

FENOMENOLOGIA DA AÇÃO

PROPOSTA DE UMA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO A PARTIR
DA FENOMENOLOGIA DE PAUL RICOEUR.

Tese apresentada como exigência parcial
para a obtenção do Título de Doutor em
Educação (Filosofia da Educação) à Co-
missão Julgadora da Universidade Esta-
dual de Campinas, sob a orientação do
Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben.

AUGUSTO JOÃO CREMA NOVASKI

Faculdade de Educação

1984

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por prof Augusto Novaski e aprovada pela Comissão Julgadora em 05/7/84

Newton Aquiles Von Zuben
orientador

FENOMENOLOGIA DA AÇÃO

PROPOSTA DE UMA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO A PARTIR
DA FENOMENOLOGIA DE PAUL RICOEUR.

Tese apresentada como exigência parcial para a obtenção do Título de Doutor em Educação (Filosofia da Educação) à Comissão Julgadora da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben.

AUGUSTO JOÃO CREMA NOVASKI

Faculdade de Educação

1984

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

COMISSÃO JULGADORA

Comissão Julgadora
Presidente
José Carlos de Jesus
José Carlos de Jesus
José Carlos de Jesus

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben pela orientação sempre segura, pela disponibilidade sempre efetiva e pelas sugestões sempre oportunas.

Um agradecimento bem grande ao Prof. Dr. Antonio Muniz de Rezende. Com ele já aprendi muito, mas ainda há mais, muito mais...

Í N D I C E

INTRODUÇÃO 01

CAPÍTULO I

O QUE FAZER E O QUE SOU 07

Que fazer? tem raízes tão profundas como *o que sou?* O que a contemporaneidade exige da Filosofia. A contemporaneidade parece negar meu querer viver, o que recrudescer a vontade de síntese e de superação das contradições. A história é vã? A planificação à escala das nações e à escala mundial dá a sensação de que seja vão o esforço de lutar. A relativização de todas as crenças e de todos os valores desestrutura a cultura, rompendo a comunicação com uma das fontes do sentido da vida. O plano político parece confirmar a sensação de que não somos artesãos mas sim pacientes da história. A institucionalização dos valores como um índice da hipertrofia que aniquila progressivamente a capacidade de ação autônoma. À filosofia da negação contrapomos a afirmação originária. A afirmação originária soergue o homem acima de tudo do aquilo que o diminui e o nega.

CAPÍTULO II

A HERMENÊUTICA E A EXISTÊNCIA

A hermenêutica como criteriologia para uma fenomenologia da ação. O se do interpretar-se como núcleo da hermenêutica. Três questões se colocam: a) Porque recorrer à her

menêutica? A existência é simbolização, é linguagem, linguagem primeira; é uma linguagem multívoca; há nela sentido, há sentidos, há mais sentidos. A minha ação, como linguagem que manifesta o que sou, também é polissêmica. O sentido dessa linguagem pode não ser aquele registrado pela consciência imediata: há a ideologia, há o inconsciente, há os recalques, o narcisismo. O que me é fornecido é o sentido direto, primário e literal da ação: é necessária a hermenêutica para me fornecer o sentido indireto, secundário e figurado, embutido na ação como expressão de minha existência. A existência, como simbolização, faz apelo a uma interpretação porque diz mais que não diz e porque jamais terminou de levar a dizer. b) Como enxertar a hermenêutica na filosofia? A hermenêutica é incluída na reflexão filosófica por uma imersão sem reservas na vida, entrando de corpo inteiro nessa região onde o ato de existir se liga indissolivelmente com os signos que são nossas obras. Ricoeur diz que é preciso entrar numa relação apaixonada e ao mesmo tempo crítica com os símbolos. Esforço por existir e desejo de ser mais, dois componentes fundamentais da hermenêutica filosófica quando da imersão de cada subjetividade na sua própria existência. Filosofia: seu desígnio é fornecer não só razões mais claras, mas também razões melhores de viver. c) O que resulta da interpretação? Não há resíduos na hermenêutica da subjetividade. O sujeito nunca possui totalmente a chave dos seus segredos. O que permanece sempre, na interpretação, é a abertura à maneira de esforço,

de disponibilidade e de compromisso. Esforço por buscar novos sentidos, disponibilidade para ouvi-los e compromisso de assumi-los. Diante da magnitude das questões que urgem solução, a modéstia do colibri...

CAPÍTULO III

FENOMENOLOGIA E SUBSÍDIOS DE FREUD 33

Legitimação da busca de subsídios em Freud. Depois de Freud não é mais possível estabelecer a filosofia do sujeito como a filosofia da consciência. Ao se atestar a apoditicidade do Cogito é preciso que se reconheça a inadequação da consciência, pois Freud nos mostra que aquilo que sou não é necessariamente aquilo que penso que sou. O que sou é tão problemático quanto é apodítico que existo. A psicanálise reduz bastante o alcance da consciência mediata no que se refere à hermenêutica do sentido da vida, das ações. Apologia do trivial e corriqueiro, feita pela fenomenologia e pela psicanálise: tudo tem sentido. Articulação do pré-reflexivo da fenomenologia com o inconsciente da psicanálise: ambos são um movimento arqueológico, ambos são um movimento *para trás* da consciência imediata, à busca do sentido, dos sentidos, dos sentidos a mais. É em nós mesmos que devemos encontrar a unidade da filosofia e seu verdadeiro sentido. É preciso viver a filosofia para torná-la viva, e ela só tem sentido se for vivida realmente. Se é verdade que a filosofia que se escolhe depende do homem que se é, torna-se importante descer aos meandros da

subjetividade e buscar lá os motivos que engendram a opção por uma ou outra filosofia, que por sua vez engendra as ações concretas da vida. Freud ajuda.

CAPÍTULO IV

TELEOLOGIA, AÇÃO E HISTÓRIA..... 53

A articulação da arqueologia freudiana com a teleologia filosófica reabre a discussão que o capítulo anterior parecia encerrar. Arqueologia e teleologia: duas balizas entre as quais a existência, e as ações que a manifestam, buscam seu sentido. Arqueologia e teleologia; uma é o recuo, a outra o projeto; uma é o arcano, a outra o aberto; uma é o determinado, a outra o possível. Ambas descentram o Cogito, o dogmatismo da consciência imediata como árbitro do sentido da vida. Arqueologia; volta ao arcano para recuperar o desejo de ser; teleologia: lançamento à frente do nosso projeto de ser mais. Reciprocidade dos dois polos: buscar o sentido é ir de um ao outro. Arqueologia não é autoscopia, pois o outro, as outras subjetividades, estão tão presentes também em meu íntimo. Teleologia, por sua vez, não é esfumaçamento de minha subjetividade, pois os projetos globais, coletivos, pressupõem o projeto individual de cada um. Articulação entre telos, desejo e sentido. Telos compromete pois consiste no esforço de apreender as ocasiões favoráveis, na interpretação correta dos sinais, na resposta às solicitações, na fidelidade. O desejo imanta esse esforço de busca; ele é a emoção motriz por excelência. Telos e

desejo permitem que as coisas se rearrumem, revestindo o mundo, os outros, a mim mesmo, de sentido, de sentidos, de mais sentidos. É plausível avocar a dimensão teológica da teleologia? Questões que aí se interpõem.

CAPÍTULO V

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO 83

Um motivo é ao mesmo tempo aquilo que justifica e que compromete. O motivo que justifica o tratamento dado à temática desta tese é o fato de, além de submeter-se às exigências acadêmicas, ela dizer respeito a mim mesmo. O compromisso é uma decorrência da concepção de Filosofia da Educação até aqui esboçada. Trata-se mais que tudo de delinear o perfil do filósofo da Educação, e, por extensão, do educador. Três traços desse perfil: a) o filósofo deve estar atento à contemporaneidade, com tudo o que ela comporta de anseios, de determinações, de possibilidades; a esses anseios, determinações e possibilidades, ele deve responder com a filosofia, que é um estilo de amar, de viver e de morrer; b) hermenêutica, segundo traço: as obras que testemunham a passagem dos homens pela história mostram seu esforço por existir e seu desejo de ser; o segredo do sentido da vida só será confiado ao homem mediante a interpretação desse testemunho: sua própria vida; c) psicanálise, outro recurso para delinear aquele perfil; ela convida à disciplina da desapropriação e da ascese; não temos a chave dos motivos reais da ação; temos que suspeitar dos motivos fornecidos pela consciência imedia

ta, pois há o inconsciente, há os recalques, há a infân-
cia sempre presente, há o narcisismo, há enfim outras
instâncias de onde pode promanar o sentido; esse esfor-
ço é uma ascese. Isso significa o abandono da posição
de espectador longínquo e desinteressado, para se recupe-
rar o esforço por existir e o desejo de ser mais, atra-
vés das ações que mostram e escondem esse esforço e es-
se desejo. O esforço que a arqueologia suscita se arti-
cula com o que a teleologia conclama: os projetos, que
são uma instância dos sentidos que estão por vir, tam-
bém direcionam a ação. Ambas, arqueologia e teleologia,
permanecerão sempre problemáticas para o filósofo, não
porque escapem à reflexão, mas porque impõem um traba-
lho que sempre se mostrará interminável.

CONCLUSÃO

I N T R O D U Ç Ã O

É simultaneamente estimulante, compensador e de certa maneira frustrante, adentrar pela obra de um autor como Paul Ricoeur. Algumas características observadas em sua filosofia parecem justificar essa tríplice sensação.

Primeiramente sua probidade intelectual. Sem nunca se arrogar o monopólio da ortodoxia filosófica, busca com corajosa humildade e incansável afinco, instruir-se em todas as disciplinas que de uma maneira ou de outra se debruçam sobre o enigma que é o ser humano; daí suas incursões pelo estruturalismo, pela psicanálise, sem deixar de lado as instruções que sorve do marxismo, da história como ciência, da lingüística, da religião. Torna-se possível para ele detectar as zonas fronteiriças entre todas essas disciplinas, nas quais a firmeza de sua competência só encontra paralelo na firmeza de evitar a maior cilada para o filósofo: o ecletismo, que é sempre tacanho e preguiçoso.

O eterno adiamento da última grande síntese — a história lhe mostrou a insensatez desse empreendimento — frustra o pensamento que busca em suas obras a verdade de uma vez por todas, a totalidade sem resto. Entretanto, mesmo que a história se

ja um desmentido de toda síntese prematura da verdade, nem por isso a verdade no singular deixa de ser a meta. Todo aquele que se debruça sobre os dilemas da vida contemporânea, sobre as mentiras travestidas de verdade, sente a nostalgia de uma humanidade que fosse uma, na qual cada um seria também uno e irredutível.

"Todas as vezes que pressentimos conexões em profundidade entre realidades, pontos de vista ou personagens disparatados, sentimo-nos felizes; a felicidade da unidade atesta um plano de Vida que é mais profundo que a dispersão de nossa cultura. Sim, a Vida deve significar finalmente a unidade como se nela se tivessem em primeiro lugar a vida bruta, o querer-viver não cindido, e depois a poderosa explosão cultural de nossa existência segundo todas as dimensões da verdade, e para além de tal dispersão, uma outra unidade que seria Razão e Vida". (1)

De um lado é preciso reconhecer que é sempre cediça a realização da tarefa da unidade, da última síntese, de outro lado urge armar-se da paixão pelo possível e convencer-se de que a unidade é um pressuposto, uma afirmação originária, não como ponto de partida mas como ponto de chegada, arcando com todo o peso dessa arrancada onde o chão firme está por vir no fim, e não propriamente dado no começo. Isto quer dizer, em outras palavras, que é à luz do ponto de chegada que o ponto de partida pode ter seu teor de veracidade confirmado, e como o primeiro está sujeito às dilacerações que lhe impingem as mais variadas hermenêuticas, o segundo terá que esperar.

"Eis porque a idéia de um 'humanismo integral', na qual estariam harmoniosamente situados todos os planos de verdade, é aparência enganosa. O sentido final

(1) Paul RICŒUR, *História e Verdade*, p. 179.

das aventuras perigosas do homem e dos valores que eles põem em jogo está condenado a permanecer ambíguo: o tempo continua a ser tempo de debate, de discernimento e de paciência." (2)

É por isso que a filosofia de Ricoeur está sempre se colocando em marcha, pois sua verdade é laboriosa e está continuamente por se fazer, recuando numa nunca terminada arqueologia do sujeito quando isto é exigido por questões mais radicais, mas sem perder de vista o contrapolo teleológico que acena à frente, menos como limite do que como um horizonte de esperança. Entre as duas balizas, *archê* e *telos*, o ser não é um dado mas uma tarefa.

Mas não é só o conteúdo filosófico de Ricoeur que ora frustra, ora estimula ou compensa, se é que se pode chamar de conteúdo uma filosofia que quer dar as costas à noção de conteúdo no estilo de um livro de biologia, por exemplo, ou do conteúdo de um programa de curso.

Com efeito, em Ricoeur, a filosofia está impregnada do constante risco do se: compreender é compreender-se, interpretar é interpretar-se. Isso é um risco, posto que exige expor-se diante de si mesmo. É relativamente mais fácil, para não dizer mais confortável, buscar aquilo que sou em instâncias exteriores a mim, na minha cultura, na sociedade, nas instituições, na ideologia. Sem negar a importância de tudo isso, há, por outro lado, desvãos dentro de mim mesmo que ciosamente escondo dos outros, reluto em permitir-lhes que lá entrem, e onde certamente eu mesmo reluto em entrar. Daí o risco da interpretação.

Reduz-se então a hermenêutica a um inventário ínti

(2) Paul RICOEUR, *História e Verdade*, p. 186.

mo? Não certamente. A via da interpretação é longa também pelo fato de ter-se que ir e vir do exterior ao interior, caminho já sugerido pela fenomenologia na sua doutrina da constituição de sentido: é da mútua pertença entre consciência e mundo que emerge o sentido e da consciência e do mundo. Por isso a filosofia tem necessidade da legitimação discursiva, pois o se do interpretar-se não se dá numa intuição intelectual, nem mística, e nem no âmbito da preocupação meramente epistemológica. Ela se instrumenta na hermenêutica, pois doravante a última palavra, ou a primeira, que vem dar no mesmo, não é competência de quem quer que seja, pois as investigações a respeito do enigma humano se dilaceraram em conflitos aparentemente insolúveis.

Então a hermenêutica como fim em si mesma? — objetar-se-á.

Não se deve temer o risco. Afrontá-lo com lucidez é dizer que a interpretação é o instrumento privilegiado que se interpõe no caminho do filósofo, uma vez que o Cogito centrado em si mesmo, primeira e última instância do sentido, sofreu um abalo de descentralização pelo trabalho corrosivo de disciplinas não propriamente filosóficas — da psicanálise sobremaneira — que denunciaram a vã pretensão da consciência imediata e acuar a filosofia para o longo e laborioso caminho da interpretação no cansar-se sem fim da consciência como tarefa e não como da irrefutável. Para tanto é preciso sair do círculo encantado epistemologia, sujeito versus objeto, investigando se não existe algo que seja anterior a esse círculo. Creio que essa régua anterior a essa relação poderia ser denominada afirmação original. O que é ela? Parece-me tão enigmática quanto o se do interpretar-se. De qualquer forma, estimula-me saber que é o trabalho hermenêutico que vai esclarecê-la, pois antes de possuí-la

há o desejo de compreender-se. Nesse sentido vejo ainda acenos nítidos no pensamento de Ricoeur a mostrar que a interpretação tem como escopo não propriamente desmistificar, desmascarar ou denunciar as ilusões sobre o sentido da vida. Isso é uma etapa da quela tarefa bem mais positiva, que é a de recuperar aquele sentido, reapropriando-se do discurso que foi proibido e mutilado, seja pelo senso comum, seja pela ideologia, pela institucionalização, seja por qualquer outro tipo de *falsa consciência* ou de ídolos. *"Somos hoje esses homens que não terminaram de matar os ídolos e que mal começam a entender os símbolos. Talvez essa situação, em sua aparente desolação, seja instrutiva; talvez o iconoclasmo extremo pertença à restauração do sentido."* (3)

Mas mesmo privilegiando a conotação positiva da interpretação, a tarefa não vê aplainados os percalços à frente. É preciso pôr-se a caminho. Doravante o trabalho da filosofia se assemelha aos incômodos daquele que, durante longa viagem, encontra fugaz alívio em posições que há pouco lhe davam câimbras. E o que é alentador em Ricoeur, dissemos, é ter mostrado que a interpretação, o discurso do Cogito buscando seu centro de gravidade, deve se comunicar subterraneamente com o se: interpretar é interpretar-se. Diz não ao Cogito descompromissado, pois se a consciência vacila ao colocar-se diante da imediatez de si mesma, é preciso suspeitar da apodicidade e embrenhar-se pela via longa da decifração do se.

É por essa via longa que, no presente trabalho, buscarei a gênese de uma fenomenologia da ação, contida ao longo das obras de Ricoeur, e que será o ponto de ancoragem para uma Filosofia da Educação.

(3) Paul RICOEUR, *Da Interpretação*, p. 33.

Três termos estão aí entrançados, cada um carregando numerosos problemas, dos quais se procurará menos a solução do que o esclarecimento. São eles: fenomenologia, ação, Filosofia da Educação. A fenomenologia me ensinou que o fundamento não é ponto de partida, mas tarefa. Sua aversão, portanto, ao dogmatismo é tão forte quanto sua aversão ao ecletismo. Por vias indiretas ensinou-me ainda que a filosofia da educação que se transmite na ação docente não é a filosofia acadêmica, mas a filosofia que cada um é. Daí a importância de se decifrar essa filosofia viva, para reforçá-la, ou modificá-la. Penso, assim, ao final do percurso deste trabalho, ter delineado uma Filosofia da Educação, que será menos um código de conduta do que o testemunho de quem, inbuído da paixão pelo possível, acredita que vale a pena realizar, pelo esforço, o nosso desejo de ser.

