qual começa pela pena de ser homem. Encontramos, a um nível superior de elaboração, a polaridade dos símbolos primários estirados entre um esquema de exterioridade, que domina na concepção mágica do mal como mancha, e um esquema de interioridade, que apenas triunfa plenamente com a experiência dolorosa da consciência culpada e escrupulosa.

Mas isto ainda não é o mais notável: o conflito não é só entre dois grupos de mitos, ele repete-se no interior do próprio mito adâmico. Este mito tem, com efeito, duas faces; é, por um lado a narração do instante da queda, tal como acabámos de a relatar, mas é, ao mesmo tempo, a narração da tentação que ocupa uma duração, um lapso de tempo, e põe em jogo múltiplas personagens: o deus que proíbe, o objecto da tentação, a mulher que é seduzida, finalmente e sobretudo, a serpente que seduz. O mesmo mito que concentra num homem, num acto, num instante, o acontecimento da queda, dispersa-o, por outro lado, por várias personagens e vários episódios. O salto qualitativo da inocência para a falta é, sob este segundo aspecto, uma passagem gradual e indiscernível. O mito da cesura é ao mesmo tempo mito da transição. O mito da má escolha é mito da tentação, da vertigem, do escorregar insensível para o mal. A mulher, figura da fragilidade, responde polarmente ao homem, figura da decisão má. O conflito dos mitos é assim incluído num só mito. É por isso que o mito adâmico, que, do primeiro ponto de vista, podia ser considerado como o efeito de uma enérgica desmitologização de todos os outros mitos que dizem respeito à origem do mal, introduz na narração a figura altamente mítica da serpente. A serpente representa, no próprio coração do mito adâmico, a outra face do mal, que os outros mitos tentavam contar: o mal já aí, o mal anterior, o mal que atrai e seduz o homem. A serpente significa que o homem não começa o mal. Ele encontra-o. Para ele, começar, é continuar. Assim, para além da projecção da nossa própria cobiça, a serpente figura a tradição de um mal mais antigo que ele próprio. A serpente é o *Outro* do mal humano.

Compreende-se, por conseguinte, porque é que há uma dinâmica dos mitos. O esquema de exterioridade que se projecta no corpo-túmulo dos órficos, no deus malévolos de Prometeu, no combate originário do drama de criação, esse esquema é, sem dúvida, invencível. É por isso que, expulso pelo mito antropológico, ele ressurgue no seu seio e refugia-se na figura da serpente. A própria figura de Adão é muito mais do que o paradigma de todo o mal presente. Adão, enquanto homem primordial, é anterior a todo o homem, e

figura a seu modo, mais uma vez, a anterioridade do mal a todo o mal actual. Adão é mais velho do que todo o homem e a serpente mais velha do que Adão. Assim, o mito trágico é reafirmado ao mesmo tempo que destruído pelo mito adâmico. É por isso que, sem dúvida, a tragédia sobrevive à sua dupla destruição pela filosofia grega e pelo cristianismo; se a sua teologia não pode ser pensada, se ela é até, no sentido próprio da palavra, indeclarável (*inavouable*), aquilo que ela quer dizer – e não pode dizer – continua a ser *mostrado* no espectáculo fundamental do herói trágico, inocente e culpado.

É esta guerra dos mitos que, por ela própria, nos convida a tentar a passagem de uma simples exegese dos mitos para uma filosofia por meio dos símbolos.

II. DA SIMBÓLICA AO PENSAMENTO QUE REFLECTE

A tarefa é, pois, agora pensar a partir da simbólica, e segundo o génio dessa simbólica, visto que se trata de pensar. Eu não abandono de modo nenhum, pela minha parte, a tradição de racionalidade que anima a filosofia desde os Gregos; não se trata de modo nenhum de ceder a não sei que intuição imaginativa, mas antes de elaborar conceitos que compreendam e façam compreender, conceitos encadeados segundo uma ordem *sistemática*, senão num sistema fechado. Mas trata-se ao mesmo tempo de transmitir, por meio desta elaboração de razão, uma riqueza de significação que estava já lá, que precedeu sempre já a elaboração racional. Porque esta é a situação: por um lado, tudo foi dito antes da filosofia, por signo e por enigma; é um dos sentidos da frase de Heráclito: "O Senhor cujo oráculo está em Delfos não fala, não dissimula, ele significa (*ἀλλὰ σημαίνει*)". Por outro lado, temos a tarefa de falar claramente, assumindo talvez também o risco de dissimular, ao interpretar o oráculo. A filosofia começa por si própria, ela é começo. Assim, o discurso seguido das filosofias, é ao mesmo tempo retomada hermenêutica dos enigmas que o precedem, o envolvem e o alimentam, e procura do começo, busca da ordem, apetite do sistema. Feliz e raro seria o encontro, no seio de uma mesma filosofia, entre a abundância dos signos e dos enigmas retidos e o rigor de um discurso sem complacência.

A chave, ou pelo menos o nó da dificuldade, reside na relação entre hermenêutica e reflexão. Com efeito, não há símbolo que não suscite uma com-

preensão por meio de uma interpretação. Mas como é que esta compreensão pode estar ao mesmo tempo no símbolo e além?

Vejo três etapas deste *compreender*. Três etapas que balizam o movimento que se lança da vida nos símbolos para um *pensamento* que seja pensado a partir dos símbolos.

A primeira etapa, a de uma simples *fenomenologia*, permanece uma compreensão do símbolo pelo símbolo, pela totalidade dos símbolos; é já uma maneira de inteligência, visto que ela percorre e reúne e dá ao império dos símbolos a consistência de um mundo. Mas é ainda uma vida dedicada ao símbolo, entregue ao símbolo. A fenomenologia da religião raramente ultrapassa este plano; para ela, compreender um símbolo, é repô-lo numa totalidade homogênea, mas mais vasta do que ele, e que, no seu próprio plano, forma sistema. Esta fenomenologia tanto desdobra as múltiplas valências de um mesmo símbolo para lhe experimentar o carácter inesgotável e neste primeiro sentido, compreender, é repetir em si próprio a unidade múltipla, a permutação no seio do mesmo tema de todas as valências, como se dedica a compreender um símbolo por meio de outro símbolo; gradualmente, a compreensão estender-se-á, segundo uma longínqua analogia intencional, a todos os outros símbolos que têm afinidade com o símbolo estudado. De um outro modo, a fenomenologia compreenderá um símbolo por meio de um rito e de um mito, isto é, por meio das outras manifestações do Sagrado. Mostrar-se-á ainda, e isso será o quarto modo de compreender, como o mesmo símbolo unifica vários níveis de experiência ou de representação: o exterior e o interior, o vital e o especulativo. Assim, de múltiplas maneiras, a fenomenologia do símbolo faz aparecer uma coerência própria, qualquer coisa como um sistema simbólico; interpretar, a este nível, é fazer aparecer uma coerência.

Esta é a primeira etapa, o primeiro nível de um pensamento, a partir dos símbolos. Mas não se pode permanecer aí, porque a questão da verdade ainda não é posta; se acontece ao fenomenólogo chamar verdade à coerência própria, à sistematicidade do mundo dos símbolos, é uma verdade sem crença, uma verdade à distância, uma verdade reduzida, donde foi expulsa a questão: será que eu próprio creio nisso? O que é que eu faço dessas significações simbólicas? Ora, esta questão não pode ser posta enquanto se permanece ao nível do comparatismo, enquanto se corre de um símbolo para outro, sem se estar em parte alguma. Esta etapa apenas pode ser uma etapa, a de uma inteli-

gência em extensão, de uma inteligência panorâmica, curiosa mas não referida a. É preciso agora entrar numa relação apaixonada ao mesmo tempo que crítica com os símbolos; ora isso apenas é possível se, deixando o ponto de vista comparatista, me empenho com o exegeta na vida de um símbolo, de um mito.

Para além da inteligência em extensão – a da fenomenologia dos comparatistas – abre-se o campo da *hermenêutica propriamente dita*, isto é, da interpretação aplicada de cada vez a um texto singular. É, com efeito, na hermenêutica moderna que se atam a doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligente da decifração. Ela faz-nos participar na luta, na dinâmica, pelo qual o simbolismo está ele próprio exposto à sua própria ultrapassagem. É apenas ao participar nesta dinâmica, que a compreensão tem acesso à dimensão propriamente crítica da exegese e se torna uma hermenêutica. Mas preciso de deixar a posição, ou para melhor dizer, o exílio, do espectador longínquo e desinteressado, a fim de me apropriar de cada vez de um simbolismo singular. É então que se descobre aquilo a que se pode chamar o círculo da hermenêutica, que o simples amador de mitos evita incessantemente. Pode-se enunciar brutalmente esse círculo: “É preciso compreender para crer, mas é preciso crer para compreender”. Este círculo não é um círculo vicioso, ainda menos mortal; é um círculo bem vivo e estimulante. É preciso crer para compreender: com efeito, nunca o intérprete se aproximará daquilo que diz o seu texto se não vive na aura do sentido interrogado. E, contudo, é apenas ao compreender que nós podemos crer, visto que o segundo imediato que nós procuramos, a segunda ingenuidade que nós esperamos, não nos são mais acessíveis noutra sítio senão numa hermenêutica; nós apenas podemos crer ao interpretar. É a modalidade “moderna” da crença nos símbolos; expressão da aflição da modernidade e remédio para essa aflição. Este é o círculo: a hermenêutica procede da pré-compreensão daquilo mesmo que ao interpretar ela se esforça por compreender. Mas graças a este círculo da hermenêutica, eu posso ainda hoje comunicar com o Sagrado ao explicitar a pré-compreensão que anima a interpretação. Assim, a hermenêutica, aquisição da “modernidade” é um dos modos pelos quais essa “modernidade” se supera enquanto esquecimento do Sagrado. Creio que o ser ainda me pode falar, já não sem dúvida, sob a forma pré-crítica da crença imediata, mas como o segundo imediato visado pela hermenêutica. Esta segunda ingenuidade pode ser o equivalente pós-crítico da hierofania pré-crítica.

Dito isto, a hermenêutica ainda não é a reflexão; ela é solidária dos textos singulares de que ela regula a exegese. A terceira etapa da inteligência dos símbolos, a etapa propriamente filosófica, é a de um *pensamento a partir do símbolo*.

Mas esta relação hermenêutica entre o discurso filosófico e a simbólica que o investe, está ameaçada por duas contrafacções. Por um lado, ela pode reduzir-se a um simples laço *alegórico*. Assim fizeram os estoicos com as fábulas de Homero, de Hesíodo. O sentido filosófico sai vitorioso do seu invólucro imaginativo. Ele estava lá, completamente armado, como Minerva no crânio de Júpiter. A fábula era apenas uma vestimenta; uma vez caída, o seu despojo tornou-se vão. No limite, o alegorismo implica que o sentido verdadeiro, o sentido filosófico precedeu a fábula que era apenas um disfarce segundo, um véu intencionalmente lançado sobre a verdade para perder os simples. A minha convicção é que é preciso pensar, de modo nenhum por trás dos símbolos, mas a partir dos símbolos, *segundo* os símbolos, que a sua substância é indestrutível, que eles constituem o fundo revelante da fala que habita entre os homens; em resumo, o símbolo dá que pensar. Por outro lado, um perigo que nos espreita é o de repetir o símbolo num mimo da racionalidade, de racionalizar os símbolos como tais, e de assim os imobilizar no plano imaginativo onde eles nascem e se desdobram. Esta tentação de uma "mitologia dogmática", é a da gnose. Não se poderia exagerar a importância histórica deste movimento de pensamento, que cobriu três continentes, reinou em numerosos séculos, animou a especulação de tantos espíritos ávidos de saberem, de conhecerem e de serem salvos pelo conhecimento. Entre a gnose e o problema do mal há uma aliança inquietante e verdadeiramente perturbadora; foram os gnósticos que puseram com toda a sua aspreza patética a questão *πόθεν τὰ κακά*; de onde vem o mal?

Ora, em que consiste este poder de extraviamento da gnose? Nisto: primeiro porque, pelo seu conteúdo, ela se edifica exclusivamente sobre o tema trágico da perda, caracterizada pelo seu esquema de exterioridade: o mal, para a gnose, está fora; é uma realidade quase física que investe o homem do exterior. Simultaneamente, e é o segundo traço que vamos reter, todas as imagens do mal, inspiradas por este esquema de exterioridade, "implantam-se" nessa materialidade representada; assim nasce uma mitologia dogmática, como diz Puech, inseparável da sua figuração espacial e cósmica (1).

(1) Sobre tudo isto, cf. o *Pecado original estudo de significação*, acima pág. 264.

O meu problema é, portanto, este: como é que se pode pensar a partir do símbolo sem voltar à velha interpretação alegorizante, nem cair na armadilha da gnose? Como extrair do símbolo um sentido que põe em movimento um pensamento, sem supor um sentido já aí, escondido, dissimulado, recoberto, nem tombar num pseudo-saber de uma mitologia dogmática? Queria experimentar uma outra via que seria a de uma interpretação criadora, de uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos, que se deixe ensinar por ele, mas que, a partir daí, promova o sentido, forme o sentido, na plena responsabilidade de um pensamento autónomo. Como é que um pensamento pode ser ao mesmo tempo *ligado e livre*? Como harmonizar a imediatez do símbolo e a mediação do pensamento?

É esta luta do pensamento e da simbólica que quero explorar agora, graças ao *problema exemplar* do mal. Alternativamente, com efeito, o pensamento manifesta-se aí como *reflexão* e como *especulação*.

O pensamento como *reflexão* é essencialmente "desmitologizante". A sua transposição do mito é ao mesmo tempo uma eliminação não só da sua função etiológica mas do seu poder de abrir e de descobrir; ele apenas interpreta o mito reduzindo-o à alegoria. O problema do mal é, a este respeito, *exemplar*: a *reflexão sobre a simbólica do mal triunfa naquilo a que chamaremos a partir de agora a visão ética do mal*. Esta interpretação filosofante do mal alimenta-se com a riqueza dos símbolos primários e dos mitos, mas continua o movimento de desmitologização que esboçámos mais acima. Por um lado, ela prolonga a redução progressiva da mancha e do pecado à culpabilidade pessoal e interior; por outro lado, ela prolonga o movimento de desmitologização de todos os mitos diferentes do adâmico e reduz este a uma simples alegoria do servo-arbítrio.

O pensamento que reflecte está por sua vez em luta com o pensamento *especulativo* que quer salvar aquilo que uma visão ética do mal tende a eliminar; não só salvá-lo mas mostrar a sua *necessidade*. O perigo específico do pensamento especulativo é a *gnose*.

Voltar-nos-emos primeiro que tudo para a visão ética do mal. É um nível que é preciso atingir, que é preciso atravessar até ao fim. Um nível, contudo, onde nós não poderemos demorar-nos, mas é do interior que será preciso ultrapassá-lo; para isso é preciso ter pensado de uma ponta à outra uma interpretação puramente ética do mal.

Entendo, por visão ética do mal, uma interpretação segundo a qual o mal é retomado na liberdade tão completamente quanto é possível; para a qual o mal é uma invenção da liberdade. Reciprocamente, uma visão ética do mal é uma visão segundo a qual a liberdade é revelada nas suas profundezas como poder-fazer e poder-ser. A liberdade que supõe o mal é uma liberdade capaz do afastamento, do desvio, da subversão, da errância. Esta “explicação” mútua do mal pela liberdade e da liberdade pelo mal é a essência da visão moral do mundo e do mal.

Como é que a visão moral do mundo e do mal se situa em relação ao universo simbólico e mítico? Duplamente: é, por um lado, uma radical desmitologização dos mitos dualistas, trágico e órfico; é por outro lado, o retomar da narração adâmica num “filosofema” inteligível. A visão moral do mundo pensa *contra* o mal-substância e *conforme* a queda do homem primordial.

Historicamente, a visão ética do mal aparece balizada por dois grandes nomes que não temos o costume de associar, mas de que queria fazer sentir o íntimo parentesco: Agostinho e Kant. Agostinho: pelo menos santo Agostinho na sua luta contra o maniqueísmo, porque, veremos mais adiante que o “agostinianismo” – no sentido preciso e restrito que lhe deu Rottmayer – representa, face, já não desta vez, a Mani mas a Pelágio, a ultrapassagem da visão moral, e em certos aspectos, a liquidação da visão moral do mundo. Voltaremos a isto mais adiante.

Pelo seu lado desmitologizante, a interpretação agostiniana do mal, antes da luta contra Pelágio, é dominada por esta afirmação: o mal não tem natureza, o mal não é alguma coisa, ele não é matéria, ele não é substância, ele não é mundo. A reabsorção do esquema de exterioridade é levado até aos seus mais extremos limites: não só o mal não tem ser, mas é preciso suprimir a questão: *quid malum?* E substitui-la pela questão *unde malum faciamus?* Será, portanto, preciso dizer que o mal é uma “coisa nenhuma”, quanto à substância e à natureza.

Esta “coisa nenhuma”, herdeira do não-ser platónico e do nada plotiniano, mas dessubstancializado, deve ser agora acoplado aos conceitos também eles herdados da filosofia grega, mas de uma outra tradição, a da *Ética a Nicómano*. Foi aí, com efeito, que foi elaborada pela primeira vez a filosofia do voluntário e do involuntário (*Ét. Nic.*, livro III); mas Aristóteles não avança até uma filosofia radical da liberdade; ele elabora conceitos de “preferência”

(*προαίρεσις*), de escolha deliberada, de desejo racional, não de liberdade. Pode-se afirmar que foi santo Agostinho que, ao colocar em apreensão direta, se ousou dizer, o poder do nada contido no mal e a liberdade a operar na vontade, radicalizou a reflexão sobre a liberdade até fazer dela o poder originário de dizer não ao ser, o poder de “falhar” (*deficere*), de “declinar” (*declinare*), de tender para o nada (*ad non esse*).

Mas Agostinho não dispõe, como o disse noutra local (1), do aparelho conceptual que poderia explicar integralmente a sua descoberta. Assim, vêmo-lo, no *Contra Felicem*, opor vontade má e natureza má, mas o quadro neo-platónico do seu pensamento não lhe permite inscrever e estabilizar a oposição *natureza-vontade* numa concepção coerente: seria preciso uma filosofia do agir e uma filosofia da contingência, onde seria dito que o mal surge como um acontecimento, como um salto qualitativo.

Além disso, não é seguro que o conceito demasiado negativo do *defectus*, da *declinatio*, explique o poder positivo do mal. Tinha sido preciso progredir até conceber a posição do mal como um “salto” qualitativo, como um acontecimento, um instante. Mas então Agostinho já não seria Agostinho, mas Kierkegaard...

Qual é agora a significação de Kant, e particularmente do *Ensaio sobre o mal radical*, em relação aos tratados anti-maniqueístas de Agostinho? Proponho que nos consagremos a compreendê-los um pelo outro.

Primeiro que tudo, Kant elabora o quadro conceptual que faz falta a Agostinho, levando até ao fim a especificidade dos conceitos “práticos”: *Wille*, *Willkür*, *Maxim*, vontade, arbítrio (livre-arbítrio ou livre-escolha), máxima da vontade. Esta conceptualização é acabada na *Introdução à metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*. Com isso, Kant realiza a oposição vontade-natureza esboçada por Agostinho no *Contra Felicem*.

Mas sobretudo, Kant elaborou a condição principal de uma conceptualização do mal como mal radical, isto é, o formalismo em moral. Esta relação não aparece quando se lê o *Ensaio sobre o mal radical* fora dos seus laços com

(1) Sobre a *aversio a Deo*, sobre a oposição *potestas/natura* no *Contra Felicem*, sobre a distinção frágil entre os dois nadas — *ex nihilo* da criação, *ad non esse* do mal — cf. acima, p. 269.

a *Crítica da razão prática*; ora, pelo formalismo, Kant acaba um movimento encetado já em Platão: se a “injustiça” pode ser a figura do mal radical, é porque a “justiça” não é uma virtude entre as outras, mas a própria forma da virtude, o princípio unitivo que de várias faz a alma una (*República*, livro IV).

Aristóteles, na *Ética a Nicómaco*, está também a caminho em direcção a uma *formalização* do bem e do mal: as virtudes são ao mesmo tempo definidas pelo seu objecto e pelo seu carácter formal de mediatez (*μεσότης*), o mal é, portanto, ausência de mediatez, afastamento, extremidade no afastamento. A *ἀδικία* platónica, a *ἀκρασία* aristotélica anunciam, a título de formalismos imperfeitos, a inteira formalização do princípio da moralidade. Não ignoro que não se pode permanecer no formalismo em ética, mas, sem dúvida, é preciso tê-lo atingido para o poder ultrapassar.

Ora, o benefício desta formalização é construir o conceito da máxima má como regra que o próprio arbítrio forja. O mal não reside de modo nenhum na sensibilidade; acabada a confusão entre o mal e o afectivo, o passional. É notável que seja a ética reputada como a mais pessimista que tenha acabado de desunir o mal da sensibilidade; esta disjunção é o fruto do formalismo e do pôr entre parentesis do desejo na definição da boa vontade. Kant pode dizer: “As inclinações naturais que resultam da sensibilidade não têm mesmo relação directa com o mal”. Mas o mal também não pode residir na subversão da razão; um ser radicalmente fora da lei não seria mais malévolo à força de ser diabólico. Resta que o mal resida numa relação, seja a subversão de uma relação; é o que acontece, diz Kant, quando o homem subordina o puro motivo do respeito aos motivos sensíveis, quando “ele inverte a ordem moral dos motivos ao acolhê-los nas suas máximas”. Assim, o esquema bíblico do afastamento, oposto ao esquema órfico da exterioridade afectante, recebe o seu equivalente racional na ideia kantiana da subversão da máxima. Mais precisamente mesmo, vejo em Kant a manifestação filosófica completa de que o mal supremo não é a infracção grosseira de um dever, mas a malícia que faz passar por virtude aquilo que é a sua traição; o mal do mal, é a justificação fraudulenta da máxima pela conformidade aparente com a lei, é o simulacro da moralidade. Kant, orientou, pela primeira vez, parece-me, o problema do mal do lado da má fé, da impostura.

Eis o ponto extremo de clareza alcançado pela visão ética do mal: a liberdade é o poder do afastamento, da inversão da ordem. O mal não é uma

qualquer coisa, mas a subversão de uma relação. Mas quem não vê que no próprio momento em que dizemos isto, triunfamos de algum modo no vazio? O preço da clareza, é a perda da profundidade.

III. O OBSCURECIMENTO DA REFLEXÃO E O REGRESSO AO TRÁGICO

O que é que não é admitido na visão ética do mal? Aquilo que não é admitido, aquilo que é perdido, é essa tenebrosa experiência do mal que aflora de diversos modos na simbólica do mal, e que constitui, para falar com rigor, o “trágico” do mal.

Ao nível mais baixo da simbólica, ao nível dos símbolos primários, vimos a confissão dos pecados declarar o mal, como mal já aí, mal no qual eu nasço, mal que encontro em mim para alguém do despertar da minha consciência, mal inanalísável em culpabilidades individuais e em faltas actuais; mostrei que o símbolo do “cativeiro”, da escravatura, é o símbolo específico desta dimensão do mal como poder que liga, do mal como reino.

É precisamente esta experiência do mal já aí, poderoso na minha impotência, que suscita todo o ciclo dos mitos diferentes do mito adâmico, que partem todos de um esquema de exterioridade. Ora, esse ciclo mítico não é simplesmente excluído pelo mito adâmico, ele é, de um certo modo *incorporado*, numa posição subordinada, é certo, mas de modo nenhum desprezável. Adão é para todos os homens o homem anterior e não só o homem exemplar. Ele é a própria anterioridade do mal em relação a todo o homem; e ele próprio tem o seu outro, o seu anterior na figura da serpente, já lá e já astuta. Assim, a visão ética do mal tematiza só o símbolo do mal actual, o “afastamento”, o “desvio contingente”; Adão é o arquétipo, o exemplar desse mal presente, actual que nós repetimos e imitamos todas as vezes que começamos o mal, e neste sentido cada um começa de cada vez o mal. Mas ao começar o mal, continuamo-lo e é isto que é agora preciso tentar dizer: o mal como tradição, como encadeamento histórico, como reino do já aí.

Mas aqui corremos também grandes riscos, visto que ao introduzir o esquema da “herança” e ao tentar coordená-lo com o do “afastamento” num

conceito coerente, aproximamo-nos de novo da gnose, entendida no sentido mais lato: 1) de mitologia dogmática, 2) de reificação do mal numa "natureza". É, com efeito, o conceito de natureza que aqui é proposto para compensar o de *contingência*, que regulou o primeiro movimento de pensamento. Aquilo que vamos tentar pensar, é qualquer coisa como uma *natureza do mal*, uma natureza que não seria natureza das coisas, mas natureza originária do homem, mas natureza da liberdade, portanto, *aspecto exterior* (*habitus*) contraído, maneira de ser que se tornou a da liberdade.

É aqui que encontramos Agostinho e Kant, Agostinho quando ele passa do mal actual ao pecado original, Kant quando ele remonta da máxima má do livre arbítrio ao *fundamento* de todas as máximas más.

(Uma nota: recuso a disjunção habitual de competência à qual se submete facilmente a obra de Agostinho, como se a filosofia do mal actual fosse da alçada do filósofo e a do pecado original da alçada do teólogo; pela minha parte, não cindo desse modo filosofia e teologia; enquanto *revelante* – e de modo nenhum revelado –, o símbolo adâmico pertence a uma antropologia filosófica na mesma qualidade que todos os outros símbolos. A sua pertença à teologia é determinada, não pela sua estrutura própria, mas pela sua relação numa cristologia, com o "acontecimento" e o "advento" do homem por excelência, o Cristo-Jesus. Pela minha parte, mantenho que nenhum símbolo na medida em que abre e descobre uma verdade do homem é estranho à reflexão filosófica. Não considero pois o conceito de pecado original um tema exterior à filosofia, mas, pelo contrário, um tema que depende de uma análise intencional, de uma hermenêutica dos símbolos racionais cuja tarefa é reconstituir as camadas de sentido que se sedimentaram no conceito.)

Ora, o que é que esta análise intencional faz aparecer? Isto: como conceito que se diz inteligível, o conceito de pecado original é um falso-saber e deve ser assimilado, quanto à estrutura epistemológica, aos conceitos da gnose: queda metempírica segundo Valentino, agressão do reino das trevas segundo Mani; anti-gnóstico na sua intenção, o pecado original é um conceito quase gnóstico na sua forma. A tarefa da reflexão é aqui quebrá-lo como falso saber, a fim de lhe recolher a intenção a título de símbolo racional insubstituível do mal já aí.

Façamos esse duplo movimento da reflexão.

É preciso, dizíamos, quebrar o conceito como falso saber: com efeito o "agostianismo", no sentido estrito que dissemos ao começar, bloqueia numa

noção inconsistente, por um lado, um conceito jurídico, o de imputação, de culpabilidade imputável, e um conceito biológico, o de hereditariedade. Por um lado, é preciso, para que haja pecado, que a falta seja uma transgressão de vontade: tal foi a do homem compreendido como um indivíduo tendo realmente existido na origem da história; é preciso, por outro lado, que esta culpabilidade imputável seja veiculada *per generationem*, para que possamos ser todos e cada um inculpadados “em Adão”. Durante toda a polémica com Pelágio e os Pelagianos vemos tomar consistência a ideia de uma culpabilidade de carácter pessoal merecendo juridicamente a morte e herdada por nascimento à maneira de uma tara. A motivação de Agostinho merece que nos detenhamos nela (1): ela visa essencialmente racionalizar o tema pauliniano mais misterioso, o da reprovação: “Eu amei Jacob e odiei Esaú”. Visto que Deus é justo, é preciso que a reprovação das criancinhas no ventre de sua mãe seja justa, que a perdição seja de direito e a salvação por graça; daí a ideia de uma culpabilidade de natureza, efectiva como um acto, punível como um crime, embora herdada como uma doença.

Ideia intelectualmente inconsistente, dizíamos, enquanto mistura dois universos do discurso – o da ética ou do direito, o da biologia. Ideia intelectualmente escandalosa, enquanto ela volta aquém de Ezequiel e Jeremias, à velha ideia da retribuição e da inculpação em massa dos homens. Ideia intelectualmente irrisória, enquanto relança a eterna teodiceia e o seu projecto de justificar Deus.

Aquilo que é preciso, contudo, sondar no conceito de pecado original, não é a sua falsa clareza, mas a sua tenebrosa riqueza analógica. A sua força consiste em remeter intencionalmente para aquilo que há de mais radical na confissão dos pecados, isto é, que o mal precede a minha tomada de consciência, que ele é inanalísável em faltas individuais, que ele é a minha impotência prévia; ele é para a minha liberdade aquilo que o meu nascimento é para a minha consciência actual, isto é, sempre já aí. Nascimento e natureza são aqui conceitos analógicos. A intenção do pseudo-conceito de pecado original é

(1) O *Tratado a Simpliciano* de 397 é interessante a este respeito visto que ele precede catorze anos o primeiro tratado anti-pelagiano; ora ela já contém o essencial da argumentação agostiniana.

então esta: incorporar na descrição da vontade má, tal como ela foi elaborada contra Mani e a gnose, o tema de uma quase-natureza do mal. A função insubstituível do conceito é então integrar o esquema da herança no da contingência. Há aí alguma coisa de desesperado do ponto de vista da representação conceptual, e de insubstituível do ponto de vista metafísico. É na própria vontade que há quase-natureza; o mal é uma espécie de involuntário no próprio seio do voluntário, já não em face dele, mas nele, e é isso o servo-arbitrio. Imediatamente, a confissão é transportada para um outro nível de profundidade diferente do simples arrepende-se dos actos; se o mal está ao nível radical da "geração", em sentido simbólico e não factual, a própria conversão é "regeneração". Assim é constituído, por meio de um conceito absurdo, um anti-tipo da regeneração; esse anti-tipo faz aparecer a vontade como afectada por uma constituição passiva implicada no seu poder de deliberação e de escolha.

Foi esse anti-tipo da regeneração que Kant tentou elaborar como um a priori da vida moral. O interesse filosófico do *Ensaio sobre o mal radical*, que abandonámos a meio caminho, é ter operado aquilo a que chamei há pouco a crítica do pecado original enquanto falso-saber e de ter tentado a sua "dedução" – no sentido em que a dedução transcendental das categorias é uma justificação das regras pelo seu poder de constituir um domínio de objectividade; o mal de natureza é assim compreendido como a condição de possibilidade das máximas más, como o seu fundamento.

A este título, a inclinação para o mal é "inteligível". Kant diz: "Se o *Dasein* desta inclinação pode ser mostrado (*dargetan*) por meio de provas empíricas do conflito no tempo, a natureza (*Beschaffenheit*) e o fundamento (*Grund*) dessa inclinação devem ser reconhecidos a priori, visto que é uma relação da liberdade com a fé cujo conceito é de cada vez não-empírico" (*a Religião nos limites da simples razão*, p. 56). A experiência "confirma" os nossos juízos, mas ela "nunca pode descobrir a raiz do mal na máxima suprema do livre-arbitrio em relação à lei, porque se trata de uma acção inteligível que precede toda a experiência" (*Ibid.*, p. 60, nota 1). Assim é afastado todo o naturalismo na concepção de uma inclinação "natural", "inata" para o mal; ele pode dizer-se dado "com o nascimento", embora o nascimento não seja a sua causa; ele é antes uma "maneira de ser da liberdade que-lhe vem da liberdade". A ideia

de um hábito “contraído” do livre-arbítrio fornece assim o símbolo da conciliação da contingência com a antecedência do mal (1).

Mas então, de modo diferente de toda a “gnose” que pretende saber a origem, o filósofo reconhece aqui que desemboca no inescrutável e no insondável: “Quanto à origem racional desta inclinação para o mal, ela permanece para nós impenetrável porque ela deve ser-nos imputada e porque, por consequência, esse fundamento supremo de todas as máximas exigiria por sua vez a admissão de uma má máxima” (p. 63). Com mais força ainda: “Não existe, pois, para nós razão compreensível para saber de onde o mal moral teria podido primeiro que tudo chegar-nos” (p. 65). O inescrutável, segundo nós, consiste precisamente no facto de que o mal que sempre começa pela liberdade esteja sempre já aí para a liberdade, que seja acto e aparência exterior (*habitus*), surgimento e antecedência. É por isso que Kant faz expressamente deste enigma do mal para a filosofia a transposição da figura mítica da serpente; a serpente, penso, representa o “sempre já aí” do mal, desse mal que, todavia, é começo, acto, determinação da liberdade por ela própria.

Assim Kant conclui Agostinho; primeiro que tudo, ao arruinar definitivamente o envoltório gnóstico do conceito de pecado original; em seguida, ao tentar uma dedução transcendental do fundamento das máximas más; finalmente, ao voltar a mergulhar no não-saber a pesquisa de um fundamento do fundamento. Há aí para o pensamento como um movimento de emergência, depois de submersão; de emergência à clareza do transcendental, depois de submersão nas trevas do não-saber. Mas talvez a filosofia seja responsável não só pela circunscrição do seu saber, mas também pelos *limites* através dos quais ela confina com o não-saber. O limite não é aqui um termo, mas uma activa e sóbria auto-limitação: redigamos com Kant: “quanto à origem desta inclinação para o mal, ela permanece para nós impenetrável, porque ela deve ser-nos imputada”.

Chegados a este ponto, podemos legitimamente perguntarmo-nos porque é que a reflexão reduz a riqueza simbólica que, contudo, não deixa de

(1) “Por propensão (*propensio*), entendo o fundamento subjectivo da possibilidade de uma inclinação (apetite habitual, *concupiscentia*) enquanto contingente para a humanidade em geral” (*a Religião nos limites da simples razão*, p. 48).

a instruir. Talvez seja preciso voltar à situação inicial: uma simbólica que for apenas uma simbólica da alma, do sujeito, do eu, é, desde o princípio, iconoclasta, visto que ela representa uma cisão entre a função "psíquica" e as outras funções do símbolo: função cósmica, nocturna, onírica, poética; uma simbólica da subjectividade marca já a ruptura da totalidade simbólica. O símbolo começa a ser arruinado quando deixa de jogar em vários registos: cósmico e existencial. A separação do "humano", do "psíquico" é o começo do esquecimento. É por isso que uma simbólica puramente antropológica está já na via da alegoria, e anuncia uma visão ética do mal e do mundo. Compreende-se, por consequência, que a resistência do símbolo à redução alegorizante procede da face não ética do mal. É a massa dos outros mitos que protege o símbolo adâmico contra toda a redução moralizante; e é, no próprio seio do símbolo adâmico, a figura trágica da serpente, que o protege contra toda a redução moralizante. É por isso que é preciso considerar em conjunto todos os mitos do mal; é a sua própria dialéctica que é instrutiva.

Do mesmo modo, pois, que a figura da serpente, no interior do mito adâmico, pára a desmitologização dos mitos babilónicos, também o pecado original marca, no interior da visão ética do mundo, a resistência do trágico ao ético. Mas é realmente o trágico que resiste? Seria preciso dizer antes que é um aspecto irredutível ao ético e complementar de toda a ética, que encontrou uma expressão privilegiada no trágico. Visto que a antropologia trágica é inseparável, vimo-lo, de uma teologia trágica, e esta é, no seu fundo, indelclarável. Também a filosofia não pode reafirmar o trágico como tal sem se suicidar. A função do trágico é pôr em questão a segurança, a certeza de si, a pretensão crítica, ousar-se-ia mesmo dizer a presunção da consciência moral que se carregou com todo o peso do mal. Muito orgulho se esconde talvez nesta humildade. É então que os símbolos trágicos falam no silêncio da ética humilhada; eles falam de um "mistério de iniquidade" que o homem não pode carregar inteiramente, de que a liberdade não pode dar razão, enquanto ela o encontra já nela. Deste símbolo não há redução alegórica. Mas, dir-se-á, os símbolos trágicos falam de um mistério *divino* do mal. Talvez fosse preciso, com efeito, entenebrececer também o divino que a função ética reduziu à função moralizante do Juiz. Contra o juridismo da acusação e da justificação, o Deus de Job fala "do fundo da tempestade".

No seu fundo, a simbólica do mal nunca é pura e simplesmente simbólica da subjectividade, do sujeito humano separado, da tomada de consciência, do homem cindido do ser, mas símbolo da sutura do homem com o ser. É preciso, portanto, chegar a esse ponto onde o mal é aventura do ser, faz parte da história do ser.

IV. O PENSAMENTO ESPECULATIVO E O SEU FRACASSO

Estará, pois, extinta toda a possibilidade de pensar, com o não saber a respeito da origem do fundamento das máximas más? A luta entre o rigor reflexivo e a riqueza simbólica extinguir-se-á com o regresso ao símbolo impetrável da queda? Não o penso. Com efeito, mantém-se um *hiato* entre, por um lado, a compreensão que podemos ter da natureza essencial do homem e, por outro lado, a declaração dessa insondável contingência do mal. Poder-se-á deixar lado a lado a necessidade da falibilidade e a contingência do mal?

Ora, parece que negligenciamos toda uma dimensão do mundo dos símbolos de ordem mítica, a saber, que os símbolos do “começo” apenas recebem o seu sentido completo da sua relação com os símbolos do “fim”: purificação da mancha, remissão dos pecados, justificação do culpado. Os grandes mitos são mesmo, de um só lanço, mitos do começo e do fim. Assim, a vitória de Marduk no mito babilónico, a reconciliação no trágico e pelo trágico, a salvação pelo conhecimento da alma exilada, enfim a redenção bíblica balizada pelas figuras do fim: o rei dos últimos tempos, o servidor que sofre, o Filho do Homem, o segundo Adão, tipo de homem que há-de vir. Aquilo que é notável, nestas representações simbólicas, é que o sentido procede do fim para o começo, da frente para trás. Então põe-se a questão: o que é que este encadeamento de símbolos, o que é que este encadeamento retrógrado de sentido dá que pensar?

Não convidará ele a passar da contingência do mal para uma certa “necessidade” do mal? É a maior tarefa mas também a mais perigosa para uma filosofia instruída pelos símbolos. É a tarefa mais perigosa: como dissemos mais acima, o pensamento progride entre os dois abismos da alegoria e da gnose.

O pensamento que reflecte rodeia o primeiro abismo, o pensamento especulativo rodeia o segundo. É, contudo, a maior tarefa, visto que o movimento que, no pensamento simbólico, vai do começo do mal para o seu fim parece supor a ideia de que tudo isso tem finalmente um sentido, que uma figura significativa se desenha imperiosamente através da contingência do mal, em resumo, que o mal pertence a uma certa totalidade do real. Uma certa necessidade... Uma certa totalidade... Mas não importa que necessidade, não importa que totalidade. Os esquemas de necessidade que podemos pôr à prova devem satisfazer a uma muito estranha exigência; o necessário apenas aparece depois, visto do fim, e “apesar da” contingência do mal. São Paulo convida, parece, a uma tal pesquisa, quando confronta as duas figuras, a do primeiro Adão e a do segundo Adão, o tipo do homem velho e o tipo do homem que há-de vir; ele não se limita a compará-los e a opô-los: “como a falta de um só arrastou uma condenação sobre todos os homens, também a obra de justiça de um só acarreta para todos uma justificação que dá a vida” (*Rom. 5, 18*). Além do paralelismo há, de uma figura à outra, movimento, progresso, encarecimento; “se pela falta de um só a multidão morreu, quanto mais (*πολλῶν μᾶλλον*) a graça de Deus e o dom conferido pela graça de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram profusamente sobre a multidão” (versículo 15); “onde o pecado se multiplicou a graça sobreabundou” (versículo 20). Este “quanto mais” esta “sobreabundância” designam uma grande tarefa para o pensamento.

Ora, é bem preciso declarar que nenhuma grande filosofia da *totalidade* está em estado de explicar, de apresentar a razão desta inclusão da contingência do mal num desígnio significativa.

Com efeito, ou o pensamento da necessidade deixa cair fora dele a contingência, ou inclui-a tão bem que ela elimina inteiramente o “salto” do mal que se põe e o “trágico” do mal que se precede sempre a ele próprio.

O primeiro caso, é o dos grandes sistemas não-dialécticos, os de Plotino e de Espinosa, por exemplo. Um e outro conheceram alguma coisa deste problema, mas sem poder explicá-lo no interior do sistema. Assim Plotino tentou até aos seus últimos trabalhos explicar a “declinação” das almas fascinadas pela sua própria imagem nos corpos e harmonizá-la com a necessidade da processão. O tratado IV, 3, § 12-18, tenta reduzir a sedução narcísica que procede do reflexo da alma no seu próprio corpo a um arrebatamento pelo qual a alma cede a uma lei universal: “é de crer que ela é movida e levada por um

poder mágico de uma atracção irresistível” (*ibid.* § 12). Assim o mal não vem de nós, ele existe antes de nós e possui o homem apesar dele (*κατέχει οὐχ ἐκόντας*). Finalmente, nos últimos tratados (III, 2-3) sobre a Providência (*πρόνοια*), Plotino reanima o velho tema do *λόγος*, vindo de Heráclito através dos estoícos e Fílon, proclama que a ordem nasce da dissonância e até que a ordem é a razão da desordem (*ὅτι τάξις ἀταξία*). Assim a Providência serve-se dos males que ela não produz; apesar do obstáculo, a harmonia nasce, *contudo* (*ὁμῶς*). Apesar do mal, o bem prevalece.

Mas quem não vê que a teodiceia nunca ultrapassa o nível de uma retórica argumentante e persuasiva? Não é por acaso que ela recorre a tantos argumentos, tanto mais abundantes quanto cada um tem falta de força. Com efeito, como é que o pensamento se elevaria ao ponto de vista do todo e poderia dizer: “porque há ordem, há desordem”? E se o pudesse como é que não reduziria a dor da história a uma farsa, á sinistra farsa de um jogo de luzes e de sombras, a menos que não fosse a uma estética da discordância (“a discordância tem a sua beleza”... “é preciso um carrasco numa cidade, é bom que ele aí esteja, ele está no seu lugar”)! Tal é a má fé da teodiceia: ela não triunfa do mal real, mas apenas do seu fantasma estético.

Espinosa renunciará inteiramente a esta argumentação suspeita da teodiceia; numa filosofia não-dialéctica da necessidade como a sua, há lugar para os modos finitos, é certo, mas não para o mal que é uma ilusão, que procede da ignorância do todo. Todavia, mesmo em Espinosa, permanece um enigma, aquele que encontra a sua expressão no espantoso axioma do livro IV: “Não é dada na natureza nenhuma coisa singular que não lhe seja dada uma outra mais poderosa e mais forte. Mas se uma coisa qualquer é dada, uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída, é dada”. Como nos últimos tratados de Plotino, uma lei de *contrariedade* interna é incluída no movimento de expansão ou de expressão do ser. Mas esta *contrariedade* é necessária como esse próprio movimento. A contingência do mal, adquirida numa visão ética do mal, não é aí retida, mas dissipada como uma ilusão.

Prestará uma filosofia *dialéctica* da necessidade melhor justiça, se se pode dizer, ao trágico do mal? Não há dúvida. É mesmo a razão pela qual uma filosofia como a de Hegel representa ao mesmo tempo a maior *tentativa* para explicar o *trágico* da história e a maior *tentação*. A abstracção na qual se encerra toda a *visão* moral do mundo é levantada. O mal é colocado no lugar

ao mesmo tempo que a história das figuras do Espírito se põe em marcha. O mal é verdadeiramente retido e ultrapassado. A luta é alistada como instrumento do reconhecimento das consciências. Tudo obtém sentido. É preciso passar pela luta e pela consciência infeliz, e pela bela alma, e pela moralidade kantiana, e pela cisão da consciência culpada e da consciência que julga (*Fenomenologia do espírito*, tr. Hyppolite II, 190-7).

Mas se o mal é reconhecido e integrado na *Fenomenologia do espírito*, já não é, para falar verdade, como mal, mas como contradição. A sua especificidade é atada numa função universal, que Kierkegaard dizia que ser o maître Jacques do heglianismo: a *negatividade*. A negatividade revela, igualmente bem aliás, a inversão do singular no universal, a oposição do interior e do exterior na força, na morte, na luta, na falta. Todas as negatividades estão atadas na negatividade. Aliás o capítulo da *Fenomenologia* intitulado "O mal e o seu perdão" (tr. Hyppolite, II, 197-200) não deixa dúvida. A remissão é já a reconciliação no saber absoluto pela passagem de um contrário para o outro, da singularidade para a universalidade, da consciência julgada para a consciência que julga e reciprocamente. O "perdão" é a destruição do "juízo", como sendo ele próprio uma categoria do mal e não da salvação. É muito pauliniano, é certo: a própria lei é julgada; mas ao mesmo tempo, perdeu-se o símbolo da remissão dos pecados, porque o mal é menos "perdoado" do que "ultrapassado"; ele desaparece nesta reconciliação. Ao mesmo tempo, o acento trágico desloca-se do mal moral para o movimento de exteriorização, de elocução (*Entfremdung, Entäusserung*) do próprio Espírito. Visto que é a história humana que é uma revelação de Deus, o infinito assume o mal da finitude: "Toda esta longa história de erros que o desenvolvimento humano apresenta e que a fenomenologia descreve é uma queda, escreve J. Hyppolite, mas é preciso aprender que essa queda faz parte do próprio absoluto, que ela é um momento da verdade total" (*Gênese e Estrutura da Fenomenologia do espírito*, p. 509). O pantragismo é a réplica da dissolução da visão ética do mundo; ele resolve-se em saber absoluto com a transposição da remissão dos pecados em reconciliação filosófica. Não resta nada do injustificável do mal nem da gratuidade da reconciliação.

Se, portanto, se frustram a necessidade não-dialéctica de Plotino e de Espinosa e a necessidade dialéctica de Hegel, não será preciso procurar a resposta à nossa questão de inteligibilidade do lado de uma *história com*

sentido em vez de numa lógica do ser? Não é o movimento da queda à redenção, movimento pleno de sentido, exclusivo de uma "lógica" quer ela seja não-dialéctica ou dialéctica? É então possível conceber uma história com sentido, onde a contingência do mal e a iniciativa da conversão fossem retidas e englobadas? É possível conceber um *dever do ser* onde o trágico do mal – desse mal sempre já aí – fosse ao mesmo tempo reconhecido e ultrapassado?

Não estou em estado de responder à questão; entrevejo apenas uma direcção possível para a meditação. Direi para acabar aquilo que eu vejo. Propõem-se ao meu espírito três fórmulas que exprimem três ligações entre a experiência do mal e a experiência de uma reconciliação. Primeiro, a reconciliação é atingida apesar do mal. Este "apesar de" constitui uma verdadeira categoria da esperança, a categoria do desmentido. Disto não há prova, mas sinais; o meio, o lugar de implantação desta categoria, é uma história, não uma lógica, uma escatologia, não um sistema. Em seguida, este "apesar de" é um "graças a"; com o mal, o Princípio das coisas faz bem. O desmentido final é ao mesmo tempo pedagogia escondida: *etiam peccata*, diz santo Agostinho em exergo do *Sapato de cetim*, se ousar dizer; "o pior não é sempre seguro" replica Claudel em forma de litote. Mas não há saber absoluto, nem do "apesar de", nem do "graças a". Terceira categoria desta história com sentido: "quanto mais" *πολλῶ μᾶλλον*; e esta lei de sobreabundância engloba por sua vez o "graças a" e o "apesar de". Aí está o milagre do *Logos*. Dele procede o movimento retrógrado do verdadeiro. Da maravilha nasce a necessidade que coloca retroactivamente o mal na luz do ser. Aquilo que, na velha teodiceia, era apenas o expediente do falso saber, torna-se a inteligência da esperança; a necessidade que nós procuramos é o símbolo racional mais alto que esta inteligência da esperança engendra.

Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica (II)

O ponto de partida desta segunda exposição foi-me proposto pela minha pesquisa anterior a respeito dos símbolos do mal, tais como foram elaborados na literatura penitencial, nos mitos e na sabedoria do antigo Médio-Oriente, de Israel e da Grécia.

Recordemos que esta pesquisa, limitada voluntariamente a um problema específico – o problema do mal –, e a uma área particular de culturas – as que estão na raiz da minha memória judaica e grega –, envolve um problema muito mais geral: qual é a função da interpretação dos símbolos na economia da reflexão filosófica? Chamo a este problema, considerado na sua generalidade mais vasta, o problema hermenêutico, se entendermos por hermenêutica a ciência da interpretação.

Retomemos com mais exactidão o problema metodológico, partindo das figuras próprias da simbólica do mal e mostrando como o exemplo pode ser generalizado a toda a espécie de simbolismo religioso.

Vimo-lo, se considerarmos o problema dos símbolos do mal ao nível da semântica, isto é da interpretação das expressões linguísticas tais como: mancha, pecado, culpabilidade, a nossa primeira surpresa é descobrir que não há outro acesso à experiência do mal, quer esse mal seja sofrido ou cometido, quer se trate do mal moral ou do sofrimento, senão as expressões simbólicas, isto é, expressões que partem de alguma significação literal (tal como nódoa, desvio e errância no espaço, peso ou carga, escravatura, queda) e que visam alguma outra significação, a que podemos chamar existencial, isto é, precisamente o ser manchado, pecador, culpado. Estas palavras, que têm uma aparência abstracta nas nossas línguas modernas, têm uma estrutura simbólica

nas línguas e nas culturas em que foram elaboradas pela primeira vez a confissão ou, melhor dizendo, a declaração do mal. Aqui, a significação existencial é dada indirectamente, de um modo analógico, pela significação primária, literal; é a razão pela qual fazer a experiência do mal é também exprimi-lo por meio de uma linguagem, mas exprimi-lo, é já interpretar os seus símbolos.

Agora, o nível semântico não deve ser separado do nível mitológico dos símbolos (nem também do nível dogmático dos símbolos racionalizados de que não direi nada aqui). Como vemos nos mitos babilónico, trágico, órfico e na narração bíblica da queda, novos traços da nossa experiência do mal são aqui tornados manifestos e, por assim dizer, revelados por estes mitos, que colocam a nossa experiência na luz de personagens exemplares – Prometeu, Anthrosos, Adão. Ainda mais, graças à estrutura de uma história que aconteceu “naqueles tempos”, *in illo tempore*, a nossa experiência recebe uma orientação temporal, dirigida de um começo para um fim, da memória para a esperança. Finalmente estes mitos contam, à maneira de um acontecimento trans-histórico, a ruptura irracional e o salto absurdo que permite reunir a confissão da nossa existência pecadora com a afirmação do nosso ser criado inocente. A este nível, os símbolos não têm só um valor expressivo, como ao nível semântico, mas também um valor exploratório, visto que eles conferem uma universalidade, uma temporalidade e um alcance ontológico a expressões do mal tais como mancha, pecado, culpabilidade.

Donde o problema: existe um laço necessário entre a interpretação dos símbolos e a reflexão? A questão atinge o seu ponto culminante quando consideramos que o problema dos símbolos do mal é um caso particular do simbolismo religioso. Pode-se supor que o simbolismo do mal é sempre o avesso de um simbolismo da salvação, ou que um simbolismo da salvação é a contrapartida de um simbolismo do mal; ao impuro corresponde o puro, ao pecado o perdão, à culpabilidade e à escravatura, a libertação. Do mesmo modo, deve-se dizer que às imagens do começo correspondem as imagens do fim: o rei entronizado por Marduk, Apolo e a sua purificação, o novo Anthrosos, o Messias, o Justo sofredor, o Filho do Homem, o Senhor (*Kurios*), o *Logos*, etc. O filósofo não tem nada a dizer, enquanto filósofo, relativamente à proclamação do Evangelho, segundo a qual estas figuras são “realizadas” no acontecimento crístico; mas ele pode e deve reflectir sobre a significação desses símbolos enquanto representação do Fim do Mal. Atingimos assim o

nível geral da nossa questão: a hermenêutica do mal aparece como uma província particular no seio de uma interpretação geral do simbolismo religioso. De momento, consideraremos o simbolismo do mal apenas como o avesso de um simbolismo religioso. Veremos finalmente que a hermenêutica do mal não é uma província indiferente, mas a mais significativa, talvez o lugar de nascimento do problema hermenêutico.

Agora, porque é que há aí um problema para o filósofo? Porque o recurso ao símbolo tem alguma coisa de admirável e de escandaloso.

1. O símbolo permanece opaco, não transparente, visto que ele é dado por meio de uma analogia, na base de uma significação literal, que lhe confere ao mesmo tempo raízes concretas e um peso material, uma opacidade.

2. O símbolo é prisioneiro da diversidade das línguas e das culturas e, a esse título, mantém-se contingente: porquê estes símbolos e não outros?

3. Eles apenas dão que pensar através de uma interpretação que permanece problemática. Não há mito sem exegese; não há exegese sem contestação. A decifração dos enigmas não é uma ciência, nem no sentido platónico, nem no sentido hegliano, nem no sentido moderno da palavra ciência. Opacidade, contingência cultural, dependência em relação a uma decifração problemática: tais são as três deficiências do símbolo face a um ideal de clareza, de necessidade e de cientificidade da reflexão.

Ainda mais, não há hermenêutica geral, isto é, teoria geral da interpretação, cânone geral para a exegese, existem apenas teorias hermenêuticas separadas e opostas. O nosso problema inicial não deixa pois de se complicar: ele não é só simples mas duplo; não só: porque é que a reflexão requer uma interpretação? mas: porque é que ela requer estas interpretações opostas?

A primeira parte desta exposição será consagrada à oposição mais extrema no campo da hermenêutica, a oposição entre a fenomenologia da religião e a interpretação psicanalítica da religião. A nossa tarefa será, por conseguinte, mostrar a necessidade desta oposição no interior de uma filosofia da reflexão.

1. O CONFLITO ENTRE INTERPRETAÇÕES

Proponho sublinhar três temas que representam, na minha opinião, os pressupostos principais da fenomenologia da religião; a esses três traços

oporei as três hipóteses de trabalho da psicanálise respeitantes ao fenómeno religioso.

I^o traço: a fenomenologia da religião não quer explicar mas descrever. Explicar quereria dizer relacionar o fenómeno religioso com as suas causas, a sua origem ou a sua função, quer esta seja psicológica, sociológica ou qualquer outra. Descrever é relacionar o fenómeno religioso com o seu objecto, tal como ele é visado e tal como ele é dado no culto e na fé, no rito e no mito. O que é que esta primeira decisão implica a respeito do problema dos símbolos? Poderíamos dizer que o tema da fenomenologia da religião, é o “alguma coisa” visado na acção ritual, na fala mítica, no sentimento místico; a tarefa é desimplicar esse “objecto” das intenções múltiplas da conduta, do discurso e da emoção. Chamamos “Sagrado” a esse objecto visado, sem conjecturar sobre a sua natureza. Neste sentido geral, diremos que toda a fenomenologia da religião é uma fenomenologia do “Sagrado”, com o objectivo de sublinhar o seu cuidado com o Objecto intencional.

A este primeiro traço oporemos imediatamente, o traço correspondente da hermenêutica freudiana, a definição do fenómeno religioso pela sua função económica e não pelo seu objecto intencional.

II^o traço: segundo a fenomenologia da religião, há uma “verdade” dos símbolos; uma verdade no sentido que Husserl dá a esta palavra nas suas *Pesquisas Lógicas* e que significa o preenchimento – a *Erfüllung* – da intenção significante.

O que é que isso significa para os símbolos do Sagrado? Do mesmo modo que opusemos a compreensão pelo objecto à explicação pela causa, vamos recorrer, para indicar o carácter de plenitude dos símbolos, à oposição entre símbolo e signo. O primeiro carácter da função do signo – ou função semiótica – é o arbitrário da convenção que prende o significante ao significado. Pelo contrário o símbolo tem como característica nunca ser completamente arbitrário; ele não é vazio, ele tem sempre um rudimento de relação natural entre o significante e o significado, como na analogia que indicámos entre a mancha existencial e a mancha física. Da mesma maneira, para tomar um exemplo na obra de Mircea Eliade, a força do simbolismo cósmico reside no laço não arbitrário entre o céu visível e a ordem invisível que ele manifesta; ele *fala* do sábio e do justo, do imenso e do ordenado, em nome do poder analógico da sua significação primária. Tal é a plenitude do símbolo, oposta ao vazio dos signos.

A este segundo traço, oporemos mais adiante o traço contrário da interpretação psicanalítica, a que Freud chama a "ilusão", segundo o famoso título: *Futuro de uma ilusão*.

Isto conduz a um terceiro carácter da hermenêutica e que diz respeito ao alcance ontológico dos símbolos do Sagrado. O cuidado com o objecto, no nosso primeiro ponto, o cuidado com a plenitude dos símbolos, no nosso segundo ponto, fazem já alusão à compreensão ontológica, que atinge o seu ponto culminante na filosofia da linguagem apresentada por Heidegger, segundo a qual os símbolos são como uma fala do ser. Finalmente, é esta filosofia da linguagem que está implícita na fenomenologia da religião; ela proclama que a linguagem é menos falada pelos homens do que é falada aos homens, que os homens nasceram no seio da linguagem, no meio da luz do Logos " que ilumina todo o homem que vem ao mundo". Neste sentido, a filosofia implícita da fenomenologia da religião é uma renovação da teoria da reminiscência; o cuidado moderno com os símbolos implica um novo contacto com o Sagrado, para além do esquecimento do ser de que a manipulação dos signos vazios, das linguagens formalizadas, é hoje o testemunho.

A este terceiro e último traço, oporemos a tese freudiana da "reaparição do recalçado".

Saltemos agora por cima do abismo aparentemente intransponível que divide o campo da hermenêutica entre as duas concepções psicanalítica e fenomenológica dos símbolos. Não tentarei dissimular e apaziguar o conflito. Da mesma maneira que levei até ao extremo a filosofia implícita do primeiro sistema de interpretação, quero confrontar-me com aquilo que é mais oposto a esta ontologia do Sagrado. Revogando as interpretações mais tranquilizadoras e conciliadoras da religião que certas escolas de psicanálise oferecem, prefiro fazer face à mais abrupta e à mais radical, a do próprio Freud. Em última análise ele é o mestre; é com ele que devemos "explicar"-nos.

Opremos primeiro a interpretação funcional da religião, em psicanálise, à interpretação objectiva da religião, em fenomenologia; depois a ideia de "ilusão" à de "verdade", no sentido de plenitude dos símbolos; e, finalmente, o tema da "reaparição do recalçado" à "reminiscência do Sagrado".

Que entendemos por uma aproximação *funcional*, oposta a uma aproximação *objectal*? É no quadro geral de uma teoria da cultura que a interpreta-

ção da religião toma lugar. Ora, quando Freud tenta interpretar a civilização como um todo, ele não transgride os limites da psicanálise; pelo contrário, ele torna manifesta a sua intenção última de ser uma hermenêutica geral da cultura, não só um ramo da psiquiatria. É por isso que a psicanálise cobre o mesmo domínio que as outras hermenêuticas. Não há esperança de as distinguir em função do seu domínio; cada uma delas engloba o todo do homem e pretende interpretar e compreender o todo do homem. Se há um limite da interpretação psicanalítica, não se deve procurá-lo no seu objecto, mas no seu ponto de vista. O ponto de vista da psicanálise é o de uma "economia" de pulsões, isto é, de uma balança de renúncias e de satisfações, quaisquer que estas últimas possam ser: reais, adiadas, substituídas ou fictícias.

É, portanto, do fenómeno mais vasto que é preciso partir, o da "civilização", para aí inscrever em seguida o fenómeno religioso a título de ilusão. Quando Freud, no início de o *Futuro de uma ilusão* tenta apreender o fenómeno da civilização no seu conjunto, ele aborda-o por três questões. Até que ponto é possível diminuir a carga dos sacrifícios instintuais impostos aos homens? Como reconciliar os homens com as renúncias que são inelutáveis? Como oferecer compensações satisfatórias para esses sacrifícios? Precisamos de compreender que estas questões não são questões que nós pomos, que Freud põe ao sujeito da civilização, mas que estas questões constituem a própria civilização, na sua intenção e na sua pretensão. A civilização é, portanto, imediatamente apreendida no quadro de um ponto de vista económico. A religião tem a ver com estas três questões. Pode-se dizer primeiro que ela diminui a carga neurótica do indivíduo aliviando-o da sua culpabilidade individual pela ideia de um sacrifício substituído (ver-se-á mais adiante que é pelo preço de uma neurose colectiva que o indivíduo é posto ao abrigo da neurose individual); por outro lado, a religião funciona como consolação, isto é, como reconciliação com os sacrifícios. Enfim, ela fornece um conjunto de alegrias que podem ser consideradas como prazeres sublimados da esfera pulsional, do Eros fundamental.

É neste ponto que precisamos de opor a teoria psicanalítica da ilusão à teoria fenomenológica da "verdade", isto é, do preenchimento ou da plenitude. Esta noção de ilusão tem, em Freud, um sentido funcional, metapsicológico, e deve ser tomada a sério como tal. Não nos desembaraçamos dela dizendo que a afirmação segundo a qual a religião é uma ilusão, é não-analí-

tica, pré-analítica, e reflecte apenas os preconceitos de um cientismo moderno, herdeiro da “descrença” de Epicuro e do racionalismo do século XVIII. Aquilo que é importante aqui é aquilo que é novo, isto é, uma interpretação “económica” da “ilusão”; a questão não é a da verdade no sentido fenomenológico, mas a da função das representações religiosas na balança das renúncias e das satisfações de compensação, pelas quais o homem tenta suportar a vida. A chave da “ilusão” é a dureza da vida: a vida é difícil de suportar para um ser que não só compreende e sofre, mas que está ávido de consolação por causa do seu narcisismo inato. Ora, a civilização, como vimos, não tem só a tarefa de reduzir os instintos, mas de defender o homem contra a superioridade esmagadora da natureza. A “ilusão” é esse outro meio que a civilização emprega quando a luta contra a natureza encalha; então ela inventa os deuses, para exorcisar o medo, para reconciliar o homem com a crueldade do destino e para compensar o “mal-estar” que o instinto de morte torna incurável.

Atingimos agora o ponto da mais extrema discordância entre psicanálise e fenomenologia. Projectámos sobre esta a luz de uma compreensão ontológica, segundo a qual toda a compreensão implica finalmente uma pré-compreensão do ser; a interpretação do simbolismo do Sagrado pôde desta maneira aparecer como uma renovação da antiga reminiscência. Ora, há também uma reminiscência em psicanálise, mas ela produz-se segundo as linhas de uma génese da “ilusão” religiosa que parte dos símbolos e dos fantasmas nos quais os conflitos iniciais dos homens primitivos e da criança vêm exprimir-se. De um ponto de vista metodológico, este momento da nossa análise é importante, porque é aquele em que a explicação genética é incorporada na explicação tópica e económica. Se, com efeito, as representações religiosas não têm verdade e são simplesmente ilusões, elas apenas podem ser compreendidas pela sua origem: *Totem e Tabu*, *Moisés* e *o Monoteísmo* reconstroem as recordações históricas que constituem a “verdade na religião”, segundo um sub-título do *Moisés*, isto é, as representações originárias que estão na raiz da distorção ideacional. Não vou voltar a fazer a exposição bem conhecida dessa génese: assassinio do pai, instituição pela comunidade dos irmãos da lei do incesto e da exogamia, restauração da imagem do pai sob a forma substituída do animal totémico, repetição ritual do assassinio do pai no banquete totémico, ressurgência da figura do pai nas figuras dos deuses, etc. Contentar-me-ei em sublinhar um traço fundamental desta explicação genética; a reli-

gião, tal como nós a conhecemos hoje, é uma ressurgência sob a forma de fantasma das imagens esquecidas do passado da humanidade e do passado do indivíduo. Este retorno do esquecido, sob a forma de fantasma religioso, pode ser comparado à reaparição do recalcado na neurose obsessiva. Esta comparação entre a reviviscência do símbolo religioso e a reaparição do recalcado dá-nos ocasião de lançar um último olhar sobre a fenda no campo da hermenêutica. Reminiscência do Sagrado, no sentido de uma ontologia do símbolo, reaparição do recalcado, no sentido de uma etiologia dos fantasmas, constituem aí dois pólos de tensão.

II. POLARIDADE DA HERMENÊUTICA

O meu problema é agora este: como é que estas duas hermenêuticas, opostas como são, são possíveis ao mesmo tempo? A minha hipótese é que elas são legítimas cada uma na sua classe. Ora, nós não podemos contentar-nos com uma simples justaposição destes dois estilos de interpretação; precisamos de os articular um no outro e mostrar as suas funções complementares. É na relação entre consciência e inconsciência que vamos procurar uma resposta provisória para o nosso problema. Poder-se-ia objectar que este modo de aproximação ao problema permanece demasiado tributário de um dos dois sistemas de interpretação, o da psicanálise. Concordo. Todavia penso que depois de Freud já não podemos falar da consciência como antes dele e, se um novo conceito de consciência deve ser encontrado, talvez possamos ao mesmo tempo descobrir uma nova conexão entre essa consciência e aquilo a que chamámos a manifestação ou mesmo a reminiscência do Sagrado. A consciência não é a primeira realidade que nós podemos conhecer, mas a última. Temos de chegar a ela, e não partir dela. E como a consciência é o lugar onde as duas interpretações do símbolo se recortam, uma dupla aproximação da noção de consciência deve ser uma boa via para ter acesso também à polaridade dos símbolos.

A mola principal que anima a tentativa analítica de desmistificação, é a vontade de contestar o privilégio da consciência (1). É na base desta contes-

(1) Comento noutro sítio o famoso texto de Freud que coloca a psicanálise no prolongamento da dupla revolução copernicana e darwiniana, cf. acima, p. 151.

tação daquilo a que se poderia chamar "a ilusão da consciência" que podemos compreender a decisão metodológica de passar de uma descrição da consciência para uma topografia do aparelho psíquico. O filósofo deve admitir que este recurso a esses modelos naturalísticos tira a sua verdadeira significação dessa tática de desalojamento e de desapossamento dirigida contra a ilusão da consciência, ela própria enraizada no narcisismo.

Mas ao mesmo tempo estamos preparados para compreender que a origem da significação pode ser deslocada ou descentrada de uma outra maneira. O ponto de vista topográfico e económico não suprimiu toda a interrogação, mas antes a renovou. A própria expressão de "inconsciente" recorda-nos a conexão com a consciência: a consciência não é abolida nem teórica, nem praticamente.

Assim, uma interpretação que primeiro que tudo abandonou o ponto de vista da consciência não elimina apenas a consciência, mas renova-lhe radicalmente o sentido. Aquilo que é definitivamente negado, não é a consciência, mas a sua pretensão a conhecer-se a si própria desde o começo, o seu narcisismo. Precisamos, pois, de atingir o ponto de aflição, em que já não sabemos aquilo que a consciência significa, em vista de recuperar a consciência como esse modo de existência que tem o inconsciente como o seu outro. Este deslocamento da nossa análise é decisivo, porque é esta relação dialéctica entre inconsciente e consciente que comanda a articulação, uma sobre a outra, das duas hermenêuticas.

Consideremos agora esta nova aproximação da consciência. Tudo aquilo que nós podemos dizer sobre a consciência depois de Freud parece incluído na fórmula: "A consciência não é imediata, mas mediata; ela não é uma fonte, mas uma tarefa, a tarefa de se tornar mais consciente." Compreendemos esta fórmula, quando opomos a função da consciência à tendência para a repetição e para a regressão que a interpretação freudiana da ilusão implica. As últimas obras de Freud, em particular, acentuam o tema da reaparição do recalçado e a restauração sem fim do assassinio arcaico do pai: a interpretação da religião é cada vez mais a ocasião de sublinhar a tendência regressiva na história da humanidade.

O problema da consciência parece-me ligado, por conseguinte, a esta questão: como é que um homem sai da sua infância, como é que se torna adulto? Esta questão parece, à primeira vista, puramente psicológica, visto

que ela constitui o tema de toda a psicologia genética, de toda a teoria da personalidade. Mas, com efeito, ela ganha o seu sentido quando pesquisamos quais figuras, quais imagens e que símbolos guiam esse crescimento, essa maturação do indivíduo. Penso que este modo indirecto é mais evidente do que uma psicologia directa do crescimento; o próprio crescimento aparece como o ponto de cruzamento de dois sistemas de interpretação.

É aqui que é requerida uma outra espécie de hermenêutica, que descentre o foco do sentido de uma outra maneira diferente da psicanálise. Não é na própria consciência que a chave da compreensão reside; precisamos de descobrir novas figuras, novos símbolos, irreductíveis àqueles que estão enraizados no solo libidinal: essas figuras, esses símbolos puxam a consciência para a frente, para fora da sua infância. Depois de Freud, a única filosofia possível da consciência seria aparentada com a fenomenologia hegliana do espírito. Nesta fenomenologia, a consciência imediata não se conhece a ela própria. Para retomar a nossa expressão anterior, direi que o homem se torna adulto, se torna "consciente", se e quando se torna capaz dessas novas figuras cuja sucessão constitui o "espírito", no sentido hegliano da palavra. Uma exegese da consciência consistiria num inventário e numa constituição degrau por degrau das esferas de sentido que a consciência deve encontrar e de que se deve apropriar, em vista de se reflectir como um Si, como um Eu (Moi) humano, adulto, ético. Esse processo não é de modo nenhum uma introspecção, uma consciência imediata; ele não é de modo nenhum uma figura do narcisismo, visto que o foco do Si não é o ego psicológico, mas o espírito, isto é, a dialéctica das próprias figuras. A "consciência" é apenas a interiorização desse movimento que é preciso encontrar na estrutura objectiva das instituições, dos monumentos, das obras de arte e de cultura.

Detenhamo-nos um momento para considerar os resultados desta análise. Atingimos a conclusão provisória de que a significação da consciência nunca é dada numa psicologia de consciência, mas pelo desvio de várias metapsicologias que deslocam o centro de referência, quer para o inconsciente da metapsicologia freudiana, quer para o espírito da metapsicologia hegliana.

As duas espécies de hermenêuticas que descrevemos na primeira parte repousam sobre esta polaridade das "metapsicologias". A oposição entre *inconsciente* e *espírito* exprime-se na própria dualidade das interpretações.

As duas ciências da interpretação representam dois movimentos contrários: um movimento analítico e regressivo em direcção ao inconsciente, um movimento sintético e progressivo em direcção ao espírito. Por um lado, na fenomenologia hegliana, cada figura recebe a sua significação daquela que se segue: o estoicismo é a verdade do reconhecimento mútuo do senhor e do escravo, mas o cepticismo é a verdade da posição estóica que anula todas as diferenças entre o senhor e escravo e assim sucessivamente. A verdade de um momento reside no momento seguinte; a inteligibilidade procede sempre do fim para o começo. É por isso que nós podemos dizer que a consciência é uma tarefa: ela é assegurada apenas no fim. Por outro lado, o inconsciente significa que a compreensão procede das figuras anteriores. O homem é o único ser que permanece durante tanto tempo a presa da sua infância. O homem é esse ser que a sua infância puxa para trás. O inconsciente é assim o princípio de todas as regressões e de todas as estagnações. Diremos por consequência, em termos muito gerais, que o espírito é a ordem do último, o inconsciente a ordem do primordial. É por isso que o mesmo jogo de símbolos pode suportar duas espécies de interpretações; uma é dirigida para a ressurgência de figuras que estão sempre "atrás", a segunda para a emergência de figuras que estão sempre "para a frente". E são os mesmos símbolos que trazem essas duas dimensões e que são oferecidos a essas duas interpretações opostas.

III. REFLEXÃO E INTERPRETAÇÃO

Chegou o momento de colocar a questão de princípio que deixámos em suspenso: se a filosofia é reflexão, tínhamos dito no início, porque é que a reflexão deve recorrer a uma linguagem simbólica? Porque é que a reflexão deve tornar-se uma interpretação? Precisamos pois de voltar atrás e elaborar um conceito de reflexão que permaneceu até ao presente uma simples pressuposição.

Quando dizemos: a filosofia é reflexão, queremos dizer reflexão sobre si própria. Mas o que significa o Si? Admito aqui que a posição do Si é a pri-

meira verdade para o filósofo, pelo menos para essa vasta tradição da filosofia moderna que parte de Descartes, se desenvolve com Kant, Fichte e a corrente reflexiva da filosofia continental. Para essa tradição, que consideraremos como um todo antes de opor os principais representantes, a posição do si é uma verdade que se põe a si mesma. Ela não pode ser verificada nem deduzida; é ao mesmo tempo a posição de um ser e de um acto; a posição de uma existência e uma operação de pensamento: eu sou, eu penso. Existir para mim, é pensar. Eu existo enquanto penso. Visto que esta verdade não pode ser verificada como um facto, nem deduzida como uma conclusão, ela deve pôr-se na reflexão. A sua auto-posição é reflexão. Fichte chamava a esta primeira verdade o juízo tético. Tal é o nosso ponto de partida filosófico.

Mas esta primeira referência à posição do Si como existente e pensante, não basta para caracterizar a reflexão. Em particular, nós não compreendemos ainda porque é que ela requer um trabalho de decifração, uma exegese e uma ciência da exegese ou hermenêutica e, ainda menos, porque é que essa decifração deve ser quer uma psicanálise, quer uma fenomenologia do Sagrado. Este ponto não pode ser entendido enquanto a reflexão aparecer como um retorno à pretensa evidência da consciência imediata. Precisamos de introduzir um segundo traço da reflexão que se enuncia assim: *reflexão não é intuição*; ou, em termos positivos: a reflexão é o esforço para reapreender o *ego* do *ego Cogito* no espelho dos seus objectos, das suas obras e, finalmente, dos seus actos. Ora, porque é que a posição do *ego* deve ser reapreendida através dos seus actos? Precisamente porque ela não é dada nem numa evidência psicológica, nem numa intuição intelectual, nem numa visão mística. Uma filosofia reflexiva é o contrário de uma filosofia do imediato. A primeira verdade – eu sou, eu penso – permanece tão abstracta e vazia quanto ela é invencível. Precisa de ser “mediatizada” pelas representações, pelas acções, as obras, as instituições, os monumentos que a objectivam. É nesses objectos, no sentido mais lato da palavra, que o *ego* deve perder-se e encontrar-se. Podemos dizer que uma filosofia da reflexão não é uma filosofia da consciência, se por consciência nós entendemos a consciência imediata de si mesmo. A consciência é uma tarefa, dizíamos mais acima, mas ela é uma tarefa porque ela não é um dado. É certo que tenho uma apercepção de mim mesmo e dos meus actos, e esta apercepção é uma espécie de evidência. Descartes não pode ser desalojado desta proposição incontestável: não posso duvidar de mim mesmo

sem me aperceber de que eu duvido. Mas que significa esta apercepção? Uma certeza, é certo, mas uma certeza privada de verdade. Como Malebranche compreendeu bem contra Descartes, esta apreensão imediata é apenas um sentimento e não uma ideia. Se ideia é luz e visão, não há nem visão do *ego*, nem luz da apercepção. Sinto apenas que eu existo e que eu penso. Sinto que eu estou acordado, tal é a apercepção. Em linguagem kantiana, uma apercepção do *ego* pode acompanhar todas as minhas representações, mas essa apercepção não é conhecimento do si mesmo, ela não pode ser transformada numa intuição incidindo sobre uma alma substancial. Finalmente, a reflexão é separada de todo o conhecimento de Si pela crítica decisiva que Kant dirige a toda a "psicologia racional".

Esta segunda tese: a reflexão não é intuição, permite-nos entrever o lugar da *interpretação* no conhecimento de si mesmo; esse lugar é designado em côncavo pela própria diferença entre *reflexão* e *intuição*.

Um novo passo aproximar-nos-á do objectivo: depois de ter oposto reflexão e intuição, com Kant contra Descartes, quereria distinguir a tarefa da reflexão de uma simples crítica do conhecimento. Esta nova diligência afasta-nos de Kant e aproxima-nos de Fichte. A limitação fundamental de uma filosofia crítica reside no seu cuidado exclusivo para com a epistemologia. A reflexão é reduzida a uma única dimensão: as únicas operações canónicas do pensamento são aquelas que fundamentam a "objectividade" das nossas representações. Esta prioridade dada à epistemologia explica porque é que, em Kant, apesar das aparências, a filosofia prática é subordinada à filosofia teórica: a segunda crítica, em Kant, tira de facto todas as suas estruturas à primeira. Uma única questão regula a filosofia crítica: o que é que é a *priori* e o que é que é empírico no conhecimento? Esta distinção é a chave da teoria da objectividade. Ela é pura e simplesmente transporta para a segunda Crítica; a objectividade das máximas da vontade repousa sobre a distinção entre a validade do dever, que é a *priori*, e o conteúdo dos desejos empíricos.

É contra esta redução da reflexão a uma simples crítica que eu digo, com Fichte e o seu sucessor francês Jean Nabert, que a reflexão é menos uma justificação da ciência e do dever, do que uma reapropriação do nosso esforço para existir; a epistemologia é apenas uma parte desta tarefa mais vasta: nós temos de recuperar o acto de existir, a posição do si em toda a espessura das suas obras. Dito isto, porque é que é preciso caracterizar este retomar como

apropriação, e mesmo como reapropriação? Eu devo recuperar qualquer coisa que foi primeiro perdida; eu torno "próprio", "o meu próprio", aquilo que deixou de ser meu. Eu faço "meu" aquilo de que estou separado pelo espaço ou o tempo, pela distração ou o "divertimento", ou em virtude de algum esquecimento culpado. A apropriação significa que a situação inicial de onde a reflexão procede é o "esquecimento". Estou perdido, "desviado", entre os objectos, e separado do centro da minha existência, como estou separado dos outros e sou inimigo de todos. Qualquer que seja o segredo desta diáspora, desta separação, ela significa que eu não possuo no princípio aquilo que eu sou. A verdade a que Fichte chamava "juízo tético" põe-se a ela própria no deserto de uma ausência de mim mesmo. É por isso que a reflexão é uma tarefa – uma *Aufgabe* –, a tarefa de igualar a minha experiência concreta à posição: *eu sou*. Tal é a última elaboração da nossa proposta inicial: a reflexão não é intuição; dizemos agora: a posição do si não é um dado, é uma tarefa; ela não é *gegeben*, mas *aufgegeben*.

Pode-se perguntar se não colocámos um acento demasiado enérgico sobre o lado prático e ético da reflexão. Não será uma nova limitação, semelhante à da corrente epistemológica da filosofia kantiana? Ainda mais, não estaremos mais longe do que nunca do nosso problema da interpretação? Não penso; o acento ético colocado sobre a reflexão não é uma limitação, se considerarmos a noção de ética no seu sentido lato, o de Espinosa, quando ele chama "ético" ao processo completo da filosofia.

A filosofia é ética enquanto conduz da alienação para a liberdade e a beatitude. Em Espinosa esta conversão é atingida quando o conhecimento de Si é igualado ao conhecimento da única Substância; mas este processo especulativo tem uma significação ética na medida em que o indivíduo alienado é transformado pelo conhecimento do todo. A filosofia é ética; mas a ética não é puramente moral. Se seguimos este uso espinosista da palavra ética, precisamos de dizer que a reflexão é ética antes de se tornar uma crítica da moralidade. O seu objectivo é apreender o *ego* no seu esforço para existir, no seu desejo para ser. É aqui que uma filosofia reflexiva encontra, e salva talvez, ao mesmo tempo a ideia platónica de que a fonte do conhecimento é ela própria *Eros*, desejo, amor, e a ideia espinosista de que ela é *conatus*, esforço. Este esforço é um desejo, porque ele nunca é satisfeito, mas este desejo é um esforço porque ele é a posição afirmativa de um ser singular e não simplesmente

uma falta de ser. Esforço e desejo são as duas faces desta posição do Si na primeira verdade: eu sou.

Estamos agora em condição de completar a nossa proposição negativa – a reflexão não é a intuição – por uma proposição positiva: a *reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser, através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo*. É por isso que a reflexão é mais do que uma simples crítica do juízo moral, ela reflecte sobre este acto de existir que nós desenvolvemos no esforço e no desejo.

Esta terceira diligência conduz-nos ao limiar do nosso problema da interpretação. Suspeitamos agora que a posição do esforço e do desejo não só é privada de toda a intuição, mas apenas é atestada por obras cuja significação permanece duvidosa e revogável. É aqui que a reflexão faz apelo a uma interpretação, e quer mudar-se em hermenêutica. Esta é a última raiz do nosso problema: ela reside nesta conexão primitiva entre o acto de existir e os sinais que nós manifestamos nas nossas obras; a reflexão deve tornar-se interpretação, porque eu não posso apreender o acto de existir noutra parte senão nos sinais dispersos no mundo. É por isso que uma filosofia reflexiva deve incluir os resultados dos métodos e dos pressupostos de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os sinais do homem.

IV. JUSTIFICAÇÃO DO CONFLITO DA HERMENÊUTICA

Permanece uma dificuldade que é imensa. Nós compreendemos que a reflexão deve procurar a sua via entre os símbolos que constituem uma linguagem opaca, que pertencem a culturas singulares e contingentes e que dependem de interpretações revogáveis. Mas, porque é que esses signos devem ser interpretados como símbolos do Sagrado ou sintomas do inconsciente? Ainda mais, nem o realismo do inconsciente segundo a psicanálise, nem a transcendência do Sagrado segundo a fenomenologia da religião parecem convir a um método reflexivo. Não é a reflexão um método de imanência? não deve ela resistir à transcendência de cima tanto como à transcendência de baixo? Como pode ela incluir esta dupla transcendência?

As duas interpretações que tentámos articular uma na outra têm em comum pelo menos um traço: ambas humilham a consciência e descentram a origem da significação; é este descentramento que uma filosofia da reflexão pode não só compreender mas requerer. O problema seria resolvido se nós compreendessemos porque é que a reflexão implica uma arqueologia e uma escatologia da consciência.

Consideremos sucessivamente as duas faces da questão.

A reflexão requer uma interpretação redutora e destrutora porque a consciência é, primeiro que tudo, consciência falsa, "pretensão à consciência de si". Aparece imediatamente uma conexão entre a tarefa de se tornar consciente e o género de desmistificação da consciência falsa que a psicanálise desenvolve. Ora, o alcance desta desmistificação aparece na sua plena significação quando nós recolocamos o próprio Freud entre os grandes mestres da "suspeita", de la Rochefoucauld a Nietzsche e a Marx. A proximidade entre Freud e Nietzsche é talvez a mais esclarecedora: para ambos, não é a consciência que é dada primeiro, mas a consciência falsa, o preconceito, a ilusão. É por isso que a consciência deve ser interpretada. Nietzsche foi o primeiro a ligar suspeita e interpretação; ele tirou à filologia alemã o conceito de *Deutung*, de exegese ou de interpretação, e estendeu-o às dimensões do conhecimento filosófico da "vontade de poder". Não é por acaso que o próprio conceito de *Deutung* reapareceria com Freud no título e no conteúdo do seu grande livro, *Die Traumdeutung*, a "Interpretação dos sonhos"; nos dois casos o problema é opor à manha da vontade de poder, ou da *libido* a manha do decifrador de enigmas e a grande arte da suspeita. A "consciência" de si deve tornar-se "conhecimento" de si, isto é, conhecimento indirecto, mediato e suspeito de mim próprio. Deste modo, a reflexão é dissociada de toda a consciência imediata; esta oferece-se a ser decifrada como um puro sintoma e a ser interpretada por uma testemunha exterior. Se a consciência é, a título primário, consciência falsa, a reflexão deve aceitar esse descentramento da consciência; ela deve, segundo a palavra da Escritura, perder-se em vista de se encontrar.

Consideremos agora a outra interpretação, a da fenomenologia da religião. Compreendemos agora porque é que é preciso que ela seja uma restauração do Sagrado. Caracterizámos, há pouco, a ordem do espírito por oposição à do inconsciente. Dissemos que se trata de um movimento progressivo e sintético de

figuras segundo o qual a verdade de um momento reside na verdade do seguinte, segundo a visão profunda de Hegel; é por isso, acrescentemos, que a consciência é uma tarefa e não está assegurada antes do fim, seja qual for esse fim. O espírito é a ordem do último, o inconsciente a ordem do primordial. Assim a significação da consciência não está em si mesma, mas no espírito, isto é, na sucessão de figuras que puxam a consciência para a frente.

É aqui que aparece uma ambiguidade nesta meditação. Nós sentimos que o desenvolvimento das figuras, a que chamámos o "espírito", não atinge o nível de uma fenomenologia da religião. Entre as figuras do espírito e os símbolos do Sagrado, há uma grave ambiguidade. Não o nego de modo nenhum. Pela minha parte, vejo a articulação entre a fenomenologia da religião, com os seus símbolos do Sagrado, e a fenomenologia do espírito, com as suas figuras nas culturas históricas, como o ponto em que Hegel encalha; para Hegel, como se sabe, é dado um fim a este desenvolvimento de figuras, e esse fim é o saber absoluto. Não poderíamos dizer que o fim não é o saber absoluto, isto é o cumprimento de todas as mediações num todo, numa totalidade sem resto, mas que o fim é apenas *prometido*, prometido através dos símbolos do Sagrado? Para mim, o Sagrado toma o lugar do saber absoluto, mas ele não é, por isso, o substituto; a sua significação permanece escatológica e nunca pode ser transformada em conhecimento e em gnose. Eu quereria mostrar que esta recusa não é arbitrária.

Uma das razões pelas quais eu não penso que um saber absoluto seja possível, é precisamente o problema do mal, que foi o nosso ponto de partida e que nos pareceu, há pouco, ser apenas uma simples ocasião de pôr o problema dos símbolos e da hermenêutica. No fim deste itinerário, descobrimos que os grandes símbolos respeitantes à natureza, à origem e ao fim do mal, não são só símbolos entre outros, mas símbolos privilegiados. Não basta dizer, como fizemos, tendo em vista alargar o problema dos símbolos, que o mal é o avesso da salvação, que todo o simbolismo do mal é a contrapartida de um simbolismo da salvação. Estes símbolos ensinam-nos alguma coisa de decisivo a respeito da passagem de uma fenomenologia do espírito a uma fenomenologia do Sagrado. Estes símbolos, com efeito, resistem a toda a redução a um conhecimento racional; o fracasso de todas as teodiceias, de todos os sistemas que dizem respeito ao mal, testemunha o fracasso do saber absoluto no sentido hegliano. Todos os símbolos dão que pensar, mas os símbolos do mal

mostram de um modo exemplar que há sempre mais nos mitos e nos símbolos do que em toda a nossa filosofia, e que uma interpretação filosófica dos símbolos nunca se tornará conhecimento absoluto. Os símbolos do mal nos quais nós lemos o fracasso da nossa existência, declaram ao mesmo tempo o fracasso de todos os sistemas de pensamento que queriam engolir os símbolos num *saber absoluto*. Esta é uma das razões, e talvez a mais evidente, pela qual não há saber absoluto, mas *símbolos do Sagrado* para além das figuras do espírito. Diria que essas figuras são chamadas pelo Sagrado através do meio dos signos. Os signos do chamamento são igualmente dados no seio da história, mas o chamamento designa o outro, o outro diferente de toda a história. Poderíamos talvez dizer que estes símbolos são a profecia da consciência; eles manifestam a dependência do Si de uma raiz absoluta de existência e de significações, de um *eschaton*, de um último, em direcção ao qual apontam as figuras do espírito.

Podemos agora concluir: nós compreenderíamos plenamente o problema hermenêutico se pudessemos apreender a dupla dependência do si do inconsciente e do Sagrado, visto que essa dupla dependência é manifestada apenas de um modo simbólico. Tendo em vista elucidar essa dupla dependência, a reflexão deve humilhar a consciência e interpretá-la através das significações simbólicas vindas de trás e da frente, de baixo e de cima. Em resumo, a reflexão deve envolver uma arqueologia e uma escatologia.

Recolocadas sobre este fundo filosófico, as duas interpretações opostas da religião, de que partimos, já não nos parecem como um acidente da cultura moderna, mas como uma oposição necessária que a reflexão compreende. Como Bergson e outros disseram, há duas fontes da Moral e da Religião; por um lado, a religião é idolatria, falso culto, fabulação, ilusão: foi o temor que primeiro fez os deuses, diz o verso antigo. Compreendemos no sentido pleno da palavra que a religião depende de uma arqueologia da consciência na medida em que ela é a projecção de um destino arcaico, ao mesmo tempo ancestral e infantil; é por isso que interpretar a religião é primeiro que tudo desmistificá-la. Freud, como pudemos dizer, não fala de Deus mas dos deuses dos homens. E nós nunca acabámos com esses deuses. Mas eu compreendo esta desmistificação como o avesso de uma restauração dos signos do Sagrado, que são a profecia da consciência. Agora esta profecia da consciência permanece sempre ambígua e equívoca; nós nunca estamos seguros de que tal

símbolo do Sagrado não é também uma “reaparição do recalçado”; ou antes, é seguro que cada símbolo do Sagrado é também, e ao mesmo tempo, reaparição do recalçado, ressurgência de um símbolo infantil e arcaico. Os dois simbolismos estão entremeados: é sempre sobre algum traço de mito arcaico que estão enxertadas e que operam as significações mais proféticas do Sagrado. A ordem progressiva dos símbolos não é exterior à ordem regressiva dos fantasmas; ao mergulhar nas mitologias arcaicas do inconsciente, novos signos do Sagrado se erguem. A escatologia da consciência é sempre uma repetição criadora da sua arqueologia.

Não foi Freud que disse: *Wo es war, soll ich werden*, Onde estava o Isso, aí deve passar a estar o Eu (Je)?

Desmitizar a acusação

A questão do mal que há pouco abordei pelo lado da *declaração*, isto é, da consciência *julgada*, queria abordá-lo hoje pelo lado da *acusação*, isto é, da consciência *que julga*.

Esta aproximação nova permitir-me-á retomar a questão da culpabilidade onde a deixei no fim da *Simbólica do mal* e introduzir os pontos novos que a leitura mais recente de Freud me fez descobrir.

Parece-me, com efeito, que a questão da acusação – mais precisamente da instância acusadora – é própria para fazer aparecer a dupla função da desmitização. Por um lado, desmitizar é reconhecer o mito como mito, mas com o fim de renunciar a ele; neste sentido é preciso falar de desmistificação. A mola desta renúncia, é a conquista de um pensamento e de uma vontade desalienadas. O positivo desta destruição é a manifestação do homem como produtor da sua existência humana; é uma antropogênese. Por outro lado desmitizar, é reconhecer o mito como mito, mas com o fim de libertar dele o fundo simbólico; é preciso falar então de desmitologização. Aquilo que se desfaz aqui, é menos o mito do que a racionalização segunda que o mantém cativo, o pseudo-logos do mito. A mola desta descoberta, é a conquista do poder revelante que o mito dissimula sob a máscara da objectivação; o positivo desta destruição, é a instauração da existência humana a partir de uma origem de que ela não dispõe, mas que lhe é anunciada simbolicamente numa fala fundadora.

Proponho-me aplicar esta hipótese da *dupla desmitização* à instância da acusação.

Mas o filósofo não poderia contentar-se em justapor num ecletismo liso as duas modalidades da desmitização; ele deve construir-lhe a relação. Ele

precisa, pois, de determinar a problemática na base da qual se torna possível articular sistematicamente desmistificação e desmitologização, renúncia ao mito e reconquista do fundo simbólico.

Qual é esta problemática propriamente filosófica que deve reger o nosso trabalho de pensamento? Não é, quanto a mim, aquilo a que toda a tradição proveniente de Kant chama a obrigação moral, sob o seu duplo aspecto de formalismo e de constrangimento. Esta dupla eliminação do desejo, ao mesmo tempo como estranho à pura forma do dever e como rebelde ao mandamento, parece-me ser a ilusão maior da moral kantiana. Queria associar e incorporar o duplo movimento da desmitização – a renúncia à fábula e a reconquista do símbolo – a um trabalho reflexivo que visa separar a *questão originária da ética*. É este trabalho reflexivo que fará harmonizarem-se os dois movimentos da desmitização.

Num primeiro tempo, procurarei o alcance propriamente filosófico da hermenêutica destrutora, aplicada ao tema da acusação e mostrarei que aquilo que pode e deve ser desmistificação é a falsa transcendência do imperativo; assim será libertado o horizonte para uma interrogação mais primitiva, mais fundamental, que descobriria a essência do ético no nosso desejo de ser, no nosso esforço para existir.

Num segundo tempo, procurarei o alcance propriamente filosófico da hermenêutica positiva e mostrarei que aquilo que o filósofo pode compreender de um kerigma da salvação concerne menos o mandamento que nos oprime do que o desejo que nos constitui. A ética do desejo procurará assim a articulação, o nó, o solo filosófico, para o duplo processo da desmitização.

Só então, e este será o nosso terceiro tempo, poder-nos-emos perguntar o que se torna a declaração do mal, quando a instância da acusação atravessou a crise da desmistificação e que o problema ético foi recolocado à luz de um kerigma que não condena mas apela à vida.

I. DESMISTIFICAÇÃO DA ACUSAÇÃO

Constituiu-se, na sequência da crítica hegliana da visão moral do mundo, aquilo a que se poderia chamar uma acusação da acusação. Ela desenrola-se através de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud.

Por causa dos meus estudos anteriores, limitar-me-ei à crítica freudiana; de modo nenhum, aliás, para aí me deter ou demorar, mas para aí preparar a crítica da obrigação kantiana. Aquilo que vou reter, com efeito, do enorme dossier freudiano, que vai de *Totem e Tabu* a *Mal-Estar na civilização* é o ricochete da psicanálise do Super Eu sobre a crítica da obrigação. Partirei do divórcio metodológico entre Freud e Kant.

Quanto a mim o benefício fundamental da psicanálise é inaugurar aquilo que se poderia considerar impossível, isto é, uma genealogia do pretenso princípio da moralidade. Aí onde o método kantiano discerne uma estrutura primitiva, irredutível, um outro método discerne uma instância derivada, adquirida. Aquilo que é primeiro – e é isso que significa princípio – para uma análise regressiva das condições formais da boa vontade, não o é para uma análise de um outro género. Ora este outro método que se chama também análise, já não é uma reflexão sobre as condições de possibilidade, mas uma interpretação, uma hermenêutica incidindo sobre as figuras nas quais se investe a instância da consciência que julga.

Compreendamos bem este ponto; se eu digo: a acusação é o não-dito da obrigação, a acusação é o subentendido da obrigação, este não-dito, este subentendido não são acessíveis a nenhuma análise directa. É uma interpretação, é uma proposição hermenêutica. Ela supõe que se substitua o método formal, tirado de uma axiomática do conhecimento da natureza, por um método de decifração, tirado da filologia e da exegese. O kantismo procede de uma análise categorial, o freudismo de uma análise filológica. É por isso que aquilo que é primeiro para uma pode ser derivado para a outra, aquilo que é princípio para uma, pode ser genealogia para a outra. Não se poderia, pois, separar a genealogia freudiana – não mais aliás do que a genealogia nietzschiana que lhe serve de modelo – do método hermenêutico que suscita uma estrutura de duplo sentido aí onde uma simples axiomática da intenção voluntária discerne apenas uma forma simples, a forma da moralidade em geral.

Esta oposição entre método genealógico e método formal prossegue em profundidade; o recurso à filologia é ao mesmo tempo o pôr em acção uma suspeita que desloca o sentido aparente para um outro texto que o primeiro dissimula. A introdução da dissimulação na esfera da boa consciência marca uma inversão decisiva. A consciência que julga torna-se consciência julgada; o tribunal é submetido a uma crítica do segundo grau que recoloca a consciên-

cia que julga no campo do desejo, de onde a análise formal de Kant o tinha tentado afastar. A obrigação, interpretada como acusação, torna-se uma função do desejo e do temor.

Quais são as consequências desta oposição de método para a interpretação da acusação? Vou reter na continuação da análise quatro traços que ordenarei do mais superficial para o mais profundo.

A desmistificação da acusação é primeiro que tudo obtida pela convergência de algumas analogias *clínicas*: entre temor de consciência e temor tabu, entre escrúpulo e neurose obsessiva; entre vigilância moral e loucura da observação; entre remorso e melancolia; entre severidade moral e masoquismo. Esta rede de analogias desenha aquilo a que se poderia chamar uma patologia do dever, precisamente onde Kant falava apenas de patologia do desejo. Segundo esta nova patologia, o homem é um ser doente do sublime.

Este parentesco descritivo torna-se uma filiação *genética*, se se considera a história exemplar do indivíduo ou da espécie. Mas aquilo que distingue o geneticismo freudiano de qualquer outro, é que ele se elabora ao nível do fantasma, pelo jogo de substituições figuradas; ele redescobre assim um laço entre o imperativo e o figurativo, que coloca a instância da obrigação nas estruturas significantes do discurso. No centro deste sistema simbólico domina a figura do pai do complexo de Édipo. Freud chama-lhe muitas vezes o complexo paternal. A instituição da lei acha-se assim acoplada a um sistema figurativo, digamos mesmo a uma “cena primitiva” – o assassinio do pai –, que, aos olhos de um Kant, apenas poderia aparecer como constituição empírica do homem. É precisamente esta constituição contingente que se revela ser, para um método *exegético*, estrutura fundadora e finalmente destino irreduzível, como o atesta o parentesco com a tragédia de Sófocles.

Portanto, onde Kant diz: lei, Freud diz: pai. A diferença entre formalismo e exegese é aqui gritante. Para a hermenêutica da acusação, a lei formal é uma racionalização *segunda*, finalmente um substituto abstracto onde se dissimula o drama concreto, sublinhado por alguns significantes-chave em número limitado: nascimento, pai, mãe, falo, morte...

Terceiro traço: do parentesco descritivo, pela filiação *genética*, é preciso ir até à derivação *económica* da instância da acusação, a que nós chamaremos agora *super eu*, a fim de a tratar como uma diferenciação do mundo interior: o *super eu*, gosta Freud de dizer, está mais perto do mundo obscuro das

pulsões do que o está o eu, cuja função de consciência, função essencialmente superficial, representa o mundo exterior. Conhece-se a análise de o *Eu e o isso*; a hipótese de uma repartição económica da energia libidinal entre o isso e o super eu tem uma significação profunda: é da matéria dos nossos desejos que são feitas as nossas renúncias. A analogia entre consciência moral e estrutura melancólica é, a este respeito, muito esclarecedora: ela permite aproximar, do ponto de vista económico, a instância moral do objecto arcaico perdido e instalado na interioridade do eu.

Último traço: na figura sobredeterminada e ambivalente do pai, cruzam-se duas funções, a função de repressão e a função de consolação. É a mesma figura que ameaça e que protege; sobre a mesma figura atam-se o temor da punição e o desejo da consolação. É assim que poderá derivar, por uma série de substituições e de equivalências, a figura cósmica do deus, dispensador da consolação, relativamente a um homem mantido criança e entregue à dureza da vida. É por isso que a "renúncia ao pai" será também renúncia à consolação. Esta renúncia não é o menos, porque nós preferimos a condenação moral à angústia de uma existência não protegida e não consolada.

Todos estes traços – e o último mais do que todos – fazem com que a desmistificação da acusação se assemelhe a um trabalho de *luto*.

A crítica freudiana da acusação tem uma *significação filosófica* que se trata agora de destacar; resumi-la-ei nesta fórmula: remontar da moral da obrigação para uma ética do desejo de ser ou do esforço para existir.

Ora esta significação filosófica não poderia resultar da crítica freudiana. É, pelo contrário, a ética do desejo que decide do sentido da crítica. Nada, com efeito está aí resolvido; e fica mesmo tudo para fazer depois dela. Que significa a analogia da consciência moral e das diversas estruturas patológicas que são o seu equivalente clínico? Que significa a filiação genética, se a fonte da moralidade permanece estranha ao desejo, como o é o pai do fantasma edipiano? Que significa a identificação com esse pai, se é verdade há duas identificações: um desejo canibal de ter, de possuir, e um desejo de ser como, de se assemelhar? É preciso confessá-lo, a genealogia basta para destronar o pretensão absoluto da obrigação, mas a origem que ela designa não é um originário.

É a tarefa do filósofo articular a desmistificação da acusação com uma problemática do *originário ético*, cujo horizonte apenas foi destacado pela destruição das falsas transcendências.

Pela minha parte, é na linha de uma filosofia reflexiva, aparentada com a de Jean Nabert, que procurarei esse originário ético. Uma filosofia reflexiva, é certo, é uma filosofia do sujeito, mas não necessariamente uma filosofia da consciência. Uma filosofia em que a questão do sujeito é a questão central. Uma filosofia em que a questão: "Quem é aquele que fala?" é a origem em direcção à qual nós remontamos. A minha hipótese de trabalho, é, portanto: só uma filosofia reflexiva pode assumir, e assumir em conjunto, os dois modos da desmitização: a destruição do mito como falsa transcendência da obrigação, e a libertação do potencial simbólico do kerigma.

O originário ético está, pois, na charneira dos nossos dois movimentos de pensamento da destruição mítica e da instrução simbólica.

Que a obrigação não é a estrutura primeira do ético, uma simples referência ao título da *Ética* espinosista atesta-lhe a possibilidade; a *Ética*, é a apropriação do nosso esforço para existir, no seu processo completo, da escravatura à beatitude. Ora, isto é escondido à primeira vista por uma reflexão sobre a obrigação. Ela dissimula as dimensões próprias do agir humano sob categorias formais, derivadas das estruturas da objectividade numa crítica do conhecimento. O paralelo injustificado das duas *Críticas* kantianas impõe um desempate entre a *priori* e a *posteriori*, contrário à estrutura íntima do agir. O princípio da moralidade é assim separado da faculdade de desejar. Este pôr fora de jogo da faculdade de desejar, considerada em toda a sua amplitude, leva a recusar a felicidade, denunciada como princípio "material" de determinação do querer, e a isolar abstractamente um princípio "formal" da obrigação. A desmistificação da acusação tem como consequência filosófica repor em questão este privilégio do formalismo como *primeira* diligência da ética. O formalismo aparece-nos — já o disse — como uma racionalização segunda, obtida por simples transposição, no plano prático, da crítica do conhecimento e da distinção do transcendental e do empírico; esta transposição desconhece inteiramente a especificidade do agir em relação ao conhecer. É preciso, pois, renunciar a toda a oposição do estilo forma-matéria, que está ligada às operações constitutivas da verdade, e aceder a uma dialéctica do agir, cujo tema central seria a relação da operação com a obra, do desejo de ser com a sua efectuação.

Digo esforço, digo também desejo, a fim de colocar, na origem da reflexão ética, a identidade do esforço, no sentido do *conatus* espinosista, e do eros, tanto platónico como freudiano.

Por esforço eu entendo, como Espinosa na *Ética*, a posição de existência – *ponit sed non tollit* –, a afirmação de ser, enquanto ela envolve um tempo indefinido, uma duração que não é outra coisa senão a própria continuação da existência; é este positivo da existência que fundamenta a posição mais originária, o “Eu sou”, a que Fichte chamava o juízo tético. É esta afirmação que nos constitui e de que nós somos de múltiplas maneiras despossadados; é esta afirmação que temos de conquistar e reconquistar indefinidamente, ainda que no seu fundo ela seja inamissível, inalienável, originária.

Mas este esforço, ao mesmo tempo que é afirmação, é imediatamente diferença de si, falta, desejo do outro. Aquilo que é preciso compreender aqui, é que o *conatus* é ao mesmo tempo *eros*; o amor, diz Platão no *Banquete*, é amor de alguma coisa, de alguma coisa que ele não tem, de alguma coisa de que ele é desprovido, que lhe falta. A afirmação do ser na falta do ser, tal é o esforço na sua estrutura mais originária.

Em que é que esta afirmação originária funda uma ética?

No facto de que o “Eu sou” é para si próprio a sua própria exigência: ele tem para ser aquilo que ele é originariamente. O dever é apenas uma peripécia da exigência e da aspiração. Como diz Nabert: “A consciência deve a posição de ser à relação que o seu desejo sustenta com uma certeza primeira, cuja lei é apenas a figura. A ordem do dever contribui para revelar ao eu um desejo de ser cujo aprofundamento se confunde com o próprio ético” (*Elementos para uma ética*, p. 141).

II. O NÚCLEO KERIGMÁTICO DA ÉTICA

A reorientação do problema ético a partir do desejo de ser, e já não da obrigação pura, permite-nos pôr em termos novos a questão do núcleo religioso do ético.

Será seguro que se franqueia o limiar entre o ético e o religioso, quando o mandamento moral está relacionado com a manifestação histórica de uma vontade divina? Tornar-se-á a moral religião quando o universal do dever se torna

o único do *semel jussit semper paret*, o ἅπαξ λεγόμενον de um começo do mandamento? É aquilo que eu quereria seriamente contestar aqui; a desmistificação da acusação traz a suspeita ao ponto preciso onde a interdição é sacralizada.

Ora, a restituição do fundamento ético ao nosso desejo de ser autoriza-nos a pôr o problema em termos completamente diferentes: ela permite-nos entrever uma sutura de um novo género entre o acontecimento do Evangelho e a nossa moralidade. Sigamos São Paulo, quando ele ordena toda a sua filosofia moral à volta do conflito da lei e da graça, ou o autor da *Epístola aos Hebreus*, quando ele reorganiza as significações maiores do Antigo Testamento à volta da fé e não da lei: “É pela fé, diz ele, que Abraão obedece ao apelo de partir para um país que ele devia receber em herança... foi pela fé que Abraão, posto à prova, ofereceu Isaac.”

Pensar o núcleo religioso da ética como mandamento, tendo o seu começo num acontecimento divino, isto é talvez o mito da religião moral, o mito de que há, de que deve haver desmistificação; e é talvez a partir dessa desmistificação que pode ser encontrado o *acontecimento*, o puro acontecimento do kerigma e a sua relação com a origem do nosso desejo de ser.

Pela minha parte, deixarei a ética no seu elemento¹ antropológico, juntarei a noção de valor à dialéctica de um princípio de ilimitação, ligado ao desejo de ser, e de um princípio de limitação, ligado às obras, às instituições, às estruturas da vida económica, política e cultural. Não projectarei para o céu o Valor, o ídolo do Valor. Se ele é um *acontecimento*, se ele é um *começo*, se ele é um *mistério histórico* que apenas é anunciado e atestado no elemento do *testemunho*, é o de um kerigma que recoloca o homem – o homem e a sua lei, o homem e a sua ética – numa história da salvação, isto é, numa história onde tudo pode ser perdido e onde tudo pode ser salvo; ou antes, numa história onde tudo está já perdido a partir de um acontecimento que sem cessar acontece, a queda, e numa história onde tudo está já salvo, a partir de um acontecimento sem cessar rememorado e significado, a morte do Justo. É este colocar em situação do homem e da sua ética humana em relação à interpelação evangélica que constitui o momento kerigmático da ética.

Parece-me, por conseguinte, que a tarefa de uma teologia moral é pensar, tão longe quanto é possível, a relação do kerigma, de modo nenhum primeiro com a obrigação, mas com o desejo de que a obrigação é uma função

segunda. Não digo de modo nenhum que não encontraremos alguma coisa como “a obediência” – Abraão obedece duas vezes: ao apelo de partir, e ao apelo de oferecer Isaac –, mas trata-se de uma coisa completamente diferente de uma sacralização da obrigação moral; trata-se, como Kierkegaard viu, de uma obediência para além da suspensão da ética, de uma obediência “absurda”, em relação à singularidade de um apelo e de uma exigência que torna o crente estrangeiro e viajante sobre a terra e que, por consequência, abre a grande abertura do seu desejo: aquilo a que, numa linguagem quase gnóstica, o autor da *Epístola aos Hebreus* chama “a aspiração a uma pátria melhor”. É na origem, no vazio e na tensão do desejo, que o momento kerigmático da ética deve ser encontrado. É porque o kerigma tem relação com a singularidade da “partida” e da “oferta”, como a história de Abraão o lembra, e de modo nenhum com a generalidade da lei – é porque ele é a relação singular de um acontecimento singular com a historicidade do nosso desejo –, que ele apenas é acessível ao *testemunho*.

Se é assim, o que é que uma filosofia da religião e da fé pode dizer? Quanto a mim, a partilha entre filosofia e teologia faz-se da maneira seguinte: a teologia incide sobre as relações de inteligibilidade no elemento do testemunho; é uma lógica da interpretação cristológica dos acontecimentos da salvação. Ao dizer isto permaneço no fundo anselmiano e barthiano: a teologia é um *intellectus fidei*. A filosofia da fé e da religião é outra coisa: aquilo que a teologia ordena no foco cristológico do testemunho, a filosofia da religião ordena-o no desejo de ser do homem. E aqui não hesito em dizer que encontro as análises kantianas, as da *Religião nos limites da simples Razão*; e encontro-as exactamente na medida em que elas são discordantes em relação ao formalismo.

Seguirei Kant duas vezes: primeiro na sua definição da *função* ética da religião, em seguida na sua definição do *conteúdo* representativo da religião.

A religião, para Kant, tem uma função ética irreductível à *Crítica da razão prática*; irreductível mas de modo nenhum estranha. Ela tem como tema “o objecto inteiro da vontade”. Este tema é distinto do princípio da moralidade” o qual constitui o objecto de uma simples *analítica*. É na *dialéctica* que se articula a problemática da religião, visto que a *dialéctica* diz respeito à exigência da razão na ordem prática, isto é, “a totalidade incondicionada do objecto da razão pura prática”. É no campo de contradição deste requeri-

mento que é preciso colocar a religião e que será preciso daqui a pouco recolocar o mal. Que Kant tenha concebido este objecto inteiro da vontade como síntese da virtude e da felicidade importa-nos menos do que a exigência de totalidade que nos coloca no campo de uma questão irredutível a qualquer outra; na própria linguagem de Kant, a questão: “que posso esperar?” é de natureza diferente da questão: “que devo fazer?”. Na medida em que a religião é o lugar desta questão, ela não é um simples duplo da moral, como o seria se se limitasse a enunciar o dever como uma ordem divina. A este título ela seria apenas uma pedagogia; e uma pedagogia do “como se”: obedece como se O Próprio Deus te mandasse. Mas o mandamento é recolocado numã problemática nova, quando se torna um momento da esperança, a de participar no reino de Deus, de entrar no reino da reconciliação.

No próprio Kant, a inclusão do dever, que é o tema da *analítica*, no movimento da esperança, que é a mola da *dialéctica*, marca a transição da moral para a religião. A especificidade do objecto religioso é assim desenhada no próprio seio de uma crítica kantiana da *Razão prática*. Ele está ligado ao carácter mediato da síntese que ele opera entre virtude e felicidade; é um objecto novo em relação ao *Faktum* da lei moral e que conserva uma exterioridade específica em relação à síntese que ele opera.

É exactamente por isso que há uma especificidade da alienação religiosa, e que em Kant a doutrina do mal radical apenas é concluída com a própria doutrina da religião, com a teoria da igreja e do culto, nos livros III e IV de *a Religião nos limites da simples Razão*. Se, com efeito, a esperança se acrescenta ao dever, como é distinta a questão: “que posso esperar?” da questão: “que devo fazer?”, o cumprimento que constitui o objecto da promessa tem o carácter de um dom entremeadado ao fazer humano e à sua moralidade; por conseguinte, a alienação religiosa é uma alienação própria da dimensão da promessa: aquilo que Kant denuncia como *Schwärmerei* e *Pfaffentum* – misticismo e fanatismo de sacerdotes – está ligado à problemática da totalização e do cumprimento, que é ela própria específica da religião. É um ponto que não foi suficientemente sublinhado: o problema do mal, em Kant, não está apenas em relação com a *Analítica*, isto é, com a demonstração regressiva do princípio formal da moralidade, mas com a *Dialéctica*, isto é, com a composição e a reconciliação da razão com a natureza; o mal verdadeiramente humano diz respeito às sínteses prematuras, às sínteses violentas, aos

curto-circuitos da totalidade; ele culmina no sublime, com a “presunção” das teodiceias, de que a política moderna nos oferece tão numerosos sucedâneos. Mas isto é possível, precisamente, porque a mira da totalidade é uma mira irreduzível e porque ela abre o espaço de uma Dialéctica da vontade *total* irreduzível à simples Analítica da vontade *boa*. Há muitas sínteses perversas, porque há uma questão autêntica da síntese, da totalidade, aquilo a que Kant chama o objecto inteiro da vontade.