C A P Í T U L O I

O QUE FAZER E O QUE SOU

Que fazer? tem raízes tão profundas como *o que sou?* Eis aí uma justificativa para iniciar um trabalho sobre Filosofia da Educação, versando primeiramente sobre os fenômenos que especificam a época em que vivo, de tal maneira que a tornam peculiar, única. Se a Filosofia tem alguma proposta para a Educação, isso só será legitimado na medida em que se levar em conta o movimento histórico em que se vive, isto é, na medida em que a história vivida for a matéria prima para a elaboração daquela proposta.

Sem dúvida que a história não se resume na dimensão sincrônica do tempo: há todo um passado, do qual sou devedor, e que me impele, me oprime, me interpela e me confirma. No presente trabalho, entretanto, a diacronia ficará mais como pano de fundo do que como objeto imediato de investigação. É sobre o agora que me debruço, buscando nele sua especificidade e, nela, o alento para um projeto. É nesse agora que quero descobrir *o que sou*, buscando no grande movimento humano as articulações que, desdobrando-se uma na outra, fazem com que o meu modo de ser seja esse, contempo

râneo. E, de imediato, parece-me que o tempo em que vivemos urge de cada um de nós uma dupla conduta: compreendê-lo e para ele elaborar propostas de vida. Pode parecer pretensão descabida — e toda conduta pretensiosa é no fundo ingênua — mas o risco vale a pena ser enfrentado quando o teor da proposta referir-se mais a um comprometimento pessoal do que a um imperativo categórico único e universal.

O acesso ao *o que sou* pode desdobrar-se em dois momentos, que eu chamaria de negação e de afirmação, de tal modo interligados que não se tornam mutuamente impermeáveis, mas constituem, se assim posso dizer, a minha estrutura ontológica e acesso privilegiado para o compreender-se, interpretar-se.

O primeiro momento, o da negação, é o da angústia, do medo, a começar do medo e da angústia da própria morte, sentimentos que parecem reduplicados pela vertigem do poderio energético atual; à angústia primária da morte vêm juntar-se o medo e a angústia da guerra e da destruição maciça. Deixo de lado, entretanto, a reflexão sobre a sutil angústia que vem do grau mais em baixo de todos, a angústia de sentir que a vida não inclui a morte em sua trama. A angústia da morte, essa ameaça que se dilui nos interstícios e nas dobras da vida, deixemos que Nietzsche fale dela, com todo o amargor de quem viu num certo cristianismo o privilégio dado ao último momento, como se fosse o mais importante. Deixo de lado essa reflexão, não sem antes destacar que a civilização contemporânea parece cada vez mais desguarnecer o indivíduo de defesas contra a angústia. Diz Ricoeur:

"... é com efeito chocante que seja nas sociedades mais civilizadas, melhor armadas contra todos os riscos e durante os períodos de paz, que venha a surgir essa insegurança endôgena do psiquismo, como se o

mais frágil dos psiquismos fosse o do civilizado."

E mais adiante,

"... não são o bem estar, mas o trabalho sob sua forma parcelar, difundem o tédio nas sociedades industriais, como se um mal psíquico mais sutil estivesse a pique de vir substituir-se à pena física. Não digo que o tédio seja angústia, e sim que ele nos entrega à angústia; ao criar zonas de liberdade, ou ao menos de vida policiada ao abrigo de certa ordem pública e certa segurança política e social, o desenvolvimento da civilização entrega a si mesmas, por meio do tédio, seres cada vez menos armados contra os perigos gerados por seu psiquismo." (1)

A desintegração espiritual parece ser o preço da construção material, essa é a coloração moderna da angústia psíquica.

Coloco essa angústia no âmbito da negação porque ela parece negar minha vontade de viver.

Hã, no entanto, uma outra maneira de fazer essa filosofia da negação.

Para empregar uma abordagem, que não é de Ricoeur, mas que sua obra encoraja, desdubro essa filosofia em dois itens: em primeiro lugar, a negação da última síntese, em segundo, a negação de que a história seja vã.

O primeiro caminho, o da apologia da grande síntese, foi aberto pela filosofia hegeliana. Retomo Hegel por um justo motivo, qual seja, o de que é ele a expressão mais acabada, em termos filosóficos, do anseio da última palavra; retomo-o menos pela sistematização que faz de todas as manifestações culturais onde o

(1) Paul RICOEUR, *História e Verdade*, p. 299.

Espírito se mostra, do que pelo anseio que nele subjaz, que é o de recapitular num discurso unificante toda a tarefa da filosofia em sua faina de responder às interrogações que as sociedades e os indivíduos fizeram e fazem a respeito de si mesmos. Esse anseio está bem aguçado no homem contemporâneo, e é preciso estar alerta para o desmentido que a história fez das tentativas totalizantes de satisfazê-lo. Tanto mais aguçado quando se percebe que a vida expõe os negativos das contradições com tal veemência que parece não haver possibilidade de superar a oposição pela reconciliação. A negação não parece ser um intermediário, um mediador em direção à reconciliação, à síntese. Daí recrudescer o anseio. Marcuse nos diz que nunca a humanidade teve tantos instrumentos para fazer um mundo mais humano e, no entanto, nunca esteve tão longe disso. Ricoeur nos mostra que se de um lado e sob certa ótica, a nossa sociedade pode ser caracterizada por suas técnicas de produção e de consumo, de abundância, de outro lado nunca como agora ela esteve tão incerta no que diz respeito a seus objetivos. Daí o anseio por uma síntese onde o real e o racional se conciliem, onde o negativo seja a face, menos agradável talvez, um componente e não a aniquiladora da esperança.

Mas a história não comporta sínteses, por isso a filosofia nega esta última. O desejo dela permanece, horizonte sempre a se distanciar quando dele nos aproximamos, pois "não conhecemos na consciência de nossa época a figura de reconciliação das contradições históricas; o espírito de nosso tempo nem chega a ser o sinal de que o negativo mediatiza uma pacificação efetiva do despedaçamento da consciência." (2)

Esclarecendo mais para mim mesmo essa idéia de síntese, ou melhor, essa idéia de vontade de síntese, diria que ela

(2) Paul RICOEUR, *História e Verdade*, p. 301.

cataliza as ações humanas individuais e coletivas. Ela é a busca da reconciliação do bem e do mal, do mito e da lógica, do racional e do irracional, do finito e do infinito, ela busca não só a explicação mas ainda mais a superação da contradição enfiada em nós: quero uma coisa e faço outra; no nível coletivo ela é mais dolorosa: as instituições, erigidas com o intuito de salvaguardar o indivíduo ao abalo do social, tornaram-se contraprodutivas, aniquilando inexoravelmente a capacidade de ação autônoma dos indivíduos que estão sob sua tutela.

O homem parece que sempre sentiu esse enquadramento interior e exterior. Daí a vontade de síntese, de reconciliação dos opostos, que seria a primeira exigência para que ele pudesse se lançar à aventura otimista em relação aos seus anseios de plena realização.

Para mim fica claro: esse primeiro nível de reflexão me leva a crer que o que se nega não é propriamente a vontade de síntese, mas a efetivação definitiva, na história, dessa síntese. Pois o tempo, o meu tempo, é de debate, de suspeita. E de esperança. O discurso da Esfinge agora é: há mais a decifrar, nada é definitivo.

A história é vã? Eis a questão que me coloco agora, no segundo item dessa filosofia da negação. Antes, porém, há uma questão preliminar: faz sentido essa pergunta? Trata-se, então primeiramente, menos de resolver a questão do que de justificar sua legitimidade, o que já é uma forma de desintrincar o problema.

Começo dizendo que é legítima a questão na medida em que considero a íntima dependência em que a vida de cada um se encontra em relação à planificação global feita à escala das nações e à escala mundial. Os rumos que esta planificação seguem nos fazem conjecturar se a história que escrevemos não é mesmo o produ

to aleatório de forças que nada têm a ver com o sentido que queremos imprimir-lhes. Daí a sensação da futilidade da história: não adianta lutar, e muito menos perscrutar a angústia do nosso tempo.

E que angústia é essa que faz emergir a sensação de vacuidade da história?

Há uma página na obra de Jean Ladrière muito bonita pelo que de esclarecedor ela traz. Está ele a falar dos efeitos da desestruturação motivados pelo impacto da ciência e da tecnologia sobre as culturas.

A cultura não é um atavio que do exterior viesse dar uma coloração típica ao *modus vivendi* de cada povo. Ela é a tessitura espessa onde a vida de cada um e coletiva é urdida com fios que se entrecruzam em mitos, valores e representações que garantem o pacto entre o homem e o mundo que o rodeia, de tal modo que ele se encontra num mundo humano, em sua casa. Tal como a teia que a aranha extrai de seu próprio ventre, produto de si mesma e habitat confortável num mundo que lhe é hostil, assim também a cultura: seus fios se distendem por todos os interstícios por onde o homem quer dar sentido, sabor e significação às suas ações; e todas as manifestações da existência humana se movimentam dentro desse habitat, matéria prima para a antropologia filosófica que se debruça sobre o humano. Ricoeur, a propósito, é exemplar nesse sentido, quando se lança à hermenêutica das manifestações culturais, reorientando o olhar do filósofo para o hiato que, segundo ele, Heidegger deixou sem ponte.

Desestruturada uma cultura, desestrutura-se o homem. Ora, está Ladrière a dizer que as culturas se desestruturam sob o impacto das ciências e da tecnologia avançada. Sem reduzir o fenómeno a esses motivos — e Ladrière é cauteloso nesse sentido —

eu gostaria de realçar a análise que ele faz, pois é aí que vejo uma zona de influência que faz emergir a angústia de que falei acima, que por sua vez gera a sensação de que a história seja vã.

Peço desculpas pela longa citação. Que isso seja colocado por conta do quanto me ajudou pessoalmente e em meus cursos de Filosofia da Educação.

"... a desesimulação da cultura não são somente o questionamento, ao mesmo tempo prático e teórico, da tradição, de sua autoridade e de suas garantias, a perda de eficácia das diferentes formas de linguagem nas quais essa tradição encontrava-se incorporada, a dúvida sistemática lançada sobre as normas recebidas, a relativização cada vez mais radical de todas as crenças e de todos os valores; ela é muito mais profundamente, e abalo das bases mesmas sobre as quais a existência humana, até então, havia conseguido construir-se, a ruptura de certo acordo que, bem ou mal, pôde estabelecer-se entre o homem e os diferentes componentes de sua condição, o cosmos, seu próprio passado e seu próprio mundo exterior (tal como ele se manifesta na afetividade, no imaginário e em todas as representações oriundas da vida pulsional). Começa, então, um modo de existência em que cada um encontra-se ao mesmo tempo em toda parte e em parte alguma, em que tudo parece, pelo menos potencialmente, poder ser apreendido pelo conhecimento e transformado pela ação, mas em que nada mais tem sabor, significação concreta, repercussão no vivido, porque foi rompida a comunicação com as fontes do sentido. É o tempo do 'desencantamento' de que falava Max Weber. O domínio do mundo faz cessar a ação das forças que mantinham o homem como que fora de si, aprisionavam-no numa espécie de existência segunda, agora julgada irreal. Têdavia, o que ela faz advir, com a destruição dos grandes símbolos e de todos os mundos 'pré-dados', são uma profunda desilusão e a nostalgia, consciente ou inconsciente, daquilo que foi perdido e que em vão tentamos reencontrar nessas formas nobres ou irracionais de evasão que são a pesquisa etnológica, a exploração do passado, a preocupação com a 'vida selvagem', ou, então, o êxodo periódico para aquilo que hoje serve de substituto às grandes celebrações da vida cósmica." (3)

O melhor comentário que eu poderia fazer desta página

(3) Jean LADRIÈRE, Os desafios da Racionalidade, p. 116.

sagem de Ladrière seria o relato do testemunho de tantos universitários com os quais tenho conversado sobre os grandes temas da vida humana. Invariavelmente, depois das críticas que costumam aparecer em tais ocasiões, e que têm alvo bem localizado no plano imediato da vida acadêmica, da política ou da economia nacionais, aparecia a perplexidade por se sentirem em um mundo que não lhes oferece opções senão aquelas de ordem técnico-profissional, relegando a um plano inferior o tratamento e discussão daquilo que deveria ser as fontes do sentido da vida. A par de uma crítica à universidade que não traz concretamente em seu projeto a preocupação com o ser humano, vê-se também uma viva contestação da direção a que a vida de cada um é conduzida se olharmos em termos globais os rumos da nossa civilização. Isto porque, além do medo da recessão econômica, do desemprego, da fome, da perda da liberdade, a par do desassossego causado pelas decisões tomadas à revelia de toda uma sociedade, paira sobre cada um a ameaça do não-sentido da história, da qual cada um é o artesão e o paciente.

Mesmo correndo o risco de cair num reducionismo simplista, eu recapitularia toda essa gama de medos em um nível ou camada do social que é o lugar eminente dos destinos da história: o nível político. Sem dúvida a densidade da história é bem maior do que aquilo que dela falamos desde a ótica de um só de seus planos. A resultante global desse tecido se nos escapa pois só conseguimos ver de cada vez uma ou outra instância que parece imprimir de modo mais incisivo um certo sentido à história. É o caso da instância política, entendida como as relações que se instituem ao redor do poder, e que têm na força a sua grande mola de persuasão.

Que poder? O de decidir sobre a vida de um grupo humano, a ponto de influir nas dobras mais mezinhas da vida indi

vidual e coletiva. Se o grande problema de minha vida é o sentido dessa mesma vida, e se a instância política tem o poder de cristalizar as normas que orientam essa vida, está aí para mim o lugar proeminente desse plano, pelo que de decisivo ele tem nos rumos a serem tomados.

Ao lado então de angústia detectada por Ladrière, ao mostrar que os elos que uniam o homem ao mundo foram partidos, acrescento agora a que vem do plano político, parecendo confirmar a sensação de que a história de que somos artesãos e pacientes é vã.

Bem entendido, não quero reduzir ao aspecto político toda a trama da história, como se ela estivesse irremediavelmente atrelada aos movimentos daquele. Mesmo reduzindo sua importância às suas justas proporções, na elaboração e execução do sentido da vida de um povo, creio que posso explorar um pouco mais as virtualidades desse nível, como um dos elementos instauradores de certa perplexidade face à história. É uma via boa para esclarecer o que entendo por filosofia da negação: a trama, ou o drama, se se quiser, da história, se me escapa por entre os dedos, dela tenho mais a sensação de ser o paciente do que o artesão.

Parece-me pertinente ao problema da política e do poder uma questão que sempre me intrigou, que é a da institucionalização dos valores. Isto porque no magistério a cada passo topo com discussões que dizem respeito muito de perto a anseios humanos: autonomia, liberdade, direitos, deveres, etc., categorias que parecem se esvaziar de sentido quando cotejadas com o poder que por detrás da institucionalização roubam efetivamente aquilo que aparentemente dão. Explico-me.

Quando me debruço sobre a vida humana para interpretá-la, posso fazê-lo desde vários pontos de vista. Para o intuito

presente, faço a abordagem desde o ponto de vista da necessidade. Com efeito, a vida é um constante sentir necessidades em busca da satisfação, que podem ser de ordem material e também de ordem não material: necessidades de ordem material satisfaço com valores materiais, as não materiais com valores correlatos.

Ora, apesar de eu ser inextricavelmente individual e social, há necessidades às quais eu mesmo satisfaço, e outras não, às primeiras correspondendo minha ação autônoma, às segundas a ação heteronômica. É a sinergia entre essas duas formas de ação que me faz sentir em um mundo humano, onde autonomia e heteronomia se contrabalançam. Se eu me situasse em algum extremo, cairia ou num individualismo obtuso ou em uma alienação sem retorno.

Ao que tudo indica -- e não vem ao caso buscar as causas históricas do fenômeno -- foi rompido o equilíbrio entre essas duas formas, devido à hipertrofia das instituições que hoje não só detêm o monopólio radical de seu *produto*, como também tornam sem valor a ação autônoma das pessoas que querem gerir suas próprias vidas. Essa hipertrofia refere-se não só a esse monopólio como também ao poder que as instituições hoje têm de criar novas necessidades para que elas próprias possam satisfazer. Meu *ethos* é hoje institucionalizado, o que torna contraprodutivas as ações heteronômicas das instituições, pois sua hipertrofia traz como correlato o progressivo aniquilamento da capacidade de ação autônoma. O próprio produto final das instituições escapou ao seu projeto inicial.

O que tem isso a ver com a questão da política e do poder e, mais ainda, com a filosofia da negação?

Parece que todo esse intrincado enredamento em que minha vida se encontra me faculta só ações espasmódicas que são

mais produto de expectativas tacanhas do que fruto de uma esperança e de um desejo de ser mais: ser mais professor, ser mais amigo, ser mais pai, marido, ser mais eu mesmo.

Por detrás da minha ação há um poder subreptício, e nem por isso menos eficaz, que orienta essa ação para um sentido que não é o que eu gostaria de imprimir-lhe. A isso chamo de filosofia da negação, pois insidiosamente isso tudo me diz ser em vão uma filosofia que me afirma e me faz tentar.

Mas mesmo assim, e apesar disso, vejo a outra face dessa filosofia da negação, que é aquela que nega que a história seja fútil ou vã, pois mais originária que a negação está a afirmação. É nesse tópico que agora gostaria de entrar.

É o segundo dos dois momentos aos quais me referia no começo deste capítulo. No primeiro tratei da filosofia da negação, subdividida em dois itens: negação da última síntese e negação de que a história, minha história, embutida na História, seja vã. O segundo momento é o da afirmação. Não são dois momentos cronologicamente distintos. Tanto isso é verdade para mim, que só nego em função de uma afirmação mais originária que essa negação, algo assim como um valor tácito que é a mola que movimenta as atitudes aparentemente mais aniquilantes como a contestação, a revolta, a repulsa.