Seguirei Kant, uma segunda vez, na sua definição do conteúdo *representativo* da religião; ainda só definimos a possibilidade mais geral da religião com a questão: “que posso esperar?”. O próprio “postulado” de Deus não constitui ainda uma religião real; a religião nasce com a “representação” do “bom princípio” num “arquétipo”. É aqui que a cristologia, que o teólogo considera um espaço próprio de inteligibilidade, está relacionada, na filosofia da religião, com a vontade. A questão central da filosofia da religião é esta: como é que uma vontade é afectada, no seu desejo mais íntimo, pela representação desse modelo, desse arquétipo de humanidade agradável a Deus, a que o crente chama Filho de Deus? A questão da religião – e Kant prefigura aqui Hegel – desenrola-se ao nível de um esquematismo do desejo da totalidade; ela é, quanto ao essencial, uma problemática da *representação*, na sua relação com a dialéctica da *Razão prática*; ela diz respeito à esquematização do bom princípio num arquétipo.

Como se sabe, a cristologia de Kant não deixa de lembrar a de Espinosa; a este título ela parece-me satisfazer aquilo que uma filosofia da religião requer. Como Espinosa, Kant não pensa de modo nenhum que o homem possa produzir por si próprio a ideia de um justo sofredor que oferece a sua vida por todos os homens. É certo que o teólogo não admitirá de modo nenhum a redução a uma *ideia* daquilo que apenas pode ser acontecimento; e nós bem podemos dizer que esta redução é conforme ao formalismo e a toda a mentalidade abstracta do kantismo, filosofia que desconhece a dimensão do testemunho, na medida em que ela desconhece, mais geralmente, a dimensão da historicidade. Do mesmo modo, é apenas como um quase-acontecimento que o filósofo pode representar-se este advento da ideia do Filho de Deus na vontade humana. Mas se uma teologia não pode aceitar esta enfermidade do kantismo, a filosofia da religião pode satisfazer-se com ela; o seu problema é a *afecção* da vontade humana por este arquétipo no qual se esquema-

tiza o bom princípio. Ora, relativamente a isto, o kantismo é de uma nitidez absoluta: “Esta ideia, diz Kant, tomou lugar no homem sem que nós compreendessemos sequer como é que a natureza humana pôde ser susceptível de a acolher. “Assim, o Cristo de Kant diz respeito à nossa meditação, exactamente na medida em que Ele não é o herói do dever, mas o símbolo do cumprimento; Ele não é o exemplo do dever, mas o exemplar do soberano bem. Eu diria, na minha linguagem: para o filósofo, Cristo é o esquema da esperança; ele tem relação com uma imaginação mítico-poética, que diz respeito ao *acabamento* do desejo de ser.

Isto não é suficiente para o teólogo, que se pergunta como é que o esquema se enraiza no testemunho histórico de Israel, e como é que a geração apostólica pôde reconhecê-lo no “Verbo feito carne”. Mas isto é suficiente para o filósofo que tem agora com que elaborar uma concepção kerigmática da ética, que já não seja, no seu princípio, uma sacralização da interdição. A religião – ou antes aquilo que na religião é fé – não é na sua essência condenação, mas “boa nova”; ao testemunhar o acontecimento crístico, ela oferece à reflexão e à especulação filosóficas um *analogon* do soberano bem, um esquema da totalidade. Em resumo a fé dá para pensar, ao filósofo, um outro objecto que não o dever, oferece-lhe a representação de uma promessa. Ao mesmo tempo, ela gera uma problemática original, a da relação entre a imaginação produtora de tais esquemas e o próprio impulso do nosso desejo. A problemática abstracta do formalismo substitui-se pela problemática concreta da génese do desejo; esta génese do desejo, esta poética da vontade, a fé dá-a para compreender no símbolo do homem novo e em todos os símbolos do segundo nascimento, da regeneração, de que será preciso, por conseguinte, reapoderarmo-nos no seu poder instaurador, para além de todo o alegorismo moralizante.

III. O MAL COMO PROBLEMA KERIGMÁTICO

Teremos tido êxito no nosso empreendimento de desmistificar a acusação e teremos reconquistado inteiramente a dimensão kerigmática da ética

quando tivermos recolocado o próprio objecto da acusação – a culpabilidade – no campo do kerigma, na luz da promessa.

Enquanto a religião é apenas um duplo da acusação, enquanto ela se limita a sacralizar a interdição, o mal permanece ele próprio transgressão, desobediência ao mandamento divino. A desmistificação da acusação deve ir até à desmistificação da transgressão. A dimensão religiosa do mal não está aí; ainda aqui São Paulo disse o essencial: o pecado não é a transgressão, é o par da lei e da cobiça, a partir do que há transgressão. O pecado é permanecer na economia prescrita da lei, onde o mandamento excita a cobiça. O contrário do pecado não é a moralidade, mas a fé.

É preciso pois proceder à inversão completa da problemática: o mal não é a primeira coisa que compreendemos, mas a última. Ele não é o primeiro artigo do Credo mas o último. Uma reflexão antecedente sobre a origem do mal não é religiosa porque ela vai procurar um mal radical por trás das máximas más. Ela nem é sequer religiosa porque ela discerne um inescrutável que apenas pode ser enunciado miticamente. Aquilo que qualifica como religiosa esta meditação é uma completa reinterpretação das nossas noções de mal e de culpabilidade a partir do kerigma. É por isso que eu falo de interpretação kerigmática do mal.

Tentemos esta reinterpretação do mal, quero dizer esta reinterpretação recorrente do mal a partir do kerigma evangélico; para que este movimento retrógrado da escatologia em direcção à génese não constitua um vergonhoso retorno para trás, deve satisfazer três condições fundamentais:

1. É preciso primeiro que se mantenha sem descanso a pressão da desmistificação aplicada à acusação;
2. É preciso, além disso, que essa desmistificação da acusação permaneça acoplada à da consolação;
3. É preciso, finalmente, que ela proceda do foco kerigmático da fé, isto é, da boa nova de que Deus é amor.

Retomemos estes três pontos.

1. Que significa o sentimento do mal, uma vez desmistificada a acusação? Esta primeira questão diz respeito àquilo a que se poderia chamar a epigénese do sentimento de culpabilidade. Esta questão está longe de ser simples. Ela não pode ser tratada com os recursos de uma psicologia. Seria pueril

acreditar que se possa acrescentar à psicologia, ou à psicanálise do Super eu; não se trata de completar Freud. Esta epigénese do sentimento de culpabilidade apenas pode ser atingida pelo meio indirecto de uma exegese, no sentido diltheyano da palavra, de uma exegese dos textos da literatura penitencial. É aí que uma história exemplar da culpabilidade se constitui. O homem chega à culpabilidade adulta quando se compreende a si próprio segundo as figuras dessa história exemplar. Uma epigénese do sentimento de culpabilidade não pode, portanto, ser obtida directamente; ela deve passar por uma epigénese da representação, que seria uma conversão do imaginário em simbólica ou, numa outra linguagem, do fantasma vestigial de uma cena primitiva num poema de origem. O crime primordial, no qual Freud vê a cena primitiva do complexo de Édipo colectivo, pode tornar-se uma representação fundadora, se é atravessada por uma autêntica criação de sentido.

A questão posta pela desmitização do mal é então esta: para além da desmistificação da acusação, pode o fantasma de "cena primitiva" ser reinterpretado como símbolo de origem? Em termos mais técnicos: pode um tal fantasma fornecer a primeira camada de sentido a uma imaginação das origens, cada vez mais desembaraçada da sua função de repetição infantil e quase neurótica, e cada vez mais disponível para uma investigação das significações fundamentais do destino humano?

Esta criação cultural na base de um fantasma constitui aquilo a que chamo a função simbólica. Vejo aí o retomar de um fantasma de cena primitiva, convertido em instrumento de descoberta e em exploração das origens.

Graças a estas representações "detectoras" o homem diz a instauração da sua humanidade. Assim, as narrações de lutas da literatura babilónica e hesíodica, as narrações de queda da literatura órfica, as narrações de falta primitiva e de exílio da literatura hebraica, podem ser tratados, ao modo de Otto Rank, como uma espécie de onirismo colectivo. Mas esse onirismo não é um memorial da pré-história, ou antes, através da sua função vestigial, o símbolo mostra a operar uma imaginação das origens, de que se pode dizer que ela é *geschichtlich*, porque ela diz um advento, uma vinda ao ser, mas não *historich*, porque ela não tem nenhuma significação cronológica. Usando uma terminologia husserliana, diria que os fantasmas explorados por Freud constituem a hiletica desta imaginação mítico-poética. Esta intencionalidade nova, pela qual o fantasma é interpretado simbolicamente, é suscitada pelo

próprio carácter do fantasma, enquanto ele fala de origem perdida, de objectos arcaicos perdidos, de falta inscrita no desejo; aquilo que suscita o movimento sem fim da interpretação, não é o pleno da recordação, mas o seu vazio, a sua grande abertura. A etnologia, a mitologia comparada, a exegese bíblica confirmam-no: cada mito é a reinterpretação de uma narração anterior; as interpretações de interpretações podem, pois, muito bem operar sobre fantasmas atribuíveis a épocas e a estados diferentes da libido. Mas o importante é menos esta "matéria impressional" do que o movimento da interpretação incluído na promoção de sentido e que lhe constitui a novação intencional. O mito pode assim receber uma significação teológica, como se vê nas narrações bíblicas de origem, por meio desta correcção sem fim, tornada regulada, depois sistemática.

Parece-me, pois, que se deve fazer convergir dois métodos: um, mais próximo da psicanálise, que mostra as condições da reinterpretação do fantasma em símbolo, o outro, mais próximo da exegese textual, que mostra essa promoção de sentido a trabalhar nos grandes textos míticos. Considerados separadamente, estes dois métodos são impotentes porque o movimento do fantasma para o símbolo apenas pode ser reconhecido pela mediação dos documentos de cultura, mais precisamente, dos textos que são o objecto directo da hermenêutica, conforme a instrução de Dilthey. É precisamente o erro de Freud em *Moisés e o Monoteísmo*; ele pretendeu fazer a economia da exegese bíblica, isto é, dos textos nos quais o homem bíblico formou a sua fé, e proceder directamente para a génese psicológica das representações religiosas, contentando-se com algumas analogias fornecidas pela clínica. Por não ter acoplado a psicanálise do símbolo com a exegese dos grandes textos nos quais a temática da fé se constitui, ele apenas encontrou, no termo da sua análise, aquilo que conhecia antes de a empreender: um deus pessoal que apenas é, segundo a palavra do *Leonardo*, um pai transfigurado.

Em compensação, uma exegese textual permanece inverosímil, sem significação para nós enquanto os "figurativos" que ela comenta não são inseridos no dinamismo afectivo e representativo. A tarefa aqui é mostrar como é que os produtos culturais, por um lado prolongam objectos arcaicos perdidos, por outro, transgridem a função de simples reaparição do recalcado. A profecia da consciência não é exterior à sua arqueologia. O símbolo é um fantasma negado e superado, mas de modo nenhum abolido. É sempre

sobre algum traço de mito arcaico que estão enxertadas as significações simbólicas apropriadas à interpretação reflexiva.

Finalmente, é no elemento da fala que se desenrola essa promoção de sentido: a conversão do fantasma e a do afecto são apenas a sombra produzida sobre o plano imaginário e pulsional, da conversão de sentido. Se uma epigénese do afecto e da imagem são possíveis, é porque a fala é o instrumento dessa *hermeneia*, dessa interpretação que é nele próprio o símbolo em relação ao fantasma.

Resulta desta exegese indirecta, irredutível a toda a introspecção directa, que a culpabilidade progride transpondo dois limiares. O primeiro é o da injustiça – no sentido da *ἀδικία* platónica – e da “justiça” dos profetas judeus. O temor de ser injusto, o remorso de ter sido injusto, já não são mais temor tabu, remorso tabu. A lesão do laço interpessoal, o mal feito à pessoa do outro, importam mais do que o sentimento de uma ameaça de castração. A consciência de injustiça constitui a primeira criação de sentido em relação ao temor de vingança, ao medo de ser punido. O segundo limiar é o do pecado do justo, do mal de justiça própria. Nesta presunção do homem honesto, a consciência fina descobre o mal radical. A este segundo ciclo ligam-se os males mais subtis, aqueles que Kant relaciona por outra via com a pretensão da consciência empírica de dizer a totalidade, de impor aos outros a sua própria visão.

É claro que o sexual não está no centro desta exegese da culpabilidade verdadeira; a culpabilidade sexual deve ela própria ser reinterpretada: tudo aquilo que conserva o traço de uma condenação da vida deve ser eliminado de uma interpretação que deve proceder inteiramente da consideração da relação com outro.

E se o sexual não está no centro, é porque o lugar donde procede o juízo já não é a instância parental, nem nenhuma instância derivada da figura do pai; é a figura do profeta, figura fora da família, fora da política, fora da cultura, figura escatológica por excelência.

2. Mas a culpabilidade apenas é rectificadora se a consolação atravessa ela própria uma ascese radical. O deus moral, com efeito, é também o deus providencial, como o atesta a velha lei de retribuição que os sábios da Babilónia já discutiam. É o deus que regula o curso físico das coisas conforme os interesses

morais da humanidade. É preciso atingir o ponto onde a ascese da consolação toma a dianteira sobre a ascese da culpabilidade, conduzindo o luto da punição e da recompensa.

Ora, é ainda a literatura que baliza esta ascese: a literatura da “sabedoria”; sob as suas formas arcaicas, a “sabedoria” é uma longa meditação sobre a prosperidade dos malévolos e a infelicidade dos justos. Esta literatura sapiencial, retomada e transposta para o registo do pensamento reflexivo, é essencial à rectificação da acusação. Também ela traz um luto, o luto da recriminação. É a partir desta renúncia á recriminação que a crítica da acusação pode ser ela própria trazida ao seu ponto extremo. É ela, com efeito, que faz aparecer a *consciência que julga* como consciência impura. Sob a recriminação da consciência que julga, é desmascarado o poder do ressentimento que é ao mesmo tempo um ódio muito dissimulado e um hedonismo muito retorcido.

Esta crítica da consciência que julga, pela sua vez, dá acesso a uma nova forma do conflito interno entre fé e religião. É a fé de Job afrontada com a religião dos seus amigos. É agora a fé que opera o iconoclasmo, em vez de o sofrer. Ao fazer-se a si própria crítica da *consciência que julga*, a fé retoma à sua conta a crítica da acusação. É a própria fé que cumpre a tarefa a que Freud chamava “renúncia ao pai”. Job, com efeito, não recebe nenhuma explicação quanto ao sentido do seu sofrimento; a sua fé é apenas subtraída a toda a visão moral do mundo. Em compensação, apenas lhe é mostrada a grandeza do todo, sem que o ponto de vista finito do seu desejo receba disso directamente um sentido. Está assim aberta uma via: a da reconciliação não narcísica; eu renuncio ao meu ponto de vista, eu amo o todo, tal como ele é.

3. A terceira condição para uma reinterpretação kerigmática do mal é que a figura simbólica de Deus apenas conserve da teologia da cólera aquilo que pode ser assumido na teologia do amor.

O que é que isto quer dizer? Eu não penso de modo nenhum que toda a severidade seja abolida. O “bom Deus” é mais irrisório do que o Deus escondido da cólera. Há também uma epigénese da cólera de Deus. O que é a cólera do amor? É talvez aquilo a que São Paulo chama contristar o Espírito. A tristeza do amor é mais difícil de suportar do que a cólera de um pai magnificado. Já não é o temor da punição – em linguagem freudiana, o temor da

castração – que o habita, mas o temor de não amar bastante, de não amar rectamente. Aí está o último estágio do temor, do temor de Deus. Ao mesmo tempo seria cumprida a palavra de Nietzsche: “Só o Deus moral é refutado”.

Não escondo o carácter problemático deste terceiro tema; ele é fraco na minha boca, enquanto que ele deveria ser o mais forte. Ele é fraco porque está no ponto de convergência de duas sublimações: a da acusação, a da consolação. Ora, estas duas sublimações operam a suspensão da ética em sentidos aparentemente inconciliáveis. A primeira, a da acusação, coloca na via de Kierkegaard, a segunda, a da consolação, coloca na via de Espinosa. Uma teologia do amor teria como tarefa mostrar-lhes a identidade. É por isso que eu digo que o tema de Deus do amor deveria ser o ponto forte de toda esta dialéctica; longe de ser a perda na efusão, o afogamento na sentimentalidade, uma tal teologia teria como tarefa atestar a unidade profunda entre as duas modalidades de suspensão da ética, a identidade profunda do Ti (Toi) supremo e do *Deus sive natura*. É talvez aqui que a figura do pai, negada e superada como fantasma, perdida como ídolo, ressuscita como símbolo. Mas ela é então apenas a demasia de sentido visada por este teorema do livro V da *Ética* espinosista: “O amor intelectual da alma para com Deus é uma parte do amor infinito com o qual Deus se ama a si mesmo” – *quod Deus seipsum amat*.

O último estágio da figura do pai, é o *seipsum* espinosista. O símbolo do pai já não é de modo nenhum o de um pai que eu posso ter. Neste aspecto, o pai é não pai, mas é a similitude do pai, em conformidade com a qual a renúncia ao desejo já não é morte, mas amor, ainda no sentido do corolário do teorema espinosista: “O amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da alma para com Deus são uma e a mesma coisa”.

Como é que as duas modalidades da suspensão da ética – a da acusação e a da consolação – são a mesma? Compreendê-lo é a tarefa do amor intelectual. A minha tese é aqui que essa compreensão permanece inteligência da fé na rectificação sem fim dos seus símbolos. Inteligência: visto que precisa de lutar sem tréguas com a antinomia; fé – e, ainda mais, amor –: porque aquilo que move essa compreensão é o trabalho sem descanso de purificação aplicado ao desejo e ao temor.

É apenas na luz do amor intelectual de Deus que o homem pode ser acusado rectamente e consolado verdadeiramente.

Interpretação do mito da pena

O mito da pena, por causa da confusão dos seus temas, reclama um tratamento deliberadamente analítico. Foi por isso que eu quis primeiro enumerar as dificuldades e paradoxos que aderem à própria noção, a fim de determinar o núcleo racional da lei da pena; pesquisarei em seguida se não há uma lei *mais forte* do que a lei da pena pela qual o mito seria quebrado.

I. DIFICULDADES E PARADOXOS

O paradoxo maior é seguramente colocar a noção de pena sob a categoria do mito. Mas apenas compreenderemos aquilo que, por assim dizer, constitui mito na noção de pena, examinando um paradoxo prévio, que parece conduzir numa outra direcção diferente da do mito.

A esta primeira aporia, chamar-lhe-ei a aporia da racionalidade da pena. Nada, com efeito, é mais racional, ou pelo menos, nada aspira mais à racionalidade, do que a noção de pena. O crime merece castigo, diz a consciência comum; e o Apóstolo confirma: o salário do pecado é a morte. O paradoxo é que esta racionalidade presumida, pretendida, a que nós chamaremos a lógica da pena, é uma racionalidade que não se pode encontrar. Ela põe uma ligação necessária entre momentos manifestamente heterogéneos que encontraremos juntos na definição seguinte que tiro a Littré: “pena: aquilo que se faz sofrer por alguma coisa julgada repreensível ou culpável”. Desenrolemos sob o olhar os elementos desta definição.

Em primeiro lugar, a pena implica primeiro um sofrer (o penoso da pena), que se situa na ordem afectiva e, por consequência, pertence à esfera do corpo; este primeiro elemento faz da pena um mal físico que se acrescenta a um mal moral. Mas, em segundo lugar, esta passividade, esta afecção, esta aflição não acontece do mesmo modo que as contingências da vida e da história; ela é ordenada por um querer que assim afecta um outro querer. É o “fazer suportar” na origem do “suportar”; diz-se: ordenar a pena, infligir a pena. Este segundo elemento constitui o punir na origem do penoso. Em terceiro lugar, o sentido da pena, enquanto ligação do suportar e do fazer suportar, reside na equivalência presumida entre, por um lado, o mal sofrido e infligido, e por outro lado, o mal cometido, pelo menos tal como foi julgado por uma instância judiciária. Esta equivalência constitui o racional da pena, à volta do qual rodará toda a nossa discussão. É evidente que para a razão penal que um castigo pode valer um crime. É aquilo que diz a nossa definição: “aquilo que se faz suportar por alguma coisa...”. Este “por” é um “por” de valor, que se exprime por vezes na linguagem do preço; diz-se: fazer pagar a pena. O castigo é o preço do crime. Em quarto lugar, o culpado é o sujeito do querer no qual é posta a equivalência do crime e do castigo; presume-se que ele é um e o mesmo, no mal cometido da falta e no mal suportado da pena. É nele que a pena suprime, apaga, anula a falta.

Tais são os elementos nos quais se analisa a pena.

Todo o enigma reside no racional a que chamámos preço ou valor; este racional da pena não é, com efeito, uma identidade para o entendimento. Por duas razões: o que há de comum primeiro que tudo, entre o sofrer a pena e o cometer a falta? Como é que um mal físico pode equivaler, compensar, suprimir um mal moral? Crime e pena inscrevem-se em dois lugares diferentes, o do padecer e o do agir; seria preciso pensá-los unidos no mesmo querer, o do culpado. Além disso, o suportar e o fazer suportar estão em dois querereres diferentes, o do inculpado e o do juiz, supondo que o cometer e o suportar estejam no mesmo sujeito – mas vimos que mesmo então não estavam no mesmo lugar –, o fazer suportar e o suportar estão em dois sujeitos diferentes: a consciência que julga e a consciência julgada; seria preciso pensar como um só querer o juiz e o culpado.

Assim, o racional da pena parece quebrado entre o agir e o padecer no mesmo querer, entre o suportar e o fazer suportar em dois querereres distintos;

ele conquista-se nesta dupla fractura pelo pensamento de uma equivalência: a equivalência do crime e do castigo. Presume-se que esta equivalência reside no próprio culpado, a fim de que aquilo que foi feito pelo crime seja desfeito pelo castigo. Esta é a razão da pena; ela apenas aparece numa dualidade para o entendimento: dualidade do crime cometido e da pena suportada, dualidade da consciência que julga e da consciência julgada. Em resumo, uma identidade de razão esconde-se por trás desta dualidade de entendimento.

É aqui que se apresenta a segunda aporia, e com ela vem a questão do mito. Aquilo que o entendimento divide, o mito pensa-o como um no Sagrado.

Consideremos, com efeito, a relação da mancha com a purificação no universo sagrado. A mancha é um certo golpe a uma ordem, definida ela própria por uma rede de interditos. A purificação surge como uma conduta de anulação; ela consiste num conjunto de actos, eles próprios codificados por um ritual, que se reputam agir sobre a conduta de mancha para a destruir como mancha. A pena é um momento desta conduta de anulação; chama-se expiação a esta qualidade da pena em virtude da qual ela pode anular a mancha e os seus efeitos na ordem do sagrado. A expiação ocupa assim no universo sagrado o lugar do *racional* que uma primeira análise procurava em vão ao nível do entendimento.

Em que é que a expiação constitui aporia? No facto de que o mito e a razão aí advêm em conjunto. Curiosa aporia na verdade. O mito, com efeito, não advém lá sob a forma de uma narração, mas de uma lei. É certo que se encontram sempre narrações de instauração que contam como a lei foi uma primeira vez dada aos homens, como um tal ritual foi uma primeira vez fundado, porque é que tal castigo apaga a mancha, porque é que tal sacrifício vale castigo e purificação. Por estas narrações de instituição, o mito da pena torna-se homogéneo, do ponto de vista literário — quero dizer pela própria forma da narração —, dos outros mitos: mitos de instauração do cosmos, de entronização do rei, de fundação da cidade, de instituição do culto, etc. Mas a forma da narração é aqui apenas a forma exterior de uma forma interior que é a lei. Sim, estranho mito o da pena, visto que aqui o mito é razão. O mito da pena tem este privilégio, entre todos, de revelar a lei que jaz no coração de toda a narração de instauração, a lei que ancora o tempo histórico no tempo primordial. Mas, em compensação, estranha razão que funda

o entendimento divisor numa lei que não depende de uma lógica de ideias mas de uma lógica de poderes; pela pena, um poder de mancha é anulado por um poder de purificação.

Esta é a segunda aporia: a identidade de razão que procurámos na raiz da dualidade do crime e do castigo para o entendimento advém, primeiro que tudo, como mito da lei, da via, do Odos, do Tao. É esta razão mítica que constitui o poder da expiação. Assim a pena coloca-nos em face de uma mito-lógica, de um bloco indiviso de mitologia e de racionalidade.

Desenvolverei agora esta aporia em duas direcções: a do direito penal e a da religião, visto que são as duas esferas culturais nas quais a questão da pena se põe. Mas é precisamente esta aproximação que exprime a aporia precedente: a identidade do mito e da razão na lógica da pena tem a sua expressão cultural mais extraordinária no parentesco entre o sagrado e o jurídico. Com efeito, o Sagrado sacraliza incessantemente o jurídico: esta será a nossa terceira aporia. Por outro lado, o jurídico juridiza incessantemente o Sagrado: esta será a nossa quarta aporia.

Que o sagrado sacraliza o jurídico isso vê-se facilmente na espécie de respeito religioso que cerca a acção judiciária mesmo nas sociedades mais laicizadas. Isto não deveria deixar de espantar; com efeito, a esfera do direito penal é aquela em que foi despendido o maior esforço de racionalidade. Medir a pena torná-la proporcional à falta, estreitar por uma aproximação crescente a equivalência entre as duas escalas da culpabilidade e da pena, isso é efectivamente a obra do entendimento: o entendimento mede; e mede por meio de um raciocínio de proporcionalidade do tipo seguinte: a pena A é para pena B aquilo que o crime A' é para o crime B'. Afinar incessantemente este raciocínio de proporcionalidade, é a obra inteira da experiência jurídica sob a sua forma penal. O seu mais belo florão é pensar a pena em termos de direito do culpado: o culpado tem direito a uma pena proporcionada ao seu crime. Mas, e é a nossa terceira aporia, à medida que esta racionalidade progride, a do entendimento que torna proporcional o castigo ao crime, descobre-se também a racionalidade mítica que subtende todo o edifício; se é razoável tornar proporcional o castigo ao crime, é sob a condição de uma "identidade interior que, na existência exterior, se reflecte para o entendimento como igualdade" (esta citação de Hegel, que apresento aqui sob a forma de enigma, encontrará a sua razão na segunda parte). Somos remetidos, portanto, pelo próprio tra-

balho de aproximação do entendimento à lei da pena que quer que o castigo seja o preço do crime, para a acção de suprimir por um mal sofrido um mal cometido: “se não se concebe a conexão interna virtual do crime com o acto que o abole..., chega-se a ver apenas, numa pena propriamente dita, a ligação arbitrária de um mal infligido com uma acção proibida”. Assim, o próprio progresso do entendimento na justiça penal revela o carácter problemático do princípio da pena. O impensado do crime, é a violação do direito, o impensado da pena, é a supressão da violação. É nesta aporia que vêm dar todas as teorias da pena. Para quê tornar proporcional a grandeza da pena à do crime, se não se concebe a função consignada à pena? É bem necessário que a defesa social vença a vingança, a intimidação o castigo, a ameaça a execução, o melhoramento a eliminação. Mas se se exclui toda a intenção de suprimir a violação do direito no sujeito da violação, é a própria ideia de pena que se dissipa. O crime e o criminoso são então simplesmente nocivos e “pode-se talvez julgar irracional querer um mal precisamente porque já existe um mal” (Hegel). Esta é a aporia do direito penal: racionalizar a pena segundo o entendimento, eliminando o mito da expiação, é ao mesmo tempo privá-la do seu princípio. Ou, para exprimir esta aporia nos termos de um paradoxo: aquilo que na pena é o mais racional, isto é, que ela vale o crime, é ao mesmo tempo o mais irracional, isto é, que ela o apaga.

Se agora — quarta aporia — nos voltarmos para a esfera propriamente religiosa, a aporia da pena torna-se particularmente insuportável. Já não é a sacralização do direito que está aqui em causa, mas a jurisdicção do Sagrado. A mesma proximidade do Sagrado e do jurídico, cujos efeitos acabámos de considerar na ordem penal, apresenta-se em sentido inverso no plano teológico e rege aquilo a que chamarei a teologia penal. Se podemos hoje falar do mito da pena em termos de aporia, é por causa desta teologia penal. Mais precisamente, é por causa da morte desta teologia penal na pregação cristã e em toda a nossa cultura. O homem moderno já não compreende de que se fala quando se define o pecado original como um crime juridicamente imputável, no qual a humanidade estaria implicada em massa; pertencer a uma *massa perdida*, culpada e punível segundo os termos jurídicos do crime, ser condenado à morte segundo a lei jurídica da pena, eis aquilo que já não compreendemos. Ora, esta teologia penal parece indissociável do cristianismo, pelo menos em primeira leitura. Toda a cristologia está inscrita no quadro da teologia penal, pelo duplo canal da expiação e da justificação. Estes dois “lugares” teológicos estão tradicionalmente ligados à pena pelo mais sólido

dos laços racionais. A morte do Justo foi compreendida como o sacrifício de uma vítima substituída que satisfaz a lei da pena. "Ele sofreu por nós" significa: ele pagou por nós o preço do crime antigo. Direi mais adiante que esta interpretação puramente penal não cobre totalmente o mistério da Cruz e que a teoria da satisfação é apenas uma racionalização de segundo grau de um mistério cujo centro não é a punição mas o dom. Resta que a reinterpretção deste mistério em termos diferentes dos da teologia penal se tornou muito difícil por causa do apoio que esta parece receber do tema pauliniano da "justificação". Como se sabe, São Paulo exprimiu o mistério da nova economia numa linguagem impregnada de referências judiciais. A justificação (*δικαιοσύνη*) refere-se a um processo no qual o homem figura como acusado (*κατακρίνειν*) e é submetido à condenação (*κατάκριμα*). A graça é expressa, neste contexto judicial, nos termos de uma absolvição; ser justificado, é ser isentado da punição, enquanto que o castigo era devido. O homem justificado é aquele cuja fé é contada (*λογίζεσθαι*) como justiça. Sabe-se o lugar que estes textos tiveram no grande debate entre protestantes e católicos. Mas eles não interessam aqui por aquilo que foi o objecto desse debate, isto é, a parte do homem na justificação; eles interessam-me por uma razão muito mais fundamental. Com efeito, eles parecem confirmar a lei da pena, no próprio momento em que esta lei é quebrada. Eles parecem dizer que apenas se pode pensar a graça, o perdão e a misericórdia numa relação com a lei da pena que se encontra assim retida tanto como suspensa: não faz a absolvição ainda referência à lei da pena? Não permanece a própria graça, graça judicial fundada na retribuição judicial? Não permanece a surpresa, surpresa judicial, na medida em que ela se mantém um veredicto, ainda que fosse um veredicto de não imputação do crime? ainda que fosse uma absolvição? Esta é a última aporia: aquilo que permanece mais contrário à lógica da pena, isto é, a gratuidade da graça, parece ser a sua mais radical confirmação.

II. DESCONSTRUÇÃO DO MITO

Por esta última aporia somos colocados na base. O mito da pena é de um carácter tão particular que é preciso aplicar-lhe um tratamento específico e retomar de novo todo o programa da desmitologização.

O que é, pois, desmitologizar a pena?

É, primeiro que tudo, como em todo o sítio, desconstruir o mito. Mas, o que é desconstruir um mito de aparência lógica. Parece-me que é, quanto ao essencial, reconduzir a lógica da pena à sua esfera de validade, e, assim, privá-la do seu alcance onto-teológico. Ora, esta primeira etapa, acho-a totalmente cumprida por Hegel nos *Princípios da filosofia do direito* (p. 90-99). Aquilo que Hegel mostrou e, em minha opinião, demonstrou definitivamente, foi que a lei da pena vale, mas apenas numa esfera limitada a que ele chama o direito abstracto. Justificar a pena nesta esfera e recusá-la fora desta esfera é uma só e mesma tarefa que, tomada em bloco, constitui a desconstrução do mito da pena.

Hegel pensou, portanto, a pena. Foi dele que tirei há pouco as fórmulas mais fortes da minha análise da pena. Trata-se agora de pensar segundo o conceito esta identidade interior entre o crime e a pena, que o entendimento atinge apenas na exterioridade, sob a figura de uma ligação sintética entre um agir e um sofrer, entre um juiz e um culpado. Qual é, pergunta Hegel, esta "identidade interior, que na existência exterior, se reflecte para o entendimento como igualdade"? (*ibid.*, p. 96). Resposta: concebemos primeiro que tudo a ideia de uma "ciência filosófica do direito" e para isso definimos o seu domínio como sendo o da "vontade livre" ou da "liberdade realizada" (Hegel diz ainda: "o mundo do espírito produzido como segunda natureza a partir dele próprio", *Introdução*, § 4). É, portanto, sobre um certo trajecto, aquele que volta as costas à "liberdade do vazio" (§ 5), que se pode encontrar uma tal lógica. É quando a liberdade entra numa ordem, renuncia a ser apenas para si uma representação abstracta e a realizar-se apenas como uma "fúria de destruição" (§ 5), em resumo, é quando ela se liga em determinações, se quer como particularização reflectida, que ela pode entrar na dialéctica do crime e do castigo. Esta dialéctica conclui a primeira etapa, a mais imediata que a ideia de vontade livre em si e para si percorre no seu desenvolvimento; esta etapa é a do direito abstracto e formal. Porquê abstracto e formal? Porque o real ainda não está incluído na definição da vontade livre, e só a relação consciente de si sem conteúdo a põe como sujeito, como pessoa. Só um sujeito de direito é posto: o imperativo do direito que lhe corresponde diz apenas: "sé uma pessoa e respeita os outros como pessoas" (§ 36).

Como é que a dialéctica do crime e do castigo vai inscrever-se neste quadro formal? Sob duas condições. É preciso, primeiro que tudo, que, pela

apropriação, a pessoa jurídica coloque a sua vontade numa coisa. O Eu tem, a partir daí, alguma coisa sob o seu poder exterior. Em compensação o Eu existe na exterioridade. Sob esta primeira condição, torna-se compreensível que a lei da pena possa desenrolar-se ela própria na exterioridade. É preciso em seguida que, por meio do contrato, se ate uma relação entre várias vontades por ocasião das coisas apropriadas. A exclusão de outrem, correlativa da apropriação das coisas por uma só vontade particular, prepara a via para uma lei de troca e, em geral, uma relação de reciprocidade entre pessoas independentes imediatas. Sob esta dupla condição – existência da liberdade numa coisa exterior, relação contratual entre vontades exteriores uma à outra –, é possível alguma coisa como uma injustiça: a violação do direito, a este nível abstracto e formal, não será outra coisa senão “uma violência contra a existência da minha liberdade numa coisa exterior (§ 94).

Torna-se então possível conceber a pena a partir da própria injustiça. Com efeito, a violência exercida contra a vontade é uma violência e um constrangimento que “se destroem imediatamente no seu conceito” (§ 92), visto que “suprimem a expressão da existência de uma vontade, a manifestação exterior de uma liberdade” (§ 92); ora isto contradiz-se, sendo a vontade ideia ou liberdade real apenas na medida em que ela se inscreve na exterioridade. Tudo gira daqui em diante à volta desta contradição interna da injustiça. O direito de constrangimento é segundo em relação a esta contradição interna que corroi o acto injusto. Donde o parágrafo 97 dos *Princípios da filosofia do direito* no qual se resume toda a lógica da pena. Eu leio esse parágrafo 97: “A violação do direito como direito tem, sem dúvida, como acontecimento uma existência positiva exterior, mas ela encerra a negação. A manifestação desta negatividade é a negação dessa violação entrando por sua vez na existência real; – a realidade do direito não é outra senão a sua necessidade reconciliando-se com ela própria pela supressão da violação do direito”.

Temos finalmente o conceito da pena; ele resulta da própria negatividade do crime. O conceito da pena não é outra coisa senão “essa ligação necessária que faz com que o crime, como vontade em si negativa, implique a sua própria negação, que aparece como pena. É a identidade interior que, na existência exterior, se reflecte para o entendimento como igualdade” (101).

Ainda mais, compreendemos porque é que é o próprio culpado que deve pagar: a sua vontade é a existência que encerra o crime e que é para

suprimir. "É esta existência que constitui o verdadeiro mal a afastar e o ponto essencial está aí onde ela se encontra" (§ 99). É preciso mesmo ir mais longe: "a aflição que se impõe ao criminoso não é apenas justa em si; ... ela é um direito em relação ao próprio criminoso, ... ela já está implicada na sua vontade existente, no seu acto" (§ 100). Com efeito, ao punir o criminoso, eu reconheço-o como ser razoável que punha a lei ao violá-la; eu submeto-o ao seu próprio direito. Hegel chega a dizer: "ao considerar neste sentido que a pena contém o seu direito, honra-se o criminoso como um ser racional" (§ 100).

Eis, pois, resolvido o enigma da pena. Mas ele apenas é resolvido se a lógica da pena se mantém contida na problemática onde ela se desenvolve, isto é, nos limites da filosofia do direito. Reunamos em feixe estas condições de validade: 1) uma filosofia da vontade, isto, da realização da liberdade; 2) o nível do direito abstracto, isto é, da vontade ainda não reflectida na sua subjectividade; 3) a ideia de uma determinação que a vontade recebe das coisas, mais propriamente das coisas apropriadas e possuídas; 4) a referência a um direito contratual que liga as vontades exteriores umas às outras. Se estas são as condições de possibilidade da pena, é preciso conceber o direito penal como contemporâneo deste direito das coisas e dos contratos. Como ele, é anterior – logicamente, senão cronologicamente – à *moralidade subjectiva* (2ª parte dos *Princípios da filosofia do direito*) e, a *fortiori*, anterior à *moralidade objectiva* que rege a família, a sociedade civil e, finalmente, o Estado (3ª parte dos *Princípios da filosofia do direito*).

Nesta base, a desmitização pode ser racionalmente compreendida; ela não significa outra coisa, pelo menos na sua fase negativa, senão o retorno da pena ao direito abstracto. Este retorno é, ele próprio, simplesmente a contrapartida crítica do pensamento do direito abstracto segundo o seu conceito.

Isto significa o quê? Pois bem, que não se pode nem *moralizar*, nem *divinizar* a pena.

Não se pode moralizá-la, porque a primeira aparição da vontade subjectiva consciente de si no exercício da pena é a vingança. Desde que considero a inflicção da pena como a acção de uma vontade subjectiva, a particularidade e a contingência dessa vontade saltam aos olhos. A vingança é a própria contingência da justiça no que faz justiça. No que faz justiça a pena é, primeiro que tudo, impura. A própria punição é, primeiro que tudo, apenas uma maneira de perpetuar a violência numa cadeia infinita de crimes. O "mau infinito" entra

em cena e contamina a justiça. Era sem dúvida em Ésquilo e na *Orestia* que Hegel pensava quando escrevia: "A vingança torna-se uma nova violência enquanto acção positiva de uma vontade particular. Ela cai por esta contradição no processo do infinito e transmite-se de geração em geração sem limite" (§ 102).

A abolição da falta abre assim uma nova contradição, a da justiça e daquele que faz justiça, da lei e da contingência da força. Para que a punição não seja a vingança, seria preciso que a vontade, "como particular e subjectiva, queira o universal como tal" (§ 103). A tarefa da moralidade subjectiva é reflectir sobre si esta contingência, de modo que este infinito já não seja apenas em si, mas para si.

Com esta nova tarefa, nota Hegel, deixamos a Antiguidade pelo Cristianismo e os tempos modernos: "O direito da particularidade do sujeito a achar-se satisfeita, ou, o que é a mesma coisa, o direito da liberdade subjectiva, constitui o ponto crítico e central na diferença da Antiguidade e dos tempos modernos. Este direito na sua infinidade é expresso no cristianismo e torna-se aí o princípio universal real de uma nova forma do mundo" (§ 124).

E contudo, este empreendimento de moralizar a pena, de vencer o espírito de vingança no plano da moralidade subjectiva, deve encaixar e conduzir ao ponto de vista da moralidade objectiva, isto é, das comunidades concretas, históricas (família, sociedade civil, Estado). Porquê este fracasso e esta impossibilidade de permanecer no ponto de vista da moralidade subjectiva? Porque, diz a *Filosofia do direito*, "a reflexão abstracta immobiliza [o] momento da [particularidade] na sua diferença e na sua oposição ao universal; ela produz então a crença da moralidade de que ela apenas se mantém num áspero combate contra a satisfação própria" (§ 124).

Vemo-lo, a filosofia do direito não pode incorporar o conceito da certeza moral — da *Gewissen* — na doutrina da moralidade subjectiva sem a tomar com todo o cortejo de antinomias que a *Fenomenologia do espírito* tinha desenvolvido no capítulo IV (tr. Hyppolite, tomo II, p. 190-200). Ora a *Fenomenologia do espírito* tinha mostrado que não se pode transferir a lógica da pena para fora da esfera do direito abstracto e introduzi-la numa moral da intenção sem entrar numa problemática funesta; querer extirpar o mal, já não como violação do direito, mas como intenção impura, é entregar-se ao conflito mortal da *consciência que julga* e da *consciência julgada*. Ora

esse conflito, recordamo-nos, encontra a sua saída numa teoria não do castigo, mas da *reconciliação* chamada “perdão”. A *Gewissen* não pode portanto conduzir do crime ao castigo segundo uma lógica da identidade, mas ao despedaçamento interior. É então a consciência que julga que deverá tomar a iniciativa de romper o inferno da punição. Ela deverá descobrir-se hipócrita e dura. Hipócrita, porque ela se retirou da acção e de toda a efectividade; dura, porque ela rejeitou a igualdade com a consciência que age. Apenas lhe resta, portanto, uma saída: não a punição que permanece o ponto de vista da consciência que julga, mas o perdão, pelo qual a consciência que julga renuncia à particularidade e à unilateralidade do seu juízo: “O perdão que uma tal consciência oferece à primeira consciência é a renúncia a si própria, à sua essência inefectiva, essência com a qual ela identifica essa outra consciência que era acção efectiva, e ela reconhece bem aquilo que era nomeado mal segundo a determinação que a acção recebia no pensamento; ou, mais exactamente, ela abandona essa diferença do pensamento determinado e o seu juízo determinante sendo para si, do mesmo modo que a outra abandona a determinação sendo para si da acção. A palavra da reconciliação é o espírito *sendo-aí* que contempla o puro saber de si próprio como essência *universal* no seu contrário, no puro saber de si como *singularidade* que está absolutamente no interior de si – um reconhecimento recíproco que é o espírito *absoluto*” (*ibid.*, p. 198).

O momento de reconciliação, que a *Fenomenologia* colocava na viragem da teoria da cultura e da teoria da religião é para nós pleno de sentido. Se transferirmos este desenvolvimento para aquele que lhe corresponde nos *Princípios da filosofia do direito* (1), compreende-se que o problema da pena já não encontra lugar na esfera da moralidade subjectiva (2). A lógica do crime e

(1) *Os Princípios da filosofia do direito* remetem expressamente para a *Fenomenologia do espírito*, no fim dos parágrafos 135 e 140.

(2) Hegel fala uma vez do crime, mas para dizer que não é preciso fazer intervir a psicologia do criminoso na imputação do crime: “Dizer que no momento da acção, o criminoso deve ter-se representado claramente o seu carácter injusto e culpado para que lhe possamos imputar como crime, é pôr uma exigência que parece salvar-lhe o direito da subjectividade, mas que nega na verdade a sua natureza inteligente imanente” (§ 133). Assim a

do castigo conserva um sentido apenas jurídico, mas de modo nenhum moral; desde que se fala de mal e já não de crime, de mal moral e já não de violação do direito, entra-se nas antinomias da subjectividade infinita: a consciência do mal, quando já não tem o apoio do direito abstracto, sem ter ainda o da moralidade objectiva, isto é, da comunidade concreta, é demasiado "subjectiva" para desenvolver uma lógica objectiva. A este respeito, o parágrafo 139 da *Filosofia do direito*, consagrado ao mal moral, não é um resto da *Fenomenologia do espírito*: a lógica da injustiça e da pena, que nos serviu de fio condutor no plano do direito abstracto, já não pode ser extrapolada para o plano da consciência subjectiva, porque a reflexão e o mal têm a mesma origem, a saber, a separação entre a subjectividade e o universal; é por isso, diz Hegel, que a certeza moral está ela própria "à beira de cair no mal" (*ibid.*). Estranho paradoxo, na verdade: a reflexão está condenada a vacilar nesse ponto em que a consciência do mal e a consciência como mal se tornam indiscerníveis; esse ponto de indecisão reside precisamente "na certeza existindo para si, conhecendo e decidindo para si" (*ibid.*). Pode-se, é certo, concluir disto, com são Paulo, Lutero e Kant, que o mal é necessário, isto é, "que o homem é mau ao mesmo tempo em si ou por natureza e pela sua reflexão em si próprio" (*ibid.*). Mas nenhuma lógica da pena pode proceder de um mal que já não tem medida objectiva no direito. Aqui a contradição é estéril. É por isso que a consciência do mal já não se resolve num castigo igual à falta, mas na decisão de não se manter nesta "etapa da cisão"; a ultrapassagem não está na punição, mas no abandono do ponto de vista da subjectividade.

Enquanto que a *Fenomenologia do espírito* desembocava na problemática do perdão, através da dialéctica da consciência que julga e da consciência julgada, a *Filosofia do direito* sai do lamaçal da convicção subjectiva pelo lado da moralidade objectiva, isto é, de uma teoria do Estado. Mas o

(cont.) subjectividade não deve ser retrospectivamente projectada na esfera do direito abstracto. Hegel acrescenta: "A esfera onde estas circunstâncias podem entrar em consideração para atenuar a pena, não é a do direito, é a da graça" (*ibid.*). Não será legítimo aproximar esta nota da dialéctica do mal e do perdão na *Fenomenologia do espírito*? A única projecção possível da moralidade subjectiva sobre o direito abstracto não é a moralização da pena mas o próprio perdão; mas, ao mesmo tempo saímos do direito puro.

sentido profundo é o mesmo: a punição consagrava a distância da consciência que julga e da consciência julgada; para além da punição, é a igualização das duas consciências, a reconciliação a que se chama "perdão" na linguagem da religião, ou "comunidade" na linguagem da moralidade objectiva, isto é, finalmente, da política (1).

No termo desta segunda parte, onde Hegel nos serviu de guia, a tarefa de desmitologizar a pena parece simples e clara; na medida em que o mito da pena é uma mito-lógica do crime e do castigo, desmitologizar a pena é reconduzir a lógica da pena ao lugar originário onde ela é uma lógica sem mito. Esse lugar originário é o direito abstracto, de que o direito penal é um aspecto. A razão da pena aí é sem mito, porque ela repousa no conceito de vontade racional. Diremos, portanto, que a lógica da pena é uma lógica sem mito, na medida em que ela pode ser reconduzida a uma lógica da vontade, isto é, das determinações históricas da liberdade.

O mito começa quando a consciência moral tenta transpor para a esfera da interioridade uma lógica da pena que apenas tem sentido jurídico e que repousa sobre a dupla pressuposição da exteriorização da liberdade numa coisa e da ligação exterior das vontades num contrato. Este é o *racional* da pena. Mas a contrapartida não é menos rigorosa: toda a tentativa para moralizar a pena perde-se nas antinomias da consciência que julga e da consciência julgada. Sobretudo não se pode *divinizá-la* sem regressar à "consciência infeliz" que consagra a separação, a distância: é o mundo da religião como terror; é o mundo do *Processo* de Kafka e da *dívida não paga*.

(1) É na base desta comparação que a *Filosofia do direito* integra as análises da *Fenomenologia do espírito*: "Na *Fenomenologia do espírito*, de que todo o capítulo *Das Gewissen* pode ser comparado também quanto à passagem a um grau mais elevado (aliás definido de outro modo), tratei uma série de questões análogas: até que ponto esta complacência em si não é uma idolatria isolada de si? Pode ela formar também alguma coisa como uma comunidade cujo laço e a substância são a segurança *recíproca* na boa consciência, as boas intenções, a alegria da pureza mútua, mas, sobretudo, a volúpia esplêndida deste conhecimento e desta expressão de si mesmo que cultivamos e mantemos? Será que as belas almas (como se lhes chama), a nobre subjectividade extinguindo-se ela própria na vaidade de toda a objectividade e também na irrealidade de si, e ainda outras manifestações, são maneiras de ser parentes do grau que estudamos?" (5 140 fim).

Assim, a lógica sem mito da pena, ao voltar ao direito abstracto, descobre a vasta praia do mito da expiação. É um mito sem razão, recíproco de uma razão sem mito? Dito de outro modo, esgota-se a desmitologização da pena na desconstrução do mito? Pela minha parte, não o creio. Nem tudo é impensável na ideia de uma pena não jurídica, hiper-jurídica. Mas então é preciso dar um sentido novo à desmitologização, juntar à desconstrução a reinterpretação.

Esse será o objecto da terceira parte.

III. DO "FIGURATIVO" JUDICIÁRIO AO "MEMORIAL" DA PENA

O que é reinterpretar a pena? Ao pôr esta última questão, defrontamos as mais extremas dificuldades, aquelas mesmas que tínhamos considerado na quarta aporia sob o título da jurisdização do Sagrado. Ora, traríamos a esta aporia uma resposta incompleta, se nos limitássemos a passar do sentido literal da pena, no direito penal, para o seu sentido analógico ou simbólico, na dimensão do Sagrado. Isto deve ser feito, é certo. Mas o mito da pena, por causa da sua contextura racional, exige um tratamento especial, tanto na ordem da reinterpretação como na da desconstrução. Permaneceríamos no plano da imagem ou da representação, se pretendessemos vencer a lógica da lei e da pena por meio de um símbolo que permaneceria não-pensado. Só uma nova lógica pode vencer uma lógica vetusta. Portanto, é toda a economia de pensamento de que a pena é apenas um momento, que deve ser ultrapassada numa economia nova, segundo uma progressão inteligível. É por isso que o tratamento analógico da pena será apenas um primeiro momento em vista de uma outra lógica; essa outra lógica – diferente da lógica da *equivalência* –, tentarei destacá-la da doutrina pauliniana da justificação. Esta nova leitura responderá à leitura não-dialéctica que sustentava a nossa quarta aporia. Esta nova lógica, esta lógica "absurda", para falar como Kierkegaard, exprimir-se-á na lei da sobreabundância, que sozinha torna caduca a economia da pena e a lógica da *equivalência*. Só então poderá ser proposto um bom uso do mito da pena; o único estatuto concebível do mito da pena é, com efeito, o de um mito fulmi-

nado, de um mito arruinado que temos sempre que recordar. É em direcção a esta ideia de um *memorial da pena* que se orientará daqui em diante a nossa meditação. “Figurativo” da pena, “lógica” da sobreabundância, “memorial” da pena, tais serão os três momentos da nossa progressão.

Eis aquilo que entendo pelo “figurativo” da pena.

A pena pertence a uma constelação de representações, ao lado de expressões tais como tribunal, julgamento, condenação, absolvição; esta constelação, tomada em bloco, constitui um plano de representação onde vêm projectar-se relações de uma outra ordem.

Aquilo que a linguagem judiciária *codifica*, no sentido preciso da palavra, são essencialmente relações ontológicas susceptíveis de serem representadas na analogia das relações de pessoa a pessoa. Hegel mostrou precisamente que, numa *lógica da vontade*, a pena é contemporânea da constituição do direito das pessoas. É precisamente essa relação de pessoa a pessoa que encontramos, num sentido analógico, naquilo que seria uma *poética da vontade* e já não só uma *lógica da vontade*. Com esta relação de pessoa a pessoa vêm todas as outras relações de mesmo nível: a dívida, o resgate, a redenção.

Que esta poética da vontade não se esgota na analogia da relação de direito, atestam-nos outras analogias que a equilibram e rectificam. Evocarei apenas duas que se opõem entre elas, mas que se opõem em conjunto à metáfora jurídica. A primeira, a metáfora “conjugal”, é de ordem lírica; a segunda, a metáfora da “cólera de Deus”, é de ordem trágica. Tomadas em conjunto, elas permitem des-jurisdizar a própria relação pessoal que o antigo Israel exprimiu numa noção mais fundamental do que todo o direito, a noção de Aliança.

É certo que este tema da Aliança se presta a uma transcrição jurídica. O investimento no “figurativo” judiciário tornou-se possível pelo carácter eminentemente ético da religião de Javé; mais precisamente, a transição entre o pacto hiper-jurídico da Aliança e o seu *analogon* jurídico foi assegurado pela noção de *Thora* que significa de modo muito lato instrução de vida, mas cujo equivalente latino – *lex* –, através do *Nomos* dos Setenta se carregou sem custo com as conotações do direito romano no cristianismo latino. A este respeito, a jurisprudência do direito rabínico e toda a conceptualidade que aí se prende facilitou grandemente a juridização do conjunto das relações concentradas no tema da Aliança.

Mas a conceptualidade jurídica nunca esgotou o sentido da Aliança. Esta nunca deixou de designar um pacto vivo, uma comunidade de destino, um laço de criação, que ultrapassa infinitamente a relação de direito. Foi por isso que o sentido da Aliança pôde investir-se noutros "figurativos", tais como a metáfora conjugal de Oseias e de Isaías; é aí que vem exprimir-se o excesso de sentido que não é admitido na figura do direito. A metáfora conjugal segue melhor do que qualquer figura jurídica a relação de fidelidade concreta, o laço de criação, o pacto de amor, em resumo, a dimensão do dom que nenhum código consegue captar e institucionalizar. Podemos arriscarmo-nos a dizer que esta ordem do dom é, para a da lei, aquilo que a ordem da caridade é para a dos espíritos na famosa doutrina pascaliana das Três Ordens.

É para esta dimensão do dom — própria de uma poética da vontade — que o mito da pena deve ser transposto. Numa tal poética, o que podem significar pecado e pena? O pecado, desjurisdizado, não significa a título primordial violação de um direito, transgressão de uma lei, mas separação, desenraizamento.

Que, nesta experiência de separação, o aspecto jurídico seja secundário e derivado, atesta-o ainda a outra simbólica, evocada mais acima: a da "cólera de Deus". Esta simbólica, de acento trágico, parece à primeira vista incompatível com a simbólica conjugal, de acento lírico; pelo seu lado nocturno, ela parece mesmo pender para o terror e arrumar-se do mesmo lado que a lógica da pena. Mas difere profundamente desta última pelo seu carácter de *teofania*. De modo diferente da lei *anónima* da pena, da exigência impessoal de uma restauração da ordem, o símbolo da "cólera de Deus" coloca em presença do Deus vivo; é isto que o coloca no mesmo ciclo que o símbolo conjugal, no seio de uma poética da vontade. A ordem do dom, contra toda a aparência, não conduz às doces efusões; entra-se nela pelo pórtico do "terrível". Trágico da "cólera", lirismo do laço conjugal são como o lado nocturno e o lado diurno do encontro do Deus vivo. Trágico e lirismo transcendem cada um a seu modo o plano ético da lei, do mandamento, da transgressão e da punição.

Compreendo bem que no antigo Israel este tema da cólera de Deus foi também ele fortemente moralizado pelo contacto com a lei e os mandamentos. Mas o seu lado irracional ressurgiu quando a "sabedoria" de Babilónia e de Israel foi confrontada com um outro problema diferente do da trans-

gressão, a saber, o problema do fracasso da teodiceia. Se o curso da história e o dos destinos singulares escapam à lei de retribuição, então a visão moral do mundo abate-se; é preciso aceitar na resignação, na confiança e na adoração, uma ordem que não é de modo nenhum transcritível em termos éticos. O Deus trágico ressurgue das ruínas da retribuição exactamente na medida em que o Deus ético se jurisdizou no caminho da lei e dos mandados inumeráveis. É por isso que o regresso ao tema da cólera de Deus faz parte da des-jurisdização do Sagrado que perseguimos em várias vias ao mesmo tempo. A simbólica da "cólera" e a do laço "conjugal" são aqui concorrentes: se, com efeito, a Aliança é mais do que um contrato, se ela é o sinal de uma relação criadora, e se o pecado é mais do que uma transgressão, se ele é a expressão de uma separação ontológica, então a cólera de Deus pode ser um outro símbolo dessa mesma separação, vivida como ameaça e como activa destruição.

Se é assim o pecado no seu sentido hiper-jurídico, é preciso dizer que a pena não é outra coisa senão o próprio pecado. Não é um mal que se acrescenta ao mal. Não é aquilo que uma vontade punitiva faz suportar como preço de uma vontade rebelde. Esta relação jurídica de querer a querer é apenas a imagem de uma situação mais fundamental onde a pena do pecado é o próprio pecado como pena, isto é, a própria separação. Neste sentido, arriscar-me-ei a dizer que é preciso des-jurisdizar a pena tanto como é preciso dessacralizar o jurídico. É preciso encontrar essa dimensão radical onde pecado e pena são solidários, como lesão de uma comunidade criadora. As duas operações são conjuntas: é preciso ao mesmo tempo reconduzir a pena à esfera do direito abstracto e aprofundá-la no seu sentido não jurídico, até ao ponto em que ela se identifica com o mal fundamental de separação.

Este é o "figurativo" da pena. Compreendemos presentemente o seu carácter derivado e, ao mesmo tempo, a pregnância e a sedução. É um mito de segundo grau, uma racionalização que rende símbolos mais primitivos, de carácter lírico ou trágico; nesta qualidade, toda a simbólica da lei deve ser colocada na mesma classe que as mitologias de carácter cosmológico. Mas ela tem uma preeminência sobre os mitos artificialistas e animistas que se explica facilmente: primeiro, o mito da lei, que envolve o da pena, figura a intenção personalizante do laço de criação precisamente em virtude dos aspectos "personalistas" do direito abstracto, enquanto que o mito artificialista ou animista figura os aspectos não pessoais, cósmicos, desse laço. Além disso, de modo

diferente das outras metáforas do criacionismo judaico-cristão, a metáfora jurídica articula traços altamente racionalizáveis da experiência humana, nada tendo mais clareza, rigor, continuidade histórica do que a experiência jurídica, sob a sua dupla forma do contrato e da pena; a mitologia jurídica tem esta vantagem sobre qualquer outra, de ser uma "mito-lógica". Finalmente, como a racionalidade do direito reúne no mito as fontes do terror, nesse ponto em que o Sagrado significa a ameaça absoluta, a conjunção da Razão e do Perigo faz desta "mito-lógica" a mais capciosa, a mais falaciosa das mitologias, a mais difícil, por consequência, de desconstruir, mas sobretudo aquela que resiste mais energicamente à reinterpretação.

Vejamos, teremos satisfeito as exigências de uma reinterpretação digna desta "mito-lógica", ao tratar a pena como um simples "figurativo"? Devemos contentar-nos com um procedimento que se limita a quebrar a casca de uma metáfora, chocando-a contra a de metáforas adversas? É claro que este jogo se mantém prisioneiro da representação e não vence a lei da pena no plano do conceito. É por isso que a *analogia* deve apenas dar acesso a uma nova lógica que primeiro se declara sob os traços da antilogia, ou da lógica "absurda". É a via do paradoxo pauliniano, nos famosos textos sobre a justificação, que já evocamos uma vez, mas segundo a lógica da pena. Trata-se agora de fazer explodir o mito da pena por meio de uma espécie de *inversão do pró para o contra*, operada no próprio plano da lei, e com os recursos da própria linguagem judiciária. Tentarei, pois, uma segunda leitura da justificação pauliniana, que responderá ponto por ponto à leitura literal do incio.

Desde as primeiras palavras do grande texto da *Epístola aos Romanos* (1, 16; 5, 21), é claro que aquilo a que Paulo chama a justiça de Deus – *δικαιοσύνη Θεοῦ* – é hiper-jurídico no seu conceito; eis o exergo desse desenvolvimento famoso: "Eu não me envergonho do Evangelho: ele é uma força de Deus para a salvação de todo o crente, do Judeu primeiro, depois do Grego, porque nele a justiça de Deus revela-se da fé à fé, como está escrito: O justo viverá da fé" (*Rom*, 1, 16). É notável que todos os comentadores tenham chocado com este tema complexo que os condena a exhibir e a justapor elementos heterogêneos: justiça judiciária e graça; punição e fidelidade às promessas; expiação e misericórdia. Mas pode o momento propriamente jurídico subsistir simplesmente ao lado do momento de misericórdia, sem

sofrer uma transformação que o destrói enquanto jurídico? Como é que a justiça viva que vivifica, permaneceria judiciária numa parte intacta dela própria?

Sigamos o movimento da epístola.

Como vimos na nossa primeira leitura, Paulo entra na problemática da justificação pela porta da Cólera: "Visto que a cólera de Deus se revela do alto do céu contra toda a impiedade e toda a injustiça dos homens que mantêm a verdade cativa na injustiça" (Rom. 1, 18). Eis pois que a justiça que vivifica reitera a justiça que condena; a pretensão lógica da pena é mesmo inserida como um bloco no desenvolvimento: "No dia da cólera... revelar-se-á o justo julgamento de Deus que restituirá a cada um segundo as suas obras: àqueles que pela constância no bem procuram a glória, honra e incorruptibilidade, a vida eterna; aos outros, almas rebeldes, indóceis à verdade e dóceis à injustiça, a cólera e a indignação" (Rom. 1, 5-8). Como pode esta economia fechada do julgamento, que divide os bons e os maus fora de todo o Evangelho, coabitar com outra coisa senão ela própria no interior de uma economia mais vasta, cujo princípio diremos daqui a pouco? Como é que um fragmento de justiça judiciária pode subsistir no interior da justiça vivificante? Permanecerá este "pré-evangelho" um ilhéu não convertido ao evangelho da graça?

Parece-me que a lógica de Paulo é muito mais paradoxal do que o possamos conceber numa mentalidade jurídica que Hegel mostrou permanecer uma lógica da identidade.

Paulo é verdadeiramente o criador desta *inversão do pró para o contra* que Lutero, Pascal e Kierkegaard erigiram à classe de lógica da fé.

Para Paulo, é preciso primeiro ir ao extremo da condenação para, em seguida, ir ao extremo da misericórdia: "o salário do pecado é a morte; mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna, em Cristo Jesus nosso Senhor" (Rom. 6, 23). Esta lógica absurda, como lhe chama Kierkegaard, faz explodir a lógica da lei por contradição interna: a lei pretendia dar a vida, ela dá apenas a morte. Lógica absurda que produz apenas o seu contrário. Aquilo que nos aparecia como uma lógica da identidade – "o salário do pecado é a morte" – torna-se a contradição vivida, que faz explodir a economia da lei; por meio desta lógica "absurda" o conceito de lei destrói-se a ele próprio e, com o conceito de lei, todo o ciclo de noções que daí resultam: julgamento, condenação, pena; esta economia é agora colocada em bloco sob o signo da morte.

A lógica da pena serve assim de contraste, de contrapartida, de contraponto para o anúncio e a proclamação que é o próprio Evangelho: "Mas agora, sem a lei, a justiça de Deus manifestou-se..." (Rom. 3, 21). É ainda a justiça, mas a justiça que vivifica: "esta justificação pela fé, sem as obras da lei" (Rom. 1, 28), põe ao pensamento um problema insólito: é a justificação que se arruma na lógica da pena pela expiação de Cristo, como o dizíamos ao começar? Pode-se, é certo, manter a justificação no quadro jurídico onde ela se exprime e pretender que o tribunal é confirmado pela absolvição, a qual, tomada à letra, é ainda um acto judiciário. Mas não se ficará prisioneiro das palavras, das imagens, e, se ousar dizer, da encenação? O aparelho judiciário desempenha o papel, na doutrina da justificação, de uma terrível e grandiosa encenação, comparável às "cenas" primitivas que a arqueologia do inconsciente descobre. Poder-se-ia falar, por simetria, de "cena escatológica": arrasta-se o acusado perante o tribunal; o acusador público prova que incorreu em crime; ele merece a morte; e depois, eis a surpresa: é declarado justo! Um outro pagou; a justiça desse outro é-lhe imputada. Mas como é que se poderia tomar no sentido literal esta fabricação de imagens? O que é um tribunal onde o acusado, que se prova ter incorrido em crime, é absolvido? Não será um não-tribunal? O veredicto de absolvição não será um não-veredicto? A imputação uma não-imputação?

Não se poderia tratar da lógica da pena como uma lógica autónoma: ela esgota-se na demonstração absurda do seu contrário; não tem nenhuma consistência própria e apenas sabemos da cólera, da condenação e da morte uma coisa, isto é, que em Jesus Cristo fomos libertados... É apenas na retrospectão da graça que temos uma vista fronteira daquilo de que fomos isentados.

É em direcção a esta interpretação que aponta o argumento de Paulo quando, no seu segundo momento, a lógica absurda se ultrapassa naquilo a que se pode chamar a lógica da "sobrebundância". Conhece-se o paralelo muitas vezes citado entre Adão e Jesus Cristo, no capítulo V da *Epístola aos Romanos*: "Assim como a falta de um só arrastou sobre todos os homens uma condenação, também a obra de justiça de um só acarreta para todos uma justificação que dá a vida. Assim como, com efeito, pela desobediência de um só homem, a multidão foi constituída pecadora, também pelo poder de um só a multidão será constituída justa" (Rom. 5, 18-19). Este paralelo é apenas o quadro retórico no qual se insere uma outra lógica; com uma negligência

fingida, Paulo começa o paralelo, depois suspende-o e de repente quebra-o: "Do mesmo modo que por um só homem o pecado entrou no mundo e pelo pecado a morte e que assim a morte foi imposta em todos os homens pelo facto de que todos pecaram..." – segue-se uma cascata de incidentes: "Porque até à lei...", "Entretanto a morte..." –, e depois de repente a ruptura de construção e a inversão: "Mas o dom não funciona como a falta" (Rom. 5, 12-15). É uma outra economia que se exprime retoricamente por esta ruptura de sintaxe: "Se pela falta de um só, a multidão morreu, quanto mais (πολλῶ μᾶλλον) a graça de Deus e o dom conferido pela graça de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram profusamente sobre a multidão. E o dom não funciona como as consequências do pecado de um só: o juízo que vem após um único pecado termina numa condenação, a obra de graça na sequência de um grande número de faltas termina numa justificação. Se, com efeito, pela falta de um só homem a morte reinou como consequência desse só homem quanto mais (πολλῶ μᾶλλον) aqueles que recebem com profusão a graça do dom e da justiça reinarão na vida só por Jesus Cristo" (Rom. 5, 15-17). "Quanto mais..." "quanto mais...". Ousar-se-á ainda chamar lógica a esta inversão do pró para o contra que faz ir pelos ares a gramática da comparação? "A lei interveio para que a falta se multiplicasse, mas onde o pecado se multiplicou, a graça sobreabundou" (Rom. 5, 20-21). A lógica da pena era uma lógica de equivalência (o salário do pecado é a morte); a lógica da graça é uma lógica da demasia e do excesso. Ela não é outra coisa senão a loucura da Cruz.

As consequências são consideráveis: não estará a representação de um julgamento que desempataria os justos e os injustos, por uma espécie de método de divisão que enviaria uns para o inferno, os outros para o paraíso, ultrapassada, como não dialéctica, como estranha a esta lógica da sobreabundância? O paradoxo último parece ser o de uma dupla destinação imbricada em cada um: a justificação de todos sobrepõe-se de algum modo à condenação de todos, graças a uma espécie de sobrelanço no coração da mesma história. A economia da sobreabundância está aí entremeada com o trabalho da morte, no meio da mesma "multidão" dos homens. Quem compreendesse o "quanto mais" da justiça de Deus e a "sobreabundância" da sua graça teria acabado com o mito da pena e a sua aparência lógica.

Mas o que é ter acabado com o mito da pena? É relegá-lo para o celeiro das ilusões perdidas? Quereria sugerir uma solução para todas as nossas apo-

rias, que satisfizesse ao mesmo tempo a desmitologização hegliana e a lógica absurda de Paulo: a lógica da pena parece-me subsistir como um mito quebrado, tal como uma ruína, no coração desta nova lógica, que é ao mesmo tempo a loucura, a loucura da Cruz. O estatuto do mito é então o de um *memorial*. Por *memorial*, entendo esse estatuto paradoxal de uma economia que apenas já só pode ser pré-gada como uma época em ruínas. Para Paulo, a pena faz parte de uma economia inteira a que ele chama *nomos*, lei, e que tem a sua lógica interna: lei arrasta cobiça, que chama *transgressão*, que implica condenação e morte. Esta economia inteira baloiça no passado sob o impulso do “mas agora”: “Mas agora, sem a lei, a justiça de Deus manifestou-se...” (Rom. 3, 21).

Assim o memorial é um passado ultrapassado, ao qual não se pode conferir nem o estatuto da ilusão, de que nos libertariamos sem retorno por meio de um simples movimento de desmitologização à disposição do nosso pensamento, nem como uma lei eterna da verdade, que encontraria na expiação do Justo a sua suprema confirmação. A pena é mais do que um ídolo a quebrar e menos do que uma lei a idolatrar. É uma economia que “faz época” e que a pregação mantém na memória do Evangelho. Se a cólera de Deus já não tivesse nenhum sentido para mim, eu também não compreenderia o que significam perdão e graça; mas se a lógica da pena tivesse um sentido próprio, se ela se bastasse a ela própria, seria invencível para sempre como lei do ser. A expiação de Cristo deveria inscrever-se no interior desta lógica de que seria a maior vitória, como acontece nas teologias da “satisfação vicária” que restam das teologias da pena e não do dom e da graça.

Podemos agora pensar este memorial da pena? É talvez a última aporia que temos aqui de assumir; esta aporia diz respeito ao carácter *epocal* de uma economia em ruínas, que é um pouco mais do que uma representação humana ou do que uma ilusão para dissolver, e um pouco menos do que uma lei eterna. Podemos pensar a passagem de uma economia para a outra como um acontecimento no divino, como um advento no Sagrado? Os filósofos não têm talvez ainda lógica conforme com este pensar; os poetas, pelo menos, tiveram sempre uma linguagem para dizer estas épocas do ser. Ésquilo interroga na *Orestia*: “E agora ainda, pela terceira vez, acaba de chegar até nós – que devo dizer? A morte ou a salvação? Onde se concluirá, pois, onde se deterá, finalmente adormecida, a cólera da Vingadora?” (Coéforas, 1073-5). Amos responde a Ésquilo: “A cólera de Deus é de um instante, a sua *hesed*, a sua fidelidade, de toda a vida.”

V

RELIGIÃO E FÉ

Prefácio a Bultmann

Para apresentar hoje a um público francês duas obras de Rudolf Bultmann tão significativas como o *Jesus* de 1926 e as Conferências de 1951 sobre *Jesus Cristo e a Mitologia* não há necessidade de resumir um texto que fale claramente por si próprio. É talvez mais urgente convidar, antes de tudo, o leitor a abrir o espaço de interrogação no qual pode estabelecer-se a questão que o põe em movimento: a questão hermenêutica no cristianismo. Pode, em seguida, ser útil afastar algumas ideias falsas que formam uma cortina entre a obra e o leitor, principalmente a propósito do mito e da desmitologização, e que o impedem de ler bem Bultmann. Finalmente, pode ser esclarecedor confrontar estes ensaios com outras correntes da hermenêutica contemporânea, susceptíveis de lançar uma iluminação lateral sobre a obra de Bultmann e auxiliar o leitor a melhor pensar o seu empreendimento. Uma introdução teria cumprido a sua função se permitisse ao leitor melhor questionar, melhor ler e melhor pensar o livro que ele vai ler.

I. A QUESTÃO HERMENÊUTICA

Houve sempre um problema hermenêutico no cristianismo, e, contudo, a questão hermenêutica parece-nos hoje nova. Que significa esta situação e porque é que ela parece marcada por este paradoxo inicial?

Houve sempre um problema hermenêutico no cristianismo, porque este procede de uma proclamação, de uma pregação originária, segundo a qual, em

Jesus Cristo, o reino aproximou-se de nós de modo decisivo. Ora esta pregação originária, esta fala, chega até nós através dos escritos, — através das escrituras — que convém incessantemente restituir como fala viva, a fim de que permaneça actual a fala primitiva que prestava homenagem ao acontecimento fundamental e fundador. Se a hermenêutica em geral é, segundo a palavra de Dilthey, a interpretação das expressões da vida fixadas pela escrita, a hermenêutica própria do cristianismo está ligada a esta relação única entre as Escrituras e o "kerigma" (a proclamação) para a qual remetem.

Esta relação da escrita com a fala, e da fala com o acontecimento e com o seu sentido, é o núcleo do problema hermenêutico. Mas esta relação apenas aparece ela própria através de uma série de interpretações que constituem a história do problema hermenêutico, e, pode bem dizer-se, a história do próprio cristianismo, na medida em que este é tributário das suas leituras sucessivas da escrita e da aptidão para reconverter essa escrita em fala viva. Certos traços daquilo a que se pode chamar a situação hermenêutica do cristianismo nem sequer foram apercebidos senão nos nossos dias; são exactamente aqueles que fazem do problema hermenêutico um problema moderno.

Tentemos, num sentido mais sistemático do que histórico, desdobrar essa situação hermenêutica. Pode-se distinguir aí três momentos, que foram elucidados sucessivamente, mesmo se são implicitamente contemporâneos.

O problema hermenêutico nasceu em primeiro lugar de uma questão que ocupou as primeiras gerações cristãs e que manteve o proscénio até ao fim da Reforma; essa questão é a da relação dos dois Testamentos, ou das duas Alianças. Aí se constituiu o problema próprio da alegoria, no sentido cristão da palavra. Com efeito, o acontecimento crístico está numa relação hermenêutica com todo o conjunto da escrita judaica, no sentido em que a interpreta. Assim, antes de ser ele próprio para interpretar — e aí está o nosso problema hermenêutico —, ele é interpretante para a escrita anterior.

Compreendamos bem a situação: na origem não há, propriamente falando, dois Testamentos, duas escritas, mas uma escrita e um acontecimento; e é esse acontecimento que faz aparecer a economia judaica toda inteira como antiga, como letra vetusta. Mas há um problema hermenêutico, porque esta novidade não substitui pura e simplesmente a letra antiga, mas mantém-se numa relação ambígua com ela: abole-a e cumpre-a; muda a sua letra em espírito, como a água em vinho. Então o facto cristão compreende-se a si

próprio ao operar uma mutação de sentido no interior da escrita antiga. A primeira hermenêutica cristã é exactamente esta mutação; ela está inteiramente contida nesta relação entre a letra, a história (estas palavras são sinónimos) da antiga Aliança, e o sentido espiritual que o Evangelho revela muito mais tarde. Então esta relação pode bem exprimir-se nos termos da alegoria e assemelhar-se ao alegorismo estoíco e sobretudo filoniano, ou ainda adoptar a linguagem quase platónica da oposição entre a carne e o espírito, a sombra e a realidade verdadeira; mas trata-se fundamentalmente de outra coisa: trata-se do valor tipológico dos acontecimentos, das coisas, das personagens, das instituições da antiga economia em relação às da nova. São Paulo é o criador desta alegoria cristã. Todos conhecem a interpretação das duas mulheres de Abraão, Agar e Sara, e da sua descendência. A *Epístola aos Gálatas* diz a seu respeito: "Estas coisas são ditas alegoricamente". A palavra alegoria tem aqui apenas uma relação de semelhança literária com a alegoria dos gramáticos, de que Cícero nos diz que "ela consiste em dizer uma coisa para dar a entender uma outra". Mas enquanto que a alegoria pagã servia para conciliar os mitos com a filosofia, e, por consequência, reduzi-los enquanto mitos, a alegoria paulina — e as de Tertuliano e de Orígenes que dela dependem — é inseparável do mistério de Cristo; estoicismo e platonismo fornecerão apenas uma linguagem, e mesmo uma sobrecarga comprometedor e desviadora.

Há, pois, hermenêutica, em regime de cristandade, porque o kerigma é a re-leitura de uma escrita antiga. É notável que a ortodoxia tenha resistido com todas as suas forças contra as correntes, de Márcion à gnose, que queriam separar o Evangelho do seu laço hermenêutico com o Antigo Testamento. Porquê? Não teria sido mais simples proclamar o acontecimento na sua unicidade e assim libertá-lo das ambiguidades da interpretação do Antigo Testamento? Porque é que a pregação cristã escolheu ser hermenêutica ao ligar-se à re-leitura do Antigo Testamento? Essencialmente para fazer aparecer o próprio acontecimento, não como uma irrupção irracional, mas como um cumprimento de um sentido anterior conservado em suspenso. O próprio acontecimento recebe uma espessura temporal ao inscrever-se numa relação significativa de "promessa" com "cumprimento". Ao entrar assim numa conexão histórica, o acontecimento entra também numa ligação inteligível; entre os dois Testamentos institui-se um contraste que é ao mesmo tempo uma harmonia por meio de uma transferência. Esta relação significativa atesta

que o kerigma entra, por este desvio da reinterpretação de uma escrita antiga, numa rede de inteligibilidade. O acontecimento torna-se advento: ao tomar tempo ele toma sentido. Ao compreender-se a si próprio indirectamente por transferência do antigo para o novo, ele oferece-se a uma inteligência das relações; o próprio Jesus Cristo, exegese e exegeta da Escritura, manifesta-se como logos ao abrir a inteligência das escrituras.

Esta é a hermenêutica originária do cristianismo: ela coincide com a inteligência espiritual do Antigo Testamento, mas, por esse desvio da decifração do Antigo, "a fé não é um grito", mas uma inteligência.

A segunda raiz do problema hermenêutico é ainda paulina, ainda que não tenha atingido todo o seu crescimento senão mais tarde, e em certos aspectos, apenas com os modernos, com Bultmann precisamente. É a ideia de que a interpretação do Livro e a interpretação da vida se correspondem e, se se pode dizer, se ajustam mutuamente. São Paulo é ainda o criador desta segunda modalidade de hermenêutica cristã, quando convida o ouvinte da fala a decifrar o movimento da sua existência à luz da Paixão e da Ressurreição de Cristo. É assim que a morte do homem velho e o nascimento da nova criatura se compreendem sob o signo da cruz e da vitória pascal. Mas a sua relação hermenêutica é de duplo sentido; morte e ressurreição recebem uma nova interpretação ao tomar o desvio desta exegese da existência humana. O "círculo hermenêutico" está já lá, entre o sentido crístico e o sentido existencial que se decifram mutuamente.

Conhece-se, graças ao admirável trabalho do padre de Lubac sobre os "quatro sentidos" da Escritura — sentido histórico, alegórico, moral, anagógico —, a amplitude desta interpretação mútua da Escritura e da existência. Para além da simples reinterpretação da antiga Aliança e da correlação tipológica entre os dois Testamentos, aquilo que a hermenêutica medieval perseguiu, foi a coincidência entre a inteligência da fé, na *lectio divina*, e a inteligência da realidade inteira, divina e humana, histórica e física. A tarefa da hermenêutica é então amplificar a compreensão do texto do lado da doutrina, da prática, da meditação dos mistérios e, por consequência, igualar a inteligência do sentido a uma interpretação total da existência e da realidade em regime de cristandade. Em resumo, a hermenêutica assim compreendida é co-extensiva com a economia inteira da existência cristã. A Escritura aparece aí

como um tesouro inesgotável que dá que pensar sobre todas as coisas, que re-cepta uma interpretação total do mundo. É uma hermenêutica porque a letra serve de fundamento e a exegese é o seu instrumento e também porque os outros sentidos estão em relação com o primeiro como o escondido com o manifesto... É então que a inteligência da Escritura recruta de algum modo todos os instrumentos de cultura, literários e retóricos, filosóficos e místicos. Interpretar a Escritura, é ao mesmo tempo amplificar o seu sentido, enquanto sentido sagrado, e incorporar o resto da cultura profana a esta inteligência; é por este preço que a Escritura deixa de ser um objecto cultural limitado: explicação dos textos e exploração dos mistérios coincidem. Esta é a mira da hermenêutica neste segundo sentido: fazer coincidir o sentido global do mistério com uma disciplina diferenciada e articulada do sentido; igualar o *multiplex intellectus* ao *intellectus de mysterio Christi*.

Ora, entre estes "quatro sentidos" a Idade Média concedeu um lugar ao "sentido moral", que marca a aplicação do sentido alegórico a nós e aos nossos costumes. O "sentido moral" atesta que uma hermenêutica é bem mais do que uma exegese, no sentido estrito da palavra; é a própria decifração da vida no espelho do texto. Enquanto a alegoria tem por função manifestar a novidade do Evangelho na vetustade da letra, esta novidade dissipa-se, se não é novidade quotidiana, se não é nova *hic et nunc*. É exactamente função do sentido moral, não tirar moralidades da Escritura, moralizar a história, mas assegurar a correspondência entre o acontecimento crístico e o homem interior. Aquilo de que se trata, é interiorizar o sentido espiritual, actualizá-lo, como diz são Bernardo, mostrar que ele se estende *hodie usque ad nos*, "hoje até nós". É por isso que o verdadeiro lugar do sentido moral é depois da alegoria. Esta correspondência entre o sentido alegórico e a nossa existência é bem expresso pela metáfora do espelho. Trata-se exactamente de uma decifração da nossa existência segundo a conformidade de Cristo. Podemos ainda falar de interpretação, por um lado, porque o mistério contido no livro se explicita na nossa experiência e verifica aí a sua actualidade, por outro lado, porque nos compreendemos a nós próprios no espelho da fala. A relação entre o texto e o espelho – *liber et speculum* – é um nó hermenêutico fundamental.

Esta é a segunda dimensão da hermenêutica cristã.

A terceira raiz do problema hermenêutico no cristianismo apenas foi plenamente reconhecida e compreendida pelos modernos e depois de se ter

aplicado à Bíblia toda inteira os métodos críticos tirados das ciências históricas e filosóficas profanas. É aqui que voltamos a encontrar a nossa questão inicial: porque é que o problema hermenêutica é tão velho e tão moderno? Na realidade, esta terceira raiz do nosso problema está ligada àquilo a que se pode chamar a própria situação hermenêutica do cristianismo, quero dizer, à constituição primitiva do kerigma cristão. Com efeito, é preciso remontar ao carácter de testemunho do Evangelho. O kerigma não é em primeiro lugar interpretação de texto, mas anúncio de uma pessoa; neste sentido, não é a Bíblia que é fala de Deus, mas Jesus Cristo. Mas um problema nasce e renasce do facto de este kerigma ser ele próprio expresso num testemunho, em narrações e, em breve, em textos, que contêm a primeiríssima confissão de fé da comunidade e, portanto, recebem uma primeira camada de interpretação. Nós próprios já não somos essas testemunhas que viram, nós somos os ouvintes que ouvem as testemunhas: *fides ex auditu*. Por conseguinte, apenas podemos crer ao escutar e ao interpretar um texto que é ele próprio já uma interpretação; em resumo, nós estamos numa relação hermenêutica, não só com o Antigo Testamento, mas mesmo com o Novo Testamento.

Esta situação hermenêutica é tão primitiva como as duas outras, no sentido em que o Evangelho se apresenta desde a segunda geração como um escrito, como uma nova letra, uma nova escrita, acrescentando-se à antiga, sob a forma de uma colecção de escritos que serão um dia recolhidos e encerrados num cânone, o "cânone das Escrituras". Esta é a fonte do nosso problema moderno da hermenêutica: o kerigma é também um Testamento; ele é novo, é certo, como dissemos no primeiro ponto, mas é um Testamento, isto é, uma nova escrita. Então o Testamento novo é também ele para interpretar. Ele é não só interpretante relativamente ao Antigo Testamento, e interpretante para a vida e a realidade inteira; ele próprio é texto para interpretar.

Ora esta terceira raiz do problema hermenêutico, que é a própria situação hermenêutica, foi de algum modo mascarada pelas duas outras funções da hermenêutica em cristandade. Enquanto o Novo Testamento serviu para decifrar o Antigo, foi tido por norma absoluta, e permanece norma absoluta, enquanto o seu sentido literal serve de base indiscutível sobre a qual se constroem todos os outros andares do sentido alegórico, do sentido moral, do sentido anagógico. Mas eis que o próprio sentido literal se oferece como um texto para compreender, como uma letra para interpretar.

Reflectamos sobre esta descoberta. À primeira abordagem parece que é um produto da nossa modernidade, quero dizer, alguma coisa que apenas podia ser descoberta tardiamente. É verdade, pelas razões que se vão dizer. Mas estas mesmas razões remetem-nos para uma estrutura originária que, por ter sido descoberta tardiamente, não estava menos presente desde o início. Esta descoberta é um produto da nossa modernidade no sentido em que exprime o ricochete das disciplinas críticas, filológicas e históricas sobre os textos sagrados. Desde que se trata a Bíblia inteira como a *Ilíada* ou os Pré-socráticos, dessacraliza-se a letra e fazemo-la aparecer como fala humana; simultaneamente a relação "fala humana-fala de Deus" põe-se, já não só entre o Novo Testamento e o resto da Bíblia, já nem sequer entre o Novo Testamento e o resto da cultura, mas até no interior do Novo Testamento. O próprio Novo Testamento recepta para o crente a relação para decifrar entre aquilo que pode ser compreendido e recebido como fala de Deus e aquilo que pode ser entendido como fala humana.

Isto é o fruto do espírito científico, e nesse sentido uma aquisição recente; mas a reflexão leva-nos a descobrir, na situação hermenêutica primeira do Evangelho, a razão antiga desta descoberta tardia. Esta situação, disse-mo-lo, é que o próprio Evangelho se tornou um texto, uma letra. Enquanto texto ele exprime uma diferença e uma distância, por mínimas que sejam, relativamente ao acontecimento que ele proclama. Esta distância, sempre crescente com o tempo, é aquela que separa da primeira testemunha toda a série daquelas que escutam a testemunha. A nossa modernidade significa apenas que esta distância é agora considerável entre o lugar em que me mantenho no seio da cultura e o lugar original do primeiro testemunho. Esta distância, bem entendido, não é só no espaço, ela é sobretudo no tempo. Ora esta distância é dada à partida: é a primeiríssima distância do ouvinte à testemunha do acontecimento.

Por conseguinte a distância, de algum modo accidental, de um homem do século XX, situado numa outra cultura, numa cultura científica e histórica, — esta distância adquirida é o revelador de uma distância original que permaneceu escondida enquanto era uma distância curta, mas já constitutiva da própria fé primitiva. Esta distância apenas se tornou mais manifesta, particularmente depois dos trabalhos da escola da história das formas; esta escola fez-nos tomar consciência do facto de que os testemunhos reunidos no Novo

Testamento não são apenas testemunhos individuais, livres se se pode dizer, mas já testemunhos situados numa comunidade confessante, no seu culto, na sua pregação e na expressão da sua fé. Decifrar a Escritura, é decifrar o testemunho da comunidade apostólica; nós relacionamo-nos com o objecto da sua fé através da confissão da sua fé. É, pois, ao compreender o seu testemunho que eu recebo igualmente aquilo que, no seu testemunho, é interpe-lação, *kerigma*, "boa nova".

Espero ter mostrado através desta reflexão que a hermenêutica tem, para nós modernos, um sentido que não tinha para os Padres gregos ou latinos, para a Idade Média ou mesmo para os Reformadores, que há um sentido "moderno" da hermenêutica, que o próprio êxito da palavra hermenêutica indica. Este sentido moderno da hermenêutica é só a descoberta, a manifestação da situação hermenêutica que estava presente desde a origem do Evangelho e que estava apenas escondida. Não é paradoxal sustentar que as duas formas antigas da hermenêutica que descrevemos contribuíram para mascarar aquilo que a situação hermenêutica no cristianismo tinha de radical. É o sentido e a função da nossa modernidade desvelar, por meio da distância que separa hoje a nossa cultura da cultura antiga, aquilo que, desde o início, esta situação hermenêutica tinha de único e de extraordinário.

II. A DESMITOLOGIZAÇÃO

Parece-me que a questão hermenêutica, sob a sua terceira forma, contém o próprio princípio daquilo a que Bultmann chama a desmitologização ou desmitização. Mas, se se compreendeu bem a questão hermenêutica, importa não separar dois problemas familiares a Bultmann, e que fariámos mal em tratar isoladamente, enquanto que eles constituem de algum modo o avesso um do outro. O primeiro é o da desmitologização, o segundo é aquele a que se chama o círculo hermenêutico.

A desmitologização, à primeira vista, é um empreendimento puramente negativo: consiste em tomar consciência do revestimento mítico no qual está envolvida a proclamação de que "o reino de Deus se aproximou de modo

decisivo em Jesus Cristo"; assim, tornamo-nos atentos ao facto de que esta "vinda" se exprime numa representação mitológica do universo, com um cima e um baixo, um céu e uma terra, seres celestes que vêm de lá de cima para aqui em baixo e regressam daqui de baixo lá para cima. Abandonar este envoltório mítico, é muito simplesmente descobrir a distância que separa a nossa cultura, e o seu aparelho nocional, da cultura na qual se exprimiu a boa nova. Neste sentido, a desmitologização opera na própria letra. Ela consiste num novo uso da hermenêutica, que já não é *edificação*, a construção de um sentido espiritual sobre um sentido literal, mas um furo sob o próprio sentido literal, uma *des-truição*, isto é, uma desconstrução da própria letra. Este entendimento tem qualquer coisa a ver com a desmistificação de que falarei ulteriormente. Também ela é obra moderna, no sentido em que pertence a uma época pós-crítica da fé.

Mas esta desmitologização distingue-se da desmistificação, pelo facto de que é movida pela vontade de compreender melhor o texto, isto é, de realizar a intenção do texto que fala não de si próprio mas do acontecimento. Neste sentido, a desmitologização não é o contrário da interpretação kerigmática mas a sua primeiríssima aplicação. Ela marca o regresso à situação original, isto é, que o Evangelho não é uma escrita nova para comentar, mas apaga-se perante qualquer coisa diferente, porque fala de alguém que é a verdadeira fala de Deus. Por conseguinte, a desmitologização é apenas o avesso da posse do kerigma. Ou, se se quiser, é a vontade de quebrar o falso escândalo, constituído pelo absurdo da representação mitológica do mundo por um homem moderno, e de fazer aparecer o verdadeiro escândalo, a loucura de Deus em Jesus Cristo, que é escândalo para todos os homens em todos os tempos.

É aqui que a questão da desmitologização remete para a outra questão, aquela a que chamei o círculo hermenêutico. Este círculo hermenêutico pode enunciar-se de um primeiro modo: para compreender é preciso crer, para crer é preciso compreender. Este enunciado é ainda demasiado psicológico, porque por trás de crer há o primado do objecto de fé sobre a fé, por trás de compreender há o primado da exegese e do seu método sobre a leitura ingénua do texto. De modo que o verdadeiro círculo hermenêutico não é psicológico, mas metodológico; é o círculo constituído pelo objecto que regula a fé e o método que regula a compreensão. Há círculo, porque o exegeta não é o seu dono; aquilo que ele quer compreender, é aquilo que o texto diz; a

tarrafa de compreender é, portanto, regulada por aquilo de que se trata no próprio texto. A hermenêutica cristã é movida pelo anúncio daquilo de que se trata no texto; compreender é submeter-se àquilo que o objecto quer e quer dizer. Aqui Bultmann volta-se contra Dilthey para quem, compreender o texto é apreender aí uma expressão da vida, de modo que o exegeta deve poder compreender o autor do texto melhor do que ele se compreendeu a si próprio. Não, diz Bultmann: não é a vida do autor que regula a compreensão, mas a essência do sentido que se expressa no texto. Aqui Bultmann está perfeitamente de acordo com Karl Barth, quando este dizia, no comentário da *Epístola aos Romanos*, que a compreensão está sob o comando do objecto da fé. Mas aquilo que distingue Bultmann de Barth, é que o primeiro compreendeu perfeitamente que este primado do objecto, este primado do sentido sobre a compreensão, apenas se exerce através da própria compreensão, através do trabalho exegetico. É preciso, pois, penetrar no círculo hermenêutico. Este objecto, com efeito, não o conheço em nenhum outro sítio senão na compreensão do texto. A fé naquilo de que se trata no texto deve ser decifrada no texto que fala dela e na confissão de fé da igreja primitiva que se exprimiu no texto. É por isso que há um círculo: para compreender o texto, é preciso crer naquilo que o texto me anuncia; mas aquilo que o texto me anuncia não é dado em nenhum outro sítio senão no texto. É por isso que é preciso compreender o texto para crer.

Estas duas séries de notas, uma sobre a desmitologização, a outra sobre o círculo hermenêutico, são inseparáveis. Com efeito, ao operar na letra, ao levantar os seus envoltórios mitológicos, eu descubro a interpelação que é o sentido primeiro do texto. Separar o kerigma do mito, tal é a função positiva da desmitologização. Mas este kerigma apenas se torna o positivo da desmitologização no próprio movimento da interpretação. É por isso que ele não pode ser fixado em nenhum enunciado objectivo que o subtrairia ao processo da interpretação.

Estamos agora em condições de afrontar os erros e equívocos que a desmitologização segundo Bultmann ocasionou. Eles procedem todos, na minha opinião, daquilo a que não se prestou atenção, de que a desmitologização opera a vários níveis estratégicos diferentes.

Proponho distinguir da maneira que se segue os níveis de desmitologização em Bultmann, assim como as definições sucessivas do mito que correspondem a esses níveis.

A um primeiro nível, o mais exterior e o mais superficial – e por isso o mais vistoso –, é o homem moderno que desmitologiza; aquilo que ele desmitologiza, é a forma cosmológica da predicação primitiva; com efeito, a concepção de um mundo em andares entre céu, terra, inferno, e povoado de poderes sobrenaturais que descem de lá de cima para cá em baixo, é pura e simplesmente eliminado, como prescrito, pela ciência e a técnica modernas, assim como pela representação que o homem se faz da sua responsabilidade ética e política. Tudo aquilo que depende desta visão do mundo na representação fundamental dos acontecimentos da salvação é daqui em diante caduco; e Bultmann tem razão, a este nível, em dizer que a desmitologização deve ser seguida sem reserva, nem subtracção, visto que ela é sem resto. A definição do mito que lhe corresponde é a de uma explicação pré-científica de ordem cosmológica e escatológica tornada inacreditável para o homem moderno. É nesta qualidade que o mito é um escândalo suplementar que se acrescenta ao verdadeiro escândalo, à “loucura da cruz”.

Mas o mito é uma coisa diferente de uma explicação do mundo, da história e do destino; ele exprime, em termos de mundo, e mesmo de além-mundo ou de segundo mundo, a compreensão que o homem toma dele próprio em relação ao fundamento e ao limite da sua existência. Desmitologizar, é então interpretar o mito, isto é, relacionar as representações objectivas do mito com esta compreensão de si que aí se mostra e que aí se esconde. Somos ainda nós que desmitologizamos, mas segundo a intenção do mito, o qual visa uma coisa diferente daquilo que diz. O mito já não pode então ser definido como um negativo da ciência; ele consiste na mundanização do para além da realidade conhecida e tangível, ele exprime numa linguagem objectiva o sentido que o homem toma da sua dependência relativamente àquilo que se mantém no limite e na origem do seu mundo. Por esta definição, Bultmann opõe-se inteiramente a Feuerbach; o mito não exprime a projecção do poder humano num além fictício, mas antes o embargo que o homem opera, por meio da objectivação e da mundanização, sobre a sua origem e o seu fim. Se o mito é exactamente uma projecção, no plano da representação, é porque ele é primeiro que tudo a redução do além ao aquém; a projecção imaginativa é apenas um meio e uma etapa dessa mundanização do além no aquém.

Com o segundo nível, a desmitologização já deixou de ser a obra exclusiva do espírito moderno. A restituição da intenção do mito, ao contrário do seu movimento objectivante, exige um recurso à interpretação existencial (*existentiale*), à maneira do Heidegger de *Sein und Zeit*; esta interpretação existencial (*existentiale*), longe de exprimir uma exigência do espírito científico, contraria frontalmente a pretensão – filosófica e não científica nela própria – de esgotar o sentido da realidade pela ciência e a técnica. A filosofia de Heidegger fornece apenas o prévio filosófico de uma crítica do mito, que tem o seu centro de gravidade no processo de objectivação.

Mas este segundo nível não é o último, nem é sequer o mais decisivo para uma hermenêutica do cristianismo. A interpretação existencial (*existentiale*) é em justiça aplicável a todos os mitos; deste modo foi Hans Jonas o primeiro que a aplicou, não aos Evangelhos, mas ao gnosticismo, em *Gnosis und spätantiker Geist*, obra publicada desde 1930, com um prefácio importante de Rudolf Bultmann. No primeiro nível o mito não tinha nada de especificamente cristão; isto é ainda verdade no segundo nível. Todo o empreendimento de Bultmann se joga então sobre o postulado de que o próprio *kerigma* quer ser desmitologizado. Já não é, por consequência, o homem moderno, educado pela ciência, que conduz o jogo; já não é o filósofo e a sua interpretação da existência aplicada ao universo dos mitos. É o núcleo *kerigmático* da pregação originária que, não só exige, mas inicia e põe em movimento o processo de desmitologização. Já no Antigo Testamento as narrações da criação procedem a uma vigorosa desmitologização da cosmologia sagrada dos Babilónicos; mais fundamentalmente ainda, a pregação do “nome de Yavé” exerce uma acção corrosiva sobre todas as representações do divino, sobre os Baal e os seus ídolos. O Novo Testamento, apesar de um recurso novo às representações mitológicas, principalmente às da escatologia judaica e às dos cultos de mistério, enceta a redução das imagens que lhe servem de veículo; a descrição do homem fora da fé põe em jogo uma interpretação que já se pode dizer antropológica dos conceitos tirados da mitologia cósmica, tais como “mundo”, “carne”, “pecado”. É são Paulo que prepara aqui o movimento da desmitologização. Quanto às representações escatológicas propriamente ditas, é são João que vai mais longe no sentido da desmitologização; o futuro já começou em Jesus Cristo; a nova época tem a sua raiz no agora cristico; de ora em diante a desmitologização procede da própria esperança cristã e da relação que o *futuro de Deus* sustenta com o presente.

Esta hierarquia de níveis, na desmitologização e no próprio mito, parece-me a chave de uma leitura correcta de Bultmann. Se não se distinguem estes diversos planos, acusá-lo-emos, alternativamente de ser inconsequente com ele próprio ou de violentar os textos: por um lado censurar-se-lhe-á querer salvar um resto, o kerigma, depois de ter dito que a desmitologização deve ser levada ao seu termo sem reserva nem atenuação; por outro, censurar-se-lhe-á impor aos textos preocupações estranhas, tanto as do homem moderno, herdeiro da ciência, como as da filosofia existencial (existencial) tirada de Heidegger. Mas Bultmann fala alternativamente em homem de ciência, em filósofo existencial (existencial) e em ouvinte da fala. Quando ele se mantém neste último círculo, ele prega. Sim, ele prega, ele faz ouvir o Evangelho. Assim, é como discípulo de Paulo e de Lutero que ele opõe a justificação pela fé à salvação pelas obras; pelas obras, o homem justifica-se e glorifica-se, isto é, dispõe como soberano do sentido da sua existência; na fé ele desapossa-se da pretensão a dispor dele próprio. É então o pregador que dá a definição do mito, como uma obra pela qual o homem dispõe de Deus em vez de receber Dele a sua justificação. O pregador volta-se aqui contra o mitólogo, contra o homem de ciência e contra o próprio filósofo. Se, com efeito, este pretende encontrar, na sua descrição da existência autêntica, alguma coisa diferente de uma definição formal e vazia, uma possibilidade de que o Novo Testamento anuncia a realidade, então o filósofo cai ele também sob o golpe da condenação. Mesmo que ele declare saber como é que a existência autêntica se torna real, também ele pretende dispor dele próprio. Aí está o limite da interpretação existencial (existencial) e, em geral, do recurso à filosofia. Este limite é perfeitamente claro: ele coincide com a passagem da segunda interpretação do mito para a terceira, isto é, para a interpretação que parte do próprio kerigma e, mais precisamente, do núcleo teológico da justificação pela fé, segundo a tradição paulina e luterana.

Portanto, se Bultmann pensa poder falar ainda em termos não mitológicos do acontecimento crístico e dos actos de Deus, é porque, como homem de fé, ele se coloca na dependência de um acto que dispõe dele próprio. Esta decisão da fé é então o centro a partir do qual podem ser retomadas as definições anteriores do mito e da desmitologização. Como consequência instituiu-se uma circulação entre todas as formas de desmitologização: a desmitologização enquanto obra de ciência, a desmitologização enquanto obra de filosofia, e a desmitologização que procede da fé. Alternativamente é o homem

moderno, depois o filósofo existencial (existential), enfim o crente que conduzem o jogo. Toda a obra exegética e teológica de Rudolf Bultmann é o realizar desse grande círculo onde a ciência exegética, a interpretação existencial (existential) e a pregação de estilo paulino-luterano trocam os seus papéis.

III. A TAREFA DA INTERPRETAÇÃO

Bultmann deve ser ainda melhor pensado. Por vezes com ele, por vezes contra ele. Aquilo que ainda não está suficientemente pensado em Bultmann é o núcleo propriamente não mitológico dos enunciados bíblicos e teológicos, e, portanto, também, por contraste, os próprios enunciados mitológicos.

Rudolf Bultmann afirma que a "significação" dos "enunciados mitológicos" já não é ela própria mitológica: pode-se falar, diz ele, em termos não mitológicos da finitude do mundo e do homem em face do poder transcendente de Deus; é mesmo, diz ele, a significação dos mitos escatológicos. A noção de um "acto de Deus", de "Deus como acto", é, segundo ele, não mitológica; e mesmo a de "fala de Deus" e também a de "chamamento da fala de Deus": a palavra de Deus, diz ele, chama o homem e retira-o da idolatria dele próprio; ela chama o homem ao seu Eu verdadeiro. Em resumo, o agir de Deus, mais precisamente o seu agir para nós, no acontecimento do chamamento e da decisão, é o elemento não mitológico, a significação não mitológica da mitologia.

Pensamos nós esta significação?

Ser-se-ia em primeiro lugar tentado a dizer, na linguagem da filosofia kantiana, que o transcendente, o completamente outro, é aquilo que nós "pensamos" supremamente, mas que nos "representamos" em termos objectivos e mundanos. A segunda definição do mito caminha neste sentido: a mundanização do além no aquém consiste numa objectivação daquilo que deve permanecer limite e fundamento. De um modo geral, tudo aquilo que opõe Bultmann a Feuerbach – e insisto fortemente sobre o carácter total da oposição – aproxima Bultmann de Kant; o "mito" ocupa no primeiro o mesmo lugar que a "ilusão transcendental" no segundo. Esta interpretação

é confirmada pelo emprego constante da palavra *Vorstellung* – “representação” – para designar as “imagens do mundo” pelas quais preenchemos ilusoriamente o pensamento do transcendente; não diz também Bultmann que a incompreensibilidade de Deus não reside no plano do pensamento teórico, mas apenas no da existência pessoal, isto é, da nossa vontade idólatra e rebelde?

Mas esta interpretação dos elementos não mitológicos no sentido do pensamento do limite é contradito pelos aspectos muito mais importantes da obra de Bultmann. Assim, parece que as noções de “acto de Deus”, de “palavra de Deus”, de “futuro de Deus” são enunciados de pura fé e tiram inteiramente o seu sentido do desapossamento da nossa vontade, quando ela renuncia a dispor dela própria. Só neste acontecimento experimento aquilo que significa “acto de Deus”, isto é, ao mesmo tempo ordem e dom, nascimento do imperativo e do indicativo (visto que sois conduzidos pelo espírito, *caminhai segundo o espírito*). Como para o seu mestre Wilhelm Hermann o objecto da fé e o seu fundamento são, para Bultmann, uma só e mesma coisa: aquilo que eu creio, é aquilo por meio do que eu creio, aquilo que me faz crer. Finalmente, o núcleo não mitológico é constituído pelo enunciado da justificação da fé, que aparece assim como o Evangelho no Evangelho. Nisto, Rudolf Bultmann é no fundo luterano, kierkegaardiano, e bartheano. Mas, ao mesmo tempo é iludida a própria questão do sentido das expressões tais como: completamente diferente, transcendente, além; e expressões: acto, fala, acontecimento. É mesmo surpreendente que Bultmann não manifeste nenhuma exigência relativamente a esta linguagem da fé, enquanto se mostrou tão desconfiado relativamente à linguagem do mito. A partir do momento em que a linguagem deixa de “objectivar”, a partir do momento em que ela escapa às “representações” mundanas e mundanizantes, parece supérflua toda a interrogação respeitante ao sentido desse *Dass*, – desse acontecimento do encontro –, que sucede ao *Was*, – aos enunciados gerais e às representações objectivantes.

Se é assim, é porque não há, em Bultmann, reflexão sobre a linguagem em geral, mas apenas sobre “a objectivação”. Assim Bultmann não parece preocupar-se muito com o facto de que uma outra linguagem substitua a do mito e peça assim uma nova espécie de interpretação. Por exemplo, ele admite sem dificuldade que a linguagem da fé possa retomar o mito a título de sim-

bolo ou de imagem. Ele admite também que a linguagem da fé, além dos seus símbolos ou imagens, tenha recorrido a analogias; é o caso de todas as expressões “personalistas” do “encontro”; que Deus me interpele como uma pessoa, me encontre como um amigo, me ordene como um pai, isto não são, diz ele, nem símbolos ou imagens, mas uma maneira de falar analógica. A teologia protestante acreditou poder contar com a relação “personalista” do tipo Eu-Tu e desenvolver sobre esta base um personalismo teocêntrico que escaparia às dificuldades da teologia natural do catolicismo, considerada como uma hipostase da cosmologia. Mas, pode-se evitar uma reflexão crítica sobre o uso da analogia, nesta transposição do tu humano ao tu divino? Que relação mantém a analogia com o uso simbólico do mito e com o conceito-limite do completamente diferente? Bultmann parece acreditar que uma linguagem que já não é “objectivante” é inocente. Mas em que é que ela é ainda uma linguagem? E que significa?

Dir-se-á que a questão já não se põe, que a questão ainda está sob o domínio do pensamento objectivante, que procura a segurança do *Was* em “enunciados gerais” e demora a entregar-se à insegurança do *Dass*, da decisão da fé? Mas então é preciso renunciar à própria questão que pôs em movimento toda a pesquisa, isto é, a questão da “significação” das representações mitológicas. É preciso dizer então que a significação não mitológica do mito não é de modo nenhum da ordem da significação, que, com a fé, já não há nada para pensar, nada para dizer. O *sacrificium intellectus* que recusámos consumir com o mito é-o então com a fé. Além disso, o kerigma já não pode ser a origem da desmitologização, se ele não dá que pensar, se não desenvolve nenhuma inteligência da fé; como é que ele o faria se não fosse indivisamente acontecimento e sentido, portanto, “objectivo” numa acepção da palavra, diferente daquela que foi eliminada com as representações mitológicas?

Esta questão está no centro da hermenêutica bultmanniana. A oposição entre explicar e compreender, proveniente de Dilthey, assim como a do objectivo e do existencial, proveniente de uma leitura demasiado antropológica de Heidegger, depois de terem sido muito úteis numa primeira fase do problema, reconhecem-se ruinosas desde que se queira apreender no seu conjunto o problema da inteligência da fé, assim como o da linguagem que lhe convém. É preciso sem dúvida hoje em dia conceder menos importância ao *Verstehen* – ao “compreender” – demasiado exclusivamente centrado sobre a decisão

existencial – e considerar o problema da linguagem e da interpretação em toda a sua amplitude.

Não formulo estas questões contra Bultmann, mas a fim de pensar melhor aquilo que nele permanece impensado. E isto por duas razões.

Primeiro o seu trabalho como exegeta do Novo Testamento não encontra na sua filosofia hermenêutica uma base adequada. Ora Bultmann – ignora-se isso demasiado em França – é primeiro que tudo o autor da ampla e sólida *Teologia do Novo Testamento* e do admirável *Comentário do Evangelho de João* (relativamente a isto impõe-se um trabalho que confrontasse a exegese efectiva de Bultmann com a representação que ele se faz dela nos seus escritos teóricos). A sua exegese, parece-me, é mais oposta a Dilthey do que a sua hermenêutica. A sua exegese rompe com Dilthey no ponto essencial: a tarefa da interpretação, aplicada a um texto determinado, não é “compreender o seu autor melhor do que ele se compreendeu a ele próprio”, segundo um dito que remonta a Schleiermacher, mas submeter-se àquilo que diz o texto, àquilo que ele quer e quer dizer. Ora esta independência, esta suficiência, esta objectividade do texto, supõem uma concepção do sentido que tira mais de Husserl do que de Dilthey. Mesmo se é verdade, finalmente, que o texto apenas acaba o seu sentido na apropriação pessoal, na decisão “histórica” – e isto, creio-o firmemente, com Bultmann, contra todas as filosofias actuais do discurso sem sujeito –, esta apropriação é apenas a última etapa, o último limiar de uma inteligência que primeiro se exilou num sentido diferente. O momento da exegese não é o da decisão existencial, mas o do “sentido”, o qual, como disseram Frege e Husserl, é um momento objectivo e mesmo “ideal” (ideal, pelo facto de que o sentido não tem lugar na realidade, mesmo na realidade psíquica). É preciso então distinguir dois limiares da compreensão: o limiar do “sentido” que é o que acabamos de dizer, e o da “significação” que é o momento do retomar do sentido pelo leitor, da sua efectuação na existência. Todo o percurso da compreensão vai do sentido ideal para a significação existencial. Uma teoria da interpretação que corre imediatamente para o momento da decisão vai demasiado depressa; ela salta o momento do sentido, que é a etapa objectiva, na acepção não mundana da palavra. Não há exegese sem um “teor de sentido” que está ligado ao texto, não ao autor do texto.

Em vez, portanto, de o objectivo e o existencial se contrariarem – como acontece quando nos prendemos demasiado exclusivamente à oposição

do mito e do kerigma –, é preciso dizer que o sentido do texto mantém estreitamente ligados estes dois momentos; é a objectividade do texto, entendida como conteúdo, teor e exigência do sentido, que prepara o movimento existencial de apropriação. Sem uma tal concepção do sentido, da sua objectividade e mesmo da sua idealidade, nenhuma crítica textual é possível. É preciso, pois, que o momento semântico – o do sentido objectivo – preceda o momento existencial – o da decisão pessoal –, numa hermenêutica preocupada em prestar justiça ao mesmo tempo à objectividade do sentido e à historicidade da decisão pessoal. Relativamente a isto o problema posto por Bultmann é exactamente inverso daquele que as teorias estruturalistas actuais colocam. Elas consideraram o lado “língua”, Bultmann considera o lado “fala”. Ora, temos agora necessidade de um instrumento de pensamento que apreenda a conexão da língua e da fala, a conversão do sistema em acontecimento. A exegese, mais do que qualquer outra disciplina que trata de “signos”, tem necessidade de um tal instrumento de pensamento: na falta de sentido objectivo, o texto já não diz nada; sem apropriação existencial, aquilo que ele diz já não é fala viva. É a tarefa de uma teoria da interpretação articular num único processo estes dois momentos da compreensão.

Este primeiro motivo conduz-nos ao segundo: não é apenas o exegeta, em Bultmann, mas o teólogo nele que pede que seja melhor pensada a relação do sentido do texto com a decisão existencial. Com efeito, só o “sentido ideal” do texto – quero dizer o seu sentido não físico e não psíquico – pode veicular a vinda da fala para nós, ou, na própria linguagem de Bultmann, “o acto decisivo de Deus em Jesus Cristo”. Eu não digo que esse acto de Deus, essa fala de Deus, encontram a sua condição suficiente na objectividade do sentido. Mas encontram lá a sua condição necessária. O acto de Deus tem a sua primeira transcendência na objectividade do sentido que ele anuncia para nós. A própria ideia de anúncio, de proclamação, de kerigma, supõe, ouso dizer, uma iniciativa do sentido, uma vinda a nós do sentido, que faz da fala um parceiro da decisão existencial; se o sentido do texto já não faz face ao leitor, como é que o acto que ele anuncia não se reduzirá a um simples símbolo da conversão interior, da passagem do velho homem ao homem novo? É certo que nada autoriza a dizer que, para o próprio Bultmann, Deus seja apenas um nome diferente da existência autêntica; nada, em Bultmann, me parece autorizar um qualquer “ateísmo cristão”, em que Cristo seria o

símbolo de uma existência votada ao outro; a justificação pela fé, para Bultmann como para Lutero, procede de um outro diferente de mim, que me dá aquilo que me ordena, senão a autenticidade tornar-se-ia uma "obra" pela qual eu disporia da minha existência.