Em que consiste essa afirmação? Eu disse acima que ela é originária. Isso é um pressuposto e como todo pressuposto não há nada antes dele que o explique, mas, ao contrário, ele é a explicação de tudo que vem depois, e esse tudo-o-que-vem-depois é por sua vez a explicação do pressuposto. Por isso não sei definir o que seja essa afirmação originária, pois ela é para mim muito mais uma verdade do que uma certeza e portanto mais aclamada do

que possuída. "Definível é só aquilo que não tem história", diz Nietzsche. (4)

Sempre tive meus receios de expor às claras, de modo bem simples, as minhas convicções a respeito disso. Concordo com Merleau-Ponty quando diz que "as questões que nos obcecamos são as que recusamos formular." (5) Creio que o momento é azado. Ricoeur me encorajou. Remeteu-me a Spinoza, a Freud, a Nietzsche. Instruí-me com este último ou, talvez, confirmei a idéia de que, apesar de o homem ser profundamente marcado por todo o equipamento da civilização que o fez tornar-se o que é, ou, por outra, apesar de termos que levar em conta e a sério a percepção do que é o homem desde o ponto de vista das ideologias, da institucionalização, e de todas as demais variáveis sociais que interferem no sentido da sua vida, confirmei a idéia de que é preciso pesquisar o homem como unidade, descer ao subsolo de cada um e de lá gritar que o homem é capaz. Mais do que o fervor agressivo e desconcertante, mais do que a irreverência iconoclasta ou a destruição implacável, sobressai para mim, em Nietzsche, o júbilo construtivo com que ele saúda a vinda do além-do-homem: aquele que não se deixa mutilar pela oficialização dos valores quaisquer que sejam: religião, ética, educação, saúde, bem-estar, sexo; aquele que tem uma vontade quase desesperada de vida autêntica pois acha que ainda não está esgotado para possibilidades maiores.

Soerguendo o homem acima de tudo o que o diminui e nega, está a afirmação de que ele é capaz.

(4) Friedrich NIETZSCHE, *Para a genealogia da moral*. Segunda dissertação, § 13.

(5) Maurice MERLEAU-PONTY, *Humanismo e Terror*, p. 38.

"Sozinho vou agora, meus discípulos! Também vós, ide embora e sōzinhos! Assim quero eu.

Afastai-vos de mim e defendei-vos de Zarathustra!

E, melhor ainda: envergonhai-vos dele! Talvez vos te nha enganado.

O homem do conhecimento não precisa somente amar seus inimigos, precisa também poder odiar seus amigos.

Paga-se mal a um mestre, quando se continua sempre a ser apenas o aluno.

E porque não quereis arrancar minha coroa de louros?

Vós me venerais, mas, e se um dia essa veneração des moronar? Guardai-vos de que não vos esmague uma estã tua!

Dizeis que acreditais em Zarathustra? Mas que importa Zarathustra? Sois meus crentes, mas que importam todos os crentes!

Ainda não vos havíeis procurado: então me encontrastes Assim fazem todos os crentes; por isso importa tão pouco toda crença. Agora vos mando me perderdes e vos en contrardes; e somente quando me tiverdes todos renegã do eu retornarei a vós..." (6)

Vejo aí o mesmo alento com que Ricoeur, com voz in fatigável, fala da paixão pelo possível e da coragem histórica. É preciso renunciar ao saber absoluto, venha ele de onde vier, e en frentar as incertezas do sentido da história, munidos de certa desconfiança em relação ao ceticismo, ao fanatismo e até em rela ção ao meio termo, o voluntarismo. Contra o primeiro recuso-me ao olhar turvo que em nada vê sentido; contra o segundo recuso-me a imprimir prematuramente sentido a tudo; contra o terceiro recuso-me a dizer que basta armar-se de boa vontade e tudo será resolvi do. O tempo é de debate, de discernimento, de espera. E, principalmente, de esperança. Essa é a afirmação originária.

(6) Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Como tornar-se o que se é .
Prólogo, §4.

C A P I T U L O I I

A HERMENÊUTICA E A EXISTÊNCIA

Espero ter consolidado, no primeiro capítulo , a preocupação de extrair *o que fazer a partir daquilo que sou*. Importa agora delinear o *como*, isto é, estabelecer uma certa criterologia ou uma instrumentação da qual me servirei nesta empreitada de me dirigir rumo a um projeto de fenomenologia da ação. A essa instrumentação damos o nome de hermenêutica ou interpretação. Seu núcleo central é o se do interpretar-se, compreender-se. É o nô que precisa ser deslindado.

Pretendo conduzir o pensamento na direção das respostas a três questões:

- . porque recorrer à hermenêutica como instrumentação da reflexão filosófica? Legitimar esse recurso é palmilhar com segurança o caminho à frente;
- . como fazer a inclusão da hermenêutica na filosofia? O que importa é buscar na natureza da reflexão filosófica alguma insuficiência que possa ser preenchida pela interpretação;

. qual o resíduo da hermenêutica? Se o que vai ser interpretado só se dá no movimento da interpretação, é preciso aguardar.

Porque recorrer à hermenêutica?

Começo este primeiro item invertendo os termos de uma afirmação de Paul Ricoeur: "... tomamos como um fato a existência de uma linguagem irredutível às significações unívocas"⁽¹⁾. A inversão dos termos me leva a dizer que é um fato que a linguagem da existência é irredutível às significações unívocas.

De um lado, há uma linguagem que diz a existência; de outro, que essa linguagem, ou essas linguagens, não significam sempre a mesma coisa.

Com efeito, a arte, a religião, a técnica, a ciência, a poesia, o mito, são linguagens que veiculam o sentido que o homem dá ao mundo, ao mesmo tempo que exprimem o que o homem é. Por linguagem então aqui entendo a maneira como o homem manifesta o seu mundo, manifestando-se a si mesmo. É um discurso a várias vozes que dizem o que a existência é. Ora, as vozes parecem não proclamar em uníssono e nem sob a mesma clave. É surpreendente a variedade de idéias emitidas, por exemplo, pelas mais diferentes ciências humanas — as psicologias, as sociologias, as ciências políticas, econômicas, as antropologias, as filosofias — quando, cada uma desde seu ponto de vista, investigam a existência humana. As dissensões intestinas, em cada uma, agravam mais a questão. Somos os homens colocados no entrecruzamento de todas essas linguagens, cada uma, a seu modo, acenando com a boa interpretação. Como se não bastasse, há ainda o aliciamento dos meios de comunica

(1) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 20.

ção, o engodo da sociedade de consumo, a linguagem da escola, a mensagem das guerras, as exigências da tecnocracia, a palavra da fome, o desespero da criminalidade (da parte de quem pratica e de quem é vítima), o melífuco cascadear do discurso político, a rouquidão dos que já se cansaram de denunciar, o soturno ressentimento dos que já arriaram a existência, a insignificância das vidas sem horizontes e sem objetivos. São linguagens, e cada uma a seu modo interpela-me para que eu decifre o que a existência é.

Gostaria de chegar, no final deste capítulo, à articulação dessas linguagens com a temática mais precisa e limitada que Ricoeur estabelece quando enceta o enxerto da hermenêutica na filosofia.

Por enquanto atendo-me às exigências metodológicas de Ricoeur, cujo ponto de partida é a linguagem. É interpretando o que ela diz, e de modo especial o que não diz, que se pode chegar a uma noção satisfatória de existência. De imediato percebe-se que o caminho aqui se desvia de uma ontologia pura, cujas exigências trariam uma série de inconvenientes para o diálogo com disciplinas humanas que alijaram de suas fronteiras as conotações metafísicas da sua noção de vida humana. As vantagens desse desvio são inúmeras, entre as quais destacaríamos a de que, permanecendo todos num campo comum, seria viável e mesmo necessário, encontrar algo de que todas partilhassem, e que no caso seria a noção de símbolo ou simbolização, conforme veremos adiante; dizemos que isso é necessário porque já seria um bom caminho andado se a noção de símbolo, partilhada pelas disciplinas hermenêuticas, mostrasse que, afinal, todas essas modalidades pertencem a uma única problemática.

Ao qualificarmos de *pura* a ontologia da qual nos desviamos, não queremos dizer que a alternativa seja uma indecoro

sa concessão da filosofia, no sentido de que ela vá afrouxar seu rigor e perder-se em debates que esfumariam sua identidade. Pelo contrário, é instruindo-se em outras disciplinas que ela verá que também tem algo a dizer, saindo do embate mais fortalecida e mais consciente de seus desígnios. E respeitando os das demais.

A linguagem. É nesse plano que irá atuar a interpretação. Mesmo que, enraizados mais embaixo dela, como mostra a fenomenologia, haja o vivido, a experiência ainda muda, eles só ganham estatuto quando acedem ao nível da linguagem. Com efeito,

"É na linguagem que o cosmos, que o desejo, que o imaginário acedem à expressão. Sempre é necessária uma palavra para retomar o mundo e convertê-lo em hierofania. Da mesma forma, o sonho permanece fechado a todos, enquanto não for levado pelo relato ao plano da linguagem." (2)

Parte-se então de um sentido bem determinado para a noção de linguagem. O exemplo da psicanálise é esclarecedor: é o relato dos sonhos que se torna a linguagem descosida do desejo dissimulado, tratando-se, na análise, de decifrar o sentido indireto, secundário e figurado, embutido no relato, que mostra-oculta aquele sentido, mas que permanecerá hermético se não assomarem o nível da palavra. Daí a importância da linguagem e do movimento que ela provoca, a interpretação. Nesse sentido de linguagem também vemos a exegese bíblica, a antropologia das religiões e as várias disciplinas que se debruçam sobre o mito, os ritos, as crenças, pois investigam experiências que não se captam diretamente mas vêm revestidas de palavras que precisam ser decifradas.

(2) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 15.

Posteriormente, a noção de linguagem poderia ser ampliada, recrutando para o seu domínio a arte, a técnica, a política, a ciência, conforme dissemos no início do capítulo, sempre com o cuidado de não estender ilimitadamente suas fronteiras, pois uma noção que explicasse tudo acabaria não explicando nada. Mas acontece que a arte, as técnicas, a política, as ciências, etc..., que são instrumentos culturais da nossa apreensão da realidade, são originariamente, vibrações sonoras de um instrumento musical que não pode menos que vibrar ondas sonoras a seu redor, modulando o mundo à sua imagem. Esse instrumento é a existência humana. E imediatamente é preciso acrescentar que é nessas expressões segundas que a existência, expressão primeira, vai se encontrar. Daí a impressão de que é preciso perder-se em suas obras para poder se encontrar. Com efeito, quando digo que a existência não pode menos que percutir ondas sonoras, quero dizer que há uma certa compulsão à manifestação; o ser humano manifesta o que é, e só se decifra naquilo que manifestou, nas suas obras. Então a ação é o esboço semântico que condensa um sem número de significações, a começar pela ação individual, pelos meus atos, ampliando-se depois em reverberações mais vastas nas instituições, nos monumentos que perpetuam a memória cultural, enfim em todos os documentos mais amplos da cultura. Mas o nascedouro está ali, no homem, e se sua ação tem múltiplos sentidos — a linguagem da existência é irreduzível a significações unívocas, dissemos acima, — é porque ela é multívoca ou, por outra, é porque o sentido da sua vida, manifestado em suas ações e obras, está muitas vezes alhures, não propriamente onde sua consciência acha que está, pois é preciso levar em conta o inconsciente, as ideologias, e sobretudo as artimanhas do desejo. Se é assim, então há que interpretar o sentido indireto, secundário e figurado, não propriamente por detrás dessas instâncias, mas embutido no sentido direto, primário e literal que a consciência imediata per-

cebe nas manifestações. Se a existência é simbolização em seu nascedouro, isto é, se ela comporta significações múltiplas, consequentemente suas manifestações ocorrerão sob o mesmo registro simbólico. É nesse sentido que entendo a noção fenomenológica de existência; abrir-se para, abertura que provoca o movimento da interpretação, pois simbolização é a própria vida que, ganhando em riqueza de sentidos, perde em pobreza de recursos quando tenta decifrar-se de um só golpe. Eis, para mim, o porque da hermenêutica como instrumentação da reflexão filosófica.

Dissemos acima, invertendo os termos de Ricoeur, que a linguagem da existência é irredutível a significações unívocas. De um lado há uma linguagem que *diz* a existência; de outro, que essa linguagem, ou essas linguagens, não dizem sempre a mesma coisa. A esse respeito temos agora dois níveis em que se pode considerar a linguagem e a interpretação. O primeiro é o das linguagens às quais nos referíamos dizendo que não proclamam em uníssono o enigma humano: são as religiões, as ciências, a técnica, a arte, etc. O outro é o nível ao qual estarei mais atento, o da ação humana, tomada como linguagem de múltiplos sentidos.

A função dessa linguagem é querer dizer muito mais do que diz, é dizer algo diferente do que diz, é sempre a promessa nunca definitivamente cumprida de um sentido que está sempre por vir: o sentido da vida. A função da hermenêutica é buscar nessa *hybris* os sentidos que excedem a imediatez da percepção, é decifrar se o que é diferente é o mais significativo, é exigir que a promessa se cumpra. Não é interpelação simples do elenco de fatos da vida, arrolados em fileira e identificados estatisticamente; é ver neles o palpitar de uma existência, se me é permitido dizê-lo, em busca de si mesma naquilo e por aquilo que afinal de contas é ela mesma: seus atos. Sou aquilo que faço, e faço aquilo

que sou. E se às vezes faço o que não sou, eis aí a importância da filosofia instrumentando-se na hermenêutica.

Creio, a propósito, ser importante retificar o termo instrumentação ou instrumento, aos quais me referi quando articulava filosofia e hermenêutica, dizendo que aquela deve instrumentar-se nesta última, que a hermenêutica é um instrumento de trabalho da reflexão filosófica, etc. A retificação consiste em dizer que a interpretação, e o símbolo que a provoca, não são um instrumento intelectual que viria, do exterior, se aplicar a um material indiferenciado. Diz Ricoeur:

"Tal é a última raiz de nosso problema: ela reside nessa conexão primitiva entre o ato de existir e os signos que desenvolvemos em nossas obras. A reflexão deve tornar-se interpretação porque não posso apreender o ato de existir em nenhum outro lugar, salvo nos signos esparsos no mundo." (3)

É a própria estrutura do símbolo, ou da simbolização que é a vida, que não pode menos que desencadear a interpretação. A questão é análoga à do método filosófico. Este não é uma grelha que seria aplicada à realidade ao sabor das preferências ou dos humores do filósofo, no estilo da escolha que um professor faz de um outro método para dar suas aulas. Dependendo dos pressupostos de que parte o filósofo, o método de investigação será uma decorrência tão intimamente ligada àqueles, que com eles quase se identifica.

"O símbolo leva a pensar, faz apelo a uma interpretação, justamente porque ele diz mais que não diz e porque jamais terminou de levar a dizer". (4) É essa estrutura, a de ser uma re

(3) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 278.

(4) Id., *ibid.*, p. 28.

serva nunca esgotada de sentidos, que provoca a interpretação.

Mas há mais. É pelas implicações vindas da interpretação entendida fundamentalmente como interpretar-se, que a hermenêutica se qualifica como par inseparável da reflexão filosófica. Se se trata de apropriar-se de um sentido que se mostra e se oculta na ação, e se o *ser mais* é um projeto do desejo sempre a refazer-se, então a hermenêutica tem que fazer-se continuamente presente para reorientar o desejo. É dentro desse trabalho incessante de reapropriação que a hermenêutica ganha estatuto filosófico. A inversão dos termos aí é perfeitamente viável para se reafirmar a mútua exigência: é dentro desse trabalho incessante de reapropriação que a filosofia ganha estatuto hermenêutico. Fora desse recurso à hermenêutica a filosofia poderia ser acuada a posições insustentáveis. É aí que reside um dos maiores desafios para ela: escapar, de um lado, às dificuldades do problema do ponto de partida — questão de fundamento, em busca do qual sempre se fugiria para trás do pensamento em busca da primeira verdade — e, de outro, manter seus códigos de rigor e racionalidade. É esse escape e essa preocupação que a qualificam não propriamente como ciência, mas como pensamento que interpreta. Paul Ricoeur é claro nesse sentido:

"Não abandono, de minha parte, a tradição de racionalidade que anima a filosofia desde os gregos. Não se trata de ceder a não sei qual intuição imaginativa, mas sim de elaborar conceitos que compreendam e façam compreender, conceitos encadeados segundo uma ordem sistemática, talvez mesmo num sistema fechado. Mas trata-se, ao mesmo tempo, de transmitir, mediante uma elaboração racional, uma riqueza de significação que já estava aí, que sempre precedeu a elaboração racional. Pois tal é a situação: de uma parte, tudo foi dito antes da filosofia, por signo e por enigma. De outra parte, temos a missão de falar claramente, talvez assumindo também o risco de dissimular, ao interpretar... Feliz e raro seria o encontro, no seio de uma mesma filosofia, entre a abundância

dância dos signos e dos enigmas retidos, e o rigor de um discurso sem complacência." (5)

Creio que no decorrer deste trabalho a pergunta à qual até agora me ative — porque a hermenêutica? — vai continuar sendo respondida. Em níveis diferentes, em diferentes modulações ela vai aparecer implícita ou explicitamente, pois a tarefa que me propus é a de interpretar um pensamento filosófico, comprometendo-me a cumprir suas exigências: ao interpretar, interpreto-me a mim mesmo.

Como agora fazer a inclusão da hermenêutica na reflexão filosófica? Essa a segunda pergunta que me interpela, e que me levaria a buscar nessa reflexão alguma insuficiência que possa ser preenchida pela interpretação.

De início, não posso perder de vista que interpretar é interpretar-se. O interpretar, sem o pronome reflexivo, sem a reflexão, dá a idéia daquilo de que falei acima: simples elenco dos fatos da vida, arrolados em fileira e identificados estatisticamente. Dentro de seus contornos é válido esse empreendimento. Mas ainda aí parece que o pensamento sobrevoa a simbolização, que é a vida, a buscar uma coerência entre os atos e a vida que eles manifestam, algo que do exterior se lhes fosse sendo acrescentado. O pensamento percorreria a vida sem que ele mesmo estivesse em lugar algum.