Aquilo que me "reivindica" acontece ao homem e não procede dele.

Mas, se a intenção de Bultmann não é duvidosa, dá-se ele os meios de pensar essa origem diferente? Não ameaça todo o seu empreendimento transformar-se fideísmo, na falta de apoio de um sentido que, fazendo-me face, pode anunciar a sua origem diferente? Aqui uma teoria husserliana do sentido já não basta. A reivindicação (*Anspruch*) que Deus dirige à nossa existência pela sua fala, se deve ser pensada, supõe não só que o sentido do texto seja constituído como um parceiro ideal da minha existência, mas que a própria fala pertença ao ser que se dirige à minha existência. É toda uma meditação sobre a fala, sobre a reivindicação da fala pelo ser, que se impõe aqui, logo toda uma ontologia da linguagem, se a expressão "fala de Deus" deve ser uma expressão com sentido ou, nos termos de Bultmann, se esse enunciado deve ter uma significação não mitológica. Ora isto fica ainda para pensar na obra de Bultmann. A este respeito, o auxílio que ele foi buscar do lado de Heidegger não é absolutamente satisfatório; aquilo que ele lhe pede, é essencialmente uma antropologia filosófica susceptível de lhe fornecer a "conceptualidade justa", no momento de abordar a antropologia bíblica e de interpretar em termos de existência humana os enunciados cosmológicos e mitológicos da Bíblia. O recurso a Heidegger e à "pré-compreensão" que ele oferece não me parece condenável em princípio; aquilo que Bultmann diz sobre a impossibilidade de uma interpretação sem pressuposição parece-me convincente. Censurarei antes a Bultmann não ter seguido suficientemente o "caminho" heideggeriano, por ter tomado um atalho para se apoderar dos seus "existenciais" ("*existentiaux*"), sem tomar o longo desvio da questão do ser, sem os quais esses "existenciais" ("*existentiaux*") – situação, projecto, derrelicção, cuidado, ser para a morte, etc. – não são mais do que abstrações da experiência viva, diria do existencial formalizado. Não se pode esquecer que, em Heidegger, a descrição existencial (existential) concerne não o homem, mas o lugar – "o ser aí" – da questão do ser; esta mira não é em primeiro lugar antropológica, humanista, personalista. Porque ela não é em primeiro lugar isso, só ela permite pensar e fundamentar ulteriormente os enunciados com sentido

sobre o homem e a pessoa e, a *fortiori*, as analogias respeitantes a Deus como pessoa. Esta inquirição sobre o ser, fixada neste ser que nós somos e que faz de nós o "aí" do ser, encontra-se de algum modo curto-circuitada em Bultmann. Ao mesmo tempo faltou o labor de pensamento inerente a esta inquirição.

Ora duas coisas importantes – importantes para o próprio empreendimento de Bultmann – estão ligadas a este labor de pensamento de que ele faz a economia.

Em primeiro lugar a prova de uma certa morte da metafísica, como lugar de esquecimento da questão do ser. Esta prova, que se estende também à metafísica da relação Eu-Tu, pertence hoje de maneira orgânica a todo o "remontar ao fundamento da metafísica" ele próprio. Tudo o que dissemos mais acima sobre o *limite* e o *fundamento*, mesmo a propósito do mito, tem alguma coisa a ver com este remontar e com a crise da metafísica que aí se prende. A segunda implicação do labor de pensamento proposto por Heidegger diz respeito à linguagem e por consequência ao nosso esforço para pensar a expressão "fala de Deus". Se se corre demasiado depressa à antropologia fundamental de Heidegger e se se falha o questionamento sobre o ser ao qual se prende essa antropologia, falha-se também a radical revisão da questão da linguagem que ela permite. O teólogo é directamente tocado pela tentativa de "trazer a linguagem à linguagem"; entendamos: trazer a linguagem que nós falamos à linguagem que é o dizer do ser, a vinda do ser à linguagem.

Não digo que a teologia deva passar por Heidegger. Digo que, se ela passa por Heidegger, é por aí e até aí que ela deve segui-lo. Este caminho é o mais longo. É o caminho da paciência e não da pressa e da precipitação. Neste caminho o teólogo não deve estar apressado para saber se o ser, segundo Heidegger, é Deus, segundo a Bíblia. É adiando esta questão que o teólogo corre o risco de, mais tarde, pensar de novo aquilo que ele nomeia "acto de Deus", "acção de Deus na sua fala". Pensar "fala de Deus", é aceitar embrenhar-se em caminhos que talvez se percam. Segundo a própria palavra de Heidegger: "É apenas a partir da verdade do ser que se deixa pensar a essência do Sagrado. É apenas a partir da essência do Sagrado que tem que se pensar a essência da divindade. É apenas à luz da essência da divindade que pode ser pensado aquilo que deve nomear a palavra Deus" (*Carta sobre o humanismo*).

Tudo isto fica para pensar. Não há caminho mais curto para reunir a antropologia da existência neutra, segundo a filosofia, e a decisão existencial

perante Deus, segundo a Bíblia. Mas há o caminho longo da questão do ser e da pertença do dizer ao ser. É neste caminho mais longo que pode ser compreendido isto: a idealidade do sentido do texto, no espírito de Husserl, é ainda uma abstracção "metafísica"; uma abstracção necessária, é certo, face às reduções psicológicas e existenciais do sentido do texto, mas uma abstracção, todavia, em relação à primordial reivindicação do dizer pelo ser.

Sim, tudo isto fica para pensar. De modo nenhum contra Bultmann, nem mesmo ao lado ou para além da sua obra, mas de algum modo, por baixo.

A liberdade segundo a esperança

O conceito de liberdade religiosa pode ser abordado de várias maneiras e a vários níveis. Pela minha parte distingo três. Podemos em primeiro lugar interrogarmo-nos sobre a liberdade do acto de fé; colocamos então o problema no campo de uma discussão essencialmente psicológica ou antropológica; mas a fé não é aí reconhecida na sua especificidade teológica, ela é tratada como uma espécie de crença, e a liberdade do acto de fé aparece como um caso particular do poder geral de escolher, ou, como se diz, produzir-se uma opinião.

A um segundo nível, podemos interrogarmo-nos, em ciência política, sobre o direito de professar uma religião determinada; já não se trata só de convicção subjectiva, mas de expressão pública da opinião. A liberdade religiosa é então um caso particular do direito geral de professar opiniões sem ser inquietado pelo poder público. Este direito faz parte do pacto político que torna o direito de um recíproco do direito do outro. Em última instância, o fundamento desta liberdade já não consiste no poder psicológico de escolher, mas no reconhecimento mútuo das livres vontades no interior do quadro duma comunidade politicamente organizada. Nesta política da liberdade, a religião figura como uma grandeza cultural, um poder público bem conhecido, e a liberdade que se reivindica para ela é tanto mais legítima quanto a religião não é o seu beneficiário exclusivo.

A um terceiro nível, aquele em que tentarei colocar-me, a liberdade religiosa significa a *qualidade de liberdade que pertence ao fenómeno religioso como tal*. Desta liberdade há hermenêutica na medida em que o próprio

fenómeno religioso apenas existe no processo histórico da interpretação e da reinterpretação da fala que o gera. Compreendo, portanto, a hermenêutica da liberdade religiosa como a explicação das significações da liberdade que acompanham a explicitação da fala fundadora ou, como se diz, da proclamação do kerigma.

Esta terceira maneira de colocar o problema não exclui as precedentes; espero mostrar que esta qualidade de liberdade, desenvolvida pela proclamação e a interpretação, recapitula os graus anteriores da liberdade, na medida em que diz respeito àquilo a que chamo desde agora o acabamento do Discurso da Liberdade. Este poder de recapitulação será mesmo, constantemente, a minha preocupação. Com efeito, a tarefa do filósofo parece-me distinguir-se aqui da do teólogo da seguinte maneira: a teologia bíblica tem por função desenvolver segundo a sua conceptualidade própria o kerigma; ela tem o cuidado de fazer a crítica da pregação, ao mesmo tempo para a confrontar com a sua origem e para a reunir num encadeamento significativo, num discurso dum género próprio, segundo a coerência interna do próprio kerigma. O filósofo, mesmo cristão, tem uma tarefa distinta; não sou de opinião que se diga que ele põe entre parênteses aquilo que ouviu, e aquilo que crê, pois, como filosofar num tal estado de abstracção incidindo sobre o essencial? Também não sou de opinião que ele deva subordinar a filosofia à teologia, numa relação ancilar. Entre a abstenção e a capitulação, há a via autónoma que situei sob o título de *Abordagem filosófica*.

Considero "abordagem" no seu sentido forte de aproximação. Entendo por isso o trabalho incessante do discurso filosófico para se colocar em relação de proximidade com o discurso kerigmático e teológico. Este trabalho de pensamento é um trabalho a partir da escuta e, contudo, na autonomia do pensamento responsável. É uma reforma incessante do pensar, mas nos limites da simples razão; a "conversão" do filósofo é uma conversão na filosofia e à filosofia segundo as suas exigências internas. Se há apenas um *logos*, o *logos* de Cristo apenas me pede, enquanto filósofo, uma mais completa e mais perfeita realização da razão; nada mais do que a razão, mas a razão *inteira*. Repitamos esta palavra: a razão inteira, visto que é este problema da integralidade do pensar que se reconhecerá ser o nó de toda a problemática.

Eis, pois, como vamos proceder. Queria primeiro esboçar aquilo que reconheço ser, enquanto ouvinte da Fala, o kerigma da liberdade. Em seguida,

tentarei dizer, e isso será o objecto principal da minha comunicação, que discurso sobre a liberdade pode a filosofia articular depois do discurso psicológico e do discurso político, e que mereça ainda o nome de discurso sobre a liberdade religiosa. Este discurso homólogo é o da religião nos limites da simples razão.

I. O KERÍGMA DA LIBERDADE

Não é de liberdade que o Evangelho me fala em primeiro lugar; é porque ele me fala de outra coisa que me fala também de liberdade: "a verdade libertar-vos-á", diz João.

Donde é que é preciso, pois, partir, se não é da liberdade? Pela minha parte, fiquei muito impressionado, e devo dizer conquistado, pela interpretação escatológica que Jürgen Moltmann dá do kerigma cristão na sua obra: *Teologia da esperança*. Como se sabe, Johannes Weiss e Albert Schweitzer estão na origem da reinterpretação de todo o Novo Testamento a partir da pregação do Reino de Deus e das coisas últimas, rompendo com o Cristo moralizante dos exegetas liberais. Mas então, se a pregação de Jesus e da Igreja primitiva procede do foco escatológico, é preciso reajustar toda a teologia segundo a norma da escatologia e deixar de fazer do discurso sobre as coisas últimas uma espécie de apêndice mais ou menos facultativo a uma teologia da Revelação centrada numa noção de *logos* e de manifestação que não deveria nada ela própria à esperança das coisas que hão-de vir.

Esta revisão dos conceitos teológicos a partir de uma exegese do Novo Testamento centrada sobre a pregação do Reino que há-de vir encontra um apoio numa revisão paralela da teologia do Antigo Testamento inspirada em Martin Buber, o qual insiste na oposição maciça entre o Deus da promessa – Deus do deserto, da peregrinação – e os deuses das religiões "epifânicas". Esta oposição sistematizada vai muito longe. A religião do "nome" opor-se-ia à do "ídolo", como a religião do Deus que vem à religião do Deus da manifestação presente. A primeira gera uma história, enquanto que a segunda consagra uma natureza cheia de deuses. Quanto a esta história, ela é menos

a experiência da mudança de todas as coisas do que a tensão criada pela espera de uma realização; a história é ela própria esperança de história, visto que cada realização é percebida como confirmação, penhor e relance da promessa; esta propõe um acréscimo, um “ainda não”, que mantém a tensão da história (1).

É esta constituição temporal da “promessa” que deve agora guiar-nos na interpretação do Novo Testamento. À primeira vista, poder-se-ia pensar que a ressurreição, coração do kerigma cristão, esgotou a categoria de promessa, preenchendo-a.

Aquilo que me pareceu precisamente o mais interessante na cristologia de Moltmann, foi o seu esforço para repor a pregação central da ressurreição numa perspectiva escatológica. Isto é capital para aquilo que poderemos dizer

(1) Apenas retive dos estudos exegéticos do Antigo Testamento o núcleo da promessa enquanto ele engendra uma visão histórica. Seria preciso distinguir, no interior deste esquema geral da promessa, a profecia e a sua esperança intra-histórica das escatologias ulteriores, e, entre elas, os Apocalipses propriamente ditos, que transferem para além da história o termo final de toda a ameaça e de toda a espera. Mas se estas distinções e mesmo estas oposições — em particular entre escatologias mundanas e transcendentais — são essenciais para uma teologia do Antigo Testamento, são-no menos para o sentido filosófico implícito, a saber, a estrutura de horizonte da própria história. O horizonte é ao mesmo tempo aquilo que limita a espera e aquilo que se desloca com o viajante. É para a imaginação que é fundamental a distinção entre uma esperança na história e uma esperança fora da história. Deste modo, Gerhard von Rad, na sua *Teologia das tradições*, convida a fazer passar por outro sítio a linha de partilha entre profecia e escatologia: a mensagem dos profetas deve chamar-se escatológica todas as vezes que considera as antigas bases históricas da salvação como nulas e vazias. Não se chamará, portanto, escatologias a não importa que expressões da fé num futuro, fosse esse futuro o das instituições sagradas; o ensino profético apenas merece ser chamado escatológico quando os profetas desalojam Israel da segurança das antigas acções salvadoras e deslocam subitamente a base da salvação em direcção de uma acção futura de Deus (*Teologia do Antigo Testamento*, p. 118). Também a oposição nunca é completa, na medida em que os actos de libertação, anunciados como novos, são representados segundo a sua analogia com os actos salvadores do passado: Terra nova, David novo, nova Sião, novo êxodo, nova aliança.

daqui a pouco, a respeito da liberdade segundo a esperança. A ressurreição, ser-se-á tentado a dizer, é o acontecimento passado por excelência. Pensa-se na interpretação hegeliana do túmulo vazio, como memorial da nostalgia. Quando muito poder-se-ia reconduzi-la na categoria do presente, por uma aplicação a nós próprios, ao homem novo, como se vê na interpretação existencial de Rudolf Bultmann.

Como interpretar a ressurreição em termos de esperança, de promessa, de futuro? Moltmann tenta-o repondo inteiramente a ressurreição no quadro da teologia judaica da promessa e subtraindo-a aos esquemas helenísticos das epifanias da eternidade. A ressurreição, interpretada numa teologia da promessa, não é um acontecimento que veda, preenchendo a profecia, mas um acontecimento que abre, porque reforça a promessa confirmando-a. A ressurreição, é o signo de que a promessa é, de ora em diante, para todos; o sentido da ressurreição está no seu futuro, a morte da morte, a ressurreição de todos de entre os mortos. O Deus que se atesta não é, pois, o Deus que é, mas o Deus que vem. O já da sua ressurreição aguça o "ainda não" da recapitulação final. Mas este sentido chega-nos mascarado pelas cristologias gregas que fizeram da Incarnação a manifestação temporal do ser eterno e eternamente presente, dissimulando assim a significação principal, a saber, que o Deus da promessa, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob se aproximou, se revelou como Aquele que vem para todos. Assim mascarada pela religião epifânica, a ressurreição tornou-se o penhor de toda a presença do divino no mundo presente: presença cultural, presença mística; a tarefa de uma hermenêutica da ressurreição é restituir-lhe o potencial de esperança, dizer o futuro da ressurreição. A significação de "ressurreição" está em suspenso enquanto ela não for preenchida numa nova criação, numa nova totalidade do ser. Conhecer a ressurreição de Jesus Cristo, é entrar no movimento da esperança da ressurreição de entre os mortos, é esperar a nova criação *ex nihilo*, isto é, fora da morte.

Se este é o sentido da esperança ao nível do discurso que é o seu, o de uma hermenêutica da ressurreição, o que é feito da liberdade, se, também ela, deve ser convertida à esperança? O que é a liberdade *segundo* a esperança? Direi numa palavra: é o sentido da minha existência à luz da ressurreição, isto é, reposta no movimento a que chamámos o futuro da ressurreição de Cristo. Neste sentido, *uma hermenêutica da liberdade religiosa é uma inter-*

pretação da liberdade conforme com a interpretação da ressurreição em termos de promessa e de esperança.

O que é que isto significa?

A fórmula acima atesta que os aspectos psicológicos, éticos e mesmo políticos não estão ausentes, mas eles não são originais porque não são da origem. A hermenêutica consiste em decifrar estes traços da origem nas suas expressões psicológica, ética e política, depois em remontar destas expressões para o núcleo, a que chamarei kerigmático, da liberdade segundo a esperança.

Com efeito, pode-se falar em termos psicológicos de uma escolha pró ou contra a vida, de uma alternativa radical; encontram-se textos neste sentido, que fazem pensar numa concepção filosófica da liberdade de escolher, por exemplo no *Deuterónimo*: "tomo hoje como testemunha contra vós, o céu e a terra: proponho-te a vida ou a morte, a bênção ou a maldição. Escolhei pois a vida, para que tu e a tua posteridade vivam, amando Yavé teu Deus, escutando a sua voz, prendendo-vos a ele..." (*Deut.* 30, 19-20). A pregação do Baptista e principalmente a de Jesus, são um apelo que suscita uma decisão e essa decisão pode ser transcrita na alternativa: ou... ou... Sabe-se o uso que foi feito, de Kierkegaard a Bultmann, do tema da decisão existencial. Mas a interpretação existencial (existencial) da Bíblia não foi suficientemente atenta à especificidade dessa escolha; talvez mesmo marque uma subtil evacuação da dimensão escatológica e um retorno à filosofia do eterno presente. Em todo o caso é grande o risco de reduzir o rico conteúdo da escatologia a uma espécie de instanteinismo da decisão presente à custa dos aspectos temporais, históricos, comunitários, cósmicos contidos na esperança da ressurreição. Se se quer exprimir em termos psicológicos apropriados a liberdade segundo a esperança, será preciso falar, com Kierkegaard ainda, da *paixão pelo possível*, que retém na sua fórmula a marca de futuro que a promessa coloca sobre a liberdade. Com efeito, é preciso tirar todas as consequências, para uma meditação sobre a liberdade, da antítese de Moltmann entre religião da promessa e religião da presença, prolongar o debate com as religiões teofânicas do Oriente num debate com o helenismo inteiro, na medida em que este procede da celebração parmenídea do "É". Não é só então o Nome que é preciso opor ao ídolo, mas o "Ele vem" da Escritura ao "É" do Poema de Parménides. Esta linha de divisão vai de ora em diante separar duas concepções do tempo e, através delas, duas concepções da

liberdade. O “É” parmenídeo pede com efeito uma ética do eterno presente; este apenas se sustém por uma contínua contradição entre, por um lado, um desapego, um arrancamento às coisas passageiras, uma distanciação e um exílio no eterno, e, por outro lado, um consentimento sem reservas à ordem do todo. O estoicismo é, sem dúvida, a expressão mais acabada desta ética do presente. O presente, para o estoicismo, é o único tempo da salvação; o passado e o futuro são tocados por um igual descrédito. Ao mesmo tempo, a esperança é rejeitada do mesmo lado que o temor, como uma perturbação, uma agitação, que procede de uma opinião revogável, a respeito dos males iminentes ou dos bens que hão-de vir. *Nec spe – nec metu*, dirá igualmente a sabedoria espinosista. E talvez, hoje, aquilo que há de espinosista na filosofia contemporânea reconduz-nos a essa mesma sabedoria do presente, através da suspeita, da desmitificação e da desilusão. Nietzsche fala do amor do destino e pronuncia o sim eterno à existência; e Freud reintroduz no princípio de realidade a *ananké* trágica. Pois bem! A esperança é diametralmente oposta, enquanto paixão pelo possível, a este primado da necessidade. Ela está em parte ligada com a imaginação enquanto esta é a potência do possível, e a disposição do ser para o radicalmente novo. A liberdade segundo a esperança, expressa em termos psicológicos, é apenas essa imaginação criadora do possível.

Mas pode-se também falar dela em termos éticos e sublinhar o seu carácter de obediência, de escuta. A liberdade é um “seguir” (*Folgen*). Para o antigo Israel, a Lei é a via que conduz da promessa ao cumprimento. Aliança, Lei, Liberdade, enquanto poder obedecer ou desobedecer, são aspectos derivados da promessa. A Lei impõe (*gebietet*) aquilo que a promessa propõe (*bietet*). O mandamento é assim a face ética da promessa. É certo que com São Paulo, esta obediência já não é transcrita em termos de lei; a obediência à lei já não é o signo da efectividade da promessa, mas antes a ressurreição.

Todavia, uma nova ética marca a ligação da liberdade à esperança. Aquilo a que Moltmann chama a ética do envio (*Sendung*). A *promissio* envolve uma *missio*. No envio, a obrigação que compromete o presente, procede da promessa, abre o futuro. Mais precisamente, o envio significa uma coisa diferente de uma ética do dever, do mesmo modo que a paixão do possível significa uma coisa diferente de um arbitrário. O conhecimento prático de uma “missão” é inseparável da decifração dos signos da nova criação, do carácter *tendencial* da ressurreição, como diz ainda Moltmann.

O envio seria o equivalente ético da esperança, como a paixão pelo possível era o seu equivalente psicológico.

Este segundo traço da liberdade segundo a esperança afasta-nos mais ainda do que o primeiro da interpretação existencial (existential), demasiado centrada sobre a decisão presente, visto que a ética do envio tem implicações comunitárias, políticas e mesmo cósmicas, que a decisão existencial, centrada sobre a interioridade pessoal, tende a ocultar. Uma liberdade aberta sobre a nova criação está, com efeito, menos centrada sobre a subjectividade, sobre a autenticidade pessoal do que sobre a justiça social e política; ela reclama uma reconciliação, que pede ela própria para se inscrever na recapitulação de todas as coisas.

Mas estes dois aspectos, psicológico e ético-político, da *liberdade segundo a esperança* são expressões segundas de um núcleo de sentido que é exactamente o *centro kerigmático* da liberdade, aquele de que, daqui a pouco, tentaremos uma aproximação filosófica.

Direi isto: a "liberdade cristá" – para retomar um título de Lutero – é pertencer existencialmente à ordem da ressurreição. Eis o elemento específico. Ele pode exprimir-se em duas categorias, sobre as quais várias vezes reflecti e trabalhei, que ligam expressamente a liberdade à esperança: a categoria do "apesar de..." e a do "quanto mais...". Elas são o avesso e o direito uma da outra como, em Lutero, o "livre de..." e o "livre para...".

Visto que o "apesar de..." é um "livre de...", mas segundo a esperança, e o "quanto mais..." é um "livre para...", segundo a esperança igualmente.

Apesar de quê? Se a ressurreição é ressurreição de entre os mortos, toda a esperança e toda a liberdade existem apesar da morte. Aí está o hiato que faz da nova criação uma *creatio ex nihilo*. Este hiato é tão profundo que a identidade de Cristo ressuscitado e de Jesus crucificado é a grande questão do Novo Testamento. Esta identidade não é segura; as aparições não o ensinam, mas apenas a palavra do Ressuscitado: "Sou eu, o mesmo". O kerigma anuncia-o como uma boa nova: "o Senhor vivo da Igreja é o mesmo que o Jesus na cruz". A mesma questão de identidade tem o seu equivalente nos Sinópticos: como contar a ressurreição? Pois bem: para falar com rigor não se conta; a descontinuidade na narração é a mesma que na pregação. Também para a narração, há hiato entre a cruz e as aparições do Ressuscitado: o túmulo vazio é o enunciado deste hiato.

Que resulta disto para a liberdade? Toda a esperança trará a partir de agora o mesmo signo de descontinuidade, entre aquilo que vai para a morte e aquilo que nega a morte. É por isso que ela contradiz a realidade actual. A esperança, enquanto esperança de ressurreição, é a contradição viva disso mesmo donde ela procede e que é colocado sob o signo da cruz e da morte. Segundo uma expressão admirável dos Reformadores: o *Reino de Deus está escondido sob o seu contrário*, a cruz. Se o laço da cruz e da ressurreição é da ordem do paradoxo e não da meditação lógica, a liberdade segundo a esperança já não é só liberdade para o possível, mas, mais fundamentalmente ainda, liberdade para o desmentido da morte, liberdade para decifrar os signos da ressurreição sob a aparência contrária da morte.

Mas o desafio à morte é, por sua vez, a contrapartida ou o avesso de um impulso de vida, de uma perspectiva de crescimento, que vem exprimir o *quanto mais* de são Paulo. Encontro aqui a minha reflexão precedente sobre a interpretação do mito da pena; opunha, então, à lógica da equivalência, que é por excelência a lógica da pena, a lógica da sobreabundância: "mas não se passa com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só, a multidão morreu, quanto mais a graça de Deus e o dom conferido pela graça de um só homem, Jesus Cristo, se espalharam profusamente sobre a multidão... Se, com efeito, pela falta de um só a morte reinou pelo facto de esse único homem, quanto mais aqueles que recebem com profusão a graça e o dom da justiça reinarão na vida pelo único Jesus Cristo... A lei, ela, interveio para que se multiplicasse a falta; e onde o pecado se multiplicou, a graça sobreabundou" (Rom. 5, 12-20). Esta lógica da demasia e do excesso é tanto a loucura da cruz como a sabedoria da ressurreição. Esta sabedoria exprime-se numa *economia da sobreabundância*, que é preciso decifrar na vida quotidiana, no trabalho e no lazer, na política e na história universal. Ser livre, é sentir-se e saber-se pertencer a esta economia, estar "à vontade" nesta economia. O "apesar de...", que nos mantém prontos para o desmentido, é apenas o avesso, a face de sombra, desse alegre "quanto mais", pelo qual a liberdade se sente, se sabe, se quer conspirar com a aspiração da criação inteira para a redenção.

Com este terceiro traço cava-se ainda mais a distância entre a interpretação escatológica da liberdade e uma interpretação existencial, que a encerra na experiência da decisão presente, interior, subjectiva. A liberdade segundo a

esperança de ressurreição tem uma expressão pessoal, é certo, mas, mais ainda, comunitária, histórica e política, à dimensão da espera da ressurreição universal.

É deste núcleo kerigmático da esperança e da liberdade que é preciso agora procurar uma aproximação filosófica.

II. UMA APROXIMAÇÃO FILOSÓFICA DA LIBERDADE SEGUNDO A ESPERANÇA

Ao abordar a tarefa própria do filósofo, quero lembrar aquilo que disse na introdução, a respeito da aproximação no discurso filosófico do kerigma da esperança. Este colocar em proximidade, dizia eu, é ao mesmo tempo um trabalho de escuta e uma obra autónoma, um pensar segundo... e um pensar livre.

Como é que isto é possível?

Há, parece-me, no kerigma da esperança, ao mesmo tempo uma novação de sentido e uma exigência de inteligibilidade, que criam ao mesmo tempo a distância e a tarefa de aproximação.

Uma novação de sentido, que Moltmann sublinha opondo a promessa ao *logos* grego; a esperança começa como uma "a-lógica". Ela irrompe numa ordem fechada; ela abre uma carreira de existência e de história. Paixão pelo possível, envio e êxodo, desmentido ao real da morte, resposta da sobreabundância do sentido à abundância do não-sentido, outros tantos signos de uma nova criação, cuja novidade nos toma, no sentido próprio, inesperadamente. A esperança, no seu jorrar, é "aporética", não por falta, mas por excesso de sentido. A ressurreição surpreende, como sendo excessiva em relação à realidade abandonada de Deus.

Mas se esta novidade não desse que pensar, a esperança, como a fé, seria um grito, uma fulguração sem seguimento; nem mesmo haveria escatologia, doutrina das coisas últimas, se a novidade do novo não se explicitasse num retomar indefinido dos signos, não se verificasse no "sério" de uma interpretação que incessantemente separa a esperança da utopia. Do mesmo modo, a

exegese da esperança por meio da liberdade, tal como acabámos de a esboçar, é já uma maneira de *pensar segundo a esperança*. A paixão pelo possível deve engrenar sobre tendências reais, o envio sobre uma história com sentido, a sobreabundância sobre os signos da ressurreição em todos os sítios onde eles possam ser decifrados. É preciso, pois, que a ressurreição desenvolva a sua lógica própria que anula os esforços da lógica da repetição.

Não podemos pois mantermo-nos na oposição não dialéctica da promessa e do *logos* grego; não podemos permanecer aí, sob pena de não poder dizer, com o próprio teólogo, *spero ut intelligam*.

Mas que inteligência?

Eu sugeria, no fim da introdução, uma direcção de pesquisa possível ao dizer: o discurso do filósofo sobre a liberdade, que se tornaria próximo do kerigma, que se faria homólogo a ele, é o da religião nos limites da simples razão.

A frase soa kantiano, é certo: ela “anuncia a cor”. Mas o kantismo que eu quero agora desenvolver é, paradoxalmente, mais para fazer do que para repetir; seria algo como um kantismo pós-hegliano, para pedir emprestada uma expressão a Eric Weil, que, parece, ele se aplica a si próprio.

Assumo, pela minha parte, o paradoxo, por razões ao mesmo tempo filosóficas e teológicas.

Por razões filosóficas em primeiro lugar: cronologicamente, Hegel vem depois de Kant; mas nós, leitores tardios, vamos de um ao outro; em nós algo de Hegel venceu algo de Kant, mas algo de Kant venceu algo de Hegel, porque nós somos tão radicalmente pós-hegelianos como somos pós-kantianos. Na minha opinião é esta troca e esta permutação que estruturam ainda o discurso filosófico de hoje. É por isso que a tarefa é pensá-los sempre melhor, pensando-os em conjunto, um contra o outro, e um pelo outro. Mesmo se começamos a pensar outra coisa, este “melhor pensar Kant e Hegel” pertencem, de uma maneira ou de outra, a este “pensar de modo diferente de Kant e Hegel”.

Estas considerações “epocais”, internas à filosofia, juntam-se a uma outra ordem de reflexão que diz respeito àquilo a que chamei a aproximação, o pôr em proximidade. Esta vizinhança de um pensamento kerigmático provoca, parece-me, “efeitos de sentido” ao nível do próprio discurso filosófico, que tomam muitas vezes o aspecto de deslocação e de refundição dos sistemas.

O tema da esperança, precisamente, tem uma virtude *fissurante* relativamente aos sistemas fechados e um poder de *reorganização* do sentido, ele predispõe por isso mesmo às trocas e às permutações que sugeria há pouco.

Vejo, pois, convergir para a ideia de um kantismo pós-hegeliano as res-
truturações espontâneas da nossa memória filosófica e as que procedem do
ricochete do kerigma da esperança sobre a problemática filosófica e sobre as
estruturas do seu discurso.

A via que proponho explorar está aberta pela importante distinção ins-
tituída pela filosofia kantiana entre o entendimento e a razão. Este afastamento
recepta um potencial de sentido do qual eu queria mostrar a conformidade
com um *intellectus fidei et spei*. Como? Essencialmente pela função de
horizonte que a razão assume na constituição do conhecimento e da vontade.
É dizer que me dirigo directamente à parte dialéctica das duas *Críticas* kantia-
nas: Dialéctica da razão teórica, Dialéctica da razão prática. Uma filosofia dos
limites, que é ao mesmo tempo uma filosofia prática de totalização, eis na
minha opinião o fiador filosófico do kerigma da esperança, a mais serrada
aproximação filosófica da liberdade segundo a esperança. A dialéctica, no sen-
tido kantiano, é, na minha opinião, a parte do kantismo que, não só sobre-
vive a uma crítica hegeliana, mas que triunfa do heglismo todo inteiro.

Pela minha parte, abandono sem pesar à crítica hegeliana a ética do
dever; ela parece-me, com efeito, ter sido caracterizada correctamente por
Hegel como um pensamento abstracto, como um pensamento de entendi-
mento. Com a *Enciclopédia* e os *Princípios da filosofia do direito*, concordo de
boa vontade que a “moralidade” formal é apenas um segmento numa trajet-
ória mais vasta, a da realização da liberdade (Prefácio aos *Princípios da filo-
sofia do direito*, § 4). Definida nestes termos, mais hegelianos do que kantia-
nos, a filosofia da vontade não começa nem acaba pela forma do dever; ela
começa pelo afrontamento da vontade à vontade, a propósito das coisas sus-
ceptíveis de serem apropriadas. A sua primeira conquista não é o dever, mas o
contrato, em resumo, o direito abstracto. O momento da moralidade é apenas
o momento reflexivo infinito, o momento de interioridade, que faz advir a
subjectividade ética. Mas o sentido desta subjectividade não está na abstracção
de uma forma separada, está na constituição ulterior das comunidades concre-
tas; família, colectividade económica, comunidade política. Reconhece-se aí o
movimento da *Enciclopédia* e dos *Princípios da filosofia do direito*: movimento

da esfera do direito abstracto, para a esfera da moralidade subjectiva e abstracta e depois para a esfera da moralidade objectiva e concreta. Esta filosofia da vontade que atravessa todos os níveis de objectivação, de universalização e de realização, é a meus olhos a filosofia da vontade, com muito mais propriedade do que a magra determinação do *Wille* pela forma do imperativo, na filosofia kantiana. A sua grandeza está ligada à diversidade dos problemas que atravessa e resolve: união do desejo e da cultura, do psicológico e do político, do subjectivo e do universal. Todas as filosofias da vontade, desde Aristóteles até Kant, estão aí assumidas e subsumidas. Esta grande filosofia da vontade é, quanto a mim, uma reserva inesgotável de descrições e de meditações. Ainda não a esgotámos. Uma teologia da esperança não pode não estar em diálogo com ela, de tal modo o problema da *efectuação* da liberdade lhe é próximo.

E, contudo, Kant permanece; ainda mais, ele ultrapassa Hegel, de um certo ponto de vista. De um ponto de vista que é precisamente o essencial para o nosso presente diálogo entre uma teologia da esperança e uma filosofia da razão. O Hegel que eu recuso, é o filósofo da retrospectão, aquele que não só acompanha a dialéctica do espírito, mas aquele que lhe reabsorve toda a racionalidade no sentido já acontecido. O ponto de discordância entre o *intellectus fidei et spei* e Hegel aparece-me claramente quando releio o famoso texto que termina o Prefácio dos *Princípios da filosofia do direito*: "Para dizer ainda uma palavra sobre a pretensão de ensinar como deve ser o mundo, notamos que em todo o caso a filosofia vem sempre demasiado tarde. Enquanto pensamento do mundo, ela aparece apenas quando a realidade cumpriu e terminou o seu processo de formação. Aquilo que o conceito ensina, mostra-o a história com a mesma necessidade; é na maturidade dos seres que o ideal aparece em face do real e, após ter agarrado o mesmo mundo na sua substância, reconstrói-o na forma de um império de ideias. Quando a filosofia pinta a sua grisaille sobre a grisaille, uma manifestação da vida acaba de envelhecer. Não se pode rejuvenescê-la com cinzento sobre cinzento, mas apenas conhecê-la. É apenas ao início do crepúsculo que a coruja de Minerva levanta voo".

"A filosofia vem sempre demasiado tarde"; a filosofia, sem dúvida. Mas o que é feito da razão?

É esta questão que me remete de Hegel para Kant, para um Kant que não soçobra com a ética do imperativo, para um Kant que, por sua vez, compreende Hegel. Já o disse, é o Kant da dialéctica; o Kant das duas *Dialécticas*.

Visto que uma e outra realizam um mesmo movimento, cavando um mesmo afastamento, ao instituir a tensão que faz do kantismo uma filosofia dos limites e não uma filosofia do sistema. Este afastamento lê-se desde a primeira e decisiva distinção entre o *Denken*, ou pensamento do incondicionado, e o *Erkennen*, ou pensamento por objectos, procedendo do condicionado para o condicionado. As duas *Dialécticas* resultam deste afastamento inicial entre o *Denken* e o *Erkennen*; e, com as duas *Dialécticas*, nasce também a questão que põe em movimento a filosofia da religião: que me é permitido esperar? É esta sequência: *Dialéctica da razão pura* – *Dialéctica da razão prática* – *Filosofia da religião*, que é preciso agora inspeccionar.

A primeira é necessária à segunda e à terceira, porque ela introduz, no próprio coração do pensamento incondicionado, a crítica da ilusão transcendental, crítica indispensável a um *intellectus spei*. O domínio da esperança é muito precisamente coextensivo com a região da ilusão transcendental.

Eu espero, aí onde me engano necessariamente, ao formar objectos absolutos: eu, liberdade, Deus. A este respeito não se sublinhou suficientemente que a crítica do paralogismo da subjectividade é tão importante como a da antinomia da liberdade e, bem entendido, como a crítica das provas da existência de Deus. Os sofismas da substancialidade do “Eu” assumem mesmo hoje um relevo particular com a crítica nietzschiana e freudiana do sujeito. Não é destituído de importância encontrar-lhe a raiz e o sentido filosófico na dialéctica kantiana; esta condenou antecipadamente toda a pretensão em dogmatizar sobre a existência pessoal e em saber a pessoa; a pessoa apenas se manifesta no acto prático de a tratar como um fim e não só como um meio. O conceito kantiano de ilusão transcendental, aplicado ao objecto religioso por excelência, é de uma fecundidade filosófica inesgotada; ele fundamenta uma crítica radicalmente diferente da de Feuerbach ou de Nietzsche: é porque há um legítimo pensamento do incondicionado que a ilusão transcendental é possível; esta não procede da projecção do humano no divino, mas, pelo contrário, do preenchimento do pensamento do incondicionado, à maneira do objecto empírico. É por isso que Kant pode dizer: não é a experiência que limita a razão, mas a razão que limita a pretensão da sensibilidade a estender o nosso conhecimento empírico, fenomenal, espacio-temporal, à ordem numenal.

Este movimento inteiro – pensamento do incondicionado, ilusão transcendental, crítica dos objectos absolutos – é essencial a uma inteligência da

esperança. Ele constitui uma estrutura de acolhimento, no quadro da qual poderão ser retomadas descrições e denúncias da era pós-hegliana. A filosofia kantiana sai disso enriquecida; mas, em compensação, o ateísmo, quando é responsabilizado pela filosofia kantiana da ilusão transcendental, despoja-se de uma outra ilusão — da sua: a ilusão antropológica.

O que é que a *Dialéctica da razão prática* acrescenta de novo? Essencialmente uma transposição para a vontade daquilo a que se poderia chamar a estrutura de acabamento da razão pura. Esta segunda etapa concerne de mais perto a nossa meditação sobre a inteligência da esperança. Com efeito, a *Dialéctica da razão prática* não acrescenta nada ao princípio da moralidade, que se supõe definida pelo imperativo formal; não acrescenta mais ao conhecimento do nosso dever do que a *Dialéctica da razão pura* acrescentava ao do mundo. Aquilo que ela dá à nossa vontade, é essencialmente uma *mira* — *die Absicht aufs höchste Gut*. Essa mira é a expressão, no plano do dever, do pedido, da exigência — do *Verlangen* — que constitui a razão pura no seu uso especulativo e prático; a razão “pede a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado” (início da *Dialéctica da Crítica da razão prática*). Simultaneamente, a filosofia da vontade toma a sua verdadeira significação: ela não se esgota na relação da máxima e da lei, do arbitrário e da vontade; uma terceira dimensão aparece: arbitrário — lei — mira da totalidade. Àquilo que a vontade requer assim, Kant chama-lhe “o objecto inteiro da razão pura prática”. Ele diz ainda: “a totalidade incondicionada do objecto da razão pura prática, isto é, de uma vontade pura”; mesmo que ele lhe aplique o velho nome de “soberano bem” não deve dissimular-nos a novidade do passo: o conceito de soberano bem está ao mesmo tempo purificado de toda a especulação pela crítica da ilusão transcendental e inteiramente medido pela problemática da razão prática, isto é, da vontade. É o conceito pelo qual é pensado o *acabamento da vontade*. Ele ocupa, portanto, exactamente o lugar do saber absoluto hegliano. Precisamente, ele não permite nenhum saber, mas um pedido que, ver-se-á mais adiante, tem qualquer coisa a ver com a esperança. Mas temos já algum pressentimento disso pelo papel que desempenha a ideia de totalidade; soberano significa não só supremo (não subordinado), mas completo e acabado (*ganz und vollendet*). Ora, esta totalidade, não é dada, mas pedida. Ela não pode ser dada, não só porque a crítica da ilusão transcendental a acompanha incessantemente, mas porque a razão prática, na sua dia-

lética, institui uma nova antinomia; o que ela pede, com efeito, é que a felicidade se acrescente à moralidade. Ela pede assim que se acrescente ao objecto da sua mira, para que ele seja inteiro, aquilo que ela excluiu do seu princípio, para que ele seja puro.

É por isso que uma nova espécie de ilusão a acompanha, já não teórica, mas prática, a dum hedonismo subtil, que reintroduziria um interesse na moralidade, sob o pretexto da felicidade. Vejo, nesta antinomia da razão prática, uma segunda estrutura de acolhimento para uma crítica da religião, aplicada mais especialmente aos seus aspectos pulsionais, como em Freud; Kant dá o meio para pensar esta crítica do "hedonismo" na religião – recompensa, consolação, etc. – por meio da dialéctica muito cerrada em que se confrontam prazer, fruição, satisfação, contentamento, beatitude. Por conseguinte, a conexão – o *Zusammenhang* – da moralidade e da felicidade deve permanecer uma síntese transcendente, a união de coisas diferentes, "distintas especificamente". Assim, o sentido das Beatitudes apenas é abordado filosoficamente pela ideia de uma ligação não analítica entre a obra do homem e o contentamento susceptível de satisfazer o desejo que constitui a sua existência. Mas, para o filósofo, esta ligação não é destituída de sentido, apesar de não poder ser produzida pela sua vontade. Ele pode mesmo dizer orgulhosamente: "é a priori (moralmente) necessário produzir o soberano bem pela liberdade da vontade; a condição da possibilidade do soberano bem deve, pois, repousar exclusivamente sobre princípios a priori de conhecimento" (*Crítica da razão prática, Dialéctica*, tr. fr., p. 122).

Esta é a segunda aproximação racional da esperança: ela reside neste *Zusammenhang*, nesta conexão necessária e, contudo, não dada, mas simplesmente pedida, esperada, entre a moralidade e a felicidade. Ninguém teve, tanto como Kant, o sentido do carácter transcendente desta ligação, e isto, ao contrário de toda a filosofia grega à qual ele se opõe frontalmente, não dando razão nem a epicuristas nem a estóicos: a felicidade não é obra nossa: cumpre-a por excesso.

Uma terceira abordagem racional da esperança é a da própria religião, mas da religião nos limites da simples razão. Kant aproxima expressamente a religião da questão: "que posso esperar?" Que eu saiba nenhum outro filósofo definiu exclusivamente a religião através desta questão. Ora, esta questão nasce ao mesmo tempo *na* e *fora* da crítica.

Na crítica, por meio dos famosos “postulados”; fora da crítica, pelo desvio duma reflexão sobre o mal radical. Compreendamos este novo encadeamento. Ele é tão pouco facultativo que é o único que contém a implicação final da liberdade na esperança – implicação sobre a qual incidiu quanto ao essencial a nossa meditação na sua primeira parte.

Primeiro que tudo os postulados. São, como se sabe, crenças de carácter teórico – incidindo sobre existências –, mas necessariamente dependentes da razão prática. Este estatuto seria escandaloso se não se tivesse previamente estabelecido o da própria razão prática na sua parte dialéctica. A razão teórica, enquanto tal, é uma postulação de uma realização, de uma efectuação inteira. Os postulados participam, pois, do processo de totalização posto em movimento pela vontade na sua mira terminal. Eles designam uma ordem de coisas que hão-de vir às quais nós sabemos pertencer. Cada um designa um momento da instituição, ou melhor da instauração, dessa totalidade que, enquanto tal, está para fazer. Não se lhe compreende, pois, a verdadeira natureza se se vê aí a restauração sorrateira dos objectos transcendentales de que a *Crítica da razão pura* denunciou o carácter ilusório. Os postulados são determinações teóricas, é certo, mas eles correspondem à postulação prática que constitui a razão pura enquanto exigência de totalidade. A própria expressão postulado não deve induzir em erro; ela exprime, no plano propriamente epistemológico e na linguagem da modalidade, o carácter “hipotético” da crença existencial envolvida pela exigência de acabamento, de totalidade, que constitui a razão prática na sua pureza essencial. Os postulados correspondentes serão para sempre preservados de se transformarem no “fanatismo” e na “loucura religiosa” (*Schwärmerei*) pela crítica da ilusão transcendental; esta desempenha a seu respeito o papel de “morte de Deus” especulativa. Os postulados falam a seu modo de um Deus “ressuscitado dos mortos”. Mas o seu modo é o da religião nos limites da simples razão; eles exprimem a implicação existencial mínima de uma mira prática, de uma *Absicht*, que não pode converter-se em intuição intelectual. A “extensão” – *Erweiterung* –, o “acrescentamento” – *Zuwachs* – que exprimem, não é uma extensão do saber e do conhecer, mas uma “abertura” uma *Eröffnung* (*Crítica da razão prática*, tr. fr., p. 144); esta abertura é o equivalente filosófico da esperança.

O carácter próprio dos postulados aparece claramente se se enumeram a partir da liberdade e não da imortalidade ou da existência de Deus. A liber-

dade é, com efeito, o verdadeiro eixo da doutrina dos postulados; os dois outros são de algum modo o seu complemento ou a explicitação deste. Podemos admirar-nos de que a liberdade seja postulada pela dialéctica, quando ela está já implicada pelo dever e foi formulada como autonomia no quadro da *Ana-lítica da Razão prática*. Mas a liberdade assim postulada não é a mesma que a liberdade analiticamente provada pelo dever. A liberdade postulada, é aquela que nós procuramos aqui; ela tem uma relação estreita com a esperança, como vamos ver. Que diz Kant da liberdade, enquanto objecto do postulado da razão prática? Ele chama-lhe “a liberdade considerada positivamente (como causalidade de um ser, enquanto pertence ao mundo inteligível)” (*ibid.*, p. 142). Dois traços caracterizam esta liberdade postulada. Primeiro que tudo, é uma liberdade efectiva, uma liberdade que *pode*, aquela que convém a “esse querer perfeito de um ser da razão que teria ao mesmo tempo a onipotência”. Uma liberdade que *pode* ser vontade boa. É, portanto, uma liberdade que tem “realidade objectiva”; enquanto que a razão teórica não tinha senão a ideia dela, a razão prática postula-lhe a existência, como sendo a de uma real causalidade. Ver-se-á daqui a pouco como é que o problema do mal se articula exactamente neste ponto de real eficiência. Além disso, é uma liberdade que pertence a..., que é *membro de...*, que participa. Não se errará em aproximar este segundo aspecto da liberdade postulada da terceira formulação que os *Fundamentos da Metafísica dos costumes* davam do imperativo categórico; ao falar do “reino possível dos fins”, Kant fazia notar que esta formulação, que vem em terceiro lugar, coroa um progresso de pensamento que vai da unidade do princípio, a saber a única regra de universalização, para a pluralidade dos seus objectos, a saber as pessoas consideradas como fim – “e daí, para a totalidade ou a integralidade do sistema” (p. 164). É precisamente esta capacidade de existir, ao pertencer a um sistema de liberdades, que é aqui postulada; através disso concretiza-se “essa perspectiva” (*Aussicht*), evocada desde o início da *Dialéctica*, essa perspectiva “sobre uma ordem de coisas mais elevada e imutável, na qual nós estamos já agora, e na qual nós somos capazes, através de preceitos determinados, de continuar a nossa existência, em conformidade com a determinação suprema da razão” (*Crítica da razão prática*, p. 116).

Eis o que queremos supremamente; mas que o possamos tanto como o queremos, que existamos segundo este voto supremo, eis aquilo que apenas *pode* ser postulado. A liberdade postulada é esta maneira de existir livre entre as liberdades.

Que esta liberdade postulada é efectivamente a liberdade segundo a esperança, é, na minha opinião, aquilo que significam os dois outros postulados que o enquadram (para seguir a ordem das três partes da *Dialéctica da razão pura* que vai da psicologia racional à cosmologia racional e à teologia racional). Os dois outros postulados, direi eu, apenas explicitam o potencial de esperança do postulado da liberdade existencial. A imortalidade postulada não implica nenhuma tese substancialista ou dualista sobre a alma e sobre a sua existência separada; este postulado desenvolve as implicações temporais da liberdade, sugeridas pelo texto citado mais acima, que falava da ordem na qual somos capazes de “continuar a nossa existência...”. A imortalidade kantiana é, pois, um aspecto da nossa exigência de efectuação do soberano bem na realidade; ora, esta temporalidade, este “progresso indo até ao infinito”, não está no nosso poder; nós não podemos no-lo dar, apenas podemos “encontrá-lo” (*antreffen*, p. 131; *antreffen*, p. 133). É neste sentido que o postulado da imortalidade exprime a face de esperança do postulado da liberdade: uma proposição teórica respeitante à continuação e à persistência indefinida da existência é o equivalente filosófico da esperança de ressurreição. Não é por acaso se Kant dá o nome de espera – *Erwartung* – a esta crença. A razão, enquanto prática, exige a completude; mas ela crê, à maneira da espera, da esperança, na existência de uma ordem onde esta completude pode ser efectiva. A esperança kerigmática é assim abordada pelo movimento que leva da exigência prática ao postulado teórico, do pedido à espera. Este movimento é exactamente aquele que faz passar da ética para a religião.

Ora, este postulado não é diferente do precedente: visto que “a esperança de participar no soberano bem” é a própria liberdade, a liberdade concreta, aquela que se encontra no seu próprio meio. O segundo postulado apenas desenvolve o aspecto temporal-existencial do postulado da liberdade; eu direi: é a dimensão de esperança da própria liberdade. Esta apenas pertence à ordem dos fins, participa do soberano bem enquanto “espera uma continuação ininterrompida deste progresso, durante tanto tempo quanto pode durar a sua existência e mesmo para além desta vida” (p. 133). A este respeito, é notável que Kant tenha reconhecido esta dimensão temporal prática, visto que a sua filosofia não deixa nenhum lugar para uma outra concepção do tempo senão o tempo da representação segundo a *Estética transcendental*, isto é, o tempo do mundo.

Quanto ao terceiro postulado, o da existência de Deus, respeita-se-lhe o carácter de postulado, isto é, de proposição teórica que depende de uma exigência prática, se se sutura muito estreitamente ao primeiro através do segundo: se o postulado da imortalidade desenvolve a dimensão temporal-existencial da liberdade, o postulado da existência de Deus manifesta a liberdade existencial como o equivalente filosófico do dom. Kant não tem lugar para um conceito de dom, que é uma categoria do Sagrado. Mas tem um conceito para a origem de uma síntese que não está no nosso poder; Deus é "a causa adequada a este efeito que se manifesta à nossa vontade como o seu objecto inteiro, a saber, o soberano bem". Aquilo que é postulado, é o *Zusammenhang*, a conexão, num ser que encerra o princípio do acordo entre os dois constituintes do soberano bem. Mas o postulado apenas se mantém enquanto quisermos, do fundo da nossa vontade, que se realize o soberano bem. A espera, ainda aqui, engrena sobre a existência. A espera "teórica" articula-se sobre a exigência "prática". Este nó é o do prático e do religioso, da obrigação e da crença, da necessidade moral e da hipótese existencial. E, ainda aqui, Kant não é grego, mas cristão; as escolas gregas, diz ele, não resolveram o problema da possibilidade prática do soberano bem: elas acreditaram que a sabedoria do sage envolvia na sua unidade analítica a vida justa e a vida bem-aventurada. A síntese transcendente do soberano bem é, pelo contrário, a aproximação filosófica mais cerrada do Reino de Deus segundo os evangelhos. Kant tem mesmo uma palavra que se harmoniza com a que Moltmann diz da esperança quando lhe chama "totalmente nova": "a moral dispõe o seu preceito (como isso deve ser) com tanta pureza e severidade que ela tira ao homem a confiança de se conformar completamente com ele, pelo menos nesta vida; mas, em compensação, ela reanima-o no sentido em que podemos esperar que, se agissemos tão bem como isso está em nosso poder, aquilo que não está em nosso poder virá ulteriormente de um outro lado, quer saibamos ou não de que modo. Aristóteles e Platão apenas diferem entre si no ponto de vista da origem dos nossos conceitos morais" (p. 137).

Esta é, pois, a primeira origem da questão: o que é que tenho direito de esperar? Ela situa-se ainda no coração da filosofia moral engendrada ela própria pela questão: que devo fazer? A filosofia moral engendra a filosofia da religião quando à consciência da obrigação vem acrescentar-se a esperança da realização: "a lei moral ordena que se faça do soberano bem possível num

mundo o objecto último de toda a minha conduta. Mas apenas posso esperar realizá-lo pelo acordo da minha vontade com a de um autor do mundo santo e bom... A moral não é, pois, para falar com rigor, a doutrina que nos ensina como devemos tornar-nos felizes, mas como devemos *tornar-nos dignos* da felicidade. É apenas quando a religião aí se acrescenta, que entra em nós a esperança de participar um dia na felicidade na medida em que tentámos não ser indignos dela" (p. 139).

Porque é que a significação filosófica da religião deve ser constituída uma segunda vez no exterior da ética? A resposta a esta questão vai-nos fazer dar um novo passo, o último, naquilo a que chamámos a aproximação filosófica da esperança e da liberdade segundo a esperança.

Com efeito, é a consideração do mal que nos constrange a este passo novo. Ora, com a consideração do mal, é a própria questão da liberdade, da liberdade real, evocada pelos Postulados da Razão prática, que se destaca; a problemática do mal constrange-nos a ligar, mais estreitamente do que o tínhamos podido fazer, a realidade efectiva da liberdade a uma regeneração que é o próprio conteúdo da esperança.

Aquilo que o *Ensaio sobre o mal radical* nos ensina, de facto, sobre a liberdade, é que este mesmo poder, que o dever nos imputa, é, na realidade, um não-poder; a "inclinação para o mal" tornou-se "natureza má", ainda que, contudo, o mal seja apenas uma maneira de ser da liberdade que lhe vem da liberdade. A liberdade desde sempre escolheu mal. O mal radical significa que a contingência da máxima má é a expressão de uma natureza necessariamente má da liberdade. Esta necessidade subjectiva do mal é ao mesmo tempo a razão da esperança. Rectificar as nossas máximas, podemos-lo, visto que o devemos; regenerar a nossa natureza, a natureza da nossa liberdade, não o podemos. Esta descida aos abismos, como Karl Jaspers viu bem, exprime o avanço mais extremo de um pensamento dos limites, o qual de ora em diante se estende do nosso saber ao nosso poder. O não-poder que significa o mal radical descobre-se no próprio lugar donde procede o nosso poder. Assim é posta em termos radicais a questão da causalidade real da nossa liberdade, aquela mesma que a Razão prática postula no termo da sua *Dialéctica*. O "postulado" da liberdade deve, daqui em diante, transpor, não só a noite do saber, com a crise da ilusão transcendental, mas também a noite do poder, com a crise do mal radical. A liberdade real apenas pode brotar como espe-

rança para além dessa Sexta-Feira Santa especulativa e prática. Em nenhuma parte estamos mais próximos do kerygma cristão: a esperança é esperança de ressurreição, de ressurreição de entre os mortos.

Não ignoro a hostilidade dos filósofos, depois de Goethe e Hegel, pela filosofia kantiana do mal radical. Mas, compreenderam-na bem na sua relação verdadeira á ética? Quero dizer, não só à *Analítica*, à doutrina do dever, mas mais ainda à *Dialéctica*, à doutrina do soberano bem? Viu-se aí a projecção da má consciência, do rigorismo, do puritanismo. Há verdade nisso. E uma interpretação pós-hegliana de Kant deve passar por essa contestação radical. Mas há aí outra coisa na teoria do mal radical, que só a nossa leitura anterior da *Dialéctica* permite discernir; o mal radical diz respeito à liberdade no seu processo de totalização, tanto como na sua determinação inicial. É por isso que a crítica do moralismo kantiano não liquida a sua filosofia do mal, mas, talvez, a revele na sua significação verdadeira.

Essa significação aparece na sequência de *a Religião nos limites da simples razão*. Com efeito, não se notou suficientemente que a doutrina do mal não está acabada no *Ensaio sobre o mal radical*, que abre a filosofia da religião mas que acompanha esta de ponta a ponta. O mal verdadeiro, o mal do mal, não é a violação de um interdito, a subversão da lei, a desobediência, mas a fraude na obra de totalização. Neste sentido, o mal verdadeiro apenas pode aparecer no próprio campo em que se produz a religião, a saber, nesse campo de contradições e de conflitos determinado, por um lado, pela exigência de totalização que constitui a razão, ao mesmo tempo teórica e prática, e, por outro, pela ilusão que extravia o saber, pelo hedonismo subtil que vicia a motivação moral, enfim, pela malícia que corrompe os grandes empreendimentos humanos de totalização. O requerimento de um objecto inteiro da vontade está no seu fundo antinómico. O mal do mal nasce no lugar desta antinomia.

Simultaneamente, mal e esperança são mais solidários do que o pensamos jamais; se o mal do mal nasce na via da totalização, ele apenas aparece numa patologia da esperança, como a perversão inerente à problemática da realização e da totalização. Para o dizer resumidamente, a verdadeira malícia do homem apenas aparece no Estado e na Igreja, enquanto instituições da reunião, da recapitulação, da totalização.

Assim compreendida, a doutrina do mal radical pode fornecer uma estrutura de acolhimento a novas figuras da alienação, diferentes da ilusão espe-

culativa ou mesmo do desejo de consolação – à alienação nos poderes culturais tais como a Igreja e o Estado. É, com efeito, no coração destes poderes que pode advir uma expressão falsificada da síntese; quando Kant fala de “fé servil”, de “falso culto”, de “falsa Igreja”, ele acaba ao mesmo tempo a sua teoria do mal radical. Este culmina, se se pode dizer, não com a transgressão, mas com as sínteses falhadas da esfera política e religiosa. É por isso que a verdadeira religião está sempre em debate com a falsa religião, isto é, para Kant, a religião estatutária.

Por conseguinte, a regeneração da liberdade é inseparável do movimento pelo qual as figuras da esperança (1) se libertam dos ídolos da praça pública, como disse Bacon.

(1) Um estudo histórico de *a Religião nos limites da simples razão* deveria aplicar-se a mostrar até onde pode ir o filósofo na representação da origem da regeneração. O esquematismo kantiano oferece aqui um bom recurso. Aquilo que se pode conceber abstractamente como o “bom princípio” que, em nós, luta com o “mau princípio”, pode-se também representá-lo concretamente como o homem agradável a Deus que sofre para o avanço do bem universal. É certo que Kant não está de modo nenhum interessado pela historicidade de Cristo; “este homem, o único agradável a Deus” é uma Ideia. Pelo menos este Arquétipo não é de modo nenhum uma ideia que eu possa dar-me à minha vontade. Redutível enquanto acontecimento de salvação, este Arquétipo é irredutível, enquanto Ideia, à intenção moral: “não somos os seus autores” (*ibid.*, p. 85). Ela “tomou lugar no homem sem que compreendessemos sequer como é que a natureza humana pode ser susceptível de a acolher” (p. 85). Eis o irredutível: “a união incompreensível do Bom Princípio na constituição moral do homem, com a natureza sensível do homem” (p. 111-112). Ora, esta Ideia corresponde inteiramente à síntese exigida pela razão ou, mais exactamente, ao objecto transcendente que causa esta síntese. Não é só um exemplo do dever, no que não excederia a *Análise*, mas um exemplar ideal do soberano bem, no que esta ideia ilustra a resolução da *Dialéctica*. Cristo é Arquétipo, e não simples exemplo do dever, porque ele simboliza a realização. Ele é a figura do Fim. Como tal, esta “representação” do Bom Princípio não tem como efeito “estender o nosso conhecimento para além do mundo sensível, mas unicamente (...) dar figuradamente para o uso prático o conceito daquilo que para nós é insondável” (p. 84). “Aí está, a título de explicação, diz Kant, o esquematismo da analogia de que não podemos abster-nos” (p. 90, nota 1). É

Este processo inteiro constitui a filosofia da religião nos limites da simples razão: é este processo que constitui o *analogon* filosófico do kerigma da ressurreição. É também este processo que constitui a total aventura da liberdade e que permite dar um sentido conveniente à expressão "liberdade religiosa".

(cont.) nos limites estreitos de uma teoria do esquema e da analogia, logo de uma teoria da imaginação transcendental, que o filósofo se aproxima não só das significações da esperança, mas da figura de Cristo na qual estas significações se concentram.

Culpabilidade, ética e religião

Dedicar-me-ei aqui principalmente a determinar aquilo que distingue o discurso da ética e o discurso da religião sobre a questão da culpabilidade.

Mas, antes de entrar nestes dois discursos sucessivos, em vista de os distinguir e de lhes compreender a relação, proponho um acordo sobre as significações em jogo. Permitir-me-ão, pois, consagrar uma análise semântica prévia ao próprio termo de culpabilidade.

I. CULPABILIDADE: ANÁLISE SEMÂNTICA

A minha primeira proposição será tomar este termo não no seu uso psicológico, psiquiátrico ou psicanalítico, mas nos textos onde a sua significação se constituiu e fixou. Estes textos são os da literatura penitencial nos quais as comunidades de crentes exprimiram a declaração do mal; a linguagem destes textos é uma linguagem específica que pode ser chamada muito geralmente “confissão dos pecados”, sem que seja ligada a esta expressão uma conotação confessional particular, nem mesmo uma significação especificamente judaica ou cristã. O professor Pettazoni de Roma escreveu um conjunto de obras cobrindo o campo inteiro das religiões comparadas e a que ele chamava precisamente “Confissão dos pecados”. Mas não é enquanto comparatista que eu abordo pela minha vez o problema. É numa *fenomenologia da confissão* ou da *declaração* que tomo o meu ponto de partida. Chamo aqui *fenomenologia*

à descrição das significações implicadas na experiência em geral, quer esta experiência seja a das coisas, dos valores, das pessoas, etc. Uma fenomenologia da confissão é, pois, a descrição das significações, e das intenções significadas, presentes numa certa actividade de linguagem: a confissão. A nossa tarefa, no quadro de uma tal fenomenologia é refazer (*reenacting*) em nós mesmos a confissão do mal para lhe isolar as miras. O filósofo adopta, por simpatia e em imaginação, as motivações e as intenções da consciência confessante; ele não "sente", ele "ressente", de um modo neutralizado, à maneira do "como se", aquilo que foi vivido pela consciência confessante.

Mas de que expressões é preciso partir? Não das expressões mais elaboradas, mais racionalizadas da confissão, por exemplo do conceito ou do quase-conceito de pecado original com o qual a filosofia muitas vezes se mediu. São, pelo contrário, as expressões menos elaboradas, as mais inarticuladas, da confissão do mal que a razão filosófica deve consultar.

Não devemos ficar embaraçados pelo facto de que por trás dessas expressões racionalizadas, por trás dessas especulações, são mitos que se nos oferecem, isto é, narrações tradicionais que contam acontecimentos ocorridos na origem do tempo e que fornecem um apoio de linguagem a acções rituais. Os mitos já não são hoje para nós explicações da realidade, mas, precisamente porque perderam a sua pretensão explicativa, eles revelam uma significação exploradora; eles manifestam uma função simbólica, isto é, uma maneira de dizer indirectamente o laço entre o homem e aquilo que ele considera como o seu Sagrado. Por mais paradoxal que possa parecer, o mito assim desmitologizado pelo contacto da física, da cosmologia, da história científica, torna-se uma dimensão do pensamento moderno. Ele remete-nos por sua vez para uma camada de expressões mais fundamental do que toda a narração e toda a explicação; assim, a narração da queda na Bíblia tira a sua significação de uma experiência do pecado enraizada na vida da comunidade: é a actividade cultural e o apelo profético à "justiça" e à "misericórdia" que fornecem ao mito a sua sub-estrutura de significações.

É, pois, a essa experiência e a essa linguagem que é preciso recorrer, ou antes a essa experiência na sua linguagem, visto que é a linguagem da confissão que eleva à luz do discurso uma experiência carregada de emoção, de temor, e de angústia. A literatura penitencial manifesta uma invenção linguística que baliza as erupções existenciais da consciência de falta.

Interroguemos, pois, essa linguagem.

O seu traço mais notável, é que ela não comporta expressões mais primitivas do que as expressões simbólicas para as quais remete o mito. A linguagem da confissão é simbólica. Entendo aqui por símbolo uma linguagem que designa uma coisa por via indirecta, ao designar uma outra coisa, que ela visa directamente; é assim que falo simbolicamente de pensamentos elevados, de sentimentos baixos, de ideias claras, da luz do entendimento, do reino dos céus, etc. O trabalho de repetição aplicado às expressões do mal será, pois, quanto ao essencial, a explicação, o desenrolar das diversas camadas de significações directas e indirectas que estão confundidas no mesmo símbolo. Mostrei-o noutro local (1). O simbolismo mais arcaico donde se possa partir é o do mal concebido como uma mancha, isto é como uma nódoa que infecta de fora; nas literaturas mais evoluídas como a dos Babilónios e sobretudo dos Hebreus, o pecado é expresso em simbolismos diversos, tais como falhar o alvo, seguir um caminho tortuoso, revoltar-se, ter a cabeça dura, ser infiel à maneira do adultério, ser surdo, estar perdido, errar, ser vazio e oco, inconsistente como a poeira.

Esta situação linguística é espantosa: a consciência de si, tão aguda no sentimento do mal, não dispõe no primeiro instante de uma linguagem abstracta, mas de uma linguagem muito concreta sobre a qual se exerce um trabalho espontâneo de interpretação.

O segundo traço notável desta linguagem, é que ela sabe-se simbólica e, antes de toda a filosofia e toda a teologia, ela está no caminho da explicitação. Como o disse noutro local, o símbolo dá que pensar. O *mythos* está no caminho do *logos*. Isto é verdade mesmo acerca da ideia arcaica de mancha. A ideia de uma qualquer coisa quase material que infecta de fora que prejudica por meio de propriedades invisíveis, tem uma riqueza simbólica, um potencial de simbolização, que se atesta pela própria sobrevivência desse símbolo sob formas cada vez mais alegóricas; fala-se ainda hoje, num sentido não médico, da contaminação pelo espírito de lucro, pelo racismo, etc. Não abandonámos inteiramente o simbolismo do puro e do impuro. E isto, precisamente porque a representação quase material da mancha é já simbólica de outra coisa; desde

(1) Cf. mais atrás p. 284-291.

o começo ela tem o poder do símbolo. A mancha nunca significou literalmente uma nódoa, a impureza nunca foi literalmente a sujidade; ela mantém-se no claro-escuro de uma infecção quase física e de uma indignidade quase moral. Vê-se bem isto nos ritos de purificação, que nunca são completamente uma simples lavagem; ablução e lustração são já acções parciais e fictícias que significam, no plano do corpo, uma acção total que se dirige à pessoa considerada como um todo indiviso.

A simbólica do pecado, tal como se encontra na literatura babilónica, hebraica ou nos trágicos gregos, nos Órficos, é seguramente mais rica do que a da mancha de que se distingue nitidamente. À imagem do contacto impuro, ela opõe a de uma relação ferida, entre Deus e o homem, entre o homem e o homem, entre o homem e ele próprio; mas, esta relação que apenas será pensada como relação pelo filósofo, é significada simbolicamente por todos os meios de dramatização que a experiência quotidiana oferece. Do mesmo modo a ideia de pecado não se reduz à ideia seca da ruptura de uma relação; ela acrescenta-lhe a ideia de um poder que domina o homem, conservando assim uma certa afinidade e continuidade com a simbólica da mancha. Mas este poder é também o signo da vacuidade, da vaidade do homem figurada pelo sopro, pela poeira. Deste modo, o simbolismo do pecado é alternativamente o símbolo do negativo (ruptura, afastamento, ausência, vaidade) e o símbolo do positivo (poder, posse, cativo, alienação).

É sobre este fundo simbólico, nesta rede de imagens e de interpretações nascentes, que é preciso repor a palavra *culpabilidade*.

Se se quer respeitar a intenção própria das palavras, a expressão culpabilidade não cobre todo o campo semântico da "confissão". A ideia de culpabilidade representa a forma extrema de interiorização que vimos desenhar-se ao passar da mancha ao pecado. A mancha era ainda contágio externo, o pecado já ruptura de uma relação. Mas esta ruptura existe mesmo se eu não o sei; o pecado é uma condição real, uma situação objectiva, ousaria dizer, uma dimensão ontológica da existência.

A culpabilidade, pelo contrário, tem um acento nitidamente subjectivo: o seu simbolismo é muito mais interior. Ele diz a consciência de ser sobrecarregado por um peso que esmaga; ele diz também a mordedura de um remorso que rói de dentro, na ruminação completamente interior da falta. Estas duas metáforas do peso e da mordedura dizem bem o golpe ao nível da existência.

Mas o simbolismo mais significativo da culpabilidade é aquele que se prende ao ciclo do tribunal. O tribunal é uma instituição da cidade. Transposto metaforicamente para o foro interior ele torna-se aquilo a que chamamos a "consciência moral". A culpabilidade é então uma maneira de se considerar perante uma espécie de tribunal invisível que mede a ofensa, pronuncia a condenação e inflige a punição. No ponto extremo de interiorização, a consciência moral é um olhar que vigia, julga e condena. O sentimento de culpabilidade é a consciência de ser inculcado e incriminado por esse tribunal interior. Finalmente, ela confunde-se com a antecipação da punição. Em resumo, a culpa, em latim *culpa*, é a auto-observação, a auto-acusação e a auto-condenação por uma *consciência desdobrada*.

Esta interiorização da culpabilidade desenvolve duas séries de resultados. Por um lado, a consciência de culpabilidade marca um progresso certo em relação àquilo que descrevemos como "pecado". Enquanto o pecado é ainda uma realidade colectiva na qual toda uma comunidade está implicada, a culpabilidade tende a individualizar-se. Em Israel, os profetas do Exílio foram os artífices deste progresso (Ez. 31, 34). Essa pregação teve uma acção libertadora; num tempo em que o Regresso colectivo do exílio, comparável ao Êxodo antigo para fora do Egípto, se verificava ser impossível, abria-se diante de cada um, um caminho pessoal de conversão. Na Grécia antiga foram os poetas trágicos que asseguraram a passagem do crime hereditário à culpabilidade do herói individual, colocado sozinho diante do seu próprio destino. Além disso, individualizando-se, a culpabilidade recebe graus; à experiência *igualitária* do pecado, opõe-se a experiência *graduada* da culpabilidade: o homem é inteira e radicalmente pecador, mas mais ou menos culpado. São os progressos do próprio direito penal, principalmente na Grécia e em Roma, que se transportam aqui para a consciência moral; todo o direito penal é um esforço para limitar e medir a pena, em função de uma medida da falta. A ideia de uma escala paralela dos crimes e dos pecados interioriza-se por sua vez graças à metamorfose do tribunal; a consciência moral torna-se ela própria uma consciência graduada de culpabilidade.

Esta individualização e esta gradualização da culpabilidade marcam seguramente um progresso em relação ao carácter colectivo e sem cambiante do pecado. Não se pode dizer outro tanto de uma outra série de resultados: com a culpabilidade nasce de facto uma espécie de exigência a que se pode

chamar o escrúpulo e cujo carácter ambíguo é muito atractivo; uma consciência escrupulosa é uma consciência delicada, uma consciência fina inflamada de perfeição crescente; é uma consciência preocupada em observar todos os mandamentos, satisfazer a lei em todas as coisas, sem reservar nenhum sector da existência, sem ter em conta os obstáculos exteriores, e mesmo a perseguição do príncipe, e que dá tanta importância às pequenas coisas como às grandes. Mas, ao mesmo tempo, o escrúpulo marca a entrada da consciência moral na sua própria patologia; o escrupuloso encerra-se num labirinto inextricável de mandamentos. A obrigação toma um carácter enumerativo e cumulativo que contrasta com a simplicidade e a sobriedade do mandamento de amar Deus e os homens. A consciência escrupulosa não deixa de acrescentar novos mandamentos. Esta atomização da lei arrasta uma juridização sem fim da acção e uma ritualização quase obsessiva da vida quotidiana. O escrupuloso nunca acabou de satisfazer a todos os mandamentos e a cada um. Ao mesmo tempo perverte-se a própria noção de obediência. A obediência ao mandamento, porque é mandado, torna-se mais importante do que o amor ao próximo e do que o próprio amor de Deus. Esta exactidão na observância é aquilo a que chamamos o legalismo. Com ele, entramos no inferno da culpabilidade, tal como são Paulo o descreveu: a lei torna-se ela própria fonte de pecado; ao dar o conhecimento do mal ela excita o desejo da transgressão, suscita o movimento sem fim da condenação e da punição. O mandamento, diz são Paulo, "deu vida ao pecado" e assim "dá-me a morte" (*Rom.*, 7); lei e pecado engendram-se mutuamente num círculo vicioso que se torna um círculo mortal.

A culpabilidade revela assim a maldição de uma vida sob a lei. No limite, quando se apagam a confiança e a ternura que se exprimiam ainda nas metáforas conjugais do profeta Oseias, a culpabilidade anuncia uma acusação sem acusador, um tribunal sem juiz, um veredicto sem autor. A culpabilidade tornou-se essa infelicidade sem regresso descrita por Kafka: a condenação tornou-se danação.

Resulta desta análise semântica que a culpabilidade não cobre todo o campo da experiência humana do mal; o estudo das expressões simbólicas permitiu distinguir nelas um momento particular dessa experiência, e o momento mais ambíguo. Por um lado, estas expressões marcam a interiorização

da experiência do mal e, por consequência, a promoção de um sujeito moral responsável, — por outro marcam o início de uma patologia específica de que o escrúpulo designa o ponto de inversão.

Põe-se agora o problema: o que é que a ética e a filosofia da religião fazem desta experiência ambígua e da linguagem simbólica na qual ela se exprime?

II. DIMENSÃO ÉTICA

Em que sentido o problema do mal é um problema ético? Num duplo sentido, parece-me. Ou antes, em virtude de uma dupla relação, por um lado com a questão da liberdade, por outro, com a questão da obrigação. Mal, liberdade, obrigação constituem uma rede muito complexa que vamos tentar desenredar e ordenar em vários momentos de reflexão. Começarei e acabarei pela liberdade, visto que é o ponto essencial.

Num primeiro tempo, digo: afirmar a liberdade é tomar sobre si a origem do mal. Através desta proposição, atesto um laço tão estreito entre mal e liberdade que estes dois termos se implicam mutuamente. O mal tem a significação de mal porque ele é obra de uma liberdade; eu sou o autor do mal. Com isto, repudio como um alibi a alegação de que o mal existe à maneira de uma substância ou de uma natureza, que ele tem o estatuto das coisas observáveis por um espectador estranho. Esta alegação que afasto polemicamente não se encontra somente nas metafísicas fantásticas como as que santo Agostinho combatia — maniqueísmo e ontologias de toda a espécie do mal-ser —, ela dá-se uma aparência positiva, e mesmo científica, sob a forma de determinismo psicológico ou sociológico; tomar sobre si a origem do mal, é afastar, como uma fraqueza, a alegação de que o mal é alguma coisa, que ele é o efeito no mundo das coisas observáveis, quer sejam realidades físicas, psíquicas ou sociais. Digo: fui eu que fiz o mal... *Ergo sum qui feci*. Não há mal-ser. Apenas há o mal-fazer-por-mim. Tomar sobre si o mal é um acto de linguagem assimilável ao performativo, no sentido em que é uma linguagem que faz alguma coisa; ela imputa-me o acto.

Dizia que a relação é recíproca. Com efeito, se a liberdade qualifica o mal como "fazer", o mal é o revelador da liberdade. Com isto, quero dizer: o mal é uma ocasião privilegiada de tomar consciência da liberdade. O que é, com efeito, *imputar-me a mim próprio os meus actos*? É primeiro que tudo, quanto ao futuro, *assumir-lhes as consequências*; é estabelecer: *aquele que fez é também o mesmo que aquele que carregará o erro, que reparará o dano, que suportará a censura*. Por outras palavras, *ofereço-me como o portador da sanção, aceito entrar na dialéctica do louvor e da censura*. Mas ao *dirigir-me para a frente* das consequências do meu acto, sou transportado *para trás* do meu acto, como aquele que não só fez, mas teria podido fazer de outro modo. Esta convicção de ter feito livremente não é uma constatação; é ainda um performativo. Declaro, *uma vez a coisa feita, ser aquele que pôde de outro modo*; este *uma vez a coisa feita* é o ricochete do tomar sobre si as consequências: quem toma sobre si as consequências declara-se livre e discerne essa liberdade já a trabalhar no acto incriminado; posso dizer então que o *cometi*. Este movimento da frente para trás da responsabilidade, é essencial, ele constitui a identidade do sujeito moral através do passado, pensado futuro; aquele que carregará o erro é o mesmo que aquele que agora toma sobre si o acto e que aquele que fez. Estabeleço a identidade daquele que se dirige voluntariamente para a frente das consequências e daquele que agiu; e as duas dimensões, futuro e passado, atam-se no presente. O futuro da sanção e o passado do acto cometido, ligam-se no presente da declaração.

Tal é o primeiro momento de reflexão na experiência do mal: a constituição recíproca da significação *livre* e da significação *mal* num performativo específico, a declaração. O segundo momento da reflexão diz respeito ao laço entre o mal e a *obrigação*.

Não quero de modo nenhum discutir aqui a significação de expressões tais como "Tu deves", nem da sua relação com os predicados "bom e "mau". Este problema é bem conhecido da filosofia inglesa. Contentar-me-ei com a contribuição que uma reflexão sobre o mal pode trazer a este problema.

Partamos da expressão e da experiência: "teria podido fazer de outro modo". É, *vimo-lo*, uma implicação do acto pelo qual me imputo a responsabilidade de uma acção passada. Ora, a consciência de ter podido fazer de

outro modo está estreitamente ligada à de ter devido fazer de outro modo: é porque me reconheço deveres que me reconheço poderes. Um ser obrigado é um ser que presume que pode aquilo que deve. Sabe-se o uso que Kant fez desta afirmação: deves, logo podes. Não é certamente um argumento, no sentido em que eu deduziria o poder do dever. Eu diria antes que o dever serve aqui de detector; se me sinto, ou me creio obrigado, é porque eu sou um ser que pode agir não só sob o impulso ou o constrangimento do desejo e do temor, mas sob a condição duma lei que me represento. Neste sentido, Kant tem razão: agir segundo a representação de uma lei é diferente de agir segundo leis. E este poder de agir segundo a representação de uma lei é a vontade.

Ora, esta descoberta vai longe, visto que com o poder de seguir a lei (ou aquilo que eu considero como sendo a lei para mim), descubro também o poder *terrível* de agir *contra*. Com efeito, a experiência do remorso, que é a experiência da relação da liberdade à obrigação, é uma experiência dupla: por um lado, reconheço-me um dever, logo um poder correspondente a esse dever, mas, por outro, *declaro* ter agido contra a lei que continua a parecer-me obrigatória. Esta experiência é comumente nomeada uma transgressão. A liberdade é o poder de agir segundo a representação de uma lei e de passar além disso à obrigação. Eis aquilo que eu teria devido e, portanto, que eu teria podido, e eis aquilo que eu fiz. A imputação do acto é assim qualificada moralmente pela sua *relação* ao dever e ao poder.

Ao mesmo tempo uma nova determinação do mal e uma nova determinação da liberdade aparecem em conjunto, acrescentando-se às formas de reciprocidade descritas mais acima; e a nova determinação do mal pode exprimir-se em termos kantianos: é a inversão da relação entre o móbil e a lei no interior da máxima da minha acção. Esta definição compreende-se assim: se chamo máxima ao enunciado prático daquilo que eu projecto fazer, o mal não é nada em si, nem na natureza, nem na consciência, senão uma certa relação invertida; uma relação, não uma coisa, e uma relação invertida, em atenção a uma ordem de preferência e de subordinação indicada pela obrigação. Por isso mesmo, acabámos de "desrealizar" o mal: não só o mal existe apenas pelo acto de o tomar sobre si, de o assumir, de o reivindicar, mas aquilo que o caracteriza, do ponto de vista moral, é a ordem pela qual um agente dispõe as suas máximas; é uma preferência que não *deveria* existir, aquilo a que nós chamámos uma relação invertida.

Uma nova determinação da liberdade aparece ao mesmo tempo: falei do poder *terrível* de agir contra. É, com efeito, na confissão do mal que descubro o poder de subversão da vontade; chamemos-lhe o *arbitrário*, para traduzir o *Willkür* alemão, que é ao mesmo tempo o livre-arbítrio, isto é, o poder dos contrários, aquele que apercebemos na consciência de ter podido de outro modo, e o poder de não seguir uma obrigação que ao mesmo tempo reconheço como justa.

Esgotámos a significação do mal para a ética? Não o penso. Em o *Ensaio sobre o mal radical* que abre a *Religião nos limites da simples razão*, Kant põe o problema de uma origem comum a todas as máximas más. Não se foi, com efeito, muito longe na reflexão sobre o mal enquanto se considerar separadamente uma intenção má, depois uma outra, depois uma outra ainda; "seria preciso, diz Kant, concluir de várias, mesmo de uma única má acção consciente, *a priori* para uma má máxima como fundamento; e desta máxima para um fundamento geral inerente ao sujeito de todas as máximas moralmente más, fundamento que seria máximo por sua vez, a fim de poder qualificar um homem malévolos" (*ibid.*, p. 38-39).

Este movimento de aprofundamento que vai das máximas más ao seu fundamento mau é a transposição filosófica do movimento dos pecados ao pecado (no singular), de que falámos na primeira parte, no plano das expressões simbólicas, em particular do mito. O mito de Adão significa entre outras coisas que todos os pecados se prendem a uma única raiz, que é, de algum modo, anterior a cada uma das expressões particulares do mal; e o mito pôde ser contado porque a comunidade confessante se elevou à declaração de um mal englobando todos os homens. É porque a comunidade faz a declaração de uma culpabilidade fundamental que o mito apresenta, como um acontecimento sucedido uma só vez, o surgimento único do mal. A doutrina kantiana do mal radical quer ser o retomar filosófico dessa experiência e desse mito.

O que é que qualifica este retomar como filosófico? Essencialmente, o tratamento do mal radical como fundamento das múltiplas máximas más. É, pois, sobre esta noção de fundamento que deve incidir o esforço crítico.

Ora, que pode significar aqui um fundamento das máximas más? Bem se lhe pode chamar uma condição *a priori*, para sublinhar que não é um facto

que se possa constatar, nem uma origem temporal que se possa descrever. Não é um facto empírico, mas uma disposição primeira da liberdade que é preciso supor para que se ofereça à experiência o espectáculo universal da malevolidade humana; também não é uma origem temporal, sob penar de recair na causalidade natural. O mal cessaria de ser o mal se cessasse de ser “uma maneira de ser da liberdade que lhe vem da liberdade”. O mal não tem, portanto, origem no sentido de causa antecedente: “toda a má acção, quando se lhe procura a origem racional, deve ser considerada como se o homem aí tivesse directamente chegado do estado de inocência” (p. 62). Tudo está neste “como se”, que é o equivalente filosófico do mito da queda; é o mito racional do surgimento, da passagem instantânea da inocência ao pecado. Como Adão (em vez de *em* Adão) nós começamos o mal.

Mas o que é este surgimento único que contém em si todas as máximas más? É bem preciso declará-lo, nós já não temos conceito para pensar uma vontade má.

Visto que este surgimento já não é de modo nenhum um acto da minha vontade arbitrária que eu possa fazer ou não fazer; o enigma deste fundamento, é que a reflexão descobre-o como um facto: a liberdade desde sempre escolheu mal. Este mal está já aí. É neste sentido que é radical, isto é, anterior, embora de um modo não temporal, a cada intenção má, a cada acção má.

Mas este fracasso da reflexão não é vão; ele acaba por dar um carácter próprio a uma *filosofia* dos limites e por a distinguir de uma filosofia do sistema como a de Hegel.

O limite é duplo: limite do meu saber, limite do meu poder. Por um lado, eu não sei a origem da minha liberdade má; este não-saber da origem é essencial ao próprio acto da declaração que faço da minha liberdade radicalmente má. O não-saber faz parte do performativo da declaração, ou, numa outra linguagem, do reconhecimento e da apropriação de mim próprio. Por outro lado, descubro o não-poder da minha liberdade. Estranho não-poder, visto que declaro ser responsável por não poder. Este não-poder é completamente o contrário da alegação de um constrangimento estranho. Eu declaro que a minha liberdade já se tornou não livre. Esta declaração é o maior paradoxo da ética. Parece contradizer o nosso ponto de partida; começámos por dizer: o mal é aquilo que eu *teria* podido não fazer; e isto permanece verdadeiro, mas ao mesmo tempo eu declaro: o mal é este cativo interior que faz com que eu não possa não fazer o mal. Esta contradição é interior à liberdade, ela marca o não-poder do poder, a não-liberdade da liberdade.

É uma lição de desespero? De modo nenhum. Esta declaração é, pelo contrário, o acesso ao ponto onde tudo pode recomeçar. O retorno à origem é o retorno a esse lugar onde a liberdade se descobre como sendo para libertar, em resumo, o lugar onde ela pode esperar ser libertada.

III. DIMENSÃO RELIGIOSA

Acabo de tentar, com o auxílio da filosofia de Kant, caracterizar o problema do mal como problema ético. É a dupla relação do mal à obrigação e à liberdade que me pareceu caracterizá-lo como tal.

Se agora pergunto o que é o discurso propriamente religioso sobre o mal, não hesito um instante, e respondo: é o discurso da esperança. Esta tese pede uma explicação. Deixando de momento a questão do mal, à qual voltarei mais adiante, quero justificar o lugar central da esperança na teologia (1). Esta raramente fez dela o seu conceito central. E, contudo, a pregação de Jesus incidiu essencialmente sobre o Reino de Deus. O Reino está próximo, o Reino aproximou-se de vós; o Reino está entre vós. Se a pregação de Jesus e a da Igreja primitiva procede assim do foco escatológico, é preciso repensar toda a teologia a partir da escatologia. O Deus que vem é um nome, o Deus que se mostra é um ídolo. O Deus da promessa abre uma história, o Deus das epifanias naturais anima uma natureza.

Que resulta disto para a liberdade e para o mal que a consciência ética apreendeu na sua unidade? Começo pela liberdade, por uma razão que aparecerá num instante. Parece-me que a religião se distingue da moral pelo facto de que ela pede que se pense a própria liberdade sob o signo da esperança.

Em termos propriamente evangélicos, eu direi: pensar a liberdade segundo a esperança é repor a minha existência no movimento, a que se pode chamar com Jürgen Moltmann, o futuro da ressurreição de Cristo. Esta fórmula

(1) Cf. *A liberdade segundo a esperança*, acima, p. 391. Expõem-se aí as bases exegéticas, no Antigo e no Novo Testamento, da interpretação escatológica da teologia bíblica.

“kerigmática” pode ser traduzida de várias maneiras em linguagem moderna (1). Pode-se primeiro chamar, com Kierkegaard, à liberdade segundo a esperança, a paixão pelo possível. Esta fórmula sublinha, ao contrário da sabedoria do presente e de toda a resignação à necessidade, a marca da promessa sobre a liberdade. A liberdade confiada ao Deus que vem está pronta para o radicalmente novo; ela é a imaginação criadora do possível.

Mas, mais profundamente ainda, a liberdade segundo a esperança é uma liberdade que se põe apesar da morte, e quer-se, apesar de todos os signos da morte, desmentido da morte.

Por sua vez a categoria do “apesar de...” é a contrapartida ou o avesso de um impulso de vida, de uma perspectiva de crescimento que se vem exprimir no famoso *quanto mais* de São Paulo. Esta categoria mais fundamental do que o “apesar de...” exprime aquilo a que se pode chamar a lógica da sobreabundância, que é a lógica da esperança.

Esta lógica da demasia e do excesso tem que se decifrar na vida quotidiana, no trabalho e no lazer, na política e na história universal. O “apesar de...” que nos mantém prontos para o desmentido, é apenas o avesso, a face de sombra desse alegre “quanto mais” pelo qual a liberdade se sente, se sabe e se quer pertencer a essa economia da sobreabundância.

Esta noção de uma economia da sobreabundância permite-nos voltar ao problema do mal. É a partir dela e nela que pode ser mantido um discurso religioso ou teológico sobre o mal. A ética disse tudo sobre o mal nomeando-o 1) uma obra de liberdade, 2) uma subversão da relação da máxima à lei, 3) uma disposição insondável da liberdade que a torna indisponível para ela própria.

A religião possui um outro discurso sobre o mal. E este discurso mantém-se todo inteiro no interior do perímetro da promessa e sob o signo da esperança. Este discurso coloca em primeiro lugar o mal perante Deus. Contra ti, só contra ti pequei, agi mal a teus olhos. A invocação que transforma a declaração moral em confissão do pecado parece, à primeira vista, um agravamento na consciência do mal. Aí está uma ilusão, a ilusão moralizante da cris-

(1) Cf. *A liberdade segundo a esperança*, acima, p. 396/397, sobre a “paixão do possível”, o “apesar de...” e o “quanto mais”.

tandade. Reposto perante Deus, o mal é remido no movimento da promessa. A invocação é já o começo da restauração de um laço, o encetar de uma recriação. A "paixão do possível" já se apoderou da declaração do mal; o arrepende-se, essencialmente voltado para o futuro, já se cindiu do remorso que é uma reminiscência do passado.

Em seguida, o discurso religioso muda profundamente o próprio conteúdo da consciência do mal. O mal na consciência moral é essencialmente transgressão, isto é, subversão de uma lei; é assim que a maior parte dos homens piedosos continua a considerar o pecado. E, contudo, reposto perante Deus, o mal está qualitativamente mudado; ele consiste menos na transgressão de uma lei do que na pretensão do homem em ser dono da sua vida. A vontade de viver segundo a lei é então também uma expressão do mal e mesmo a mais funesta, porque a mais dissimulada. Pior do que a injustiça é a própria justiça. A consciência ética não o sabe; a consciência religiosa sabe-o. E esta segunda descoberta pode, também ela, ser expressa em termos de promessa e de esperança.

A vontade, com efeito, não é só constituída, como fingimos crer no quadro da análise ética, pela relação do arbitrário e da lei (em termos kantianos, pela relação entre o *Willkür* ou vontade arbitrária e o *Wille* ou determinação pela lei de razão). A vontade é mais fundamentalmente constituída por um desejo de realização ou de acabamento. Lembrei-o noutra sítio (1): o próprio Kant, na *Dialéctica da Crítica da razão prática*, reconheceu esta mira de totalização; é ela precisamente que engendra a *Dialéctica*, como a relação à lei fundava a *Analítica*. Ora esta mira de totalização, segundo Kant, exige a reconciliação de dois momentos que o rigorismo separou: a virtude, isto é, a obediência ao puro dever, e a felicidade, isto é, a satisfação do desejo. Esta reconciliação é o equivalente kantiano da esperança.

Este salto da filosofia da vontade marca também o salto da filosofia do mal. Se a mira de totalização é assim a alma da vontade, ainda não se atingiu o fundo do problema do mal enquanto o contivermos nos limites de uma reflexão sobre as relações do arbitrário e da lei. O mal verdadeiro, o mal do mal, mostra-se com as falsas sínteses, isto é, com as falsificações contemporâneas

(1) Cf. *A liberdade segundo a esperança*, acima, p. 405.

dos grandes empreendimentos de totalização da experiência cultural, nas instituições políticas e eclesásticas. Então o mal mostra o seu verdadeiro rosto; o mal do mal é a mentira das sínteses prematuras, das totalizações violentas.

Ora, este aprofundamento do mal é ainda uma conquista da esperança; é porque o homem é *mira* de totalidade, vontade de realização total, que ele se lança nos totalitarismos que constituem precisamente a patologia da esperança; os demónios, diz o provérbio antigo, não frequentam senão os átrios dos deuses. Mas, simultaneamente, pressentimos que o próprio mal faz parte da economia da sobreabundância. Parafraseando são Paulo, ousa dizer: aí onde o mal “abunda”, a esperança “sobreabunda”. É preciso, pois, ter a coragem de incorporar o mal na epopeia da esperança; de uma maneira que nós não sabemos, o próprio mal coopera de encontro ao Reino de Deus. Isto é o olhar da fé sobre o mal.

Este olhar não é o do moralista. O moralista opõe o *predicado* mal ao *predicado* bem. Ele condena o mal, imputa-o à liberdade e, finalmente detém-se no limite do inescrutável, visto que não sabemos donde pôde vir que a liberdade se tenha tornado serva. A fé não olha nesta direcção; o começo do mal não é problema seu, mas o *fim* do mal; e este fim, ela incorpora-o com os seus profetas, na economia da promessa, com Jesus, na pregação do Deus que vem, com são Paulo, na lei da sobreabundância. É por isso que o olhar da fé sobre os acontecimentos e sobre os homens é essencialmente *benevolente*. A fé dá finalmente razão ao homem da *Aufklärung* para quem, no grande romance da cultura, o mal faz parte da educação do género humano, mais do que ao puritano, visto que este nunca chega a transpor o passo da condenação à misericórdia; encerrado na dimensão ética, nunca entra no ponto de vista do Reino que vem.

•

Religião, ateísmo, fé

INTRODUÇÃO

Este tema obriga-me a realçar um desafio radical e a dizer até que ponto sou capaz de assumir pelo meu próprio pensamento a crítica da religião saída de um ateísmo tal como o de Nietzsche e de Freud, e até que ponto me considero, como cristão, para além deste pôr à prova. Se o título “Significação religiosa do ateísmo” não é vão, ele implica que o ateísmo não esgota a sua significação na negação e destruição da religião, mas que ele liberta o horizonte para alguma coisa diferente, para uma fé susceptível de ser chamada, à custa de precisões ulteriores, uma fé pós-religiosa, uma fé para uma idade pós-religiosa. Esta é a hipótese que me proponho pôr à prova e eventualmente defender.

O título mais pessoal que eu proponho exprime bastante bem a minha intenção: “Religião, ateísmo e fé”. A palavra “ateísmo” foi colocada em posição intermediária, ao mesmo tempo como um golpe e como um laço entre a religião e a fé; ele olha para trás, para aquilo que nega, e para a frente, para aquilo que abre. Não ignoro as dificuldades deste empreendimento; é ao mesmo tempo demasiado fácil e demasiado difícil. Demasiado fácil, se se tem a distinção entre religião e fé por adquirida ou se nos permitimos utilizar o ateísmo como um instrumento indiscreto de apologetica para “salvar a fé”; ou pior, se nos servimos dele como de um procedimento hábil e hipócrita destinado a retomar com uma mão aquilo que foi preciso ceder com a outra: esta oposição deve, ela própria, ser elaborada de maneira responsável; não é um dado, é uma tarefa difícil oferecida ao pensamento. Prefiro correr o risco

inverso, o de falhar o objectivo abrindo um caminho que se perde a meio. Num sentido é o que acontecerá nestes dois estudos que começam alguma coisa mas não acabam nada, que apontam em direcção a alguma coisa mas não mostram nada e, principalmente não dão aquilo que designam de longe e neste sentido, o empreendimento é demasiado difícil. Mas penso que tal é a posição inelutável do filósofo quando é confrontado, enquanto tal, com a dialéctica entre religião, ateísmo e fé. Ele não é um pregador; ele pode escutar a pregação, como me acontece fazê-lo. Mas, enquanto pensador profissional e responsável, ele permanece um principiante; o seu discurso mantém-se um discurso preparatório. Talvez não seja preciso lamentá-lo. Este tempo de confusão, em que a morte da religião esconde talvez a verdadeira parada, é também o tempo de preparações longas, lentas e indirectas.

Não sendo capaz de cobrir todo o campo das questões sugeridas, escolhi dois temas, o da *acusação* e o da *consolação*. Escolhi-os porque eles representam as duas peças mestras da religião: o tabu e o refúgio; e estas duas significações fundamentais determinam os dois pólos do sentimento religioso, pelo menos na sua forma mais ingénua e mais arcaica: o temor de punição e o desejo de protecção. Além disso, é a mesma figura do deus que ameaça e que reconforta. Considero, pois, a religião como uma estrutura arcaica da vida que deve sempre ser superada pela fé e que repousa sobre o temor da punição e o desejo da protecção. Acusação e protecção são, por assim dizer, "os pontos fracos da religião", no sentido em que Karl Marx chamava à própria religião o ponto fraco da filosofia. É aqui que o ateísmo encontra a sua razão de ser e, talvez, revele a sua dupla significação, como destruição e como libertação. É também aqui que o ateísmo prepara o caminho para uma fé que estaria situada para além da acusação e da protecção. Tal é a espécie de dialéctica que queria explorar nestes dois estudos. O primeiro incidirá sobre a acusação, o segundo sobre a consolação.

I. DA ACUSAÇÃO

I. A espécie de ateísmo que tenho em vista é o de Nietzsche e de Freud. Porquê esta escolha? Não basta dizer que eles são os representantes mais bri-

lhantes da crítica da religião enquanto interdição, acusação, punição, condenação. A questão é antes saber porque é que eles puderam atacar a religião neste terreno; porque é que criaram uma espécie de hermenêutica completamente diferente da crítica da religião enraizada na tradição do empirismo britânico ou do positivismo francês. O problema não é o das chamadas provas da existência de Deus. Eles também não põem em questão o conceito de Deus como despido de significação. Eles criaram uma nova espécie de crítica, uma crítica das representações culturais consideradas como sintomas disfarçados do desejo e do temor.

Para eles, a dimensão cultural da existência humana à qual pertencem ética e religião, tem uma significação escondida, que requer um modo específico de decifração, de levantar das máscaras. A religião tem uma significação desconhecida do crente, por causa de uma dissimulação específica que subtrai a sua origem real à investigação da consciência. É por isso que ela requer uma técnica da interpretação adaptada ao seu modo de dissimulação, isto é, uma interpretação da ilusão como distinta do simples erro, no sentido epistemológico da palavra, ou da mentira, no sentido moral vulgar. A ilusão é, ela própria, uma função cultural, que pressupõe que as significações públicas da nossa consciência mascaram as significações reais às quais só o olhar desconfiado da crítica, o olhar da suspeita, pode ter acesso.

Nietzsche e Freud, de uma maneira paralela, desenvolveram uma espécie de hermenêutica redutora que é ao mesmo tempo uma espécie de filologia e uma espécie de genealogia. É uma filologia, uma exegese, uma interpretação na medida em que o texto da nossa consciência pode ser comparado a um palimpsesto sob a superfície do qual está escrito um outro texto. Decifrar este texto é a tarefa desta exegese especial. Mas esta hermenêutica é ao mesmo tempo uma genealogia, porque a distorção do texto procede de um conflito de forças, de pulsões e de contra-pulsões, cuja origem deve ser desocultada. Evidentemente, não é uma genealogia no sentido cronológico da palavra; mesmo quando recorre a estádios históricos, esta gênese não reconduz a uma origem temporal, mas antes a um foco virtual ou melhor a um lugar vazio, donde procedem os valores da ética e da religião. Descobrir este lugar como vazio, tal é a tarefa da genealogia.

O facto de Nietzsche chamar a esta origem real *vontade de poder*, e Freud lhe chamar *libido*, não é essencial para o presente argumento; pelo

contrário, apesar das suas diferenças de fundo, de preocupação, e mesmo de intenção, as suas análises respectivas da religião, enquanto fonte da interdição, reforçam-se mutuamente. Pode-se mesmo dizer que os compreendemos melhor a cada um por si quando os consideramos em conjunto.

Nietzsche, por um lado, mostra no chamado ideal um “lugar” exterior e superior à vontade mundana. É a partir deste fora e deste em cima ilusório, que a interdição e a condenação descem. Mas esse “lugar” não é “nada”. Ele procede da fraqueza da vontade escrava que se projecta ela própria nos céus. Revelar esta origem ideal como nada, é a tarefa do método filológico e genealógico. O Deus da interdição é esse lugar ideal que não existe e donde a interdição se derrama. Este lugar-nada é aquilo que a metafísica tradicional descreveu como o inteligível, como o bem absoluto, como a origem transcendente e invisível dos valores; mas, porque este lugar está vazio enquanto ideal, a destruição da metafísica deve tomar na nossa época a forma do niilismo. Não é Nietzsche que inventa o niilismo, nem o niilismo que inventa o nada; o niilismo é o processo histórico de que Nietzsche é a testemunha, e o niilismo em si mesmo é apenas a manifestação histórica do nada que pertence à origem ilusória. É por isso que não é do niilismo que o nada emerge, ainda menos de Nietzsche que o niilismo procede. O niilismo é a alma da metafísica, na medida em que a metafísica põe um ideal e uma origem sobrenatural que não exprime nada mais do que o desprezo da vida, a calúnia da terra, o ódio pelo vigor dos instintos, o ressentimento dos fracos a respeito dos mais fortes. O cristianismo é visado por esta hermenêutica redutora na medida em que se limita a ser “um platonismo para o povo”, uma variedade de sobrenaturalismo em ética. Finalmente, a famosa *Umwertung*, a “transvaluação”, a inversão dos valores, é apenas a inversão de uma inversão, a restauração da origem dos valores que é a vontade de poder.

Esta crítica, bem conhecida, da religião, que se pode ler em *Para além do bem e do mal* e na *Genealogia da moral*, é uma boa introdução àquilo a que Freud chamou o Super eu. O Super Eu é também uma construção ideal de onde procedem interdição e condenação. A psicanálise é assim a seu modo uma exegese, que nos permite ler o drama edipiano por trás do texto oficial da consciência moral, e uma genealogia que prende as energias investidas no recalçamento às forças tiradas ao Isso, isto é, à profundidade da vida. Desta maneira, o Super Eu, elevado acima do Eu, torna-se um tribunal, uma “ins-

tância" que espia, julga e condena. O Super Eu é despojado da sua aparência de absoluto; ele revela-se ser uma instituição derivada e adquirida. É certo que há alguma coisa em Freud que não está em Nietzsche, é certo; a redução da consciência ética ao Super Eu procede da convergência entre, por um lado, a experiência clínica aplicada à neurose obsessiva, à melancolia e ao masoquismo moral, e por outro, uma sociologia da cultura. Foi assim que Freud pôde elaborar aquilo a que poderíamos chamar uma patologia do dever ou da consciência. Além disso a génese da neurose forneceu-lhe uma chave para interpretar em termos genéticos os fenómenos de totem e de tabu recebidos da etnologia. Esses fenómenos nos quais Freud acreditou poder ver a origem da nossa consciência ética e religiosa, aparecem como o resultado de um processo de substituição, que remete para a figura escondida do pai, herdada do complexo de Édipo; por sua vez, o Édipo individual serviu de modelo para uma espécie de Édipo colectivo que pertence à arqueologia da humanidade. A instituição da lei é assim ligada a um drama primitivo, o famoso assassinio do pai. Mas é difícil dizer se está aí apenas o mito da psicanálise, o "mito freudiano", ou se Freud realmente atingiu a origem radical dos deuses. Seja como for, mesmo se só temos aqui a mitologia pessoal de Freud, ela exprime uma intuição muito próxima da de Nietzsche na *Genealogia da moral*, a saber, que o bem e o mal são engendrados por projecção numa situação de fraqueza e de dependência. Mas Freud tem alguma coisa de próprio a dizer. A *Umwertung*, a transvaluação a que chamámos a inversão de uma inversão, não deve só passar pela angústia duma prova de cultura, a que Nietzsche chamava nihilismo, mas ainda através de uma renúncia pessoal, a que Freud chamou no seu *Leonardo* "a renúncia ao pai", a qual pode ser comparada ao processo do luto, ou melhor ao *trabalho de luto*, de que se falou noutra sítio. Nihilismo e luto são deste modo as duas vias paralelas nas quais a origem dos valores é recordada a ela própria, isto é, à vontade de poder, ao Eros no seu eterno conflito com Tanatos.

Se agora nos interrogarmos sobre a significação teórica deste ateísmo, é preciso primeiro dizer que espécie de ateísmo é assim posto. Todos conhecem a palavra famosa do insensato em a *Gaia Ciência*: "Deus está morto". Mas a questão é saber primeiro qual Deus está morto; em seguida quem o matou e se é verdade que essa morte é um assassinio; e, enfim que espécie de autoridade pertence à fala que proclama essa morte. Estas três questões qualificam o

ateísmo de Nietzsche e de Freud em oposição ao do empirismo inglês ou do positivismo francês, que não são nem exegeticos nem genealógicos no sentido que indicámos.

Qual deus está morto? Podemos agora responder: o deus da metafísica e também o da teologia, na medida em que a teologia repousa sobre a metafísica da causa primeira, do ser necessário, do primeiro motor, concebido como a origem dos valores e como o bem absoluto; digamos que é o deus da onto-teologia, para empregar a palavra inventada por Heidegger, depois de Kant.

Esta onto-teologia encontrou na filosofia kantiana a sua expressão filosófica mais alta, pelo menos naquilo que diz respeito à filosofia ética. Como se sabe, Kant liga muito estreitamente a religião à ética: considerar os mandamentos da consciência como mandamentos de Deus, é a primeira função da religião. É certo que a religião tem outras funções, segundo Kant, em relação ao problema do mal, à realização da liberdade, à totalização da vontade e da natureza num mundo ético. Mas, graças ao laço inicial entre Deus, concebido como legislador supremo, e a lei da razão, Kant pertence ainda à idade da metafísica e permanece fiel à dicotomia fundamental entre um mundo inteligível e um mundo sensível.

A função da crítica nietzscheana e freudiana, é submeter o princípio de obrigação, sobre o qual está enxertado o deus ético da filosofia kantiana, a uma análise regressiva que despoja este princípio do seu carácter *a priori*. A hermenêutica redutiva abre o caminho a uma genealogia do chamado *a priori*. Ao mesmo tempo, aquilo que parecia ser um requisito, a saber, o princípio formal de obrigação, aparece como o resultado de um processo escondido, o qual remete para um acto de acusação enraizado na vontade. A acusação concreta aparece então como a verdade da obrigação formal. A acusação não pode ser alcançada pela espécie de filosofia reflexiva que separa o *a priori* do empírico; só um processo hermenêutico é capaz de descobrir a acusação na raiz da obrigação. Ao substituir um método filológico e genealógico a um simples método abstractivo, tal como a análise categorial de Kant, a hermenêutica redutiva descobre por trás da razão prática uma função dos instintos, a expressão do temor e do desejo; por trás da chamada autonomia da vontade, dissimula-se o ressentimento de uma vontade particular, a vontade dos fracos. Graças a esta exegese e a esta genealogia, o deus moral – para falar como Nietzsche – revela-se ser o deus da acusação e da condenação. Tal é o deus que se malogrou.

Somos assim conduzidos à segunda questão: Quem é o assassino? Não é o ateu, mas o nada específico que habita no coração do ideal, a falta de absolutaneidade do Super Eu. O assassinio do deus moral não é nada de diferente daquilo que Nietzsche descreveu como um processo cultural, o processo do niilismo, ou aquilo que podemos exprimir com Freud, em termos mais psicológicos, como o trabalho do luto aplicado à imagem do pai.

Mas quando nos voltamos para a terceira questão: Que espécie de crédito detém a fala que proclama esta morte do deus moral? Tudo, subitamente, volta a ser problemático. Cremos saber qual deus está morto; dissemos: o deus moral. Cremos saber a causa dessa morte: a auto destruição da metafísica por meio do niilismo. Mas tudo volta a ser duvidoso desde que perguntamos: Quem diz isso? O louco? Zaratustra? O louco enquanto Zaratustra? Talvez. Pelo menos podemos dizer em termos negativos: isto não é uma maneira demonstrativa de pensar. "O homem do martelo" tem apenas a autoridade da mensagem que proclama: a soberania da vontade de poder. Nada prova, senão a espécie nova de vida que esta fala é capaz de abrir, senão o sim dado a Dioniso, senão o amor do destino, a aquiescência ao "retorno eterno do mesmo". Ora esta filosofia positiva de Nietzsche, a única que poderia dar uma autoridade à sua hermenêutica negativa, permanece enterrada sob as ruínas que Nietzsche acumulou à sua volta. Ninguém é talvez capaz de viver ao nível de Zaratustra. O próprio Nietzsche, o homem do martelo, não é o super-homem que anuncia. A sua agressão contra o cristianismo mantém-se presa no ressentimento. O rebelde não está e não pode estar ao nível do profeta. A sua obra principal permanece uma acusação da acusação e fica aquém da pura afirmação da vida.

É por isso que penso que nada está decidido, que tudo se mantém aberto depois de Nietzsche, que só uma via, parece-me, está fechada depois de Nietzsche, a de uma onto-teologia culminando num deus moral, concebido como o princípio e o fundamento de uma ética da interdição e da condenação. Creio que somos de ora em diante incapazes de restaurar uma forma da vida moral que se apresentasse como uma simples submissão a mandamentos, a uma vontade estranha ou suprema, mesmo se essa vontade fosse representada como uma vontade divina. Devemos considerar como um bem a crítica da ética e da religião conduzida pela escola da suspeita: dela aprendemos a discernir um produto e uma projecção da nossa fraqueza no mandamento que dá a morte e não a vida.

II. A questão põe-se agora de maneira mais premente e mais desconcertante do que nunca: podemos reconhecer uma significação religiosa qualquer ao ateísmo? Seguramente que não, se considerarmos a palavra religião no sentido estrito da relação arcaica do homem ao poder perigoso do Sagrado; mas, se é verdade que, "só o Deus moral é refutado", está aberta uma via, plena de incerteza e de perigo, que vamos agora tentar explorar.

Como entramos nessa via? Poderíamos ser tentados a ir directamente ao objectivo e a dar um nome, um nome novo e antigo, a este último estádio do nosso itinerário, a chamar-lhe a fé. Ousei fazê-lo na minha introdução quando falei de uma dialéctica entre religião e fé por intermédio do ateísmo; mas disse também que o filósofo não pode ir tão longe e tão depressa: só um pregador, quero dizer um pregador profético, que tivesse a força e a liberdade do Zaratustra de Nietzsche, seria capaz, ao mesmo tempo, de fazer um retorno radical à origem da fé judaica e cristã, e de fazer desse retorno um acontecimento do nosso tempo; esta pregação seria ao mesmo tempo originária e pós-religiosa. O filósofo não é esse pregador profético; quando muito, ele é, como Kierkegaard se chamou a si próprio, "o poeta do religioso"; ele imagina um pregador profético que actualizaria para hoje a mensagem do Êxodo, anterior a toda a lei: "Eu sou o Senhor teu Deus que te retirei do país do Egípto, da casa da escravatura". Ele imagina o pregador que pronunciará apenas uma palavra de libertação, mas nunca uma palavra de interdição e de condenação; que pregaria a cruz e a ressurreição de Cristo como o começo de uma vida criadora e que tiraria todas as consequências para o nosso tempo da antinomia paulina entre o Evangelho e a Lei. Segundo esta antinomia, o próprio pecado apareceria menos como a transgressão de uma interdição do que como o contrário de uma vida sob a graça; o pecado significaria então a vida sob a lei, isto é, o modo de ser de uma existência humana mantida cativa no círculo infernal da lei, da transgressão, da culpabilidade e da rebelião.

O filósofo não é este pregador profético, e isto por várias razões. Em primeiro lugar porque ele pertence a um tempo de *secura* e de *sede* no qual o cristianismo, enquanto instituição cultural, permanece ainda "um platonismo para o povo", uma espécie de lei no sentido de *são Paulo*. Em segundo lugar, o processo do *nihilismo* não atingiu o seu termo, talvez nem mesmo o seu *cume*: o trabalho de luto aplicado aos deuses mortos ainda não terminou e é neste tempo intermédio que o filósofo pensa. Em terceiro lugar, o filósofo,

enquanto pensador responsável, mantém-se a meio caminho entre o ateísmo e a fé, porque ele não pode contentar-se em pôr simplesmente lado a lado uma hermenêutica redutora que destrona os ídolos dos deuses mortos e uma hermenêutica positiva que deveria ser uma recolecção, uma repetição, para além da morte do deus moral, do kerigma bíblico, o dos profetas e da comunidade cristã primitiva; a responsabilidade do filósofo é pensar, isto é, cavar sob a superfície da antinomia presente, até ter encontrado o nível de questionamento que torna possível uma mediação entre a religião e a fé, através do ateísmo. Esta meditação deve ser um longo desvio; ela pode mesmo aparecer como um caminho perdido. Heidegger chama a alguns dos seus ensaios *Holzwege*, isto é, caminhos florestais que não conduzem a parte alguma, senão à própria floresta e ao trabalho dos lenhadores.