"Essa etapa", diz Ricoeur, "não pode ser mais do que uma etapa, a de uma inteligência panorâmica, curiosa mas não concernida. É preciso, agora, entrar numa re

lação apaixonada, e ao mesmo tempo crítica com os símbolos... é preciso que eu abandone a posição, ou melhor dizendo, o exílio do espectador longínquo e desinteressado, a fim de me apropriar de cada vez de um simbolismo singular. É então que se descobre o que se pode chamar de círculo da hermenêutica, que o simples amador de mitos elude sem cessar. Podemos enunciar brutalmente o círculo: é preciso compreender para crer, mas é preciso crer para compreender. Esse círculo não é um círculo vicioso, e muito menos mortal. É um círculo bem vivo e estimulante" (6)

Vemos aí como a inclusão da hermenêutica na filosofia se faz por uma imersão sem reservas na vida, entrando de corpo inteiro nessa região onde o ato de existir se liga indissoluvelmente com os signos que são as nossas obras. Com isso quero dizer que as ações devem ser não um prolongamento ou simples manifestação, mas a vida mesma, tal a conexão primitiva que deve haver entre elas se a reflexão for tomada como "a apropriação de nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser" (7). O qualificativo de apaixonada, usado por Ricoeur, mostra que a interpretação se torna filosófica, e vice-versa, não só ao nível do Cogito, mas que exige um envolvimento total da pessoa com aquilo que está sempre se ocultando e se manifestando, o que, em última instância, é essa mesma conexão ou coerência entre o ato de existir e as obras que o documentam. Parece que aqui residem o comprometimento radical e as dificuldades que diferenciam a hermenêutica filosófica de qualquer outro tipo de interpretação. O comprometimento é exigência do desejo de autenticidade, e as dificuldades advêm do esforço da consciência em despojar-se de seu narcisismo, despossuir-se da origem do sentido e partir para a tarefa de tornar-se cada vez mais consciência.

(6) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 251.

(7) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 19.

Aqui encontramos uma outra maneira de incluir a hermenêutica na reflexão filosófica. Com efeito, se se trata, no que diz respeito à consciência, de despojar-se, é porque algo foi denunciado, contestado, desmascarado e destituído; a consciência como lugar incontestado da subjetividade.

Se bem que o próximo capítulo será todo dedicado às instruções que a reflexão filosófica vai buscar na Psicanálise, já se poderia antecipar isso, pois essa articulação é uma boa chance para acentuar, ao lado do desmascaramento, a outra face, positiva desta vez, da hermenêutica, que aponta para a existência como desejo e como esforço. "A reflexão é a apropriação de nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser, através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo", diz Ricoeur⁽⁸⁾. Se assim não fosse, como explicar esse sentimento indefinível, mas maciço, que é o desejo de ser inteiro, de bastar-se a si mesmo, essa nostalgia de si, irracional talvez, pois refere-se a um estado de posse absoluta que nunca houve? Porque esse desejo de fusão total consigo mesmo, terra prometida por todas as filosofias, e promessa que nunca se cumpre?

Creio que a filosofia hermenêutica exige uma convicção muito firme da parte de quem a pratica: há que acreditar na afirmação originária de que falamos em capítulo anterior. Essa face positiva da filosofia hermenêutica, a animar por dentro a tarefa de desmascaramento, dando sentido e vibração a esta última. Costumo dizer a meus alunos que a filosofia, se não dá melhores razões de vida, pelo menos nos deve fornecer razões mais claras de viver. Essa convicção se robustece na medida em que nela se buscam também razões melhores de vida. Essa é a arte filosófica: tornar a vida, não só tolerável, mas, se possível, e o é, mais feliz.

(8) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 19.

Entro agora na terceira questão que me interpelava no início: qual o resíduo da hermenêutica? Colocando isso em seus devidos termos, quero com ela buscar o que fica, qual o resultado, depois do trabalho da interpretação. Sem mais delongas eu adiantaria a resposta, dizendo que o que fica, ou melhor, o que deve ser buscado é "... uma consciência de si menos centrada sobre o egoísmo do Ego, educada pelo princípio de realidade, pela 'Anankē', e aberta a uma verdade sem ilusão." (9)

Para mim o que fica, depois da interpretação, é essa abertura, à maneira de esforço, de disponibilidade e de compromisso. Esforço por descobrir novos sentidos para o viver, disponibilidade criteriosa para ouvi-los, de onde quer que venham, e compromisso em assumi-los. Se o Cogito foi desalojado de sua posição apodítica, e se o que vai ser interpretado só se mostra no desenvolvimento do trabalho hermenêutico, então a categoria mais condizente é a do *ainda* e do *ainda não*: ainda há mais sentido, ainda há mais a ser dito, ainda não sei tudo... Seria isso um critério de ação? Prefiro dizer que é uma idéia reguladora, pois se o sentido do viver só se dá na interpretação, e esta está sempre se pondo a caminho, então uma consciência que assume o compromisso de tornar-se cada vez mais consciência só poderia entrever, no final, que a sua verdade consiste na busca da verdade.

No final deste capítulo gostaria de retomar o que dizia no início quando afirmava que, a par das linguagens que de per si suscitam uma interpretação, há outras que, a seu modo, interpelam a existência para que diga o que é. Falava então do alijamento dos meios de comunicação, o engodo da sociedade de consumo, a linguagem da escola, etc, etc.

(9) Paul RICOEUR, *Da interpretação*, p. 349.

Como essas linguagens interpelam? É que o mundo que vejo e em que vivo é esse, e as teorias que tentam explicá-lo se multiplicam e se degladiam, cada qual acenando com a boa interpretação. No final, depois de tantos cursos de mestrado e doutoramento, depois de tantas conferências, palestras, simpósios, encontros regionais e nacionais, todos eles, de uma maneira implícita ou explícita tentando consertar o mundo ou parte dele, convenci-me de que quem tem razão é o colibri, cuja estória passo a relatar, finalizando o capítulo. Essa estória surgiu em um curso para professores universitários, a propósito de uma discussão sobre qual o compromisso que a filosofia exige diante de tantos empecilhos impingidos à atividade docente. Um circunspecto e respeitado professor surgiu com essa estória.

A floresta inteira ardia em chamas. O fogo, implacável, e os bichos, espavoridos, fugiam.

Um minúsculo colibri, numa ponta da floresta, ia e vinha de um córrego até o fogo, transportando uma gota d'água em seu bico, depositando-a numa folha ressequida.

Revoltados com tamanha estupidez, os bichos denunciaram o colibri ao leão. Este, como todo rei que se preze, foi tomar satisfação com o colibri que, imperturbável, retrucou: estou fazendo a minha parte...

C A P I T U L O I I I

FENOMENOLOGIA E SUBSÍDIOS DE FREUD

Preliminarmente, há que se legitimar o tratamento filosófico de Freud, ou, melhor dito, a busca de subsídios em Freud para a hermenêutica da subjetividade.

Do mesmo modo como acontece com a hermenêutica — cuja articulação com a descrição fenomenológica do ser-no-mundo se impõe de dentro, pela própria insuficiência desta última — assim também agora em relação à psicanálise: mesmo sem ser uma disciplina estritamente filosófica, é uma disciplina para o filósofo, na medida em que uma fenomenologia hermenêutica percebe que tanto nela quanto na psicanálise há o mesmo alento que nutre suas investigações, embora estejam em campos aparentemente tão distintos. E que, talvez, a psicanálise venha reorientar o olho do filósofo naquilo de que ele é mais cioso, sua consciência. Passando pela psicanálise a fenomenologia poderá retomar à frente, já agora ciente dos perigos da consciência como presença de si a si mesma, o fio condutor de sua investigação.

Essa incursão pelo pensamento de Freud não é exaus

tiva. Muito menos que isso, é uma tentativa de buscar nessa disciplina algumas instruções que façam da fenomenologia uma investigação mais lúcida e, diria mesmo, mais cautelosa.

Quer-nos parecer que o fio condutor dessas instruções poderá ser sintetizado em algumas asserções bem incisivas de Paul Ricoeur:

"Depois de Freud não é mais possível estabelecer a filosofia do sujeito como a filosofia da consciência. Reflexão e consciência não coincidem mais. Deve-se perder a consciência para se encontrar o sujeito. O sujeito não é o que se acredita. A apoditicidade do Cógito não pode ser atestada sem que seja, ao mesmo tempo, reconhecida a inadequação da consciência. Como o sentido da coisa, embora por outras razões, o sentido da minha própria existência também é presumido ou presuntivo". (1)

Uma filosofia, como é o caso da fenomenologia, que se instrui na psicanálise, tem que armar-se de uma boa dose de modéstia e correr o risco de ficar com alguns flancos desguarnecidos diante das investidas de Freud. Creio que o alento que anima essa modéstia é o fato de ambas estarem à busca do mesmo intento, qual seja, o de que as pessoas sejam um pouco mais livres e, se possível, um pouco mais felizes. Esse é o desígnio mais alto de todas as disciplinas hermenêuticas, filosóficas ou não.

A questão então, fundamental, para cujo esclarecimento a psicanálise poderá concorrer, é a da consciência e é ao redor dessa noção que faremos girar o presente capítulo. E é depois dos esclarecimentos da noção psicanalítica da consciência que a fenomenologia, como dissemos, irá retomar o fio condutor de suas investigações, agora mais atenta à malícia e à suspeita aprendidas na psicanálise.

(1) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 146.

O primeiro impacto, entretanto, é o da desolação .
Desolação fenomenológica, como diz Ricoeur⁽²⁾:

"Para quem foi formado pela fenomenologia, pela filosofia existencial, pela renovação dos estudos hegelianos e pelas investigações de tendência lingüística, o encontro com a psicanálise constitui um enorme abalo. Não é esse ou aquele tema da reflexão filosófica que é atingido e questionado, mas o conjunto do projeto filosófico. O filósofo contemporâneo encontra Freud nas mesmas paragens que Nietzsche e Marx. Nasceu um problema novo: o da mentira da consciência, da consciência como mentira. Esse problema não pode permanecer um problema particular entre outros, pois o que está posto em questão, de modo geral e radical, é o que nos parece a nós, bons fenomenólogos, como o campo, como o fundamento, como a origem mesma de toda significação, ou seja, a consciência". (3)

O que de imediato salta aos olhos é que já não há mais lugar para disputas entre filósofos e não filósofos sobre a autenticidade do uso da noção de consciência, os filósofos dizendo que a por eles usada é a correta, ou então asseverando que quando falam dessa noção estão num campo diferente de investigação, o que lhes facultaria dotar essa categoria de conotações específicas desse campo.

De qualquer forma, a dar crédito a Ricoeur, bom fenomenólogo, quando se fala de consciência está-se referindo a essa mesma consciência de que fala a psicanálise, pois doutra forma não faria sentido confrontar as duas noções, a fenomenológica e psicanalítica. É, com efeito, a partir da noção psicanalítica de consciência, em suas relações com o inconsciente, que a noção fenomenológica deve ser repensada e refundida, colocando em novos termos a questão da constituição do sentido.

(2) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p.88.

(3) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p.87.

Na perspectiva fenomenológica, a noção mais esclarecedora do fenômeno da constituição do sentido é a de *encontro*. Há um momento, se assim se pode dizer, e que é o próprio homem, em que se encontram consciência e mundo. O que de peculiar há nesse evento é que não se trata de uma relação que no tempo e no espaço se estabelece entre dois termos heterogêneos e cuja possibilidade de encontro dependeria de condições fortuitas por parte do mundo ou facultativas por parte do sujeito. O que de peculiar há nesse encontro é que ele é a novidade primeira, isto é, o mundo só o é pelo fato de haver uma consciência à qual oferece seu sentido, movimento este que por sua vez faz com que a consciência seja o que é pelo fato de haver um mundo que lhe é correlato; e isso é irredutível a uma categoria mais simples que explicita o evento do encontro consciência-mundo, pois se de um lado a consciência intencional é "*essencialmente o ato de doar um sentido*"⁽⁴⁾, de outro lado o objeto cujo sentido é o correlato da consciência, "*constitui também o momento inelutável do fenômeno mesmo do sentido*"⁽⁵⁾.

O ponto aí central é o da consciência. Também na perspectiva psicanalítica a consciência é tema central; contudo não em termos de apologia, mas, ao contrário, com o fito de deslocar dela o lugar da origem do sentido das coisas e da vida. A psicanálise contesta o primado da consciência, fazendo com que o Cogito já não seja mais nem o juiz, nem o princípio nem a medida de todas as coisas.

(4) Emmanuel LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p.22.

(5) Emmanuel LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p.22.

"Porque esse rigor? Porque a inteligibilidade dos efeitos de sentido proporcionados pela consciência imediata não pode ser conquistada no mesmo nível de discurso que esses efeitos de sentido. E essa inteligibilidade é inacessível à consciência porque está separada do nível da constituição do sentido pela 'barra' do recalque. A ideia de que a consciência está separada de seu próprio sentido, por um impedimento do qual ela nem é senhora, nem está informada, é a chave da tópica freudiana". (6)

Ora, é essa imediatez da consciência que é tida expressamente pela psicanálise como uma ilusão. O traço essencial da consciência não é o imediatismo, mas a relação entre o que está oculto e o que é manifestado, ou entre o que é dissimulado e o que se manifesta. Doravante, depois da psicanálise, a filosofia tem que decifrar, no discurso imediato da consciência, o trabalho que o inconsciente faz para dissimular a verdade, e fazer seu um sentido que afinal das contas descobriu que lhe era estranho.

Mas como articular aqui a filosofia e a psicanálise, ou, melhor ainda, onde situar com precisão o lugar onde a reflexão filosófica se depara com o olho arguto da psicanálise?

Eu disse lugar, e é mesmo numa tópica do aparelho psíquico que encontro as primeiras correções a serem feitas à pretensão da consciência imediata, correções feitas mediante a descoberta, por Freud, de um lugar que contém tudo aquilo que é mantido fora da consciência por bloqueios, resistências, recalques: o inconsciente, núcleo de toda vida psíquica, pois nele estão os desejos reais, os motivos legítimos constitutivos da ação, forçando sempre as resistências para que possam se manifestar.

"... Podemos dizer que, em geral, um ato psíquico passa por duas fases quanto a seu estado, entre as quais se interpõe uma espécie de teste (censura). Na primei

(6) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p.200.

na fase o ato psíquico é inconsciente e pertence ao sistema ICS; se, no teste, for rejeitado pela censura, não terá permissão para passar à segunda fase; diz-se então que foi 'reprimido', devendo permanecer inconsciente. Se, porém, passar por esse teste, entrará na segunda fase e, subsequentemente, pertencerá ao segundo sistema que chamaremos de sistema Cs" (7).

Digo que é a noção de consciência que aí está em jogo, porque é nela que o senso comum, o bom senso e finalmente a própria reflexão filosófica baseiam aquilo que de mais fundamental há no humano: sua visão do mundo, das coisas, de si mesmo e dos outros. Digo mais fundamental no sentido de que tudo o resto na existência humana se perfaz dentro desse registro. Em outras palavras, o que penso, o que faço, desde as mais mezinhas condutas até as realizações maiores da vida, são sempre em consonância com essa visão de mundo. E disso tudo há uma consciência que chamamos de imediata, pois ela me dá o acesso às coisas que faço, penso ou, por outra, é pela consciência que sei o que faço, o que penso, etc, e tenho certeza de que é isso que estou fazendo ou pensando.

Refinando um pouco mais o pensamento e afinando-o com o tom que conduz esta tese, diria que o se do interpretar-se se dá a conhecer numa consciência que se quer imediatamente capaz de captar todo o sentido da existência; obviamente, o sentido global se me escapa, mas o importante no momento não é propriamente desvendar essa incógnita, mas precisar o alcance da imediatez da consciência nessa tarefa hermenêutica. A articulação entre a tópica freudiana e a questão filosófica do Cogito reduz bastante esse alcance: neste último, no Cogito, na

(7) Sigmund FREUD, *O Inconsciente*, p. 199, in: *Obras Completas*, vol. XIV.

consciência como origem do sentido, dois momentos estão implicados, o da apoditicidade e o da adequação. Concerne ao primeiro o fato de ser irrefutável a minha existência no ato de refletir. Mesmo na dúvida é irrecusável essa certeza. Mas isso não legitima a adequação que se estabelece entre o que sou e o que penso que sou.

"A psicanálise introduz uma cunha entre a apoditicidade de da posição absoluta de existência e a adequação do juízo que versa sobre o 'ser-tal'. Sou, mas o que sou, eu que existo? Eis aí o que não sei mais. Em outros termos, a reflexão perdeu a segurança da consciência. O que sou é tão problemático quanto é apodítico que existo". (8)

Tenho certeza da minha existência quando da posição* do Cogito, e essa certeza é inexpugnável, mas esse momento de apoditicidade, implicado mesmo na dúvida cartesiana, não pode ser confundido com o momento de adequação segundo o qual eu seria tal como me percebo. É entre esses dois momentos que se crava a cunha psicanalítica, compelindo o Cogito a um trabalho onde está em jogo a verdade e não mais a certeza. É o que assevera Ricoeur:

"Há uma certeza imediata da consciência, e essa certeza é inexpugnável. Mas se essa certeza é invencível em quanto certeza, é duvidosa enquanto verdade. Sabemos agora que a vida intencional, tomada em toda sua espessura, pode ter outros sentidos que este sentido imediato. A mais longínqua, a mais geral e a mais abstrata possibilidade do inconsciente, precisamos confessar, está inscrita nesta distância inicial entre a certeza e o saber verdadeiro da consciência". (9)

(8) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 203.

* O termo *posição* aqui é empregado no sentido de pôr, de colocar em funcionamento.

(9) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 89.

E a legitimação do recurso à psicanálise se dá pelo fato de que "esse saber não é dado. Precisa ser procurado e encontrado: a adequação de si a si, que poderíamos chamar, no sentido forte do termo, de a consciência de si, não está no início, mas no fim. É uma idéia-limite"⁽¹⁰⁾. Essa legitimação encontra também apoio no fato, que a psicanálise vem atestar, de que há algo anterior às certezas obtidas pela consciência imediata. "Antes que o sujeito se ponha conscientemente e voluntariamente, ele já estava posto no ser ao nível pulsional"⁽¹¹⁾. Está aí uma afirmativa pejada de conseqüências para uma antropologia filosófica.