Proponho que façamos dois passos nesta via desviada, nesta via que, por consequente, é talvez um *Holzweg* no sentido heideggeriano.

Quero em primeiro lugar considerar a minha relação com a fala – a fala do poeta ou do pensador, e mesmo com toda a fala que diz alguma coisa, que revela alguma coisa relativamente aos seres e relativamente ao ser. É nesta relação com a fala, com toda a fala significativa, que está implicada uma espécie de obediência inteiramente despida de toda a ressonância ética; é, portanto, esta obediência não ética que pode tirar-nos do labirinto da teoria dos valores, a qual é talvez o ponto fraco da própria filosofia.

É preciso declará-lo: a filosofia está agora inteiramente no impasse, no que respeita o problema da origem dos valores. Estamos condenados a oscilar entre uma impossível criação dos valores e uma impossível intuição dos valores. Este fracasso teórico reflecte-se na antinomia prática da submissão e da rebelião que infecta a pedagogia, a política e a ética quotidianas. Se já nenhuma decisão pode ser tomada a este nível, precisamos de arrepiar caminho, e tentar ter acesso, por uma abordagem não ética, ao problema da autonomia e da obediência.

A única maneira de pensar eticamente consiste primeiro que tudo em pensar não eticamente. Para atingir este objectivo, precisamos de atingir um lugar onde a autonomia da nossa vontade está enraizada numa dependência e uma obediência que já não estão infectadas pela acusação, a interdição e a condenação. Este lugar pré-ético é o da "escuta"; assim se revela um modo de ser que não é ainda um modo de fazer e que, por esta razão, escapa à alterna-

tiva da sujeição e da revolta. Heráclito dizia: “Não escutem as minhas falas, mas o logos”. Quando a fala diz alguma coisa, quando descobre não só alguma coisa do sentido dos seres, mas alguma coisa do ser enquanto tal, como é o caso do poeta, somos então confrontados por aquilo a que se poderia chamar o acontecimento de fala: é dita alguma coisa de que eu não sou a origem, o possuidor. A fala não está à minha disposição como o estão os instrumentos do trabalho e da produção ou os bens do consumo; no acontecimento da fala não disponho de nada, não me imponho eu próprio, já não sou o dono, sou conduzido para além do cuidado, da preocupação. É nesta situação de não domínio que reside a origem simultânea da obediência e da liberdade. Leio em *o Ser e o Tempo* de Heidegger: “A imbricação do discurso na compreensão e o compreensível torna-se claro, assim que nos detemos numa possibilidade existencial (existencial) que depende da própria essência do discurso: o ouvir; não é por acaso que dizemos não ter “compreendido” quando não ouvimos “bem” (“entendemos”). O ouvir é consecutivo do discurso... O ser-aí ouve porque compreende. Enquanto ele é um ser no mundo com outro que compreende, o “ser-aí” é “atento” àquele que coexiste com ele e nele próprio; aqueles que coexistem estão em conjunto submetidos à lei desta atenção” (tr. fr. p. 201-202). Não é por acaso se na maior parte das línguas, a palavra obediência tem uma proximidade semântica com audição; escutar (em alemão *horchen*) é a possibilidade de obedecer (*gehörchen*). Há assim uma circulação de sentido entre fala, escuta, obediência: “Este saber-ouvir original da existência torna possível uma acção como a de escutar, que é ela própria fenomenalmente mais original ainda do que aquilo que o psicólogo determina vulgarmente como sendo o ouvido, isto é a sensação de som e a percepção de ruído. Esta escuta é ela própria no modo de ser do ouvido que compreende” (*ibid.*, p. 202). Este ouvido que compreende é o nó do nosso problema.

É certo que nada é dito quanto à fala como fala de Deus, e é bom que assim seja. Neste ponto, o filósofo está longe de estar em estado de designar uma fala que merecesse verdadeiramente o nome de fala de Deus; mas ele pode designar o modo de ser que torna existencialmente possível alguma coisa como uma fala de Deus; “este ouvido atento e mútuo que institui o ser com outrem apresenta-se segundo os modos possíveis da obediência (do “escutar”) e a aquiescência, ou segundo os modos privativos, da recusa de ouvir,

da oposição, do desafio, da aversão" (p. 202). Assim pela primeira vez e antes de todo o ensino moral e de todo o moralismo, discernimos na escuta o fundamento de outros modos do "entendimento": o seguir e o não-ouvir. Esta escuta (*hören*) implica uma pertença (*zugehören*) que constitui a obediência pré-ética para a qual tento orientar-me.

Isto não é tudo: não só a escuta tem uma prioridade da existência sobre o obedecer, mas *guardar silêncio* precede falar. Diremos o silêncio? Sim, se o silêncio não significar o mutismo. Guardar silêncio é ainda escutar, deixar as coisas serem ditas. O silêncio abre um espaço para a escuta: "O mesmo fundamento da existência traz ainda esta outra possibilidade essencial do discurso: o silêncio. Aquele que num diálogo se cala pode "fazer-se compreender" mais autenticamente, isto é, contribuir mais para o desenvolvimento de uma compreensão do que aquele a quem as palavras nunca faltam. Uma abundância de palavras a propósito de tudo e de nada não garante que se tenha feito avançar a compreensão; pelo contrário, uma tagarelice inesgotável dissimula aquilo que se pensa compreender e conduz a uma clareza enganadora, isto é ao incompreendido banalizado... Só o verdadeiro discurso torna possível o silêncio autêntico. Para poder calar-se o ser-ai deve ter alguma coisa para dizer, o que significa que ele deve dispor de uma revelação autêntica e vasta dele próprio; é neste momento que o silêncio adquire o seu sentido e abate a "tagarelice". O silêncio como modo do discurso articula tão originalmente a compreensão do ser-ai que chega a fundar o saber-ouvir autêntico e o ser em comum lúcido" (p. 203-204). Estamos aqui no ponto em que o silêncio é a origem da escuta e da obediência.

Esta análise e "a análise fundamental do *Dasein*" à qual ela pertence, descobrem o horizonte e abrem a via às aproximações que faltam fazer de uma relação com Deus enquanto fala que precederia toda a interdição e toda a acusação. Estou preparado para reconhecer que não encontrarei o acontecimento de fala, que se chama a ele próprio Evangelho, por uma simples extensão das categorias da razão prática. O Deus que procuramos não será a fonte da obrigação moral, o autor do mandamento, aquele que põe o selo do absoluto sobre a experiência ética do homem; pelo contrário, este género de meditação convida-me a não deixar o kerigma embaraçar-se no labirinto da obrigação e do dever.

E agora o segundo passo. Que espécie de ética se tornou possível na base desta relação existencial com a fala? Se mantivermos presente no espírito o

trabalho de luto desenvolvido pelo ateísmo e o modo de compreensão não-ético implicado na escuta e no silêncio, estamos prontos para pôr o problema ético em termos que não implicam, pelo menos para começar, a relação com a interdição, e que são ainda neutros com respeito à acusação e à condenação. Tentemos elaborar o problema ético original em direcção ao qual aponta ao mesmo tempo a *destruição* do deus moral e a *instrução* não-ética pela fala.

Chamarei a esta ética anterior à moral da obrigação uma *ética do desejo de ser ou do esforço para existir*. A história da filosofia oferece-nos um precioso precedente, o de Espinosa. Este chama ética ao processo inteiro pelo qual o homem passa da escravatura à beatitude e à liberdade; este processo não é regulado por um princípio formal de obrigação, menos ainda por uma intuição dos fins e dos valores, mas pelo desdobramento do esforço, do *conatus*, que nos põe na existência enquanto modo finito de ser. Dizemos esforço mas é preciso imediatamente acrescentar desejo, a fim de pôr na origem do problema ético a identidade entre o esforço, no sentido do *conatus* de Espinosa e o desejo no sentido do *eros* de Platão e de Freud (Freud não hesita em dizer que aquilo a que ele chama libido e *eros* é parente do *eros* do *Banquete*). Por esforço, entendo a posição na existência, o poder afirmativo de existir, que implica um tempo indefinido, uma duração que não é nada mais do que a continuação da existência; esta posição na existência fundamenta a afirmação mais originária, a do "eu sou", *Ich bin, I am*. Mas esta afirmação deve ser recuperada, restaurada, porque, e é aqui que surge o problema do mal, foi alienada de muitas maneiras, é por isso que ela deve ser reconquistada, restituída. Assim a reapropriação do nosso esforço para existir é a tarefa da ética. Mas porque o nosso poder de ser está alienado, esse esforço permanece um desejo, o desejo de ser; desejo, aqui como em todo o lado, significa falta, necessidade, pedido. Este nada, no centro da nossa existência, faz do nosso esforço um desejo e iguala o *conatus* de Espinosa ao *eros* de Platão e de Freud; a afirmação do ser na falta do ser, tal é a estrutura mais originária na raiz da ética.

A ética, neste sentido radical, consiste na apropriação progressiva do nosso esforço para ser.

Esta dimensão radical do problema ético está por assim dizer dissimulada pela consideração da obrigação como princípio da razão prática; o formalismo em ética esconde a dialéctica da acção humana, ou para me servir de uma palavra mais forte, a dialéctica do acto humano de existir. Esta é

encoberta por uma problemática que não é originária mas derivada, a problemática do princípio *a priori* da razão prática. Chamo-lhe uma problemática derivada porque, parece-me, ela é tirada da crítica da razão pura onde tem a sua plena significação, no quadro de uma análise regressiva conduzindo às estruturas categoriais que tornam possível o acto de conhecer. Mas, pode a mesma dicotomia entre o empírico e o *a priori* ser estendida à estrutura interna da acção humana, àquilo a que eu chamava a dialéctica do acto de existir? Duvido. Esta transferência para a razão prática de uma distinção que recebeu a sua plena significação na primeira crítica é responsável pela oposição instaurada por Kant entre a obrigação considerada como o *a priori* da vontade, e o desejo que representa o elemento empírico da acção. A exclusão do desejo da esfera ética tem consequências ruinosas: a mira da felicidade é excluída do campo de consideração do moralista, enquanto princípio material do querer; o princípio formal da obrigação está assim isolado do processo da acção. O rigorismo ético é colocado no lugar do problema espinosista da beatitude e da liberdade. A hermenêutica de Nietzsche e de Freud põe em questão este privilégio do formalismo enquanto fundamento da ética. O formalismo aparece agora como uma racionalização de segunda ordem, resultante da transferência para o campo da razão prática de uma distinção válida no campo da razão teórica.

Quer isto dizer que o problema da obrigação não tem significação ética? Não penso isso. Mesmo a interdição tem o seu lugar, mas não o da origem, o do princípio; é, quando muito, um critério do carácter objectivo da nossa vontade boa. A mesma coisa podia ser dita do conceito de valor: ele também tem o seu lugar, mas não é o primeiro; a noção de valor sobrevém a um certo estágio da reflexão ética, quando precisamos de determinar o acordo do nosso poder com a situação, as instituições, a estrutura da vida económica, política e cultural. O valor aparece no ponto de cruzamento do nosso desejo indefinido de ser e condições finitas da sua actualização. Esta função do valor não nos autoriza a hipostasiar o Valor, ainda menos a adorar o ídolo do valor. É suficiente ligar o processo da avaliação e do valor à dialéctica da acção e às condições históricas da experiência ética do homem.

Ora, não é só a hermenêutica de Nietzsche e de Freud que nos convida a relacionar o formalismo em ética, e o processo da formação dos valores, com a base existencial do nosso esforço e do nosso desejo. A espécie de filosofia

da fala que desenvolvemos convida-nos a dar o mesmo passo. Quando falamos da fala como de uma realidade viva e efectiva, evocamos uma conexão subterrânea entre a fala e o núcleo activo da nossa existência; à fala pertence o poder de mudar a compreensão que temos de nós próprios. Este poder já não é então, a título primário, da natureza do imperativo. Antes de se dirigir a uma vontade, à maneira de uma ordem que deve ser obedecida, a fala dirige-se àquilo a que eu chamava a nossa existência, enquanto esforço e desejo; ela muda-nos, não porque uma vontade se impõe à nossa vontade, mas porque somos mudados pela "escuta que compreende". A fala atinge-nos ao nível das estruturas simbólicas da nossa existência, dos esquemas dinâmicos que exprimem a nossa maneira de compreender a nossa situação e de projectar o nosso poder nessa situação. Há, por consequência, alguma coisa que precede a vontade e o princípio de obrigação o qual, segundo Kant, é a estrutura *a priori* dessa vontade. Essa alguma coisa, é a nossa própria existência, enquanto capaz de ser modificada pela fala. Esta conexão íntima entre o nosso desejo de ser e o poder da fala é uma consequência do acto de escutar, de prestar atenção, de obedecer, de que falávamos mais acima. E esta articulação, por sua vez, torna possível aquilo que descrevemos em termos vulgares como vontade, avaliação, decisão, escolha. Esta psicologia da vontade é apenas a projecção na superfície de nós próprios de uma articulação mais profunda entre o sentido da situação, a compreensão e o discurso, para retomar as noções principais da análise heideggeriana do *Dasein*.

Tal é o segundo passo, no longo desvio do ateísmo à fé. Não irei mais longe no presente ensaio. Declaro de bom grado que ele fica muito aquém do seu objectivo. Todavia, a discussão que se segue, a respeito da consolação e da resignação, permitir-nos-á talvez dar alguns novos passos na mesma direcção. Mas, mesmo depois dessa nova progressão, subsistirá um abismo entre a interminável exploração dos preâmbulos pelo filósofo, e a pregação poderosa do pregador. Todavia, apesar deste abismo, pode aparecer uma certa congruência entre uma teologia que seria fiel à sua origem e uma pesquisa filosófica que teria tomado a seu cargo a crítica da religião pelo ateísmo. Explicar-me-ei sobre esta congruência no segundo estudo.

II. DA CONSOLAÇÃO

I. A conexão entre acusação e consolação é talvez o traço mais surpreendente da religião. O deus ameaça e protege. Ele é o perigo último e a última protecção. Nas teologias mais rudimentares, de que encontramos vestígios no Antigo Testamento, estas duas faces da divindade foram coordenadas numa figura racional, a lei de retribuição. O deus que dá protecção é o deus moral: ele corrige a desordem aparente da distribuição dos destinos, ligando o sofrimento à maldade e a felicidade à justiça. Graças a esta lei da retribuição, o deus que ameaça e o deus que protege são um só e mesmo deus, e esse deus é o deus moral. Esta racionalização arcaica faz da religião não só a fundamentação absoluta da moral mas ainda uma *Weltanschauung*, isto é, a visão moral do mundo engastada numa cosmologia especulativa. Enquanto providência (*pronoia* em grego, *providentia* em latim), o deus moral é o ordenador de um mundo que satisfaz à lei de retribuição. Tal é talvez a estrutura mais arcaica e mais englobante da religião. Mas esta visão religiosa do mundo nunca esgotou o campo das relações possíveis do homem com Deus, e houve sempre homens de fé que a rejeitaram como inteiramente ímpia. Já na literatura babilónica e bíblica conhecida como literatura sapiental (e mais do que tudo no livro de Job), a verdadeira fé em Deus é oposta com a maior violência a esta lei da retribuição, para ser descrita como uma fé trágica para além de toda a segurança e de toda a protecção.

Donde a minha hipótese de trabalho: o ateísmo significa pelo menos a destruição do deus moral, não só enquanto fonte última de acusação, mas enquanto fonte última de protecção, enquanto providência.

Mas se o ateísmo deve ter alguma significação *religiosa*, a morte do deus providencial poderia apontar em direcção a uma nova fé, em direcção a uma fé trágica, que seria para a metafísica clássica aquilo que a fé de Job foi para a lei arcaica da retribuição, professada pelos seus piedosos amigos. Por "metafísica", designo aqui o tecido serrado de filosofia e de teologia que tomou forma de teodiceia, sob a tarefa de defender e justificar a bondade e a onipotência de Deus, face à existência do mal. A teodiceia de Leibniz é o paradigma de todos os empreendimentos para compreender a ordem deste mundo como providencial, isto é, como exprimindo a subordinação das leis físicas às leis éticas sob o signo da justiça de Deus.

Não tenho a intenção de criticar a teodiceia ao nível da sua argumentação, por conseguinte sobre o terreno epistemológico, como Kant o fez nos seus famosos ensaios contra as teodiceias leibnizianas e pós-leibnizianas. Esta crítica, como se sabe, incide principalmente sobre os conceitos teológicos em geral e sobre a noção de causa final em particular; ela merece ser considerada por ela própria com o maior cuidado. Prefiro tomar em consideração, de acordo com o capítulo precedente, o ateísmo de Freud e de Nietzsche; e isto por duas razões: em primeiro lugar porque a crítica do deus moral encontra o seu acabamento numa crítica da religião como refúgio e como protecção. Em seguida, a crítica desenvolvida por Freud e por Nietzsche vai muito mais longe do que toda a crítica epistemológica; cavando sob a argumentação, põe a nu a camada subjacente das motivações da teodiceia. Esta substituição da epistemologia pela hermenêutica não atinge só a teodiceia de estilo leibniziano, mas todas as filosofias que pretendem superar a teodiceia e tentam todavia instituir uma reconciliação racional entre as leis da natureza e o destino humano. Assim Kant, depois de ter criticado Leibniz, tenta por sua vez, com os famosos Postulados da Razão prática, reconciliar a liberdade e a natureza sob a regra do Deus moral. Da mesma maneira, Hegel critica Kant e a sua visão moral do mundo, mas constrói um sistema racional no qual todas as contradições são reconciliadas: o ideal já não é oposto ao real; ele tornou-se a sua lei imanente. Aos olhos de Nietzsche, a filosofia de Hegel realiza a essência de toda a filosofia moral. É certo que esta violenta redução à moral de filosofias tão diferentes como a de Leibniz, de Kant e de Hegel é inaceitável aos olhos do historiador da filosofia, o qual deve proteger a estrutura racional singular de cada um destes filósofos contra uma comum confusão de todas as filosofias da idade clássica sob o título da moral; mas, por meio desta violência, que reduz e nega as diferenças mais evidentes, Nietzsche abre a via a uma hermenêutica que discerne o motivo comum por trás das maneiras mais opostas de filosofar. A parada desta hermenêutica é a espécie de vontade que se exprime ela própria através da procura de uma reconciliação racional, quer seja na teodiceia de Leibniz, nos Postulados kantianos da Razão prática ou no saber absoluto de Hegel. Para Nietzsche, a vontade que se esconde por trás destas racionalizações é sempre uma vontade fraca; esta fraqueza consiste precisamente no recurso a uma visão do mundo na qual o princípio ético a que Nietzsche chama o ideal domina o processo da realidade. O interesse e o

valor desta diligência residem aí: toda a crítica epistemológica da teologia é transposta numa hermenêutica da vontade de poder, que relaciona as doutrinas do passado com os graus de fraqueza ou de força da vontade, com a disposição negativa ou positiva desta, com a sua impulsão reactiva ou activa.

No primeiro ensaio, tínhamos interrompido a hermenêutica nietzscheana no ponto em que ela permanece uma “acusação da acusação”. Era legítimo mantermo-nos aí numa discussão consagrada à interdição; ainda mais, a maneira de filosofar de Nietzsche encoraja-nos a acentuar este lado crítico da sua obra: quanto ao essencial, esta consiste numa acusação da acusação e mantém-se tributária da espécie de ressentimento que ela censura aos moralistas.

Agora precisamos de ir mais longe. A nossa crítica da metafísica e da sua busca de reconciliação racional deve ter acesso a uma ontologia positiva, para além do ressentimento e da acusação. Uma tal ontologia positiva consiste numa visão inteiramente não ética, aquela que Nietzsche descreve como “a inocência do tornar-se” (*die Unschuld des Werdens*). Aqui está um outro nome para “para além do bem e do mal”. É certo que esta espécie de ontologia não pode tornar-se dogmática sob pena de tornar a cair sob as suas próprias críticas; ela deve permanecer uma interpretação, inseparável da interpretação de todas as interpretações, e não é seguro que uma tal filosofia possa escapar à auto-destruição. Ainda mais, uma tal ontologia permanece inelutavelmente presa no fio da mitologia – quer seja uma mitologia no sentido grego da palavra, tal como a mitologia de Dioniso; ou uma mitologia na linguagem da cosmologia moderna, tal como o mito do eterno retorno do Mesmo, junto ao amor do destino; ou uma mitologia na linguagem da filosofia da história, tal como o mito do super-homem; ou, finalmente, uma mitologia para além da oposição entre estas três outras mitologias, tal como o mito do mundo como jogo. Todas dizem a mesma coisa: elas proclamam a ausência de culpabilidade, isto é, a ausência de carácter ético do todo do ser.

Confrontado com esta rude doutrina, não tenho de modo nenhum a intenção de a provar ou de a refutar, menos ainda de a pôr ao serviço de qualquer apologética hábil e de a converter em fé cristã. Deixo-a aí onde ela está, num sítio onde ela permanece só e talvez fora de alcance, e inacessível a toda a repetição. Ela mantém-se nesse lugar, como o melhor adversário, como a medida da radicalidade com a qual me devo medir; digo-me a mim próprio: o que quer que eu pense e o que quer que eu acredite deve ser digno dela.

Mas antes de retomar o caminho do ateísmo para a fé, da maneira que foi tentada mais acima, queria elucidar algumas implicações da crítica nietzscheana da religião através da de Freud. A espécie de mitologia representada pela ideia nietzscheana de inocência do tornar-se tem uma contrapartida prosaica naquilo a que Freud chamou o princípio de realidade. Não é por acaso que Freud dá por vezes a este princípio um outro nome, que lembra o amor do destino em Nietzsche: o nome de *Ananké*, isto é, de necessidade, que é pedido emprestado à tradição da tragédia grega e que lembra o amor do destino segundo Nietzsche. Como se sabe, Freud opôs sempre o princípio de realidade ao princípio de prazer e a todas as maneiras de pensar que são influenciadas pelo princípio de prazer, a saber, todas as figuras da ilusão.

É aqui que uma certa crítica da religião toma lugar na obra de Freud. Insisti nisto muitas vezes: a religião, para Freud, não é quanto ao essencial o foco da sanção absoluta em relação às exigências da consciência moral; ela é uma compensação trazida à dureza da vida. A religião, neste sentido, é a função mais alta da cultura; a sua tarefa é proteger o homem contra a superioridade da natureza e indemnizá-lo dos sacrifícios pulsionais requeridos pela vida em sociedade. A face nova que a religião volta para o indivíduo já não é a da interdição, mas a da protecção. Ao mesmo tempo ela dirige-se menos ao temor do que ao desejo.

Esta análise regressiva-redutiva reconduz uma segunda vez à noção de uma imagem paternal colectiva, mas a figura do pai é agora mais ambígua, mais ambivalente; já não é só a figura que acusa, é a figura que protege; já não responde só ao nosso temor de punição mas ao nosso desejo de protecção e de consolação: o nome deste desejo é a nostalgia do pai. A religião passa assim para o lado do princípio de prazer, de que ela se torna um dos modos mais retorcidos e mais disfarçados. O princípio de realidade, por conseguinte, envolve a renúncia a esta nostalgia do pai, não só ao nível dos nossos temores, mas ao dos nossos desejos. Uma visão despojada da figura do pai é o preço a pagar por esta ascese do desejo.

É neste ponto que Freud apanha Nietzsche; a inversão freudiana do princípio de prazer no princípio de realidade tem a mesma significação que, em Nietzsche, a inversão da visão moral do mundo na inocência do tornar-se e na noção do mundo como "jogo". O tom de Freud é menos lírico do que

o de Nietzsche; está também mais perto da resignação do que do júbilo. Freud conhece demasiado a aflição do homem para se aventurar para além de uma simples aceitação da ordem inexorável da natureza, e depende demasiado de uma visão friamente científica do mundo para deixar dar livre curso a um lirismo sem controlo. Todavia, nas suas últimas obras, o tema de *Ananké* é atenuado e equilibrado por um outro tema que o põe mais perto de Nietzsche, quero dizer o tema de *Eros*, que o reconduz ao motivo faustiano da sua juventude, que as suas preocupações científicas tinham encoberto. O humor filosófico de Freud é talvez determinado pela luta obscura entre um sentido positivista da realidade e um sentido romântico da vida. Quando o segundo o vence, ouvimos uma voz que poderia ser a de Nietzsche: “E agora podemos esperar que o outro destes dois poderes celestes, o eterno *Eros* se afirme ele próprio na sua luta contra o seu adversário não menos imortal” – sendo este adversário a morte. Esta grande dramaturgia de *Eros* e de *Tanatos*, subjacente à ordem inexorável da natureza, é o eco de Nietzsche em Freud. A discreta mitologia de Freud que tempera o olhar do sábio, não tem nunca o poder ao mesmo tempo lírico e filosófico da mitologia de Nietzsche; mas ela aproxima de algum modo Nietzsche de nós: através de Freud, alguma coisa chega até nós do ensino escarpado de *Sils-Maria*.

II. Que espécie de fé merece sobreviver à crítica de Freud e de Nietzsche?

Evoquei no primeiro estudo uma pregação profética que voltaria às origens da fé judaico-cristã e que seria ao mesmo tempo um começo para o nosso tempo. A respeito do problema da acusação, esta pregação pronunciaria apenas uma palavra de libertação e tiraria todas as consequências para o nosso tempo da antinomia paulina entre o Evangelho e a Lei. No que diz respeito ao problema da consolação, esta pregação profética seria a herdeira da fé trágica de Job; ela tomaria a mesma atitude, a respeito das metafísicas teleológicas da filosofia ocidental, que Job a respeito dos discursos piedosos dos seus amigos sobre o deus da retribuição. Seria uma fé que avançaria nas trevas, numa nova “noite do entendimento” – para tomar a linguagem dos místicos –, perante um Deus que não teria os atributos “da providência”, de um Deus que não me protegeria mas que me entregaria aos perigos de uma vida digna de ser chamada humana. Não é este Deus o crucificado, o Deus cuja fraqueza apenas, diz Bonhöffer, pode ajudar-me? Aquilo que significa noite para o

entendimento significa antes de tudo noite para o desejo tanto como para o temor, noite para a nostalgia de um pai que protege. Para além desta noite, e apenas para além dela, poderia ser recuperada a significação verdadeira do Deus da consolação, do Deus da ressurreição, do *Pantocrator* bizantino e romano.

Imagino este pregador profético; algumas vezes ouço-o; mas, mais uma vez, o filósofo não é este pregador profético. Ele pensa no tempo interdiário do niilismo e da fé purificada; mas, mais do que tudo, a sua tarefa não é reconciliar, num ecletismo fraco, a hermenêutica que destrói os velhos ídolos, e a hermenêutica que restitui o kerigma. Pensar é cavar mais profundo, até à camada de questões que torna possível uma mediação entre a religião e a fé por meio do ateísmo, mediação que apareceu como um longo desvio, senão como um caminho perdido. Talvez avancemos mais para a frente na mesma direcção, visto que a purificação do temor de punição e do desejo de protecção constituem um só e mesmo processo, para além daquilo a que Nietzsche chamou "o espírito de vingança".

Primeiro passo: como se lembram, encontrámos na nossa relação com a fala – a do poeta e a do pensador, ou mesmo com toda a fala que descobre alguma coisa da nossa situação no todo do ser –, o ponto de partida, a origem e o modelo de uma "obediência ao ser" para além de todo o temor de punição, para além de toda a interdição e de toda a condenação. Talvez possamos descobrir nesta mesma obediência a fonte de uma *consolação* que estaria tão afastada do desejo infantil de protecção, como a obediência o está de todo o temor de punição. A minha relação inicial com a fala, quando a recebo como plenamente significante, não só neutraliza toda a acusação, e por este meio todo o temor, mas coloca entre parênteses o meu desejo de protecção; ela põe fora do circuito, por assim dizer, o narcisismo do meu desejo. Entro num reino de significação, onde já não é questão de mim próprio, mas do ser como tal. O todo do ser tornou-se manifesto, no esquecimento dos meus desejos e dos meus interesses.

É este desdobramento do ser, na ausência do cuidado pessoal e por meio da plenitude da fala, que estava já em jogo na revelação sobre a qual se completa o *Livro de Job*: "Yavé responde a Job do seio da tempestade e diz..."; mas, que diz ele? Nada que possa ser considerado como uma resposta

ao problema do sofrimento e da morte; nada que possa ser utilizado como uma justificação de Deus numa teodiceia. Pelo contrário, fala-se de uma ordem estranha ao homem, de medidas que não têm proporção para o homem: "Onde estavas quando fundei a terra? Fala, se o teu saber é esclarecido!" A via da teodiceia está fechada; mesmo a visão do Beemote e do Leviatã, na qual culmina a revelação não tem nenhuma relação com o problema pessoal de Job. Nenhuma teleologia emerge da tempestade, nenhuma conexão inteligível entre uma ordem física e uma ordem ética. Resta o desdobramento do todo na plenitude da fala. Resta apenas a possibilidade de uma aceitação que seria o primeiro grau da consolação, para além do desejo de protecção.

Chamo a este primeiro grau *resignação*.

Em que sentido esta resignação a uma ordem não-ética do todo constitui o primeiro grau da consolação? No sentido em que esta ordem não-ética não é estranha à linguagem, apesar do facto de ser estranha aos meus interesses narcísicos. O ser pode ser conduzido à fala.

Para Job, a revelação do todo não é em primeiro lugar uma visão mas uma voz. O Senhor fala, aí está o essencial. Ele não fala de Job. Ele fala a Job, e isso basta. O acontecimento de fala como tal cria um laço; a situação de diálogo é, em si mesma, um modo de consolação. O acontecimento de fala é um tornar-se-verbo do ser; a escuta da fala torna possível a visão do mundo como ordem: "Não te conhecia senão por ouvir dizer e agora os meus olhos viram-te". Mas, mesmo então, a questão de Job a propósito dele próprio não recebe solução, ela sofre dissolução graças ao deslocamento de centro que a fala opera.

Neste ponto, somos reconduzidos de Job aos pré-socráticos. Os pensadores pré-socráticos também perceberam o deslocamento de centro efectuado pela fala: "Ser e ser pensado são uma e a mesma coisa". Aí está a possibilidade fundamental da consolação; a unidade do ser e do logos torna possível para o homem pertencer ao todo enquanto ser falante. Porque a minha fala pertence à fala, porque o falar da minha linguagem pertence ao dizer do ser, já não peço que o meu desejo seja reconciliado com a ordem da natureza. Nesta espécie de pertença reside a origem, não só da obediência para além do temor, mas do consentimento para além do desejo.

Elaboremos este conceito de *consentimento*. Este será o nosso segundo passo. Não o faremos em termos psicológicos: o filósofo não é um terapeuta;

cura os desejos ao mudar as ideias. É por isso que para ir do desejo de protecção ao consentimento, ele deve tomar a via difícil da crítica aplicada à espécie de metafísica que está implícita no desejo de protecção.

A espécie de metafísica que está aqui em jogo é a que tenta ligar valor e facto no interior de um sistema a que gostamos de chamar o sentido do universal ou o sentido da vida. Num tal sistema, a ordem natural e a ordem ética estão unificadas sob uma totalidade de ordem mais elevada. A questão é saber se essa tentativa não procede ela própria do esquecimento da espécie de unidade que os pré-socráticos reconheceram quando falaram de identidade do ser e do logos. Está aí, como se sabe, a questão que Heidegger põe à metafísica. Os próprios conceitos de valor e de facto, entre os quais partilhamos o reino da realidade, implicam já a perda da unidade primordial na qual ainda não existe nem valor nem facto, nem ética nem física. Se é assim, não devemos surpreendermo-nos se não somos capazes de reunir os fragmentos estilhaçados da unidade perdida. Pela minha parte, levo a sério esta questão de Heidegger. É possível que todas as construções da metafísica clássica, respeitantes à subordinação das leis causais às leis finais, representem uma tentativa desesperada de recriar uma unidade a um nível que é, ele próprio, o resultado de um esquecimento fundamental da questão do ser. No ensaio chamado: *a Época das visões do mundo*, Heidegger caracteriza a idade da metafísica como uma idade na qual "o ente é posto à disposição de uma representação explicativa"; "o ente é determinado pela primeira vez como objectividade da representação e a verdade como certeza da representação na metafísica de Descartes" (*Caminhos que não conduzem a parte alguma*, tr. fr., p. 79). Ao mesmo tempo o mundo tornou-se um quadro: "Aí onde o mundo se torna imagem concebida (*Bild*), a totalidade do ente é compreendida e fixada como aquilo sobre o que o homem pode orientar-se, como aquilo que ele quer, por consequência, trazer e ter diante de si, aspirando assim a detê-lo, num sentido decisivo, numa representação" (*ibid.*, p. 81). O carácter representativo do ente é, assim, o correlato da emergência do homem como sujeito. O homem impele-se a si próprio para o centro do quadro; por conseguinte o ente é colocado diante do homem como o objectivo e o disponível. Mais tarde, com Kant, com Fichte e finalmente com o próprio Nietzsche, o homem como sujeito torna-se o homem como querer. A vontade aparece como a origem dos valores, enquanto o mundo recua para o plano do fundo como simples

facto, desprovido de valor. O niilismo não está longe. Já não pode ser transposto o abismo entre um sujeito que se põe a si próprio como a origem dos valores e um mundo que se desenrola como um conjunto de aparências despidas de valor. Enquanto continuarmos a olhar o mundo como um objecto para a representação e a vontade humana como posição de valor, a conciliação e a integração serão impossíveis. O niilismo é a verificação histórica desta impossibilidade. Em particular, o niilismo põe a nu o fracasso do deus metafísico em operar a reconciliação, o fracasso de todas as tentativas para completar a causalidade pela teleologia. Enquanto o problema de Deus é posto nestes termos e a este nível, a própria questão de Deus procede do esquecimento que engendrou a concepção do mundo como um objecto de representação e o conceito do homem como um sujeito que põe valores.

É por isso que precisamos de arrear caminho, até um ponto situado para além da dicotomia do sujeito e do objecto, se queremos suplantar as antinomias que daí procedem, antinomia do valor e do facto, antinomia da teleologia e da causalidade, antinomia do homem e do mundo. Esta regressão não nos reconduz à noite de uma filosofia da identidade, ela conduz-nos à manifestação do ser como o *logos* que reúne todas as coisas.

Se é exactamente assim, o começo de toda a resposta a Nietzsche reside numa meditação sobre o *logos* congregador mais do que na emergência da vontade de poder, a qual, talvez, pertence ainda à idade da metafísica, na qual o homem foi definido como vontade. Para Heidegger, o *logos* é o aspecto ou a dimensão da nossa linguagem ligada à questão do ser. Por meio do *logos*, a questão do ser é trazida à linguagem; graças ao *logos*, o homem emerge não só como uma vontade de poder, mas como um ser que interroga sobre o ser.

Tal é a via radical de pensamento que abre horizonte a um novo sentido da consolação, que faria do ateísmo uma real mediação entre a religião e a lei. Se o homem não é fundamentalmente posto como homem senão quando é "reunido" pelo *logos* que "reune ele próprio todas as coisas", torna-se possível uma consolação que não é mais do que a felicidade de pertencer ao *logos* e ao ser como *logos*. Esta felicidade sobrevém primeiro no "poetizar primordial" (*Urdichtung*), em seguida no pensar. Heidegger diz algures que o poeta vê o sagrado e o pensador o ser; que eles mantêm em montanhas diferentes de onde as suas vozes fazem eco.

Dê-se mais um passo em direção a esta função do *logos* como consolação.

Heidegger tem outras expressões que dizem alguma coisa nesta direção; ele diz que o *logos* dos pré-socráticos é a mesma coisa que a *physis*, a qual não é a natureza enquanto oposta à convenção, à história ou ao espírito. É alguma coisa que, ao reunir, domina; é aquilo que “supera” (das *überwaltigende*). Mais uma vez somos remetidos para a conexão entre Job e os pré-socráticos. Havia já, no *Livro de Job*, uma expressão daquilo que supera e a experiência de ser junto aquilo que supera. Ora, isto não se produz nem física, nem espiritual, nem misticamente, mas apenas na claridade do “dizer” (*Sagen*). Não só o *logos* significa o poder que torna manifesto e que reúne, mas associa o poeta a esta reunião sob o signo daquilo que supera. O poder de reunir as coisas por meio da linguagem não nos pertence a título primário, a nós sujeitos falantes. Reunir e revelar pertencem primeiro que tudo aquilo que supera e predomina, tal como isso foi simbolizado pela *physis* dos primeiros Gregos. A linguagem é cada vez menos a obra do homem. O poder de dizer não é aquilo de que dispomos, mas aquilo que dispõe de nós; e é porque não somos os donos da nossa linguagem que podemos ser “reunidos”, isto é, juntos aquilo que reúne. Por conseguinte, a nossa linguagem torna-se alguma coisa mais do que um simples meio prático de comunicação com os outros e de dominação sobre a natureza; quando o falar se torna o dizer, ou melhor, quando o dizer habita o falar da nossa linguagem, fazemos a experiência da linguagem como de um dom e do pensamento como do reconhecimento desse dom. O pensamento agradece pelo dom da linguagem e mais uma vez nasce uma forma de consolação. O homem é consolado quando na linguagem ele deixa as coisas serem ou serem mostradas; porque Job ouve a fala como aquilo que reúne, ele vê o mundo como reunido.

Kierkegaard chama a esta consolação “repetição”; no *Livro de Job*, ele vê esta repetição expressa sob a forma mítica de uma restituição: “e Yavé melhorou a situação de Job porque ele tinha intercedido pelos seus amigos; e Yavé acrescentou mesmo pelo dobro todos os bens de Job”. Ora, se a “repetição” segundo Kierkegaard não é só um outro nome da lei de retribuição que Job rejeitou e uma última justificação dos piedosos amigos de Job que o Senhor condenou, ela apenas pode significar uma coisa, a consumação da escuta na visão. Este conceito de repetição pode então aparecer como a contrapartida do tema pré-socrático; é mesmo essencialmente semelhante à inteli-

gência pré-socrática do *logos*, como daquilo que reúne, e da *physis* como daquilo que supera e predomina. Mais uma vez, o *Livro de Job* e os *Fragmentos de Heráclito* dizem uma só e mesma coisa.

Para compreender este último ponto, voltemos uma última vez a Nietzsche. Nietzsche deu igualmente o nome de “consolação” (*Trost*) ao grande desejo, à “maior esperança”: que o homem seja superado. Porque é que ele chamou a esta esperança consolação? Porque traz nela a libertação da vingança (*Rache*): “Que o homem seja libertado da vingança, aí está para mim a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris depois de longas intempéries (1)”. A libertação da vingança é o coração da nossa meditação sobre a consolação, visto que a vingança significa que “aí onde estava o sofrimento, aí devia estar a punição”. Heidegger comenta da maneira seguinte: a vingança é a perseguição que se opõe a ela própria e que degrada – não, contudo, primeiro e fundamentalmente num sentido moral; a crítica da vingança não é ela própria uma crítica moral. O espírito de vingança é dirigido contra o tempo e aquilo que passa. Zaratustra diz: “Isto, sim, só isto é a própria vingança, o ressentimento da vontade para com o tempo e o seu *foi* (2)”. A vingança é a contra-vontade da vontade (*des Willens Widerwille*) e a este título ressentimento contra o tempo; o tempo passa, eis o choque adverso que faz sofrer a vontade e de que esta se vinga difamando aquilo que passa enquanto passa. Superar a vingança, é superar o não no sim.

Não está a “recapitulação” de Zaratustra próxima da “repetição que Kierkegaard lê no *Livro de Job* e da “reunião” que Heidegger lê nos pré-socráticos? O parentesco não poderia ser negado; mas a semelhança seria ainda maior se a obra de Nietzsche não pertencesse ela própria ao espírito da vingança na medida em que ela permanece acusação da acusação. Lemos nas últimas linhas de *Ecce Homo*: “Fui mal compreendido? Dioniso contra o Crucificado”. Aí reside a limitação de Nietzsche. E porque é que é desigual ao apelo de Zaratustra para superar a vingança? Não será porque para Nietzsche, a criação do super-homem capaz de superar a vingança depende da vontade e não da fala? Não permanece a vontade de poder de Nietzsche, por esta razão,

(1) *Assim falava Zaratustra*, II parte, as *Tarântulas*.

(2) *Ibid.*, III parte, a *Grande Nostalgia*.

ao mesmo tempo aceitação e vingança? Só a espécie de *Gelassenheit* que marca a submissão da linguagem individual ao discurso está para além da vingança. O consentimento deve estar junto à poesia.

Heidegger comenta o poema de Hölderlin que contém este verso: *dichterisch wohnt der Mensch*, “é poeticamente... que o homem habita sobre esta terra”; na medida em que o acto poético não é puro extravio mas o começo do fim da errância pelo acto de construir, a poesia permite ao homem habitar sobre a terra. Isto advém quando a minha relação com a linguagem é invertida, quando a linguagem fala. Então o homem responde à linguagem escutando aquilo que ela lhe diz; ao mesmo tempo, habitar, torna-se para nós mortais, “poético”. “Habitar” é um outro nome da “repetição” de Kierkegaard. Habitar é o contrário de fugir. Na verdade Hölderlin diz: “Rico em mérito, é poeticamente, contudo, que o homem habita sobre esta terra”. O poema sugere que o homem habita sobre esta terra na medida em que é mantida uma tensão entre o seu cuidado para com os céus, para com o divino, e o enraizamento da sua existência na terra. Esta tensão confere uma medida e determina um lugar ao acto de habitar. Segundo a sua extensão total e a sua compreensão radical, a poesia é aquilo que enraiza o acto de habitar entre céu e terra, sob o céu mas sobre a terra, no poder da fala.

A poesia é mais do que a arte de fazer poemas, ela é *poiesis*, criação, no sentido mais vasto da palavra. É neste sentido que a poesia iguala o habitar primordial; o homem apenas habita quando os poetas são.

Esta pesquisa filosófica sobre a significação religiosa do ateísmo conduziu-nos da resignação ao consentimento e do consentimento a um modo de habitar sobre a terra regulado pela poesia e pelo pensamento. Este modo de ser já não é o “amor do destino”, mas um amor pela criação que inclui alguma coisa do movimento do ateísmo em direcção à fé. O amor da criação é uma forma de consolação que não depende de nenhuma recompensa externa e que está igualmente distante de toda a vingança. O amor encontra nele próprio a sua recompensa, ele próprio é a consolação.

Assim se desenha uma certa congruência entre esta análise filosófica e uma interpretação do kerigma que seria ao mesmo tempo fiel às origens da fé judaico-cristã e apropriada ao nosso tempo. A fé bíblica representa Deus, o Deus dos Profetas e o Deus da Trindade cristã, como um pai; o ateísmo ensina-nos a renunciar à imagem do pai. Superada como ídolo, a imagem do pai

pode ser recuperada como símbolo. Este símbolo seria uma parábola do fundamento do amor; seria a contrapartida, numa teologia do amor, da progressão que nos conduziu da simples resignação a uma vida poética. Tal é, creio, a significação religiosa do ateísmo. É preciso que um ídolo morra para que comece a falar um símbolo do ser.

A paternidade: do fantasma ao símbolo

Apresentarei primeiro, sob forma abreviada, a hipótese de trabalho que me proponho pôr à prova. Ela pode enunciar-se em três pontos:

1. A figura do pai não é uma figura bem conhecida, cuja significação seria invariável e de que se poderiam seguir as metamorfoses, a desaparecimento ou o retorno sob máscaras diversas. É uma figura problemática, inacabada e em suspenso; uma *designação*, susceptível de atravessar uma diversidade de níveis semânticos, desde o fantasma do pai castrador que é preciso matar, até ao símbolo do pai que morre de misericórdia.

2. Para compreender esta mutação simbólica, é preciso repor a imagem paternal no meio dos outros paradigmas da relação inter-humana. Segundo a minha hipótese, a evolução interna do símbolo paternal resulta da atracção, de algum modo externa, exercida pelas outras figuras que a arrancam ao seu primitivismo. A figura do pai deve à sua inserção no jogo regrado do parentesco uma limitação inicial, uma inércia, e mesmo uma resistência à simbolização, que apenas são superadas pela acção, de algum modo lateral, que exercem outras figuras que não pertencem às relações de parentesco; são estas figuras não parentais que, pela sua acção de ruptura, quebram a casca de literalidade da imagem do pai e libertam o símbolo da paternidade e da filiação.

3. Mas, se o simbolismo da paternidade deve passar por uma certa redução da imagem inicial, que poderá mesmo aparecer como uma renúncia, e mesmo um luto, as expressões terminais do simbolismo mantêm-se em continuidade com as formas iniciais, de que são de algum modo o retomar a um nível superior. Este retorno da figura primitiva para além da sua própria

morte constitui, na minha opinião, o problema central do processo de simbolização que trabalha na figura do pai, visto que este retorno, na medida em que é susceptível de várias efectuações, abre campo a várias interpretações que pertencem por sua vez à designação do pai.

Esta é, na sua articulação esquemática, a minha hipótese de trabalho. Ela designa a paternidade como um processo, mais do que como uma estrutura, e propõe-lhe uma constituição dinâmica e dialéctica.

Eis agora a prova à qual proponho submetê-la: considerarei sucessivamente três registos, três "campos" susceptíveis de oferecerem uma constituição análoga do processo da paternidade.

– O primeiro campo é recortado pela *psicanálise*, que articula uma "economia do desejo".

– No segundo, uma *fenomenologia do espírito* desenha uma história com sentido ou com razão das figuras culturais de base.

– O terceiro depende da *filosofia da religião* que aí desenvolve uma interpretação dos "nomes divinos" e das designações de Deus.

Não me pronunciarei aqui sobre a posição respectiva destes três campos; limitar-me-ei a dizer que eles são recortados por metodologias diferentes e implicam de cada vez uma conceptualidade e processos específicos. Em vez de justificar radicalmente o direito à existência de várias problemáticas e de várias leituras da realidade, tirarei antes vantagem da diversidade das abordagens para justificar a solidez da hipótese de trabalho. Se em três registos diferentes se deixa discernir algo como uma mesma constituição da paternidade, uma mesma estrutura rítmica, um mesmo retorno da figura inicial através da instrução das outras figuras, então haverá alguma hipótese de que a analogia, ou melhor a homologia de constituição, revele um único esquema de paternidade.

I. A FIGURA DO PAI NUMA ECONOMIA DO DESEJO

Defino o primeiro campo pelo destino das pulsões, para retomar a própria expressão de Freud, dando assim preeminência à explicação *económica* sobre qualquer outra. Não posso justificá-lo aqui. Penso que é a intenção mais

fundamental, e aliás mais explícita, do freudismo; é também a explicação mais interessante para o filósofo, em virtude do desfasamento que impõe em relação ao campo de consciência. Admito, portanto, que a esfera de competência da psicanálise é definida pela presença e pelo jogo das pulsões de vida e de morte, assim como das figuras que são tributárias das suas vicissitudes.

Parece-me poder reter da obra de Freud, a respeito da figura do pai, três temas que correspondem aos três momentos da minha hipótese de trabalho; são exactamente estes que nos permitirão construir ulteriormente o esquema da paternidade, quando tivermos atravessado os outros planos de articulação da figura do pai. Nomeio estes três temas:

- a posição do Édipo.
- a destruição do Édipo.
- a permanência do Édipo.

Primeiro a posição do Édipo, como ponto de passagem obrigatório. Freud disse-o e repetiu-o: com o Édipo a psicanálise mantém-se ou cai. É pegar ou largar. O Édipo, é de algum modo a questão de confiança posta pela psicanálise ao seu público. Suporei aqui conhecido o essencial da teoria do complexo de Édipo; aquilo que reterei para a continuação é isto: o ponto crítico do Édipo tem que se procurar na constituição inicial do desejo, a saber, a sua megalomania, a onipotência infantil. É dela que procede o fantasma de um pai que deteria privilégios de que o filho deveria apoderar-se para poder ser ele próprio. Este fantasma de um ser que detém o poder e que o recusa para privar dele o seu filho é, como se sabe, a base do complexo de castração, sobre o qual se articula o desejo de assassinio. Não é menos importante saber que é da mesma megalomania que procedem a glorificação do pai morto, a procura de conciliação e de propiciação com a imagem interiorizada e, finalmente a instauração da culpabilidade. Morte do pai e castigo do filho são assim colocados na origem de uma história que é bem real quanto à pulsão, embora seja irreal quanto à representação.

Posição do Édipo; depois destruição do Édipo.

Aprendemos de Freud que há vários modos de sair do Édipo; mais precisamente a grande questão para a continuação da história do psiquismo e, portanto, para a história da cultura toda inteira, é exactamente saber não só como se entra no Édipo, mas como se sai dele. Num ensaio relativamente tardio – “a Dissolução do Édipo” (1942) – Freud introduz o conceito de

destruição ou de demolição do Édipo, de que mostraremos imediatamente os paralelos nos dois outros registos. No registo freudiano, é um conceito económico, na mesma qualidade do recalçamento, a identificação, a sublimação, a dessexualização. Ela diz respeito ao destino das pulsões, ao rearranjo da sua distribuição profunda.

Mas entendamos bem a destruição. É enquanto estrutura o psiquismo que o Édipo se destrói como complexo. Pode-se fazer compreender da maneira seguinte a relação entre destruição (do complexo) e estruturação (do psiquismo): a parada da dissolução do Édipo, é a substituição de uma identificação com o pai, para falar com rigor, mortal – e mesmo duplamente mortal, visto que ela mata o pai pelo assassinio e o filho pelo remorso – por um reconhecimento mútuo, em que a diferença é compatível com a similitude.

O reconhecimento do pai, eis a parada; não haverá outras nos dois registos que consideraremos ulteriormente. Será em particular a tarefa de uma história das figuras pôr no lugar as mediações – do ter, do poder, do valer e do saber – que articulam esta destruição estruturante. Não é a tarefa da psicanálise. Mas é a sua tarefa indicar o vestígio destas mediações nos rearranjos pulsionais, ao nível de uma história do desejo e do prazer. No Édipo conseguido, se nos podemos exprimir assim, o desejo está rectificadado no seu voto mais profundo de onipotência e imortalidade; aquilo que está arruinado, é a economia do tudo ou nada. A prova por excelência a este respeito, é poder aceitar o pai como mortal, e finalmente aceitar a morte do pai; aliás a sua imortalidade era apenas a projecção fantástica da onipotência do desejo. É sobre esta aceitação da mortalidade que poderá articular-se uma representação da paternidade distinta da geração física e menos aderente à própria pessoa do pai. A geração é de natureza, a paternidade é de designação. É preciso que o laço de sangue afrouxe, seja marcado de morte, para que a paternidade seja verdadeiramente instituída; então o pai é pai, porque ele é designado como e chamado pai.

Reconhecimento mútuo, designação recíproca: com este tema tocamos na fronteira comum à psicanálise e a uma teoria da cultura. Entra-se na psicanálise pelo conceito de pulsão, na fronteira da biologia e da psicologia, sai-se dela por outros conceitos limite, na fronteira da psicologia e da sociologia da cultura; a identificação é um tal conceito, e Freud aplica-se a repetir que não resolveu o problema que um tal conceito introduziu. Para o resolver será preciso mudar de campo.

Mas antes de mudar de campo, é capital tomar em consideração o terceiro tema que dá, ousado dizer, o tom – o tom psicanalítico – aquilo que precede. Este terceiro tema é este: *de um certo modo o Édipo é inadmissível*. De um certo modo – ou antes em vários sentidos.

Em primeiro lugar, no sentido da repetição: a psicanálise tornou-nos atentos às regressões, aos trajectos novos do conflito edipiano, às reviviscências do complexo arcaico aos quais dão lugar as novas “escolhas de objectos”. Aconteceu muitas vezes a Freud escrever que as novas escolhas de objectos sexuais se fazem inelutavelmente sob o modelo das primeiras fixações. Tudo no freudismo tende para um certo pessimismo quanto à capacidade de sublimação, como se o complexo de Édipo condenasse a vida psíquica a uma espécie de repisar, e mesmo de sempre eterno recomeço. A herança edipiana neste sentido é bem um destino. É certo que o peso principal da doutrina freudiana pende para este lado; é a esta noção da repetição que se prendem os conceitos de latência e de reaparição do recalcado que, como se sabe, detêm o papel decisivo, senão exclusivo, na interpretação do fenómeno religioso. Freud ficou aí preso de modo obstinado desde *Totem e Tabu* a *Moisés e o Monoteísmo*.

Mas, se o Édipo era inadmissível neste sentido apenas, para compreender não só a religião, mas todos os factos de cultura onde uma certa sublimação se exprime, restaria apenas uma alternativa: seria preciso ou desconhecê-los, levando-os sem outro processo à conta da reaparição do recalcado, ou tentar inscrevê-los fora do campo do Édipo, em qualquer esfera não libidinal e livre de conflito. Ora, aquilo que dissemos anteriormente da função estruturante do Édipo permite arriscar um outro sentido do inadmissível, um outro sentido da repetição, segundo o qual é do mesmo Eros, do mesmo fundo pulsional que nos dirigimos para novas constelações de objectos e novas organizações pulsionais. Aquilo que a psicanálise nos diz é então isto: não temos que negar o nosso desejo mas que o desmascarar e o reconhecer. Agapé é apenas Eros. É com o mesmo amor que amamos os objectos arcaicos e aqueles que a educação do desejo nos descobre. Há apenas uma economia do desejo e a repetição é a grande lei desta economia. É, pois, nesta única economia da repetição que é preciso pensar como idênticas e diferentes as organizações neuróticas e as organizações não-neuróticas do desejo. A transfiguração do pai na cultura e na religião é a mesma coisa e não é a mesma coisa que a reaparição

do recalcado; a mesma coisa, neste sentido de que tudo continua a passar-se no campo do Édipo; não é a mesma coisa, na medida em que o nosso desejo, renunciando à onnipotência, tem acesso à representação de um pai mortal que já não é necessário matar mas que pode ser reconhecido.

Se este é efectivamente o futuro do complexo de Édipo, compreende-se que toda a vida psíquica possa ser interrogada em função do Édipo e que não haja razão, como o diz fortemente o padre Pohier, "para instaurar a religião fora do campo estruturado pelo complexo de Édipo".

É esta mesma dialéctica da repetição que vamos encontrar, de um modo análogo, no campo da fenomenologia do espírito. Mas antes de deixar a psicanálise, compreendamos bem que é a mesma realidade que vai ser interrogada, numa perspectiva diferente. Saindo da psicanálise, não queremos dizer que ela deixou escapar a metade ou os dois terços da realidade humana. Acreditamos facilmente que nada de humano lhe é estranho e que ela apreende verdadeiramente a totalidade, mas sob um ângulo de visão limitado pela sua teoria, pelo seu método e, primeiro que tudo, pela própria situação analítica. Como diz Leibniz da visão da mónada, a psicanálise vê o todo, mas de um ponto de vista. É por isso que são os mesmos elementos, as mesmas estruturas e sobretudo os mesmos processos, que reaparecem nos outros dois campos, mas sob uma outra perspectiva.

II. A FIGURA DO PAI NUMA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

O segundo "campo" que tomamos em consideração é aquele no qual se desenrola e que recorta o método a que chamei várias vezes reflexão concreta. Método reflexivo, pelo facto de que visa um retomar dos actos, das operações, das produções em que se constitui a consciência de si da humanidade. Mas reflexão concreta, pelo facto de que apenas atinge a subjectividade pelo longo desvio dos signos que esta subjectividade produziu por ela própria nas obras da cultura. A história da cultura, mais ainda do que a consciência individual, é a grande matriz destes signos. Mas a filosofia não se limita a uma cro-

nologia da sua produção; ela tenta ordená-los em séries inteligíveis, susceptíveis de desenharem um itinerário de consciência, um caminho, sobre o qual se produz um avanço da consciência de si. Esta diligência não é nem psicológica nem histórica: ela impõe à consciência psicológica, demasiado curta, o desvio dos textos de cultura nos quais se documenta o si; e ela impõe à historicidade acontecimental a constituição de um sentido que é um verdadeiro trabalho do conceito. É este trabalho do sentido que constitui o carácter filosófico da reflexão e da interpretação onde a reflexão se investe.