Aproveito aqui a ocasião para mostrar o comum alento da fenomenologia e da psicanálise, o que também é um ensejo para legitimar o recurso que a primeira busca na segunda.

Está Freud a expor, na sua terceira lição de psicanálise, a importância da arte da interpretação dos sonhos, que, como ele mesmo assevera, "é a estrada real para o conhecimento do inconsciente, a base mais segura da psicanálise"⁽¹²⁾. Ao lado dos sonhos Freud coloca no mesmo nível de importância, outros fenômenos cuja análise revela a anterioridade do desejo.

"Os fenômenos em questão são as pequenas falhas comuns aos indivíduos normais e aos neuróticos, fatos aos quais não costumamos ligar importância — o esquecimento de coisas que deviam saber e que às vezes sabem realmente (por exemplo a fuga temporária dos nomes próprios), os lapsos de linguagem, tão frequentes até mesmo conosco, na escrita ou na leitura em voz alta; atrapalhões no executar qualquer coisa... bagatelas de cujo determinismo psicológico de ordinário não se cuida... Juntam-se ainda os atos e gestos que as pes

(10) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 89.

(11) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 205.

(12) Sigmund FREUD, *Cinco lições de psicanálise*, p. 20.

soas executam sem perceber e sobretudo sem lhes atribuir importância mental, como sejam trautear melodias, brincar com objetos... Essas pequenas coisas, os atos falhos, como os sintomáticos e fortuitos, não são as sim tão destituídos de valor como por uma espécie de acordo tácito é hábito admitir. São extraordinariamente significativas..." (13)

Por sua vez, desde o ponto de vista da fenomenologia, diz Merleau-Ponty:

"... não há uma palavra, nem um gesto humano, mesmo os habituais e distraídos, que não tenham um significado. Creio estar morto de cansaço, aquele ministro acha que pronunciou uma simples frase circunstancial, e eis que meu silêncio ou sua palavra tomam um sentido, pois minha fadiga ou o recurso a uma frase feita não são fortuitos, exprimem, isto sim, um certo desinteresse e, portanto, uma certa tomada de posição a respeito da situação. Num evento considerado mais de perto, no momento em que é vivido tudo parece levar ao acaso, mas os acasos se direcionam e eis que essa poeira de fatos se condensa e esboça uma certa maneira de tomar posição em relação à situação humana, um evento cujos contornos podem ser definidos e sobre os quais se pode falar." (14)

Duas coisas sobressaem desse cotejo entre psicanálise e fenomenologia. A primeira diz respeito à mútua permuta que deve existir entre as disciplinas que investigam e interpretam tudo o que for manifestação do que o ser humano é. No caso específico, há um lugar de destaque para a psicanálise entre os filósofos, principalmente entre os fenomenólogos, pois ela coloca sob luz nova aquilo que é o fulcro da fenomenologia: a consciência, mostrando que há outros ângulos por onde chegar até ela, ângulos que, sem

(13) Sigmund FREUD, *Cinco lições de psicanálise*, p. 23.

(14) Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. XIII e XIV.

serem necessariamente filosóficos, não deixam de causar certo in cômulo saudável, diria mesmo pedagógico, reorientando o olhar do filósofo e estugando-lhe o passo no caminho da decifração da vida humana.

A segunda coisa que sobressai do cotejo é a apolo gia daquilo que sob certa ótica é o simples, o mezinho, banal e insignificante. Para a psicanálise não existe nada insignificativo, arbitrário ou casual nas manifestações psíquicas. Sua fé no determinismo da vida mental às vezes parece rigorosa demais. Para o fenomenólogo, as atitudes e gestos, os mais leves e aparentemente inócios se rearrumam em estruturas significativas e soerguem um sentido que em última instância é o modo de cada um ser-ao-mundo.

É curioso esse enfoque do trivial. Interessante e bastante significativo. Atrevo-me a dizer que o consabido lema fenomenológico: "*voltar às coisas mesmas*", comporta esse aspecto de reorientar o olho para o que é trivial e aparentemente insignificante. Os grandes lances da vida são raros, e o cotidiano é tecido muito mais de tarefas insípidas de Sísifo do que de arrebatamentos à la Prometeu. Voltar à vida mesma é ir ao encontro desse cotidiano e rotineiro pois é aí que o desejo titila bem vivo. Como diz Rubem Alves, as palavras, os gestos, o corpo inteiro falando despreocupadamente, deslizam em cima dos trilhos do desejo sempre escondido. É preciso interpelá-los e interpretá-los pois aí está a vida.

Feita essa pequena digressão, recoloco-me no caminho que vinha palmilhando, o da legitimação do recurso à psicanálise.

Dizia acima que a psicanálise nos mostra que o Cognito não detém o primado do sentido da existência nem das ações que

a manifestam. O enraizamento se dá mais embaixo, no desejo. Essa a descentração a que é submetido o Cogito, perdendo seu centro de gravidade. Em termos de anterioridade a psicanálise coloca o acento no existente e não no penso, entendendo-se com isso que anteriormente à consciência há a fonte primordial que é Eros, desejo. "Pa-rece", dizia Freud a seu discípulo e amigo Ernest Jones, "que meu destino é descobrir somente aquilo que é óbvio... que os sonhos noturnos são satisfações de desejos, da mesma forma que os sonhos diurnos" (15).

A vida em vigília é então um sonho? Guardadas as devidas cautelas, Freud parece afiançar que sim. Isto quer dizer que, assim como o sonho é a linguagem descosida do desejo que quer se manifestar, assim também as motivações que a consciência imediatamente revela em relação às nossas ações, são oriundas de uma região mais em baixo, do desejo sempre atuante e indestrutível.

"Estes desejos do nosso inconsciente, sempre em atividade e por assim dizer, imortais, desejos que fazem lembrar aqueles titãs da lenda, sobre os quais pesam desde tempo imemorial imensas montanhas que foram lançadas sobre eles pelos deuses vencedores e que ainda estremecem de tempo em tempo — estes desejos reprimidos são também de procedência infantil." (16)

Se a psicanálise insiste que é preciso ir para trás do Cogito, desnovelando as dobras daquilo que chamaríamos de arqueologia do sujeito, é preciso fazer uma meditação sobre ela, como um dos caminhos para que a filosofia não permaneça na abstração, mas ao contrário, tenha acesso a uma crítica mais concreta

(15) Ernest JONES, *Vida e obra de Sigmund Freud*, p. 348. (A sublinha no texto é nossa).

(16) Sigmund FREUD, *La interpretación de los sueños*, p. 345.

da consciência. A intenção dessa meditação ou dessa instrução obtida em uma disciplina não propriamente filosófica é buscar novas possibilidades de acesso ao sentido da vida. "*O problema da interpretação refere-se a uma nova possibilidade, que não é mais nem o erro no sentido epistemológico, nem a mentira no sentido moral, mas a ilusão.*"⁽¹⁷⁾ A ilusão fundamental é a do amor de si da consciência que, se não se der conta da astúcia do desejo, permanece dentro de uma concretidade ilusória e faz o sujeito acreditar que é tal como crê que é. A inferência que Ricoeur tira daí é talvez um dos maiores argumentos que legitimam o recurso à psicanálise: "... se o sujeito não é aquele que creio que é, então é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito".⁽¹⁸⁾ É essa a função filosófica do freudismo: cravar uma cunha entre a apoditicidade do existo e o sentido dessa existência, mostrando que "*a consciência não é a primeira realidade que podemos conhecer, mas a última. Precisamos vir a ela, e a não partir dela*"⁽¹⁹⁾. E para a ela se chegar é preciso perdê-la, para só reencontrá-la na decifração das ações que a manifestam, pois o sujeito não possui inicialmente o que ele é. Confirma-se assim a asserção: a consciência não é um dado, é uma tarefa.

Que tarefa? Qual seu conteúdo, quais seus desafios?

(17) Paul RICOEUR, *Da interpretação*, p. 32.

(18) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 204.

(19) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 272.

Continuarei, na exploração desse novo item, alternando Freud e fenomenologia.

Consciência é tarefa, "a tarefa de igualar minha experiência concreta à posição: sou, existe." (20)

Vimos atrás que uma das ilusões que Freud desmascara é a que concerne à adequação entre o que sou e o que penso que sou. É na verdade uma ilusão, iludida que está a consciência imediata pelo seu próprio narcisismo. Cada um de nós tem de si um auto-conceito nada modesto, inabalável mesmo em circunstâncias adversas, e resiste com energia aos duros golpes que a experiência concreta desfere contra essa auto-estima. O que penso que sou parece então dissociado da experiência concreta, no sentido de que a consciência imediata (o que penso que sou) tenta iludir-reprimir aquilo que a experiência desmente no concreto (o que sou). Aquele é o guardião cioso de sua própria honra, e esta, a experiência concreta, faz o papel do escravo que, segurando os louros acima da cabeça do imperador romano, sussurrava-lhe palavras que não permitiam que a glória lhe subisse à cabeça. Nem sempre essas palavras eram eficazes, como nem sempre o são hoje. E o conteúdo da tarefa de que está incumbida a consciência é este, o de igualar o que sou àquilo que penso que sou, despojando-se este último em benefício do primeiro, isto é, em benefício da honestidade de vida. Isto não está explícito em Paul Ricoeur, mas sua obra encoraja essa interpretação que, a propósito, vem ao encontro do que penso a respeito de filosofia da educação e me faz vislumbrar a gênese de uma ética.

Ao falar em despojamento, é a isso que me referia quando dizia que é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito. O sujeito está no mais das vezes subjugado por uma cons

(20) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 277.

ciência narcísica, refratária às investidas da experiência concreta que desmente o que pensa que é. Retomo aqui, para reafirmar, o que dizia nas primeiras páginas desta tese, e que é uma lição aprendida em Freud e ponto crítico numa filosofia da educação: é relativamente mais fácil, para não dizer mais confortável, buscar aquilo que sou em instâncias exteriores a mim, na minha cultura, na sociedade, nas instituições, na ideologia. Sem negar a importância de tudo isso, há, por outro lado, desvãos dentro de mim mesmo que ciosamente escondo dos outros, reluto em permitir-lhes que lá entrem, e onde certamente eu mesmo reluto em entrar*. Daí o desafio da interpretação.

Dentro dessa intenção de mostrar a tarefa da consciência se tornar cada vez mais consciência, acho digna de nota a articulação que pode ser feita entre o pré-reflexivo da fenomenologia e um dos componentes da tópica freudiana, o inconsciente.

O terreno aqui é de areia movediça, pois a articulação dos dois parece trazer mais problemas do que a sua distinção. Busco aqui mais esclarecer que é o mesmo movimento que os une, do que articular os detalhes que os separam. Assim o risco de cometer violências fica amainado, permanecendo o desafio. É esse movimento que mostra o freudismo e a fenomenologia como duas estratégias do arcano, da *arché*. Vejamos.

O termo *experiência* na fenomenologia, seguindo o reorientando a *epoké* husserliana, tem uma acepção específica, concernindo àquela experiência, àquele saber silencioso, que é verdadeiramente a raiz de toda atividade racional. É o *Lebenswelt*, o

* É interessante notar que, numa associação livre, a palavra *reluto* lembra um luto duplicado. A consciência perdeu o sujeito e o mundo que era seu.

mundo da vida, o ante-predicativo, o-não-ainda-tematizado, é a palavra primeira da qual tudo o mais é tributário em termos de explicitação.

"O mundo, aqui, não é mais a unidade de um objetivo abstrato, de uma forma da razão, mas o horizonte mais concreto de nossa existência... É no mundo que envolve minha existência carnal, que se erguem os laboratórios e se realizam os cálculos do sábio, as casas, as bibliotecas, os museus e as igrejas. Os 'objetos' da ciência estão nas 'coisas' do mundo: os átomos e elétrons são estruturas que dão conta deste-mundo-vivido-por-mim-carne-e-espírito. O próprio sábio só lhes determina a situação pelos instrumentos que vê, toca, ouve, como vê o sol erguer-se e deitar-se, como ouve uma explosão, como toca uma flor ou um fruto... É também nesse mundo-de-minha-vida que uma estátua é bela, que uma morte é heróica, que uma prece é humilde". (21)

A citação já é longa, mas atrevo-me a alentá-la um pouco mais:

"É este mundo-de-minha-vida, e não o mundo da ciência, que é transformado em criação aos olhos do salmista: são as árvores que 'batem palmas' e não os elétrons e os neutrons... É nesse sentido que o mundo-de-minha-vida é o hūmus de todos os meus atos, o solo de todas as minhas atitudes, a camada primordial, anterior a toda multiplicidade cultural... Essa unidade também não a posso apresentar, dominar, entendê-la e exprimi-la em discurso coerente. Pois essa camada primordial de toda experiência é a realidade prévia em todas as circunstâncias; ela é sempre-já-antes e chega tarde demais para a exprimir... A unidade do 'mundo' é por demais preliminar para poder ser possuída, por demais vívida para ser sabida. Desaparece mal é percebida". (22)

Repito que se trata aqui do movimento que aninha tanto a fenomenologia como a psicanálise. É preciso proteger cada

(21) Paul RICOEUR, *História e verdade*, p.198.

(22) Paul RICOEUR, *História e verdade*, p.198.

uma relativamente à especificidade da outra. Feita a ressalva, trata-se então de ver em ambas um movimento congênere: elas cavam por baixo da consciência imediata e a tornam menos um dado do que uma tarefa. Um problema, melhor dito.

O racionalismo fenomenológico quer alargar o conceito de Cogito, não mais tornando-o como presença de si a si, mas vendo-o compondo uma estrutura cujas raízes se cravam mais embaixo da consciência. A fenomenologia descobre um elo com o real mais fundamental do que a relação Cogito-mundo da consciência imediata. Mais ainda, ela estabelece para a filosofia a tarefa de descer a essa archê, a esse pré-dado. "*Esta experiência (do mundo-da-vida) se bem que não clara a si e em si, embora não explicitada e opaca a si mesma, por assim dizer, é todavia habitada por um sentido e este sentido pode ser revelado pela reflexão filosófica*"⁽²³⁾, pois se esta quer as razões últimas das coisas, é aí que ela vai encontrá-las.

A tarefa consiste então em alargar-aprofundar as fronteiras do Cogito, extirpar-lhe a pretensa autoridade com que se investiu para arbitrar o real, e humilhá-lo a ponto de reconhecer que o sentido das coisas, e da vida, se encontra em recônditos insuspeitados pela consciência imediata. O mundo-da-vida faz sentido, na acepção figurada e também literal da expressão: faz sentido. E sua atuação, se assim se pode dizer, é tão sutil e dissimulada como o é a do inconsciente para Freud. Mas ambos, mundo-da-vida e inconsciente fazem sentido. E implicam uma arqueologia.

Por seu lado, em outro registro, em outra modulação, mas com o mesmo fito, a psicanálise freudiana é também uma arqueologia

(23) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, p. 33.

logia. Seu fito é também o de alargar o campo da consciência restituindo-lhe um pouco daquilo que seus senhores lhe usurparam, a fim de tornar a vida mais suportável e, se possível, um pouco mais feliz.

Vale aqui, à guisa de parênteses que abro e fecho rapidamente, insistir no porquê da articulação entre Freud e fenomenologia. A razão para mim bastante convincente é a de que a semântica freudiana diz respeito não só ao desejo como motor das ações individuais, mas também a uma hermenêutica, não exaustiva mas bastante reveladora, do desejo em sua relação conflitual com um mundo da cultura, com a autoridade, com as leis e interdições, com objetivos sociais. É a esse título que Freud se inscreve entre os hermeneutas da totalidade da experiência humana, totalidade de que a filosofia também se propõe a investigar e a compreender. Justifica-se então a articulação.

Fechado o parênteses, voltamos ao movimento da psicanálise freudiana, movimento a um anterior sempre presente, que é o desejo. Ricoeur chama isso de *"anterioridade do arcaísmo do desejo... Antes que o sujeito se ponha consciente e voluntariamente, ele já estava posto no ser ao nível pulsional."* (24) A teoria freudiana insiste em descer a esse nível e encontrar o desejo arcaico perdido, incessantemente deslocado e substituído pelos fantasmas, pelas ilusões e idealizações, que são formas do desejo se satisfazer de um modo despistado e astucioso. Mas Freud vai além dos propósitos iniciais do simples conhecimento, por parte do sujeito, do desejo arcaico. Conhecer não é o mesmo que curar-se. O alargamento da consciência, ou, em outras palavras,

(24) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 205.

a recuperação do terreno que ela perdeu em benefício de seus se-
nhores, não se dá pelo fato de ela chegar a saber que perdeu esse
terreno. Há ainda as resistências que o narcisismo contrapõe rela-
tivamente à aceitação dessa humilhação.

Em capítulo anterior insistíamos que a reflexão fi-
losófica deve girar ao redor do esforço e do desejo. Pego aqui a
deixa do esforço para dizer que ele é um componente imprescindí-
vel na tarefa de esclarecer para mim mesmo os verdadeiros motivos
que movem a minha ação. A técnica freudiana -- se a tomamos como
técnica, não de domínio das coisas e dos outros, mas como técni-
ca da veracidade -- me alerta que esses motivos não são necessa-
riamente os verdadeiros, e para reconhecer isso é preciso esforço.
Isto também é uma tônica na fenomenologia. No começo de seu Prefá-
cio à Fenomenologia da Percepção, Merleau-Ponty afirma que a uni-
dade e o verdadeiro sentido da fenomenologia só podem ser encontra-
dos em nós mesmos. Passa ele, em seguida, a articular um com o ou-
tro os grandes temas fenomenológicos -- a descrição como método,
a redução, o problema da consciência-mundo, a intencionalidade --
para no final reafirmar:

"Se a fenomenologia sempre foi um movimento antes mes-
mo de ser uma doutrina ou um sistema, não foi por acã-
so ou por artifício. Ela é laboriosa* como a obra de
Balzac, de Proust, de Valéry ou de Cézanne, pelo mes-
mo tipo de atenção e de espanto, pela mesma exigência
da consciência, pela mesma vontade de captar o senti-
do do mundo ou da história em seu nascedouro. Ela se
confunde, desde este ponto de vista, com o esforço* do
do pensamento moderno". (25)

(25) Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Avant-
propos, p. XVI

* A sublinha é nossa.

Lembro-me de ter lido há alguns anos o livro *De la Phénoménologie*, de Eugen Fink, discípulo de Husserl, e meu espanto foi grande quando o ouvia dizer que a prática da redução transcendental (ainda hoje não entendo bem o que é) exigia um esforço inaudito (inouï). Creio que o esforço que a redução, não à consciência mas da consciência, que Freud propõe, não é tão inaudito assim, mas é particularmente difícil, pois mais difícil do que vencer as limitações intelectuais para entender e praticar a redução transcendental, é vencer o narcisismo que em cada um de nós reluta em reconhecer que os motivos que nos levam à ação podem não ser propriamente aqueles que a consciência imediata registra...

Propor a reflexão como resposta da lucidez à astúcia do desejo dissimulado, captar o sentido do mundo, da história e da vida em seu nascedouro, integrando os contributos de uma arqueologia do inconsciente, eis os méritos que a articulação entre psicanálise freudiana e fenomenologia pode trazer para a consciência filosófica, que deve ficar mais satisfeita com as vantagens da articulação do que com os agravos que essas disciplinas podem infligir-se mutuamente.

Termino com uma citação, que poderia figurar tanto nas obras de Freud como em qualquer texto de fenomenologia:

"Se a realidade humana é razão, não o é no sentido de ser uma pura presença a si; ou de uma razão clara e distinta; há uma razão oculta naquilo que chamamos inconsciente, há uma razão do sonho e da doença, da intuição e da palavra, e esta razão é a raiz verdadeira do que aparece na razão explícita do sentido. É uma razão verdadeiramente produtora... Já que o sujeito é complexo: como consciência, isto é, como produtor de um sistema de sentidos explícitos, está imerso num campo que não é consciência, nem presença explícita de um sentido, nem presença a si, todavia é habitado por um sentido e produtor de sentido." (26)

Gostaria, enfim, para terminar, de reavivar a intenção que esteve presente em todo o transcorrer deste capítulo, mais como uma idéia reguladora do que como uma tese explicitamente exposta. A busca de alguns subsídios na doutrina psicanalítica de Freud teve tão só como motivo a importância de que se reveste para mim a filosofia da subjetividade, como ponto crítico de uma filosofia da educação. Foi para confirmar para mim mesmo a importância de uma hermenêutica debruçada sobre o que sou. O trabalho de interpretação tem como ponto de partida o próprio sujeito da interpretação, o se do interpretar-se, já que interpretar é interpretar-se. É em nós mesmos que encontramos a unidade da filosofia e seu verdadeiro sentido. Atrevo-me a insistir que é preciso viver a filosofia para torná-la viva, e ela só tem sentido se for vivida realmente. Se é verdade que a filosofia que se escolhe depende do homem que se é, torna-se importante descer aos meandros da subjetividade e buscar lá os motivos que engendram a opção por uma ou outra filosofia, que por sua vez engendra as ações concretas da vida. Mesmo sem passar pela análise, faz sentido buscar em Freud os subsídios que nutrem a esperança de ver que nem sempre essas ações são coerentes com a filosofia que se escolheu, e, quem sabe, esta não é necessariamente aquela que a nível de consciência atestamos ser.

C A P Í T U L O I V

TELEOLOGIA, AÇÃO E HISTÓRIA

Não há gestos, palavras e condutas que não digam alguma coisa. Deixamos isto estabelecido no capítulo anterior, dentro da perspectiva do sentido: tudo se rearruma em estruturas que se organizam e faz surgir um certo posicionamento frente ao mundo, frente às situações. Pego agora o lema desde outro ponto de vista, qual seja, o de dizer que, na ação, não se trata de buscar somente na sua arqueologia o dínamo que por detrás provoca o seu desenvolvimento e a inanta de um certo significado. A consciência imediata foi destituída de seu lugar de prestígio, tornando-se uma tarefa e um problema; não há mais a intimidade da consciência inteiramente pura e transparente a si mesma, traduzindo em ação uma intenção livre de determinações. Há as determinações, que escapam ao controle da consciência, urgindo o trabalho penoso e longo da interpretação. Ela tem que buscar um *terminus a quo*, de onde emerge o verdadeiro sentido. Ela não é total: algo se lhe esquivava sempre.

Creemos contudo que uma outra baliza deve ser colocada no trajeto que a consciência deve percorrer na sua tarefa de

alargar o seu campo. A continuidade que o discernimento busca na ação tem que ter adiante um ponto de referência, no mesmo sentido em que nos orientamos na cidade quando temos alguns pontos de referência, atrás e à frente. O *terminus ad quem* orienta também os rumos, do contrário só saberíamos de onde partimos e nada mais. Todo trajeto a ser percorrido encontra seu significado na medida em que estiverem bem claros os pontos de saída e de chegada. Há então um fim em todo trajeto a ser palmilhado, e o que de peculiar há no que concerne à ação humana é que esse fim não é efetivamente um *terminus*, mas uma direção, um *telos*, uma regulação que encontra toda sua força não só na energia com que atrai a ação, mas também na solidariedade que mantém com a arqueologia, perfazendo ambas um movimento mutuamente implicante: o recuo e o projeto, o arcano e o aberto, o determinado e o possível. Mais uma vez Narciso é humilhado, pois a pureza do sentido da ação está longe de ser alcançada pela consciência imediata: *archê*, agora articulada com *telos*, mostra ainda que é preciso deixar de lado o dogmatismo da consciência que se auto-erigiu em critério, e buscar o sentido no peso das situações para as quais quem sabe colaboramos muito pouco, das quais só um pouco compreendemos e dominamos, e neste peso não ver uma *nêmesis* maldita mas o fermento de uma ação fraca talvez, mas infatigável. Pois infatigável deve ser o esforço de ir e vir da *archê* ao *telos*. É entre essas duas balizas que se recolocam aos olhos de toda pessoa sensata os grandes dilemas da ação que se pretende transformadora: é este mundo, e a história que o modula, um caos que precede e propicia a geração da ordem pela racionalidade? Parece que era isso que insinuava Descartes, e na esteira dele todos os que se deixaram fascinar pelo brilho da racionalidade, cujos sub-produtos, hoje de difícil absorção vieram dar no cientificismo, no tecnicismo, na tecnocracia,

tecnoburocracia e quejandos. Ou, ao contrário e na outra ponta do dilema, é o mundo, e a história que o modula, um absoluto de de terminações, que reserva a cada um o irrisório privilégio de tão só se amoldar a seus ditames como se fosse essa a maneira mais humana de ser? Isso me lembra as leituras inquietantes de Schopenhauer, para quem a vontade só se expressa mediante seu próprio auto-aniquilamento. Felizmente há os Freud, Nietzsche, Marx, e também, os Paul Ricoeur, para os quais as determinações têm tanta força quanto as possibilidades, chamem-se elas de consciência alargada, além-do-homem, sociedade sem classes, ou paixão pelo possível! São essas possibilidades que configuram uma teleologia, por mais diferentes que sejam os caminhos e os métodos usados no trajeto. Quaisquer que sejam as divergências que concernem aos conteúdos de suas investigações, ninguém poderá tirar desses pensadores o mérito de gajeiros vigilantes a gritarem constantemente: *terra à vista!* É importante que se possa pôr a caminho pois à frente há algo a regulá-lo. Do contrário, fica-se à deriva. É assim que as próprias vacilações na ação ganham um outro sentido que não o de simples perplexidade. Elas mesmas se encarnam na ação, não como algo a atropelar-lhe o passo, mas como momento de retomada de fôlego para logo estugar mais o passo, ou de limpá-la de olhos para que se possa vislumbrar nitidamente a meta sempre adiante e adiante.

Diríamos então que há dois apelos, duas perspectivas de onde a ação ganha seu sentido. Uma é a arqueologia, a volta ao arcano, para recuperar o nosso desejo de ser. A outra, a teleologia, lançamento à frente do nosso projeto de ser mais. A articulação dos dois reabre então a discussão que o capítulo anterior parecia encerrar, e a primeira exigência que isto traz é a recolocação da filosofia da subjetividade no movimento que empurra todos

os projetos individuais, por mais disparatados que pareçam entre si, na direção de um projeto global que é, afinal das contas, o sentido da teleologia. No plano das condutas individuais não há gestos ou palavras insignificantes, já nos mostraram Freud e a fenomenologia. No movimento da intersubjetividade, homólogo ao plano das ações individuais, as condutas tomadas globalmente também se rearrumam em disposições tais que, aos olhos de um historiador, dão este e não outro feitio ou perfil a uma determinada cultura. O que machuca as pessoas, na sua individualidade, é perceber que seus projetos, quando muito, ecoam timidamente e não têm peso decisivo no destino global. É isso resultado, mais uma vez, da humilhação do Narciso que há em nós, ou uma vicissitude inelutável do mistério da história? Deixo isso para um pouco mais adiante, e volto a precisar mais a noção de teleologia, alternando-a com seu contrapolo, a arqueologia.

Na verdade a palavra contrapolo não diz bem aquilo de que se trata. Recíproca seria melhor.

Num primeiro momento tive a impressão de que a arqueologia seria um movimento que me levasse aos arcanos da minha subjetividade, perscrutando-lhe as dobras onde se esconde aquilo que sou. O *outro*, contudo, sempre onipresente, estava lá, seja na forma de superego mostrado por Freud, ou na forma do *Mit-Dasein* que Heidegger estabelece como estrutura ontológica do ser humano.

No que concerne à teleologia, também num primeiro momento tive a impressão de que se tratava da abertura e da explosão do meu querer no curso de acontecimentos e projetos globais confusos, diante dos quais eu seria lançado sem recursos para, no mínimo, preservar minha individualidade. Contudo, assim como a arqueologia não se constitui como uma autoscopia simplista, assim também a teleologia não se constitui como uma resultan

te de projetos globais, coletivos de uma cultura, sem a pressuposição de projetos individuais que lhe são o suporte significativo.

É esta a reciprocidade de que falamos acima. Reciprocidade em triplo sentido: arqueologia e teleologia não se excluem, um chama a entrada em cena do outro; na primeira o outro, os outros, estão presentes; na segunda a subjetividade não se esfumaça.

Essa mútua pertença fica ainda mais clara se tomarmos a teleologia como uma outra maneira de compreender a origem da significação, do sentido da vida. A regressão a que Freud nos convida acrescentamos a progressão a que a filosofia nos incita, tendo ambas em comum não só o esclarecimento do verdadeiro sentido — na acepção de significado e direção — da vida, mas também a humilhação que impingem à consciência imediata. "É nessa dupla desapropriação de nós mesmos, nesse duplo descentramento do sentido, que consiste a reflexão concreta" (1). E é isso que se entende quando a fenomenologia diz que o fundamento não está só no início, mas é algo que vem pois compete a nós fazê-lo vir.

É ainda a partir da noção de desejo que cremos ser possível entender a noção de *telos*. O homem é um ser de desejo, duplicado em dois aspectos: é carência e exigência de superação dessa carência. Ele vive como separação e como espera, separação daquilo que deseja, e espera de realização do desejo.

Jean Ladrière diz que o ser humano tem uma estrutura teleológica (2). Melhor ainda, ele diz que o ser humano é teleologicamente determinado, a começar pelo nível de sua constituição biológica que, apesar de bastante complexa, possibilita-lhe gran

(1) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 149.

(2) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, cap. VI.

de flexibilidade de conduta, mas sempre dentro de possibilidades e virtualidades já de antemão dadas na origem e inscritas em sua natureza biológica. Há então uma teleologia de cunho biológico, diríamos. Contudo, o mais importante e que realmente interessa aqui, é que o homem é não só um ser capaz de adaptação, mas também um ser de sentido. É o ser que tem e sabe que tem um sentido, e aqui me atreveria a fazer uma articulação entre *telos*, desejo e sentido, precisando a aceção de cada uma das noções através da tríplice articulação.

Quando o que está em jogo é um projeto pessoal — e a fenomenologia diz que a consciência é ela mesma projeto do mundo, mundo que ela não abarca totalmente, mas ao qual se destina intencionalmente com uma presença parcial e finita — quando está em jogo o ser do homem, dizíamos, o fim é aquilo que abre caminho para a realização, é aquilo que, em qualquer iniciativa, está suspenso à frente mas também no momento, é aquilo que "na esfera e na iminência de sua aparição, não cessa de transgredir o instante, como o que torna possível quer sua chegada quer a abertura para aquilo que está ainda para chegar"⁽³⁾. Mas é preciso estar alerta para o contrapeso das contradições fincadas no próprio coração do homem. Seus projetos pessoais também são puxados para trás, para o arcaico, pois o homem não é só *lumen naturale*, é também paixão: é animado pelo medo e pela raiva, seus olhos ficam esgazeados pelo prestígio e pela glória, é fanático por aquilo que dogmatiza, é apego mórbido a si mesmo, às instituições e às coisas suas, é desejo ilimitado de manipular os outros, é apetite insaciável de ter. É a sua infância com seus recalques que o puxa para trás, para o arcaico, para algo que o separa de

(3) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, p. 103.

si mesmo. Como sair dessa infância e tornar-se adulto?

Diria que o longo caminho que leva da infância à idade adulta consiste na apreensão das ocasiões favoráveis, na interpretação correta dos sinais, na resposta às solicitações que nos são dirigidas; consiste num querer e numa fidelidade que nunca deixam de estar à escuta dos apelos vindos dos outros e do mundo, e, sobretudo, no não esmorecimento diante da pouca valia das nossas ações que, em relação aos projetos mais globais, aparecem como totalmente insuficientes ou, na melhor das hipóteses, como inócuas. Nessas paragens quase que metafísicas não há caminhos pré-traçados. Nesse sentido são incomparáveis as palavras de Ladrière:

"Não é a partir do nada, no soberano nada de nossa liberdade que forjamos esse destino austero e promissor. São as situações que comandam e que chamam; nossas iniciativas apenas são paragens na propagação de um fluxo, vindo do fundo de um impenetrável horizonte, inexorável e gradualmente ganhando regiões cada vez mais externas. No encadeamento suscitado pela ação, de situações, iniciativas, encontros, circunstâncias, resultados, simultaneamente imprevisíveis e fecundos, aparece pouco a pouco a necessidade, a figura de um percurso obrigatório, cuja lei não é antecipadamente conhecida, mas se revelando pouco a pouco como lei, pelo menos segundo seu princípio". (4)

Mas a obrigatoriedade desse percurso, como aquiescência aos apelos ouvidos, não busca sua força só num telos considerado como ponto terminal, atraindo a ação como o imã atrai a lâmina de ferro. Há um vigor que, de dentro e continuamente presente, espicaça a vontade para que o homem saia da sua infância.

"O homem é um ser que aparece a si mesmo e se vive efetivamente como falta, não como falta de algum objeto

(4) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, p. 99.

particular ou de alguma satisfação localizada, não como uma falta determinada, finita, mas como uma falta insondável, uma falta que nenhuma satisfação completa, uma falta que nada, pelo menos na aparência, pode e nunca poderá preencher, uma falta essencial, originária, insuperável, uma falta que o penetra totalmente." (5)

É difícil dizer com palavras aquilo que, parece, está na origem de todas as palavras, pois estas são também uma tentativa de tornar presente aquilo que é ausente. Contudo, Ladrière ainda adianta que essa falta vivida é não só negação de presença, mas ao mesmo tempo movimento doloroso para transmutá-la em presença.

"Esse movimento é um sofrimento cujo conteúdo não é uma ferida determinada, mas o próprio ser como ferida, ou o próprio ser da ferida; é um sofrimento que visa a se suprimir como sofrimento, que é sofrimento de si mesmo." (6)

Animal ferido pela carência originária, a debater-se entre uma infância que o puxa, o arcaico, e um telos que o conclama para a idade adulta, o homem tenta preencher essa carência, essa falta.

"Essa tentativa para sempre impedida de sair de sua condição no que esta comporta de negação, de se libertar do que a alimenta, este esforço, sempre retomado na própria experiência da dilaceração do ser para escapar a dilaceração, é o desejo". (7)

Confirma-se o sobredito com Ricoeur:

(5) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, p. 103.

(6) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, p. 104.

(7) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, p. 104.

"eis a emoção sedutora, a emoção motriz por excelência, o desejo: desejo de ver, de entender, de possuir, de olhar, etc. O amor antecipa a união, o desejo a busca e encaminha-se para ela; o amor é triunfante por antecipação, o desejo é militante". (8)

É esse o vigor, o desejo, a dar sentido à ação e aos telos que a seduz, rumo à verdade de si mesmo. É assim que entendo o que diz Pezende, ao afirmar que a verdade consiste na busca da verdade, telos que não é enquanto não o fazemos, mas que dá sentido à tentativa de realizar "a impossível metamorfose em que a falta será mudada por seu contrário" (9). Com efeito, essa coincidência entre carência e fartura é ainda só um horizonte inalcançável — consiste na busca — mas, por outro lado é o que permite que as coisas se rearrumem e revistam-se de sentido umas em relação às outras. Telos: nada tão imponderável, mas nada também tão misteriosamente concreto. Como todo horizonte.

Dissemos acima que nas paragens da reflexão filosófica sobre a teleologia da história individual não há caminhos pré-traçados, a menos que se adote um determinismo, uma alienação sem retorno, no sentido de dar ao destino-fatalidade as rédeas do meu querer. Gostaria de explanar um pouco mais a questão, não propriamente em termos de solução definitiva — a questão só parece permitir visões fronteiriças — mas em termos de compromisso. Explico-me.

A filosofia para mim tem seu justo valor na medida em que, com ela, assumimos um compromisso com a vida, com os outros, com o mundo. É assim que entendo a reflexão como a apropriação de nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser, através das

(8) Paul RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 247.

(9) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, p. 103.

obras que testemunham esse esforço e esse desejo.

Tomo de empréstimo a Ladrière as duas noções de apelo e de prova, explorando-as neste contexto⁽¹⁰⁾.