Estas rápidas notas de método são suficientes para estabelecer a diferença de plano entre a reflexão concreta e a economia do desejo. Mas mais notável do que a diferença dos métodos, é a homologia das estruturas e dos processos que aí se encontram.

É o que o exemplo privilegiado do pai vai mostrar.

Começemos, pois, a nossa "segunda navegação" como disse Platão:

Não se admirarão que eu retome aqui por guia a filosofia do espírito de Hegel, como o tinha feito em *Da interpretação*; mas espero ir mais longe, em particular para além da fenomenologia propriamente dita, cuja insuficiência Hegel mostrou em *a Enciclopédia*; é por isso que procurarei apenas em *a Fenomenologia do espírito* um impulso, um primeiro pôr a caminho. Se se segue, com efeito, o movimento que conduz da consciência à consciência do si, passando pela experiência da vida inquieta e infinita, tudo parece passar-se como em Freud; como em Freud, a consciência de si está enraizada na vida e no desejo. E a história da consciência de si é a história da educação do desejo. Como em Freud também, o desejo é primeiro infinito, extravagante: "assim a consciência de si está certa de si mesma, apenas pela supressão desse outro que se apresenta a ela como vida independente; ela é desejo. Certa da nulidade desse outro, ela põe para si essa nulidade como verdade própria, reduz a nada o objecto independente e dá-se com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza..." (*ibid.*, tr. Hyppolite, t. I, p. 151). Poder-se-ia ainda, em rigor, interpretar em termos edipianos as primeiras fases da reflexão duplicada ou da duplicação da consciência de si. O pai e o filho, não é uma história de duplicação de consciência? Não é também uma luta de morte? Sim, mas só até um certo ponto, visto que é importante que a dialéctica educativa, para Hegel, não seja a do pai e do filho mas efectivamente a do senhor e do escravo. É ela que tem o futuro e, digamo-lo imediatamente, que dá o

futuro à sexualidade. Parece-me absolutamente fundamental que o movimento do reconhecimento nasça numa outra esfera diferente da da paternidade e da filiação. Ou, se se quiser, a paternidade e a filiação apenas entram no movimento do reconhecimento à luz da relação senhor-escravo. Era o que eu tinha em vista na introdução, quando dizia que é das outras figuras do campo cultural que a figura do pai tira o seu dinamismo e a sua capacidade de simbolização.

Porquê este privilégio da relação senhor-escravo? Primeiro porque é a primeira que comporta uma troca dos papéis: a operação de uma, diz Hegel, "é tanto a sua operação como a operação da outra" (p. 156). Por mais desiguais que sejam os papéis eles são recíprocos.

Mas sobretudo, a conquista do domínio passa pelo risco da própria vida; o senhor pôs a sua vida em jogo e assim se declarou diferente da vida: "é apenas pelo risco da vida que se conserva a liberdade". É evidente, retrospectivamente, que o ciclo da reprodução e da morte, a que pertencem a paternidade e a filiação natural — o gerar e o ser gerado —, fecha-se sobre si próprio: o crescimento das crianças é a morte dos pais. Neste sentido, a paternidade e a filiação natural permanecem presas na imediatidade da vida, naquilo a que Hegel chamava, na época da filosofia de Iena, "a vida do género que ainda não se sabe". Para esta vida, "o nada não existe como tal". Aquilo que o senhor inaugura ao arriscar a sua vida. Ora, dissemo-lo com Freud, o grande negócio, é renunciar à imortalidade vital do desejo, aceitar a morte do pai e a sua própria morte. É isto precisamente que o senhor faz: aquilo a que Hegel chama a suprema prova por meio da morte, a conquista da independência do espírito relativamente à imediatidade da vida. Aquilo que Hegel descreve aqui é, portanto, muito exactamente aquilo a que Freud chamou sublimação e dessexualização.

Enfim, e principalmente — e passamos agora para o lado do escravo —, a dialéctica do senhor e do escravo encontra a categoria do trabalho: se o senhor se elevou acima da vida pelo risco da morte, o escravo elevou-se acima do desejo informe pela rude instrução da coisidade — em linguagem freudiana, pelo princípio de realidade. Enquanto que o desejo extravagante suprimia a coisa, o escravo arranca-se ao real: "ele comporta-se negativamente a respeito da coisa e suprime-a; mas ela é ao mesmo tempo independente para ele, ele não pode, portanto, pelo seu acto de negar, vencer a coisa e reduzi-la a nada; o escravo transforma-a, portanto, só pelo seu trabalho" (p. 162). Uma

Bildung é posta em movimento; ao "formar" (*bilden*) a coisa, o indivíduo forma-se a ele próprio. "O trabalho, diz Hegel, é desejo refreado, desapareição retardada: o trabalho forma" (p. 165).

Assim a *Fenomenologia do espírito* apresenta uma dialéctica do desejo e do trabalho de que Freud tinha apenas designado o lugar em côncavo ao falar da dissolução do complexo de Édipo. Esta dialéctica permite introduzir a própria paternidade num processo de reconhecimento; mas o reconhecimento do pai e do filho passa pela dupla mediação do domínio dos homens e das coisas, e da conquista da natureza pelo trabalho. É por isso que a *Fenomenologia do espírito* já não confirma a psicanálise, nem o pai nem o filho, para além da viragem da vida na consciência de si, visto que ela se desenrola de ora em diante no grande intervalo branco que se estende entre a dissolução do Édipo e a reaparição final do recalcado nas camadas superiores da cultura; para a economia do desejo, este grande intervalo é o tempo da existência subterrânea, o tempo de latência. Para a fenomenologia do espírito este tempo é preenchido por todas as outras figuras não parentais que edificam a cultura humana. Precisamos de estender desmesuradamente este grande intervalo e multiplicar os limiares intermediários. Evoquei o primeiro de todos os limiares, o da luta selvagem pelo o reconhecimento. Evocarei apenas um só, muito posterior – pelo menos para uma génese do sentido –, aquele pelo qual duas vontades, lutando pela posse, entram em relação de contrato. Retenho este momento, ignorado da *Fenomenologia do espírito* e que abre a *Filosofia do direito*, porque ele constitui a relação fundamental não parental, a partir da qual a paternidade poderá ser repensada.

O contrato repete a dialéctica do senhor e do escravo, mas a um outro nível. O desejo está aí ainda implicado no momento da tomada de posse. O querer arbitrário é aí tão extravagante como o desejo vital; não existe nada, com efeito, de que ele não possa em princípio apoderar-se, fazer seu: "o direito de apropriação do homem incide sobre todas as coisas" (*Filosofia do direito*, § 44). Afrontado a um outro querer arbitrário, o meu querer deve conciliar-se: é o contrato. E o que é notável com o contrato, é que um outro querer faz mediação entre o meu querer e a coisa, e que uma coisa faz mediação entre dois querer. Nasce então, por troca dos querer, uma relação jurídica com as coisas: é a propriedade; e uma relação jurídica com as pessoas: é o contrato. O momento cuja constituição acabámos de lembrar brevemente define a pessoa jurídica, o sujeito de direito.

Ora, pode-se bem dizer que nem a paternidade nem a filialidade, poderiam tomar consistência para além da simples geração natural, se não se tivessem consolidado, uma em face da outra, não só duas consciências de si, como na dialéctica do senhor e do escravo, mas duas vontades, objectivadas pela sua relação com as coisas e pelos seus laços contratuais. Digo bem duas vontades. A palavra vontade deve deter-nos, visto que é ignorada por Freud. Compreende-se porquê: a vontade não é uma categoria do "campo" freudiano. Ela não depende de uma economia do desejo; não só não a podemos encontrar aí, mas não devemos procurá-la aí sob pena de cometer um *category mistake*, um equívoco respeitante às leis do campo considerado. A vontade é uma categoria da filosofia do espírito. Ela apenas ganha corpo na esfera do direito, no sentido lato que Hegel lhe dá, e que é mais vasto do que a ordem jurídica, visto que vai do direito abstracto à consciência moral e à existência política. Antes do direito formal ainda não há pessoa, nem respeito da pessoa. E é preciso tomar este direito abstracto por aquilo que ele é: não só com o idealismo do contrato, mas com o realismo da propriedade. Não há *Personenrecht* que não seja um *Sachenrecht*. Como na dialéctica do senhor e do escravo, as coisas são mediadoras. Assim o princípio de realidade continua a educar o princípio de prazer. Hegel não hesitava mesmo em dizer que o meu corpo apenas é meu, que apenas possuo um corpo, posteriormente à relação de direito, isto é, de contrato e de propriedade: "enquanto pessoa, possuo a minha vida e o meu corpo tanto como coisas estranhas, na medida em que isso é a minha propriedade"; e acrescenta: "apenas possuo estes membros e a minha vida na medida em que os quero. O animal não pode mutilar-se ou matar-se apenas o homem" (*ibid.*, § 47); na medida em que posso despojar-me da minha vida, ela pertence-me. Então o corpo é tomado em posse, *in Besitzgenommen*, pelo espírito.

Impõe-se agora a conclusão: se a pessoa é posterior ao contrato e à propriedade, se até a relação com o corpo como posse lhes é posterior, então o reconhecimento mútuo do pai e do filho também o é; é como livres vontades que podem agora afrontar-se. A passagem de uma identificação exclusiva a uma identificação diferencial – enigma não resolvido da dialéctica do desejo – é operada na dialéctica do querer (*ibid.*, § 73-74).

Detenhamo-nos aqui: o ponto que atingimos é aquele daquilo a que Hegel chama a independência. Independência em relação aos desejos e à vida,

independência em relação ao outro. À independência em relação aos desejos, Hegel chama-lhe consciência de si; à independência em relação ao outro, a pessoa. Parece que neste ponto dissolvemos o parentesco no não-parentesco.

Não é nada assim.

Pela segunda vez, vamos ver o parentesco verdadeiro reinstaurado, para além da simples continuidade de gerações, pela mediação do não-parentesco.

Com efeito, a que nível pode ainda inscrever-se o laço propriamente familiar? Não antes, mas depois, muito depois, da dialéctica das vontades, a qual apenas deixou face a face proprietários ligados, sujeitos de direito independentes, pessoas, é certo, mas desligadas de todos os laços concretos. Através de duas pequenas notas, Hegel adverte-nos disso. Primeiro a propósito do direito das pessoas (§ 40): “enquanto que em Kant as relações de família constituem direitos pessoais com modalidades exteriores”, Hegel exclui expressamente as relações de família da esfera do direito abstracto: “mais adiante, diz ele, mostrar-se-á que a relação de família tem antes por fundamento substancial o abandono da personalidade.”. Segunda incidência: depois de ter declarado (§ 75) que as duas partes de um contrato são “pessoas independentes imediatas”, ele nota: “não se pode pois subsumir o casamento sob o conceito de contrato. Esta subsumção é estabelecida em Kant em todo o seu horror, é bem preciso dizê-lo”. As duas notas correspondem-se bem, como o atesta a dupla referência horrorizada a Kant. E, com efeito, na dialéctica ascendente, é preciso procurar a relação de família muito para além do direito abstracto, saltar por cima da *Moralität*, que põe uma vontade subjectiva e moral, isto é, um sujeito capaz de desígnio responsável perante ele próprio, em resumo, um sujeito *schuldig*, responsável por uma acção que pode ser-lhe imputada como falta da sua vontade. Sim, é preciso atravessar toda esta espessura das mediações do direito abstracto e da moralidade para ter acesso ao reino espiritual e carnal da *Sittlichkeit*, da vida ética. Ora, o limiar deste reino, é a família. Compreendamos bem: há pai porque há família e não o inverso. Há família porque há *Sittlichkeit* e não o inverso. É preciso, pois, em primeiro lugar pôr este laço espiritual e vivo da *Sittlichkeit* para encontrar o pai. Aquilo que caracteriza este laço, é que ele envolve os seus membros numa relação de pertença que já não é livre vontade e que neste sentido repete alguma coisa da imediatidade da vida. Esta famosa repetição, que nos ocupou com Freud, é assinalada em Hegel por uma palavra: a palavra substância; a relação de família,

dizíamos há pouco “tem antes por fundamento substancial o abandono da personalidade”. De modo equivalente (§ 144), a família é uma totalidade concreta, que lembra a totalidade orgânica, mas depois de ter atravessado as mediações abstractas do direito e da moralidade. Ela exige “o abandono da personalidade”, o indivíduo está aí de novo ligado, preso numa rede, num sistema de determinações com sentido, razoáveis, inteligíveis: “a substância, diz Hegel, nesta consciência de si real que é a sua, conhece-se e torna-se, portanto, objecto desse saber” (§ 146), e ainda: “é o espírito dado e vivo como um mundo cuja substância é assim, pela primeira vez, a título de espírito” (§ 151). A *Sittlichkeit* é o indivíduo superado na comunidade concreta. É por isso que a família não procede de um contrato.

É sobre este fundo de *Sittlichkeit* que a figura do pai faz retorno. E ele regressa através desta comunidade concreta a que Hegel chama “a substância imediata do espírito” (§ 158). Ele regressa como chefe, é certo, mas primeiro que tudo como membro. Como membro de..., isto é, “não como pessoa para si” (§ 158). Ainda mais, para ser reconhecido através da *Sittlichkeit* da comunidade familiar viva, o pai apenas pode ser reconhecido no cônjuge do cônjuge. Aquilo que reconheço em primeiro lugar na substância da comunidade familiar, é o casamento que a funda. Aproximemos este ponto de Freud. Reconhecer o pai, é reconhecê-lo com a mãe. É renunciar a possuir um matando o outro. É aceitar que o pai pertence à mãe e a mãe ao pai. Então a sexualidade é reconhecida, a sexualidade do par que me gerou; mas é reconhecida como dimensão carnal da instituição. Esta unidade reafirmada do desejo e do espírito é aquilo que torna possível o reconhecimento do pai.

Ou antes, o da paternidade, visto que neste texto espantoso sobre a família, o pai como tal nunca é nomeado; aquilo que é nomeado são os Penates, isto é, a representação da paternidade, na ausência do pai morto. O espírito *sittlich* – o espírito da comunidade concreta – apenas é ele próprio desembaraçado da diversidade exterior das suas aparências, portanto, desligado do seu suporte nos indivíduos e seus interesses: o espírito da comunidade ética “destaca-se então como uma forma concreta para a representação, como por exemplo os Penates, é honrado e dá o carácter religioso da família e do casamento, torna-se objecto de piedade para os seus membros” (§ 163). Neste sentido a família é o religioso, mas ainda não o religioso cristão; é o religioso dos Penates. Ora, o que são os Penates? É o pai morto elevado à

representação; é como morto, como ausente, que ele passa para o símbolo da paternidade. Símbolo, ele é-o duplamente: em primeiro lugar, como significado da substância ética; em seguida, como laço que aproxima os membros, segundo um outro sentido da palavra símbolo, visto que é diante dos Penates que toda a união nova é contraída: “em vez de se reservar a contingência e o arbitrário da inclinação sensível, a consciência tira o poder de comprometer ao arbitrário, e dá-o à substância, comprometendo-se diante dos Penates” (§ 164, nota).

Detenhamos aqui esta “segunda navegação”. Que resulta dela? A análise que acabamos de fazer é homóloga à precedente. Homóloga apenas, porque são efectivamente dois discursos distintos. A figura aparece uma primeira vez na rede de uma economia do desejo, uma segunda vez na rede de uma história espiritual. É por isso que as relações de uma rede com a outra não são relações termo a termo. As figuras que separam o mundo do desejo da sua repetição na comunidade concreta correspondem antes ao grande silêncio aparente das pulsões a que Freud chama período de latência. Mas as duas redes apresentam articulações análogas. A articulação mestra é a da repetição da figura inicial na figura terminal — os Penates —, para além de todas as mediações jurídicas e morais. Podemos agora dizer: do fantasma ao símbolo; dito de outro modo: da paternidade não reconhecida, mortal e mortificante para o desejo, à paternidade reconhecida, tornada laço de amor e de vida.

III. A DIALÉCTICA DA PATERNIDADE DIVINA

O terceiro campo no qual tentamos agora discernir a estrutura de paternidade é o da “*Representação religiosa*”.

Considero a palavra “Representação” no sentido que lhe dá constantemente Hegel, quando fala da religião, tanto na *Fenomenologia do espírito* como na *Enciclopédia* e nas *Lições sobre a filosofia da religião*: a “Representação” é a forma figurada da auto-manifestação do absoluto. Estou, pois, igualmente de acordo em dizer que a investigação da *Representação religiosa* já não depende de uma fenomenologia, para falar com rigor, isto é, da sequência das

figuras da consciência de si. Já não se trata da consciência de si, mas do desdobramento, na representação, do pensamento especulativo do divino enquanto tal.

Pelo contrário estou menos de acordo em dizer com Hegel que o reino da representação pode ser superado numa filosofia do conceito, num saber absoluto. O saber absoluto é talvez apenas a mira, nunca efectuada, da própria representação. Esta questão é inseparável da definição da religião. Pela minha parte sinto-me mais perto de Kant, finalmente – o da *Religião nos limites da simples razão* do que de Hegel, e definiria de boa vontade, como Kant, a religião pela questão: que me é permitido esperar?

Este lugar dado à esperança não deixa de ter relação com o estatuto da *Representação* em geral e com a representação do pai em particular. Se a representação não pode ser evacuada, é exactamente porque a religião é menos constituída pela fé do que pela esperança visto que se a fé está em falta em relação à visão e, portanto, a representação em relação ao conceito, a esperança está em excesso em relação ao conhecer e ao agir. É deste excesso que já não há conceito. Mas sempre apenas representação. A questão será saber se o esquema da paternidade não se liga também a esta teologia da esperança. Vê-se a parada deste terceiro percurso.

Proponho-me agora, como o padre Pohier, retomar o problema de Deus “Pai”, no judeo-cristianismo. Mas o meu método será ligeiramente diferente do seu. Não tomarei por guia a teologia mas a exegese. Porquê a exegese em vez da teologia? A exegese tem a vantagem de permanecer ao nível da representação e de deixar manifestar-se livremente o próprio processo da representação, a sua constituição progressiva. Ao desconstruir a teologia, mesmo até nos seus elementos representativos originais, a exegese mergulha-nos directamente no jogo das designações de Deus, corre o risco de nos comunicar a sua intenção originária e o seu dinamismo próprio. Gosto de dizer que o filósofo, quando reflecte sobre a religião, deve ter por parceiro o exegeta em vez do teólogo. Uma outra razão para recorrer à exegese mais do que à teologia, é porque ela nos convida a não separar as figuras de Deus das formas de discurso nas quais estas figuras advêm. Entendo por forma de discurso a narração ou a “saga”, o mito, a profecia, o hino e o salmo, o escrito sapiencial, etc. Porquê esta atenção às formas de discurso? Porque a designação de Deus é de cada vez diferente, conforme o recitante o menciona na terceira pessoa,

como o actuante de uma grande gesta tal como a saída do Egipto, ou conforme o profeta o anuncia como aquele em nome de quem ele fala na primeira pessoa, ou conforme o fiel se dirige a Deus na segunda pessoa na prece litúrgica do culto ou na prece solitária. Ora, a própria teologia, quando quer ser teologia bíblica, contenta-se muito frequentemente em extrair de todos estes textos uma concepção de Deus, do homem e das suas relações de onde foram evacuados os traços específicos que estão ligados às formas de discurso. Não perguntaremos, pois, aquilo que a Bíblia diz sobre Deus, por abstracção teológica, mas como é que Deus advém nos diversos discursos que estruturam a Bíblia.

Sendo este o método, qual é a instrução?

Pois bem, a constatação mais importante e à primeira vista mais desorientadora, é que, no Antigo Testamento (deixamos de lado o caso do Novo Testamento), a designação de Deus como pai é quantitativamente insignificante. Os especialistas de ciências verero ou neo-testamentárias estão de acordo em sublinhar – admirando-se, primeiro – esta grande reserva, que limita o emprego do epíteto de pai nos escritos do Antigo Testamento. Marchel (1) e Jeremias (2) contam menos de vinte ocorrências no Antigo Testamento.

É esta reserva que nos ocupará em primeiro lugar. Quereria pô-la em relação com a hipótese que me guiou ao longo deste trabalho, a saber, que a figura do pai, antes de retornar, deve, de um certo modo, ser perdida, e que ela apenas pode retornar reinterpretada por meio de outras figuras não-parentais, não paternas. Esta depuração que conduz do fantasma ao símbolo exige, nos três níveis que considerámos, no nível pulsional, no nível das figuras culturais, no nível das representações religiosas, uma espécie de redução da figura inicial por meio de outras figuras.

A figura inicial, no plano em que nos colocamos agora, é bem conhecida: todos os povos do Médio Oriente designam os seus deuses como pai e invocam-nos mesmo pelo nome de pai. Este chamamento não é só o bem

(1) W. Marchel, *Deus Pai no Novo Testamento*, ed. du Cerf, 1966.

(2) J. Jeremias, *Abba*, Untersuchungen zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Gottingen 1965.

comum dos Semitas. A história comparada das religiões ensina-nos que ele se encontra na Índia, na China, na Austrália, em África, entre os Gregos e os Romanos. Todos os homens faziam chamar pai ao seu Deus, é o dado inicial; é mesmo uma grande banalidade, que, como tal, é bastante insignificante. Acontece aqui como na posição do Édipo no plano pulsional. A entrada no Édipo é o dado comum; o importante é a saída, neurótica ou não; é a dissolução do Édipo e a sua reaparição. Aqui, do mesmo modo, o facto da designação de Deus como pai ainda não é nada, é a significação presa a esta designação que constitui problema, ou melhor, é o processo da significação, visto que é processo que recepta o esquema da paternidade.

Ora, a exegese do Antigo Testamento mostra-nos que a reserva dos Hebreus a respeito da designação de Deus como pai é a contrapartida da sua maneira positiva de apreender Yavé como o herói soberano de uma história singular, pontuada por actos de salvação e de libertação, de que o povo de Israel, considerado como um todo, é o beneficiário e a testemunha. É aqui que intervêm as categorias do discurso e que a sua incidência sobre a denominação de Deus é decisiva. O primeiro género de discurso no qual os escritores bíblicos tentaram falar de Deus é da ordem da narração. Os actos de salvação e de libertação são confessados por meio da "saga" que conta a gesta de Yavé com Israel.

Esta narração tem como centro de gravidade a confissão da saída do Egipto; é o acto de libertação que institui o povo de Israel como povo. Todo o trabalho teológico das escolas de escritores a quem devemos o Hexateuco consistiu em ordenar as narrações fragmentárias, eventualmente de origem variada e discordante, nos intervalos da grande narração, em prolongar esta para trás em direcção aos grandes antepassados e até aos mitos de criação, que são assim apanhados no espaço de gravitação da confissão de fé histórica de Israel e recebem dela uma historicização muito particular. Esta junção da confissão kerigmática com a forma da narração comanda o aspecto de teologia que domina o Hexateuco e a que Gerard von Rad chama "a teologia das tradições históricas" a que ele opõe "a teologia das tradições proféticas", que encontraremos imediatamente com o regresso da figura do pai. É esta teologia das tradições históricas que é o cadinho das primeiras representações bíblicas de Deus. Ora, na primeira estrutura – a da narração – Yavé não está em posição de pai. Se completarmos o método exegético de von Rad pela análise

estrutural das narrações vinda de Propp e dos formalistas russos e aplicada em França por Greimas e Barthes, diremos que as categorias dominantes são aqui as de acção e de actuante, isto é, de herói definido pela sua função na narração. Mais exactamente a análise da acção em segmentos hierarquizados faz aparecer, correlativamente à lógica da narração, um jogo combinado de personagens ou de actuantes. Toda a teologia das tradições consiste em articular o actuante último, Yavé, o actuante principal e colectivo, Israel, tomado como uma única personagem histórica, e diversos actuantes individuais, na primeira fila dos quais Moisés —, numa dialéctica que nunca é reflectida mas contada. É esta dialéctica das acções e dos actuantes que é o suporte dramático da teologia do *Hexateuco*.

Nesta dialéctica das acções e dos actuantes, a relação de paternidade e de filiação não é essencial. Se há um pai, é o próprio Israel: “O meu pai era um Arameu... etc.” e Yavé é “Deus dos nossos pais antes de ser pai. Aliás, a dialéctica da acção desenrola-se à escala de um povo e de uma história. A relação dos actuantes poderá, num tempo segundo, entrar na categoria pai-filho, mas porque primeiro terá sido instituída numa outra categoria. Qual?

Como se sabe, a teologia do *Hexateuco* repousa sobre a reinterpretação das grandes narrações da acção de Yavé e de Israel a partir da relação da aliança. É preciso, aliás, dizer imediatamente: das alianças. Estas não são, em primeiro lugar e a título primordial, representadas como alianças de parentesco; pelo contrário, é a aliança que dá sentido ao parentesco, antes que este acrescente a sua própria nota própria (ver-se-á qual). Não é preciso, com efeito, interpretar a aliança pela paternidade, mas a partir das cláusulas e dos papéis que ela desenvolve e articula; e isto não se interpreta nem nas categorias de parentesco nem nas categorias jurídicas. Nos seus estudos sobre o *Hexateuco*, von Rad mostra como se constituiu pouco a pouco uma teologia original da aliança, através de uma diversidade de alianças: aliança com Noé, aliança com Abraão, aliança do Sinai; e através de uma diversidade de interpretações destas alianças: aliança com um pólo, aliança com pólos desiguais, aliança recíproca. O Documento sacerdotal (fonte P) articula esta teologia à volta de três temas: Israel será constituído como povo, Israel receberá o dom da terra, Israel entrará com Deus numa relação privilegiada. A teologia da aliança é ao mesmo tempo uma teologia da promessa. Este ponto é evidentemente capital para a paternidade que poderá ser reinterpretada a partir do terceiro tema da aliança: “eu serei o vosso Deus”.

Mas antes de reintroduzir a paternidade é preciso ainda considerar vários pontos e em primeiro lugar o papel da *thora*, da instrução, da lei, nesta génese constitutiva do sentido. Se Israel tem uma relação privilegiada com Yavé, é porque tem a lei: Yavé, o actuante primo, Yavé, o pólo activo da aliança, Yavé é aquele que dá a lei. E ainda aqui, é Israel todo inteiro, personagem individual e colectiva, que é o parceiro: “Escuta Israel, eu sou o Eterno teu Deus, etc.”.

Um último toque, antes de introduzir a figura do pai: é capital que Yavé seja designado por um nome, antes de ser designado como pai. Em certos meios psicanalíticos, gosta-se de falar do nome do pai. Mas é preciso distinguir, senão mesmo dissociar. O nome, é o nome próprio. O pai é um epíteto. O nome é uma conotação. O pai é uma descrição. É essencial para a fé de Israel que a revelação de Yavé se eleve a esse nível terrível em que o nome é uma conotação sem denotação, mesmo a de pai. Voltemos a ler a narração da sarça ardente, (*Ex.*, 3, 13 a 15): “Se ele perguntar qual é o seu nome [ao Deus dos vossos Pais] que lhe responderei eu? Deus diz então a Moisés: *Eu sou aquele que sou, éhyéh hasher éhyéh*” e na sequência do texto, o “eu sou” torna-se sujeito: “Dir-lhes-ás: *Eu sou enviou-me para vós*”. Esta revelação do nome é capital para a nossa reflexão, visto que a revelação do nome, é a dissolução de todos os antropomorfismos, de todas as figuras e figurações, incluindo a do pai. O nome contra o ídolo. Toda a filiação não metafórica, toda a descendência literal é assim reduzida. Esta acção dissolvente da teologia do nome foi-nos durante muito tempo mascarada pelos esforços de harmonização com a ontologia grega; como se “eu sou aquele que sou” fosse uma proposição ontológica. Não será preciso antes entender, num sentido quase irónico: aquilo que sou sou-o para mim, mas vós tendes a minha fidelidade e a minha guia: “Dir-lhes-ás: *Eu sou enviou-me para vós.*”?

Esta redução do ídolo, e, portanto, também da figura paternal, na teologia do nome, não deve ser perdida de vista quando se consideram as narrações de criação. É notável que por esta ocasião Deus não seja designado como pai e que um verbo específico – *bara* – seja empregado para dizer o acto criador; todo o resquício de geração é assim eliminado. A criação – tema mítico tirado aos povos circundantes e introduzido tardiamente e com uma infinita prudência – não é uma peça de teologia paternal; ela é antes reinterpretada a partir da teologia das tradições históricas e colocada como prefácio

à história dos actos de salvação, como o primeiro acto de fundação. Não é, portanto, porque ele é pai que ele é criador. A teologia da criação será antes a chave da reinterpretação da figura do pai, quando esta retornar. É preciso dizer outro tanto da qualificação do homem na narração de criação da escola sacerdotal (Gn. 1-2); diz-se aí que o homem foi criado à imagem e à semelhança de Deus. A palavra de filho também só é pronunciada quando o Criador é chamado pai. É antes a filiação que poderá ser reinterpretada a partir desta relação de similitude (aliás corrigida sem dúvida pela de semelhança que restabelece a distância); esta similitude eleva o homem acima das coisas criadas e institui-o senhor e dominador da natureza. A teologia do nome não é aqui de modo nenhum renegada; dir-se-ia antes que é o nome sem imagem e sem ídolo que se dá como imagem a própria transcendência do homem.

Assim, a evolução da figura do pai em direcção a um simbolismo superior é tributária dos outros símbolos que não pertencem à esfera de parentesco; o libertador da "saga" hebraica primitiva, o dador de lei do Sinai, o portador do Nome sem imagem e mesmo o criador do mito de criação: outras tantas designações fora de parentesco; poder-se-ia dizer, de modo quando muito paradoxal, que Yavé não é em primeiro lugar pai; com esta condição, ele é também Pai.

Era preciso com efeito fazer todo este percurso; era preciso ir até aquilo a que se pode chamar o grau zero da figura – da figura em geral, da figura parental em particular – para poder designar Deus como pai.

Agora – mas só agora –, podemos falar do retorno da figura do pai, isto é, interpretar, ao nível do texto bíblico, a designação reticente, mas ao mesmo tempo muito significativa, de Deus como pai. Este trajecto da representação de Deus corresponde, no plano bíblico, àquilo que é a reaparição do recalcado no plano pulsional, ou à instauração da categoria familiar, após o direito abstracto e a consciência moral, na filosofia do espírito.

Esta repetição da figura do pai, apresenta ela própria uma progressão significativa, que se pode balizar esquematicamente assim: em primeiro lugar a designação *como pai* que é ainda uma descrição no sentido que a análise linguística dá a esta palavra, depois a *declaração do pai*, finalmente a *invocação ao pai* que é precisamente o dirigir-se a Deus como pai. Este movimento apenas conduziu ao seu termo na prece de Jesus na qual se acabam o retorno da figura do pai e o reconhecimento do pai.

Vê-se bem como a designação de Deus como pai procede de outras designações de Yavé na aliança; a chave é aqui a relação de eleição. Israel foi escolhido entre os povos. Yavé adquiriu-o para si; ele é a sua parte. É esta eleição que vale adopção; assim Israel é filho, mas é filho apenas por meio de uma palavra de designação. Ao mesmo tempo, a própria paternidade é inteiramente dissociada da geração.

O que é que a representação da paternidade acrescenta então às categorias históricas que a determinam? Se se consideram as ocorrências pouco numerosas da designação de Deus como pai é evidente que ela sobrevém sempre num momento em que a relação de algum modo exteriorizada pela narração – Yavé é *Ele* – se interioriza. Tomo a palavra interioriza no sentido da *Erinnerung* que é ao mesmo tempo memória e interioridade – recolhimento. A entrada na *Erinnerung* é ao mesmo tempo a entrada no sentimento; as conotações afectivas são, aliás, muito complexas: da autoridade soberana até à ternura e à piedade, como se o pai fosse também a mãe. Assim a paternidade desenvolve-se segundo um leque muito vasto: “sentimentos de dependência, de necessidade, de protecção, de confiança de gratidão, de familiaridade” (Marchel p. 33): “povo insensato e sem sabedoria não foi ele teu Pai que te procriou, ele que te adquiriu e por quem tu subsistes?” (Jer. 32, 6). Deus que apenas tem um nome, que é apenas um nome, recebe um rosto; ao mesmo tempo que esta figura acaba o seu movimento do fantasma em direcção ao símbolo.

É assim que a designação se inflecte em direcção à invocação, mas sem ousar transpor o limiar: “Ele chamar-me-á: tu és o meu pai, o meu Deus, e o rochedo da minha salvação”; isto ainda não é uma invocação. Nunca, aliás, no Antigo Testamento Yavé é invocado como pai; os chamamentos de *Jeremias* 3, 4 e 19, que consideraremos mais adiante, não são invocações, nota Marchel, mas simples enunciações que Deus profere sobre ele próprio pela voz dos profetas.

Que significa este movimento inacabado em direcção à invocação do pai a que chamei a declaração do pai? É aqui que é preciso ter em conta a distanciação, evocada mais acima, dos dois discursos: a narração e a profecia; e das duas teologias que aí se prendem: a teologia das tradições históricas e a teologia das tradições proféticas, para falar como von Rad. Com efeito, se se faz a conta dos textos onde Deus é denominado pai, é evidente que estes são textos

proféticos: *Oseias*, *Jeremias*, o terceiro *Isaiás*, ao que se pode juntar o *Deuteronomo* saído dos meios proféticos. Que significa este laço entre o nome de pai e a profecia? A profecia marca uma ruptura ao mesmo tempo na forma do discurso e na intenção teológica: a narração conta os actos de libertação com que Israel foi gratificado no passado; a profecia não conta, mas enuncia sob o modo performativo do oráculo; o profeta anuncia na primeira pessoa, em nome de Deus na primeira pessoa; e ele anuncia o quê? Ele anuncia uma coisa diferente daquilo que foi confessado no quadro do grande recitativo: em primeiro lugar, o esgotamento dessa mesma história, a sua ruína próxima, e, através da sua ruína, uma nova aliança, uma nova Sião, um novo David. Compreende-se, por conseguinte, que nos textos proféticos, Yavé não seja apenas designado com o título de pai, mas se declare ser o pai (Marchel, p. 41); e esta declaração de Deus como pai parece inseparável da mira em direcção ao futuro que a profecia recepta. Por três vezes Jeremias pronuncia: "Eu sou um pai para Israel, tu chamar-me-ás meu pai e tu não serás separado de mim". Se se segue a sugestão de que a profecia se volta e olha em direcção da realização que há-de vir, em direcção ao banquete escatológico, não será preciso chegar a dizer que a figura do pai é ela própria arrastada por este movimento e que ela já não é apenas a figura da origem – o Deus dos nossos pais, o aquém do antepassado – mas a da nova criação?

É por este preço que o pai pode ser reconhecido.

Não só o pai já não é de modo nenhum o antepassado, mas ele é indiscernível do esposo, como se as figuras do parentesco estourassem e se trocassem; quando o profeta *Oseias* reinterpreta a aliança, ele vê Deus muito mais como um esposo do que como um pai. Todas as metáforas da fidelidade e da infidelidade, do mal como adultério, são metáforas de natureza conjugal, como o são também os sentimentos de ciúme, de ternura ferida e o apelo ao regresso. Jeremias diz ainda: "Eu tinha pensado: tu chamar-me-ás meu pai e tu não te separarás de mim. Mas como uma mulher que trai o seu amante, assim me traiu a casa de Israel" (*Jer.* 3, 19-20). Graças a esta estranha contaminação mútua de duas figuras do parentesco, a crosta de literalidade da imagem quebra-se e o símbolo liberta-se. Um pai que é um esposo já não é um genitor, nem é também um inimigo dos seus filhos; o amor, a solicitude e a piedade tomam vantagem sobre a dominação e a severidade. Desta inversão nas relações de sentimentos dá testemunho o magnífico texto do terceiro *Isaiás*: "porque tu és o nosso pai" (*Is.*, 64, 16).

No: tu és o nosso pai, estamos no limiar da invocação. Ainda com este pudor que faz aparecer a invocação numa espécie de linguagem indirecta, como no salmo 89, 27: "Ele chamar-me-á: Tu, meu pai, meu Deus e o rochedo da minha salvação".

Com o Novo Testamento, acaba-se o movimento de retorno da figura do pai, por meio da invocação de Jesus: *Abba*; mais uma vez é preciso compreender o carácter audacioso e insólito da invocação repondo-a sobre o fundo do Evangelho todo inteiro. Se se toma em consideração o todo do Evangelho e não algumas citações isoladas, é bem preciso confessar que o Novo Testamento conserva alguma coisa da reserva e do pudor do Antigo Testamento. Se João comporta mais de cem ocorrências da designação de Deus como pai, Marcos apenas comporta quatro, Lucas quinze e Mateus quarenta e duas. Quer dizer que a designação de Deus como pai é primeiro rara e resulta de uma expansão posterior, que deve estar relacionada com a permissão dada por Jesus de chamar a Deus o pai. Mas, em primeiro lugar, é preciso admitir que a paternidade não foi a categoria inicial do Evangelho. A célula melódica do Evangelho, como se vê em Marcos, é a vinda do reino, noção escatológica por excelência; passa-se o mesmo aqui que no Antigo Testamento: visto que há a aliança, então há a paternidade. Mais precisamente, o reino que vem, pregado pelo kerigma evangélico, é o herdeiro da nova economia anunciada pelos profetas. É a partir da categoria do reino que é preciso interpretar a da paternidade. Realeza escatológica e paternidade mantêm-se inseparáveis até na prece do Senhor; esta começa pela invocação do pai e continua por "pedidos" a respeito do nome, do reino e da vontade que apenas se compreendem na perspectiva de uma realização escatológica. A paternidade é assim colocada na dependência de uma teologia da esperança. O pai da invocação é o mesmo que o Deus da pregação do reino, no qual apenas se entra se se é como uma criança. Assim a figura do pai, inseparável da pregação do reino, depende, segundo a palavra de Jeremias, da *sich realisierende Eschatologie*.

Reposto nesta perspectiva da pregação escatológica, o título de pai toma um relevo singular, ao mesmo tempo que a filiação recebe uma nova significação, como se vê nas falas de Jesus que comportam a expressão: Meu pai. Lemos Mateus, 11, 27 que contém o núcleo da futura teologia joânica. Uma relação única de conhecimento mútuo, de reconhecimento, constitui de ora em diante a verdadeira paternidade e a verdadeira filiação. "Tudo me

foi dado pelo meu Pai e só se conhece o Filho através do Pai, assim como só se conhece o Pai através do Filho, e aquele a quem o Filho o quer revelar”.

É sobre este fundo que se pode compreender a prece de Jesus: *Abba*, que se poderia traduzir por querido pai. Aqui finaliza-se o movimento que vai da designação à invocação. Jesus, com toda a probabilidade, dirigiu-se a Deus dizendo-lhe: *Abba*. Esta invocação é absolutamente insólita e sem paralelo em toda a literatura da prece judaica. Jesus ousa dirigir-se a Deus como uma criança a seu pai. A reserva que toda a Bíblia testemunha é rompida num ponto preciso. A audácia é possível porque um tempo novo começou.

Portanto, o dirigir-se a Deus longe de ser fácil, ao modo de uma recaída no arcaísmo, é raro, difícil e audacioso, porque é profético, voltado mais para a realização do que para a origem. Olha não para trás para o lado de um grande antepassado, mas para a frente em direcção a uma nova intimidade sob o modelo do conhecimento do filho. Na exegese de Paulo, é porque o Espírito testemunha a nossa filiação (*Rom. 8, 16*), que podemos gritar *Abba, Pai*. Portanto, a religião do pai está longe de ser a de uma transcendência longínqua e hostil, há paternidade porque há filiação, e há filiação porque há comunidade de espírito.

Resta-nos, para acabar a constituição deste paradigma da paternidade segundo o espírito, dizer como é que a morte – a morte do filho e eventualmente a morte do pai – se insere nesta gênese do sentido. Lembremo-nos em que termos a psicanálise freudiana põe o problema: no plano do fantasma, há uma morte do pai, mas é um assassinio. Este assassinio é a obra do desejo onnipotente que se sonha imortal; ele dá origem, por interiorização da imagem paternal, a um fantasma complementar, o do pai imortalizado para além do assassinio. É este fantasma que retorna, através do assassinio do profeta, na religião hebraica. Quanto ao cristianismo, ele inventa uma religião do Filho na qual o Filho tem um papel duplo: por um lado, expia por nós todos os crimes de ter morto Deus; mas, ao mesmo tempo, ao carregar a culpabilidade, torna-se Deus ao lado do pai e assim substitui o pai, dando uma saída ao ressentimento contra o pai. Freud conclui: o cristianismo, saído de uma religião do pai, torna-se uma religião do filho.

Que a morte de Cristo possa ser inscrita na descendência das ramificações do fantasma do assassinio paternal, que ela acrescente a este fantasma o

traço adicional de realizar ao mesmo tempo o voto de submissão ao pai e o de rebelião do filho, isto não oferece dúvida, para nós que admitimos que as estruturas edípicas constituem um plano de articulação pulsional para a vida inteira do homem. Mas a questão é saber que espécie de repetição é assim operada pela morte do justo no cristianismo, e sem dúvida já no tema profético do “servidor que sofre” que Freud não tomou em consideração.

Ora a psicanálise oferece-nos talvez uma segunda via: uma outra significação da morte do pai, também o sugerimos, pertence às saídas não-neuróticas do complexo de Édipo; é a contrapartida do reconhecimento mútuo do pai e do filho, na qual se pode resolver-se felizmente o complexo de Édipo. Se é verdade que a onipotência do desejo é a fonte da projecção de um pai imortal, a rectificação do desejo passa pela aceitação da mortalidade do pai.

A filosofia das figuras culturais de base fez-nos dar um passo mais nessa direcção. O verdadeiro laço de parentesco, dissemos com a *Filosofia do direito* de Hegel, é aquele que se estabelece no plano da *Sittlichkeit*, da vida ética concreta; ora, este laço eleva a paternidade acima da contingência dos indivíduos e exprime-se na representação dos Penates. A morte do pai é assim incorporada à representação do laço de paternidade que domina a sequência das gerações. Esta morte já não tem necessidade de ser um assassinio: ela é apenas a supressão da particularidade e da “diversidade exterior das aparências” (§ 163) que implica a instauração do laço espiritual.

Há, pois, algures uma morte do pai que já não é um assassinio e que pertence à conversão do fantasma em símbolo.

A minha hipótese é que a morte do justo sofredor conduz a uma certa significação da morte de Deus que corresponderia, no plano das representações religiosas, àquilo que começou a aparecer nos dois outros planos de simbolização. Esta morte de Deus situar-se-ia no prolongamento da morte não criminosa do pai, e acabaria a evolução do símbolo no sentido de uma morte por misericórdia. Um morrer para... viria tomar o lugar de um ser morto por... Como se sabe, o símbolo do justo que oferece a sua vida mergulha as suas raízes no profetismo judeu e encontra a sua expressão lírica mais patética nos cantos “do servidor que sofre” do segundo *Isaías*. É certo que o “servidor que sofre” não é Deus, mas se Freud tem razão em manter o assassinio do profeta – de Moisés em primeiro lugar, depois de todo o profeta que tem o papel de Moisés *redivivus* – como uma reiteração do assassinio do pai, então pode-se

bem dizer que a morte do servidor que sofre pertence ao ciclo da morte do pai. O justo é morto, é certo, e com isso a pulsão agressiva contra o pai é satisfeita através das ramificações da imagem paternal arcaica; mas, ao mesmo tempo, e aí está o essencial, o sentido da morte é invertido: ao tornar-se "morte para outrem", a morte do justo acaba a metamorfose da imagem paternal no sentido de uma figura de bondade e de misericórdia. A morte de Cristo está no termo desse desenvolvimento: é como oblação que a *Epístola aos Filipeus* celebra no seu hino litúrgico: "Ele aniquilou-se a si mesmo..., obedecendo até à morte..." (*Fil. 2, 6-11*).

Aqui se acaba a inversão da morte como assassinio na morte como oferta. Ora esta significação está de tal modo fora de expectativa do homem natural que a história da teologia abunda em interpretações puramente punitivas e penais do sacrifício de Cristo que dão inteiramente razão a Freud, tanto o fantasma do assassinio do pai e do castigo do filho é tenaz. Acreditaria pela minha parte que só é verdadeiramente evangélica uma cristologia que levasse inteiramente a sério a palavra do Cristo joânico: "Ninguém me tira a vida. Eu dou-a".

Não é então esta morte do filho que pode fornecer-nos o último esquema da paternidade, na medida em que o filho é também o pai? Como se sabe, este último desenvolvimento apenas preparado na Escritura – em particular no texto de Mateus que lemos mais acima – pertence antes à época das grandes construções trinitárias e teológicas. Está no limite da competência de um método exegético como aquele que pratiquei aqui. Dele direi, contudo, duas palavras, por causa de Freud e de Hegel.

Freud, com efeito, teve razão em dizer que Jesus "tomando sobre ele a falta tornou-se ele próprio Deus ao lado do pai e colocou-se, assim, no seu lugar"; mas se Cristo é aqui o servidor que sofre, não revela, ao tomar o lugar do pai, uma mesma dimensão do pai à qual pertenceria originariamente a morte por misericórdia? Neste sentido, poder-se-ia verdadeiramente falar da morte de Deus como morte do pai. E esta morte seria ao mesmo tempo um assassinio ao nível do fantasma e da reaparição do recalcado, e um supremo despojamento, um supremo desapossamento de si, ao nível do símbolo mais avançado.

Foi aquilo de que Hegel se apercebeu perfeitamente. Hegel é o primeiro filósofo moderno a ter assumido a fórmula "o próprio Deus está morto"

como uma proposição fundamental da filosofia da religião. A morte de Deus para Hegel, é a morte da transcendência separada. É preciso perder uma ideia do Divino como Completamente Outro para ter acesso à ideia do Divino como espírito imanente à comunidade. A dura expressão, como diz Hegel, a dura expressão "Deus está morto" é uma expressão não do ateísmo mas da verdadeira religião, que é aquela não do Deus lá em cima, mas do Espírito entre nós.

Mas esta frase pode ser enunciada a níveis diferentes e tomar então significações diferentes. No próprio Hegel, ela ressoa a dois níveis. É em primeiro lugar a fala da "consciência infeliz" que, procurando atingir a certeza absoluta e imutável de si própria, a impele para o além. Hegel recorda-o no início do seu capítulo sobre a religião revelada, na recapitulação das figuras anteriores. Eis em que termos ele refere esta "Perda total": "vemos que esta consciência constitui a contrapartida e o complemento da consciência em si própria perfeitamente feliz, a da comédia... Ela é a consciência da perda de toda a essencialidade nesta certeza de si e da perda precisamente deste saber de si, — da substância como do si; ela é a dor que se exprime na dura expressão: Deus está morto" (*Fenomenologia do espírito*, tr. Hyppolite, t. II, p. 260-261).

Mas a consciência infeliz ainda não é a consciência trágica. Como tal ela pertence às pressuposições da religião revelada e corresponde ao fim e à decadência geral do mundo antigo; ela não está ao nível do conceito da religião manifesta, na qual, diz Hegel, o espírito vai saber-se ele próprio sob a forma do espírito. Segundo este conceito, é o próprio espírito que se aliena: "pode-se, portanto, dizer deste espírito que abandonou a forma da substância e entra no ser-aí sob a figura da consciência de si — se queremos servir-nos das relações tiradas à geração natural — que ele tem uma mãe efectiva mas um pai sendo em si, visto que a efectividade ou a consciência de si e o em-si, como a substância, são os seus dois momentos pela alienação mútua dos quais — cada um tornando-se o outro — o espírito passa no ser-aí como a sua unidade" (*ibid.* p. 263); e um pouco mais adiante: "o espírito chega a ser sabido como consciência de si, e ele é imediatamente revelado (manifesto) a esta consciência de si, visto que ele é esta mesma; a natureza divina é a mesma que a natureza humana e é esta unidade que se torna dada à intuição" (p. 267).

É neste movimento da manifestação como alienação que a morte toma a sua significação última, não só como morte do filho, mas como morte do pai. A morte do filho, em primeiro lugar: "a morte do homem divino, como

morte é a negatividade abstracta, o resultado imediato, um movimento que se acaba apenas na universalidade natural... A morte já não é aquilo que ela significa imediatamente, o não-ser desta entidade singular, ela é transfigurada em universalidade do espírito que vive na sua comunidade, nela cada dia morre e ressuscita" (p. 286).

Assim a própria morte muda de sentido em cada nível de efectuação do espírito; como Freud, Hegel fala de transfiguração, mas no sentido de uma dialéctica que passa várias vezes pelo mesmo ponto, a níveis diferentes. Do mesmo modo é preciso dizer que o último sentido que a morte do filho é susceptível de assumir é a chave do último sentido que a morte do pai é por sua vez capaz de receber, por meio de uma espécie de remodelagem da paternidade pelo meio indirecto da filialidade: "a morte do mediador não é só a morte do seu aspecto natural ou do seu ser-para-si particular; não morre apenas o envoltório já morto, subtraído à essência, mas ainda a abstracção da essência divina... A morte desta representação contém, portanto, ao mesmo tempo a morte da abstracção da essência divina que não é posta como Si. Esta morte é o sentimento doloroso da consciência infeliz, de que o próprio Deus está morto" (p. 287). A fórmula da consciência infeliz é assim retomada, só que ela já não pertence à consciência infeliz, mas antes ao espírito da comunidade. Aquilo que se esboça aqui poderia ser uma teologia da fraqueza de Deus, como a que Bohnöffer tinha em vista quando dizia: "Só um Deus fraco pode trazer socorro"; se esta teologia fosse possível, seria completa a analogia entre os três planos que percorremos: entre psicanálise, filosofia do espírito e filosofia da religião. O tema último, para cada uma destas três disciplinas, seria a inclusão da morte do pai na constituição final do símbolo da paternidade. E esta morte já não seria um assassinio mas o mais extremo despojamento de si.

Permitam-me, como conclusão, fazer um breve balanço das questões resolvidas e das questões não resolvidas.

Entre as questões resolvidas contarei os pontos seguintes:

1. A comparação entre a primeira análise no campo do desejo e a última no campo dos símbolos religiosos faz aparecer uma espécie de analogia entre as organizações pulsionais e a cadeia das figuras simbólicas da fé; esta analogia incide, aliás, menos sobre as estruturas do que sobre os processos. A sua descoberta parece susceptível de gerar um espírito de equidade entre psicanálise

e religião, como se diz. É certo que com isto não fica tudo esclarecido, e tudo fica aberto e mesmo indeciso neste estágio da reflexão. Pelo menos o direito da psicanálise de tratar do fenómeno religioso permanece inteiro: todas as análises da nossa terceira parte se inscrevem no "campo" das formações pulsionais. De certo modo a história dos nomes divinos pertence às aventuras da libido. Esta conclusão deixa de espantar se se permanece atento à diversidade das saídas da crise edipiana e à espécie de continuidade descontínua que liga as organizações da saída não-neurótica às da saída neurótica. É por isso que, a noção de reaparição do recalçado deve permanecer muito aberta e problemática. Em sentido inverso, a psicanálise não tem o poder de reduzir as significações da esfera religiosa, nem de as privar do seu sentido próprio, qualquer que seja o seu grau de investimento libidinal. A este respeito pode-se censurar a Freud, sobretudo em *Moisés e o Monoteísmo*, ter querido proceder directamente a uma psicanálise do crente, sem fazer o desvio de uma exegese dos textos nos quais a sua fé se documenta.

Mas esta primeira conclusão interessa-me hoje menos do que as seguintes. Todavia, o armistício que ela propõe exprime o melhor possível as virtudes diplomáticas de um bom árbitro na guerra das hermenêuticas. Insistirei antes na segunda e na terceira conclusões.

2. A segunda conclusão é esta: o centro de gravidade e o eixo de toda a investigação, é a fenomenologia e a filosofia do espírito desenvolvidas na segunda parte; aí está a mola filosófica da análise; as duas outras portas articulam-se sobre este painel central, em direcção, por um lado, àquilo a que chamei não há muito uma arqueologia, por outro, em direcção a uma teologia, a qual aponta para uma teologia da esperança, sem contudo a implicar necessariamente. Tirem este plano mediano, e a análise desfaz-se, ou arruina-se em conflitos insolúveis; muitos dos afrontamentos entre psicanálise e religião são mal conduzidos e mal dominados por culpa deste instrumento filosófico e da mediação exercida por aquilo a que chamo a reflexão concreta.

3. A minha terceira conclusão é ainda mais importante a meus olhos: ela incide sobre o próprio resultado desta investigação, a saber, o esquema da paternidade. Se retomo a descrição sumária dada na introdução, é evidente que ela se enriquece com alguns traços importantes. Insistia, na minha hipótese de trabalho sobre a passagem do fantasma ao símbolo, no papel das figuras diferentes da paternidade na emergência do símbolo, enfim sobre o retorno do

fantasma inicial no símbolo terminal. A tripla análise à qual este processo do simbolismo foi submetido pôs em evidência traços que dão muito que pensar. Em primeiro lugar, o recuo da geração física em benefício de uma fala de designação; em seguida, a substituição de uma identificação duplamente destrutora por meio do reconhecimento mútuo do pai e do filho; finalmente, o acesso a um símbolo da paternidade destacado da pessoa do pai. É talvez este último traço que é o mais exigente para o pensamento, visto que ele introduz não só a contingência, mas a morte, na edificação do símbolo. Apercebeu-se alguma coisa dele no plano pulsional com a aceitação da morte do pai e a morte do desejo; depois, no plano das figuras culturais de base, com o tema hegliano da comunidade familiar reunida sob o signo dos Penates; finalmente, no plano teológico, com a “morte de Deus” num ou noutro sentido que este tema é susceptível de revestir. Este laço da morte e do símbolo é aquilo que ainda não foi suficientemente pensado.

Com esta última nota, passámos já para o lado dos problemas não resolvidos. É acerca disto que terminarei. Mantém-se em suspenso um problema fundamental. Que significa a distribuição em três campos que presidiu à análise? É evidente que são divididos por metodologias diferentes: uma económica, uma fenomenologia, uma hermenêutica. Mas, não poderíamos esconder-nos indefinidamente por trás deste género de resposta que ilude a questão de confiança; a saber, que é feito das próprias realidades? Visto que, enfim, a económica é uma económica do desejo, a fenomenologia uma fenomenologia do espírito, a hermenêutica uma exegese das figuras religiosas. Como se encadeiam o desejo, o espírito, Deus? Por outras palavras, qual é a razão das analogias de estrutura e de processo entre os três campos considerados? O que esta questão pede do filósofo não é nada menos do que isto: retomar, de novo, a tarefa assumida no último século por Hegel, de uma filosofia dialéctica que assumiria a diversidade dos planos de experiência e de realidade numa unidade sistemática. Ora, é exactamente de novo que é preciso agora retomar a obra, se é verdade que, por um lado, o inconsciente deve inscrever-se num outro lugar diferente das categorias da filosofia reflexiva — e que, por outro, a esperança está destinada a abrir aquilo que o sistema quereria fechar. Eis a tarefa. Mas quem poderia hoje assumi-la?

ÍNDICE

Existência e hermenêutica	5
-------------------------------------	---

I

HERMENÊUTICA E ESTRUTURALISMO

Estrutura e hermenêutica	28
O problema do duplo sentido como problema hermenêutico e como problema semântico	63
A estrutura, a palavra, o acontecimento	80

II

HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE

O consciente e o inconsciente	100
A psicanálise e o movimento da cultura contemporânea	121
Uma interpretação filosófica de Freud	159
Argumento	159
Exposição	160
Técnica e não técnica na interpretação	175
A arte e a sistemática freudiana	193

III

HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA

O acto e o signo segundo Jean Nabert	208
--	-----

Heidegger e a questão do sujeito	219
A questão do sujeito: o desafio da semiologia	231

IV

A SIMBÓLICA DO MAL INTERPRETADA

O “pecado original” estudo de significação	264
Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica (I)	282
Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica (II)	310
Desmitizar a acusação	329
Interpretação do mito da pena	347

V

RELIGIÃO E FÉ

Prefácio a Bultmann	370
A liberdade segundo a esperança	391
Culpabilidade, ética e religião	415
Religião, ateísmo, fé	430
Introdução	430
A paternidade: do fantasma ao símbolo	457