A história assemelha-se no mais das vezes a uma massa confusa e impenetrável de acontecimentos e figuras, um curso com suas leis próprias e impondo-se tão inexoravelmente que não vemos nele a manifestação e a materialização de nossas intenções. Nosso querer aí é constantemente negado. Contudo, essa continuidade comporta uma certa descontinuidade, certas lacunas, por onde pode penetrar nosso querer adentro daquilo que o nega. Não é propriamente uma indeterminação que acontece no curso das determinações, mas o que acontece é um apelo, acenando com um possível dentro daquilo que só pertencia ao improvável. O apelo aí significa que algo nos é proposto. "A relação de nossa existência com a história se inverte, diz Ladrière, não estamos mais submetidos a uma lei externa, cujo segredo nos escapa, mas agora o curso do mundo pede a sua lei a nós mesmos."⁽¹¹⁾ Reconhecer esse apelo é descobrir o que os acontecimentos trazem em si, é dar-se conta das lacunas a preencher nesse caminhar onde se encontram o universal e o individual. Resultado de uma longa maturação, o apelo entretanto dirige-se só aos que estão preparados para ouvi-lo. "A inspiração só toca os que durante toda a vida se dispuseram a receber a palavra, a história só favorece os que de algum modo a ela se dedicaram, se acordaram à sua invisível germinação", diz Ladrière⁽¹²⁾. É esse o esforço por existir de que fala Ricoeur em relação à reflexão filosófica, esforço dizendo respeito àquilo que constitui a maneira mais íntima e singular de cada um. "Todo ser

(10) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, Cap. III.

(11) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, p. 81.

(12) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, p. 82.

esforça-se por perseverar em seu ser", diz Spinoza, onde Ricoeur se abebera (13).

Nessa perspectiva não há história individual insignificante, como não há, já o vimos, gestos e palavras insignificativos. Não há inocuidade na história. As histórias individuais se rearrumam em estruturas de sentido, dão, no fim das contas, o perfil de uma cultura, pois o destino global se revela a si mesmo numa

"reciprocidade de perspectivas, em que o curso do mundo revela o indivíduo a si mesmo, por assim dizer obrigando-o a manifestar o que traz em si -- e em que a iniciativa do indivíduo faz surgir no curso do mundo o que os acontecimentos trazem em si com o desconhecimento de todos." (14)

É esse apelo que move o querer. A aderência deste à ação, todavia, precisa ser sancionada pela decisão de agir. Essa a prova.

"Um querer que projeta é ainda um querer incompleto : ainda não foi posto à prova e portanto não foi sancionado; a ação é o critério de sua autenticidade; uma vontade que não chega a mover o corpo e, por ele, a mudar algo no mundo, está prestes a se perder como uma promessa estéril e como um sonho. Aquele que nada realiza ainda não quis realmente. A legitimidade de uma intenção separada da eficácia da ação é já por si mesma suspeita". (15)

Ou ainda, "entre querer e fazer há a diferença da passividade à atividade." (16)

(13) Baruch SPINOZA, *Ética*, p. 147.

(14) JEAN LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, p. 82.

(15) PAUL RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 187.

(16) PAUL RICOEUR, *Semantique de l'action*, p. 45.

Mas a prova a que me referia não é só a prova da ação, isto é, a ação concreta decidindo da legitimidade do querer, ou, por outra, a ação mostrando a robustez do nosso querer. A prova a que se refere Ladrière é mesmo no sentido de provação, com a conotação de transe aflitivo e penoso. Diz ele que

"... o instante da revelação decisiva é também o instante de maior perigo. Porque não podemos contentar-nos em querer uma única vez; o consentir naquilo que nos é proposto apenas é o ponto de partida para um novo caminhar, em cujo decurso teremos que permanecer à altura do que será exigido de nós. No momento em que escutamos o apelo, percebemos bem as exigências infinitas que ele traz em si, verdadeiramente são o que podemos escutar assumindo já essa infinidade de exigências. É aqui que o jogo de má-fé se pode introduzir, que de certo modo trapaceia com o apelo e, não cessando de pressentir todo o seu rigor, tenta desviá-lo sem todavia resolutamente o recusar. Mas, correlativamente, é também aqui que aparece o domínio da grandeza: o verdadeiro grande homem é aquele que aceita, talvez com temor, mas sem enfraquecimento, sustentar, em todo seu rigor, e até o fim, o perigo em que o lança o apelo que lhe é dirigido". (17)

Até aqui estivemos afetos quase que exclusivamente às exigências que a filosofia da subjetividade impõe àquele que a ela se abalança. Colocamos essas exigências dentro das vicissitudes da nossa era contemporânea, mostramos as árduas imposições que se fazem presentes quando do enxerto da hermenêutica na fenomenologia, detendo-nos com mais vagar no se do interpretar-se como um dos pontos centrais da filosofia da subjetividade; buscamos apoio em Freud, principalmente naquilo que concerne ao estatuto da consciência em sua tarefa de doadora de sentido, deparando-nos então com a possibilidade de articular as noções de arqueologia e teleologia, e esta com as de desejo e sentido. O último depoimen-

(17) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, p. 83.

to citado, de Ladrière, vem confirmar um atributo que esteve permeando às vezes implícita, às vezes explicitamente, a reflexão: o compromisso. A filosofia compromete, ou pelo menos, deve compromter. Aí estão o seu vigor e seu rigor.

É ainda na perspectiva do compromisso que damos agora um passo adiante na reflexão, colocando-a dentro da perspectiva do inter-humano, que é uma categoria tão fundamental quanto a subjetividade. Nesse sentido é interessante notar os bons fenomenólogos constantemente passarem de qualquer categoria — facticidade, intencionalidade, projeto, existência, etc — para o âmbito da intersubjetividade, passando quase sempre pela descrição do corpo-próprio como região onde se deslinda a questão sujeito-objeto. A intersubjetividade impõe-se por dentro da descrição fenomenológica, é uma categoria no sentido kantiano do termo.

Porque esse novo passo, uma vez que o *outro* sempre já está aí como aquele que me afirma, infirma, confirma, reafirma? É que a relação que se estabelece entre vontade e vontade é importante demais para ficar à sombra do implícito ou da simples alusão. O inter-humano é a região do afrontamento e de luta, onde se passa de uma vontade subjetiva e arbitrária a uma vontade objetiva e judiciosa (*raisonable*), como diz Ricoeur⁽¹⁸⁾.

Toda a *Semantique de l'action* é dedicada a esse afrontamento e a essa luta. O significado da ação é aí visto também em dois momentos: na subjetividade e na intersubjetividade . Como é que o homem *diz* sua ação? Ele a diz com conceitos, com proposições e com argumentos, três níveis em que se articula a estratégia da ação. No primeiro nível a análise elabora as noções pri

(18) Paul RICOEUR, *Semantique de l'action*, p. 128.

meiras que dão à ação o seu sentido de ação: intenção, objetivo, razão, motivo, desejo, preferência, escolha, agente, responsabilidade. O segundo nível trata do aspecto proposicional comum a todos os enunciados de ação, sejam eles uma descrição, uma ordem ou uma declaração de intenção própria. O último dos níveis, o discursivo, faz aparecer os encadeamentos que se articulam na linguagem, entre os meios e os fins da ação. Em todos esses níveis Ricoeur planta as bases lingüísticas de uma teoria da ação, procedendo não só às análises concretas correspondentes, mas também articulando-as com uma filosofia da ação, de cunho fenomenológico.

É essa articulação que o faz ver as insuficiências da análise lingüística da linguagem ordinária, principalmente no que diz respeito à elisão do transcendental. Com efeito, o sentido da ação transcende o sentido embutido quer nos conceitos, nas proposições ou no discurso, que *dizem* a ação. Conseqüentemente, Ricoeur completa a análise lingüística com a perspectiva fenomenológica que, mesmo embaraçada com o perigo de tornar-se uma filosofia psicologizante, investiga, por debaixo dos enunciados lingüísticos, o mundo palpitante da vida.

Antes de entrar no âmbito do inter-humano propriamente dito, gostaria de explorar a questão do transcendental*, uma vez que vislumbro aí a possibilidade de articulá-lo diretamente com o duplo movimento da arqueologia e da teleologia, tratados em capítulo anterior e neste.

* Os termos *transcendental* e *transcendência*, como mostra o contexto, são tomados aqui em sentido diferente do de *Transcendência* e *Transcendental*, de cuja abstração Ricoeur parte para a descrição eidética do voluntário e do involuntário. Cfr. *Le volontaire et l'involontaire*, do próprio Ricoeur.

São as dificuldades inerentes à análise lingüística que levam Ricoeur a resolvê-las com a perspectiva fenomenológica. A linguagem tem seus limites, como também os tem o discurso sobre a linguagem, e assinalar limites à linguagem equivale a não servir-se dela para totalizar a experiência e, além de tudo e mais que isso, aceitar que exista um além-do-limite, que não pode ser tematizado só no interior da linguagem. (19)

É por aí que Ricoeur tenta solucionar as dificuldades que vê na análise lingüística, acoplando-a com a perspectiva determinada por uma decisão de entrar de chofre no campo fenomenológico propriamente dito: a redução.

"... a redução não é de maneira alguma diminuição da realidade, como leva a crer a metáfora do parêntese, mas uma mudança de sinais que afeta a realidade toda, a qual de coisa -- absoluta e em si -- torna-se sentido relativo e para mim". (20)

As palavras textuais seguintes são mais incisivas: "a redução põe fim ao viver natural e faz aparecer o 'Erlebniss', que não é um viver nem um reviver, mas o sentido da vida". (21) Nessa perspectiva eu diria que o último resíduo, se assim posso me expressar, da redução, que é a dupla consciência-mundo em sua mútua pertença, é esse resíduo que erige as coisas, os outros, as ações e o mundo em sentido, lavando-os do estatuto de simples coisas, isto é, eles transcendem esse estatuto e alcançam a estatura do sentido. Ricoeur trilha esse caminho, na tentativa de descrever um horizonte de significação da ação humana, que não se esgo

(19) Cfr. Paul RICOEUR, in *Philosophie, Etude internationale sur les tendances principales de la recherche dans le domaine des sciences sociales et humaines*. Deuxième Partie, I, B, para.2, p.1.

(20) Paul RICOEUR, *Semantique de l'action*, p. 12.

(21) Paul RICOEUR, *Semantique de l'action*, p. 12.

ta no discurso que dela se faz. Tudo o que se diz está enraizado mais no vivido do que no dito. Há mais sentido na ação do que aquele que a linguagem lhe prescreve, o que nos reenvia constantemente à noção de símbolo, ao movimento que este suscita, a hermenêutica, e às duas balizas desta última, a arqueologia e a teleologia.

Símbolo, hermenêutica, arqueologia e teleologia: é aí que se inscrevem os nossos projetos, nossas decisões. Nossos projetos, nossas decisões, estão aí um sub-tema que merece uma longa intercalada, por se inscreverem também dentro da temática do transcendental, como mostra este belo texto da *Semantique de l'action*:

"... essa esfera do que é decidido e do que é querido não é somente uma transposição ou uma extensão da análise dos atos objetivantes; mas, por seus traços originais, específicos, ela esclarece retrospectivamente aspectos importantes do vivido que os atos objetivantes não poderiam de modo algum aclarar. Assim o decidido ('decidē') descobre o mundo como aquilo que com porta a ação que decide, portanto lacunas, onde há 'algo a ser feito por mim'. O 'a-ser-feito-por-mim' descobre o mundo como campo de ação, com seus caminhos e seus obstáculos, suas facilidades e suas dificuldades. O árduo é uma dimensão do mundo ao mesmo título que o percebido. Mundo como praticável ou impraticável, e não como simplesmente perceptível". (22)

É a realização do meu projeto na ação efetiva que dota a realidade daquela espessura e daquela duração que a realização meramente intuitiva não comporta. "É toda uma dimensão de real que se revela aqui, que uma simples teoria do conhecimento ignora". (23)

(22) Paul RICOEUR, *Semantique de l'action*, p. 121.

(23) Paul RICOEUR, *Semantique de l'action*, p. 121.

Ricoeur assimila decisão e projeto⁽²⁴⁾. Vou na sua esteira, subordinando, por minha própria conta, decisão-projeto ao tema do transcendental e mais particularmente à teleologia da ação.

"O traço mais importante do projeto é sem dúvida o seu índice futuro... O futuro aberto pela decisão su põe por acaso uma relação prévia da consciência com o futuro, revelado por exemplo pela consciência teórica? Ou será que o futuro querido é o fundamento do futuro conhecido? Ou então trata-se de uma relação que a consciência estabelece com o futuro de si mesma e do mundo, mais fundamental que toda antecipação feita pela vontade ou pelo conhecimento?" (25)

Vejamos como podem ser esclarecidas essas questões difíceis, que versam sobre o índice mais importante da decisão , seu futuro.

O projeto é sempre uma decisão para um tempo a vir, é um lançar adiante, por mais próximo que esteja esse adiante. Decidir é antecipar, ou, "o projeto é a determinação prática daquilo que será".⁽²⁶⁾ O que faço é feito no compasso do presente, mas o futuro da decisão quase sempre comporta uma contemporização que o separa de sua execução. É por isso que ele não está sujeito à ordem contínua do tempo vivido.

"... de projeto em projeto eu salto por cima dos tempos mortos; volto aos momentos anteriores; esboço os eixos mais importantes da ação futura, fecho as lacunas, ponho os fins antes dos meios que os precedem , insiro os projetos secundários nos projetos primários... É esse o tipo da finalidade humana, organizando o tempo para frente do presente". (27)

(24) Paul RICOEUR, *Sémantique de l'action*, p. 121.

(25) Paul RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 48.

(26) Paul RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 48.

(27) Paul RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 48.

Nesse sentido vale dizer que nós não projetamos o futuro, mas dentro do futuro, se bem que ele não seja nem um quadro, um frasco ou um continente qualquer.

"A preposição dentro ('dans') indica que se a consciência é um vir-a-ser, e o mundo um futuro para ela mesma, essa direção futura não é um ato no sentido em que perceber, imaginar, duvidar, querer, são atos que visam um objeto determinado, mas, antes que isso, é uma situação fundamental que torna possível a dimensão futura do projeto... O futuro é a condição de uma ação, não é uma ação". (28)

Essas considerações, que chamei de grande intercalada no tema do transcendental, têm uma afinidade subterrânea com a temática do apelo e da prova que, com Ladrière como companheiro, desenvolvi a respeito da teleologia. Recapitulando as páginas da mais minuciosa e sutil descrição que Ricoeur faz do projeto, da decisão, do possível, do querer, eu diria que um evento torna-se possível porque o homem o projeta. Não vem ao caso descrever toda a especificidade dessa possibilidade; diria contudo que a presença do homem no mundo significa que o possível precede o real e lhe abre estradas, pois pelo menos uma parte do real é a realização de possibilidades antecipadas pelo projeto e pela decisão humana. É assim que entendo a paixão pelo possível de Ricoeur.

No final das contas é bem provável que cada um chegue ao dilema proposto a toda ação: ou a indiferença ou o determinismo. Para além de toda análise, de qualquer teor que ela seja, há um transcendental que escapa a toda investigação teórica, e só encontra resposta — quando encontra — no cansar-se sem

fim que é paradoxalmente proporcionado pela alegria de responder aos apelos da história que cada um escreve. Se a responsabilidade é a resposta autêntica a uma missão confiada a nós, essa missão, por sua vez, não há quem a defina nitidamente para nós. Cada um, na sua história, toma a si a decisão ou o seu projeto.

Finalizando essa grande intercalada, diria que há um transcendental de baixo e de cima, um transcendental que concerne ao anterior e um transcendental que diz respeito ao posterior. Quanto ao primeiro, não sei a origem de onde promana meu ser. Antes de ser posto no ser ao nível da vontade e do entendimento, já estava posto no ser ao nível pulsional. Isso transcende não só meu entendimento mas conseqüentemente todo discurso que sobre ele possa fazer. Isso não entendo, somente vivo. Ou experiencio, no sentido fenomenológico. Quanto ao segundo, também não sei exatamente em que consiste *ser mais*. Para minha hominidade há explicações até certo ponto convincentes, mas não as há no que concerne à minha humanidade. Isso transcende todo projeto que possa fazer para sair da infância e tornar-me adulto. Os únicos sinais de que disponho, irrefutáveis, são os apelos, as expectativas dos outros, a esperança. Aqui, definitivamente, ganha mais corpo e sentido o que eu dizia quando tratava da hermenêutica: o se do interpretar-se só se dá na própria interpretação. Meu tempo, o tempo que vivo, é de espera. Isso não é *nêmesis*, é esperança, e conjugar o verbo *ter esperança* no presente, pretérito e futuro, é o próprio movimento hermenêutico que se debruça sobre a ação, buscando-lhe, a *du*ras penas, uma *archê*, uma atualidade do projeto de vida, e um *telos* em direção ao qual esse projeto se orienta.

Ao abordar o aspecto intersubjetivo da ação humana, começo pela noção de historicidade. Como vimos, a intersubjetividade impõe-se, na fenomenologia, como uma estrutura à qual ou *pe*

la qual necessariamente deve passar a descrição de qualquer outra categoria fenomenológica. O caráter histórico do ser humano, sua historicidade, é examinado também na fenomenologia como uma estrutura antropológica, como uma dimensão ontológica do ser humano e, como tal, condição de possibilidade da história e do entendimento do humano. A historicidade, por sua vez, apela à noção de temporalidade, esta intrinsecamente ligada à de finitude. Que um ente, com efeito, em sua estrutura ontológica, tenha, como constitutivo dessa estrutura, a relação a um outro, equivale a dizer que ele é radicalmente finito. Minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro, diz o aforisma popular com uma pitada de razão.

Meus projetos se manifestam numa temporalidade que é minha, privada, inextricavelmente entretecida com a dos outros, pública, que é o reflexo da vida dos outros na minha própria, fazendo com que a história privada dos outros se inscreva na minha história, e com que os acontecimentos deles sejam os do meu próprio destino. Minha vida é habitada pela vida do mundo e dos outros, isto é, pela história. Os outros têm peso definitivo em minha vida, e não só os outros com os quais convivo proximamente, com os quais partilho minhas idéias, alegrias e tristezas; o outro também é o outro em geral, anônimo, que é também sujeito da história e de certa maneira da minha história. Nesse sentido é de incomparável firmeza e beleza a análise que Ricoeur faz das relações longas e das relações curtas, que se desenrolam na história, as primeiras configurando o *socius* e as segundas, o próximo. (29)

Ao longo da institucionalização da vida humana foi-se forjando um tipo de relação cada vez mais dilatada, anônima, sempre mais complexa, sempre mais abstrata. São relações mediatas,

(29) Cfr. Paul RICOEUR, *História e verdade*, Cap. II.

pois chego ao *socius* através de sua função social; são relações que interceptam o acesso ao pessoal e rechaçam para âmbitos cada vez mais limitados a possibilidade do encontro, o que leva a pensar que será dentro em breve um mito a possibilidade que a categoria do próximo configura. Contudo, é falsa a alternativa que me levasse a escolher ou um ou outro tipo. Trata-se isto sim, de re_tomar toda a envergadura e a unidade de intenção subentendidas na diversidade de relações com o outro. É nesse sentido que eu disse acima que o outro anônimo é também e de certa maneira sujeito da minha história. Sei que atinjo as pessoas, o que não sei é como nem em que intensidade, nem quando, pois esse critério não posso administrar. É esse também o teor da finitude, embutida na temporalidade da história. Tomar a história é consequentemente uma das tarefas capitais do homem, digo tomando de empréstimo o que Gusdorf diz a respeito da palavra, cabendo a cada um uma parcela na tarefa de torná-la autêntica. (30)

Sou, portanto, tão afetado por esta história de autores anônimos como pelas ações dos que me estão próximos, e a recíproca também é verdadeira. E isso se entranha em mim de tal maneira que não me é facultado jogar fora sem mais uma facticidade que é também minha história: nasci neste lugar, numa cultura bem determinada, não me foi dado escolher nem um nem outra, nem mesmo existir, ou não, me foi facultado. Meu passado, nesse sentido, também é o passado dos outros, como também é dos outros, ou com os outros, o meu futuro.

Querer constituir um futuro, projetado agora, que fosse só meu, equivaleria a não querer avançar em direção à única

(30) Cfr. Georges GUSDORF, *A fala*, p. 41. O trecho literal é: "Com_{pete a cada qual assumir por sua conta a sua linguagem , pela procura da 'palavra própria'".}

possibilidade que minhas ações têm de se realizarem, que é dentro de um destino coletivo que me encerra. Mesmo que eu não possa administrar a repercussão que minhas ações terão no tempo que há de vir na história, há a certeza de que essas ações, que são pontuais, se entrançam com outros pontos, as ações dos outros, perfazendo a trama onde é tecido o mistério do destino global.

Aqui, mais uma vez, podemos retomar as noções de arqueologia e teleologia, desta vez numa acepção diferente da que estivemos tratando até agora, mas que o contexto permite explorar. A arqueologia, no que concerne à dimensão intersubjetiva das ações individuais, diz respeito à reassunção de um passado já trilhado por outros, de intenções e ações já cristalizadas, nos quais minha história se insinua, num movimento para trás, mas também por entre as quais minha história é insinuada num movimento teleológico para frente. É assim que trago em mim a atualização do futuro dos que me precederam, assumo com meu projeto o presente da comunidade em que vivo e torno-me o passado da história dos que vão me proceder. Não sei se há sujeito coletivo. De qualquer forma, o que vale mesmo é afiançar que é muito mais comprometedor *tomar a si a história*, no sentido em que Gusdorf fala de *tomar a si a pa*lavra, quando essa história é vista como o panorama onde o que há são projetos individuais, perspectivas pessoais que incessantemente se entrecruzam, cada um se insinuando na perspectiva dos outros e permitindo que a perspectiva dos outros se instale em si também. Aí há um mistério ou, para dizer com Ricoeur, esse é o "*sofrimento da história*"⁽³¹⁾, no sentido em que esse entrecruzamento traz em si apelos que exigem às vezes ações incompatíveis.

(31) Paul RICOEUR, *História e verdade*, p. 106.

"... a consciência individual reflete à sua maneira a topografia social contemporânea, como também concentra a história humana: ora, a sociedade não é um meio homogêneo, mas desunido e dividido contra si mesmo; de fora ela parece configurar-se em círculos concêntricos — humanidade, nação, emprego, família — no centro das quais o indivíduo viria se alojar como um ponto de mira; vividos por uma consciência, esses múltiplos círculos representam pretensões, obrigações, pressões e apelos que lutam entre si e exigem de nós ações incompatíveis: a topografia social se projeta em sinais afetivos contrários e em alternativas dolorosas". (32)

O sofrimento da história seria então essa dilaceração a que é submetido o sujeito em seu desejo de criar sua unidade, sua independência, sua originalidade, enfim seu próprio estilo de vida.

Toda ação individual, que é a realização pontual de uma trama global, inscreve-se inelutavelmente, portanto, dentro de uma dimensão intersubjetiva, pois o outro é não só limitação de mim mas também condição de possibilidade do meu projeto. É ele, ou são eles, os outros, o critério de legitimidade do meu projeto. Confirmo isso com palavras de Ricoeur:

"Não há responsabilidade autêntica sem a consciência de uma missão confiada, de um poder legitimado por uma delegação que pode aliás permanecer virtual (da parte de meu país, de uma comunidade, de humanidade inteira). A ação responsável se distingue... por essa sagração, essa unção que o valor confere à ação, e pela tomada de posse que ele exerce em mim e ao qual eu respondo. É por esse viés do valor legitimamente que posso ser não só responsável por, mas responsável diante de...; pois o valor, na situação histórica perigosa onde o apreendo, é o liame transpessoal de um grupo de homens ao qual me devoto". (33)

(32) Paul RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 141.

(33) Paul RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 79.

Como se vê, nada há de definitivo na articulação entre a teleologia, a ação, o destino pessoal e a história, como aliás nada há de definitivo quando se trata de soerguer a ação humana à categoria de responsável pela história que, por ser humana, é nos detalhes imprevisível. Algumas direções podem, contudo, ser indicadas, todas elas levando à idéia de que, em última instância, é na decisão de cada subjetividade que se presentifica a história, pois é em cada instante da vida que contribuimos para orientar seu curso. É essa idéia, aliás, que vem obsedando esta tese.

Tomo de empréstimo a Latrière três idéias reguladoras para articular aquelas categorias, idéias que para ele estão envolvidas na noção de *kairos*.

"O *Kairos* é o momento favorável, é o momento do encontro de um destino privado com um destino coletivo, é o ponto onde a decisão de um indivíduo se engrena numa ação coletiva, onde se produz a permuta da perspectiva privada e da perspectiva universal. Em resumo, é o instante em que se produz a decisão que tem realmente dimensão histórica." (34)

Esta noção comporta três outras noções, que são uma especificação daquela: a sensibilização, a posição estratégica e a efetividade. Sensibilizar-se é entrar no curso das coisas, é estar atento ao andamento de uma história que se mostra só àquele que é solidário com o sentido que a perpassa; só é sensível aquele que se solidariza. Contudo, a ação aparece dentro de uma situação prévia, que é a posição que ocupamos quando do nosso empreendimento; a natureza e a amplitude de nossa ação depende

(34) Jean LADRIÈRE, *Vida social e destinação*, p. 66.

dessa posição que ocupamos, pois se em nossa decisão estão implicadas as decisões de muitos outros pela própria natureza dessa situação, então as estratégias devem ser um comprometimento cuja importância está em ordem direta com aquela situação. Haverá assim maior probabilidade de que a decisão se torne efetiva. Essa efetividade não tem componentes só subjetivos, mas simultaneamente intersubjetivos, na medida em que ela cataliza outras decisões, e dá origem a um movimento, a uma teia de ações.

Haverá ainda, depois disso, interstícios entre as categorias da historicidade humana? Certamente que sim, e muitos. Há um limite fundamental de nossa liberdade, que é a liberdade da vontade humana e não a de um Criador.

Seria então o caso de buscar um outro nível de sentido da história e do destino pessoal dentro dela, um *telos* para a ação, que ultrapassasse a condição meramente humana, tornando-a mais humana na medida em que a investisse um sentido para além dessa história? *Ladrière* vai por aí... Talvez seja essa a utopia de Paul Ricoeur, assimilada à paixão pelo possível. Utopia, também ela lavada pela psicanálise, que seria a recuperação da verdadeira face d'Aquele-que-vem, obscurecida pelo ídolo parmenidiano d'Aquele-que-é. Será esse o grande mistério da história, que recapitularia em si o destino pessoal?

Assim não pensava Marx, pois a dimensão teológica da teleologia seria uma camuflagem para tornar mais suportável a exploração, uma racionalização imposta, pela força, aos fatos. No que se refere aos planos da teleologia, da ação e da história, ele tenta reorientar o olho humano e mostra que o movimento constituinte desses planos não é um pensamento exterior que inscreveria neles um sentido, a nós só cabendo decifrá-lo. A história é habitada por um sentido que lhe é imanente, que se constitui en

quanto se realiza na praxis que se deixa induzir por esse sentido já realizado, produzindo também o sentido vindouro. O curso das coisas é opaco, mas é nessa opacidade que a realidade se mostra e se transfigura, urgindo então partilhar desse curso, ouvidos atentos às solicitações com tudo que possam comportar de obscuridade. Se a alienação tem caráter histórico, é na história que ela será resolvida, e o será numa futura sociedade sem classes, onde os oprimidos possuirão a si mesmos em sua totalidade, e não só a força do seu trabalho.

Só essa fé na história, na ação que o engendra, e na teleologia que a seduz, daria para abastecer Marx de méritos indiscutíveis.

Sem dúvida que sua doutrina não se reduz a uma fé panorâmica. As contradições de uma sociedade de classes asseguram, devido ao esgotamento de sua eficácia, a passagem da humanidade a uma existência superior, através dessa fé transfigurada em revolução. Mais do que uma peripécia histórica, mais do que a substituição de um regime por outro, como muitas outras, essa revolução mudaria a figura do homem de modo radical, podendo-se dizer que com ela o homem começaria verdadeiramente a ser.

Contudo, Marx não entra aqui só a título de interlocutor na temática da teleologia, da ação e da história. Entrou a título de interlocutor sim, mas de interlocutor que não admite a dimensão teológica da teleologia, cuja alusão formulei atrás em estilo de pergunta: será esse o grande mistério da história, que recapitularia em si o destino pessoal?

Essa pergunta remete a outra: é legítimo fazer essa transposição, essa μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος, sair da espessura da história e apelar a um outro gênero de categoria de ordem não cien

tífica, não racional? Creio não ser tarefa fácil recolocar no século de ciência e da técnica uma mensagem teológica: Deus é amor, e uma mensagem prática: amai-vos uns aos outros. Parece muito estranha aos meios acadêmicos essa questão, que para muitos cheira a ranço e é vista com o olhar oblíquo da descrença e da comiseração.

Antes de propor condições que, a meu ver, legitimariam a recolocação da dimensão teológica da teleologia, eu diria que essa descrença tem sua razão de ser na medida em que aquelas mensagens acham-se eivadas de um vício, qual seja, o de levar a crer que os conflitos sociais e políticos são redutíveis à situação de diálogo — porque não dizer, de amor — engendrada por nossa experiência interpessoal. Essa ideologia não quer ver que as relações sociais, econômicas e principalmente políticas geram tipos de conflito que impedem-nos de aplicar a eles um modelo que só vale para as relações de pessoa a pessoa. Talvez nem estejamos em condições ainda, ofuscados quiçá pelo fascínio dos iconoclasmos das revoluções científicas, de restituir àquelas duas mensagens as suas dimensões comunitárias, sociais e políticas.

De qualquer forma, e com certo receio, atrevo-me a colocar algumas condições que, desde meu ponto de vista, legitimariam pelo menos o debate dessa questão.

Essas condições se identificam com os passos até agora desenvolvidos nesta tese em relação à filosofia: sua oportunidade no contexto histórico que vivemos; a necessidade de que seja submetida aos cânones da hermenêutica; a instrução que deve buscar na psicanálise freudiana; finalmente, que se veja a legitimidade não só a nível de princípios, mas no nível prático, isto é, na dimensão social da existência.

Oportunidade. Ter-se-ia que mostrar que o apelo a esse excesso, a essa *sobre-elevação*, como diz Ladrière⁽³⁵⁾, entraria a fazer parte da história não pelo viés da insuficiência de outros parâmetros que a própria história se encarregou de desgastar, mas pelo próprio vigor desse apelo misterioso que a história não aniquilou, e que impõe-se pelo próprio peso, dando-se inclusive conta de que pode tornar-se mais uma vez uma ideologia mais refinada mas tão sorrateira como já foi.

Nessa mesma linha coloca-se a segunda condição, qual seja, a de que a dimensão teológica se submeta aos cânones da hermenêutica. Com efeito, uma coisa é dizer que o plano da *revelação* tem um começo muito nítido e já cristalizado na história. Outra coisa é abalançar-se à tarefa não só difícil mas comprometedora de uma interpretação da história, de suas linhas de força, sem escamotear os conflitos e os neoconflitos, impermeáveis a um tratamento simplista tipo *conciliação a todo preço*. Valeria aqui, para essa dimensão teológica da história, a lição que o iluminismo tentou dar a si mesmo: estabelecer um conhecimento que, para ser aberto à crítica, incluisse e organizasse os instrumentos para sua própria correção. Quer-me parecer que uma perspectiva teológica estaria se municiando desses instrumentos na medida em que completasse sua leitura com outras leituras, relativizando assim todos os métodos de investigação da teleologia — inclusive o seu, e os tomasse tão somente como hipóteses de trabalho — inclusive o seu; cada um desses métodos é excelente quando tem a limitá-lo outros sistemas possíveis de interpretação (e também quando está longe do poder...).

psicanálise, terceira condição. Posso antever o *soslaio* de algum leitor que entendesse essa condição como um convite

a que toda pessoa dita religiosa se deitasse no divã. Sem negar o grande proveito dessa terapia para muitos que acreditam sem mais na providência divina, não é necessariamente disso que se trata .

Cito Paul Ricoeur:

"Longe de ser apenas uma explicação dos resíduos da existência humana, dos avessos do homem, a psicanálise mostra sua intenção verdadeira quando, fazendo es-tourar o quadro limitado da relação terapêutica do analista e de seu paciente, eleva-se ao nível de uma hermenêutica da cultura". (36)

É a essa título que a invoco aqui. Não está nela o esclarecimento final. Creio que Freud jamais pretendeu dar explicações exaustivas, mas as explicações pelas origens e pela economia das pulsões serviriam para alumiar, quem sabe, os motivos que levam uma cultura a transfigurar o modo e a demissão em caricatura da fé.

Finalmente, uma última condição: que se veja a legitimidade da perspectiva teológica não só a nível de princípios , mas no nível prático, isto é, na dimensão intersubjetiva da existência. Com isso aludo à dimensão social da fé. Palavrinha fatal, não só nesta tese, mas também na história. Fatal por dois motivos, então. Fatal na história, pelo que de funesto em seu nome já se praticou, quando a civilização ocidental quis, em cima das civilizações não ocidentais, criar um mundo à sua imagem e semelhança. Fatal também nesta tese, pois ela é um paradigma típico da μεταβάσις ἐς ἄλλο γένος , é um salto, uma sobre-elevação por cima da racionalidade, um para-lá de outro gênero. E sabemos que a filosofia é racional, e a fé não é uma categoria racional, e nesse

(36) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 105.

C A P I T U L O V

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

Um motivo é ao mesmo tempo aquilo que justifica e que compromete.

Quais motivos que justificariam para mim este tratamento, e não outro, da Filosofia da Educação, e que ao mesmo tempo exigiriam, pelo menos de mim, um compromisso?

Um rápido histórico esclarece esses motivos.

Minha tese de mestrado foi uma tese acadêmica. Não sei se o termo "acadêmico" aí é apropriado, pois hoje é entendido de maneira bem diferente, para não dizer deturpada, da maneira como o entendiam seus fundadores, os gregos. A idéia que me ocorre, ao dizer que minha tese de mestrado foi uma tese acadêmica, é que eu a escrevi como um funcionário escreve um ofício. Também aí a imagem pode não ser feliz, na medida em que insinuasse uma depreciação da tarefa do escriturário. De qualquer forma, quando vejo um funcionário batendo à máquina um ofício, vejo-o abstraído de todas as vivências, que no seu mundo, são as que lhe interessam. Sua atenção está toda ela voltada para as normas técnicas que um

ofício bem batido exige: distribuição uniforme dos espaços, concisão e clareza, português escorreito, nada de rasuras. No final, o indefectível *com protestos de alta estima e consideração*, etc. O datilógrafo que bate à máquina não é arranhado senão na medida em que comete algum deslize tipográfico, o que tipograficamente é corrigido. Nesse mister há um universo de técnicas e palavras que devem ser respeitadas, cada qual já consagrada pelo uso. O compromisso que há entre o datilógrafo e o ofício reduz-se ao respeito a esse universo.

Assim foi minha tese de mestrado. Digo que foi acadêmica no sentido de que não me arranhou senão na medida em que alguma categoria empregada não estava conforme com o universo filosófico de onde eu a pinçara.

Não nego o valor que isso teve para mim, diria mesmo que foi essa experiência que proporcionou a ocasião de buscar na filosofia algo mais do que um simples manuseio de categorias para dizer a *realidade*, sem tomar partido algum, sem me comprometer.

Esta tese de doutoramento se mostrou como uma boa oportunidade de buscar esse *algo mais*, sem desmerecer o acadêmico, mas também sem reduzir tudo a ele. Com efeito, há um universo no qual devo me movimentar, e ele inclui também um vocabulário que é academicamente atribuído à filosofia, como há um vocabulário específico e com acepções técnicas específicas no âmbito de outras investigações. Posso avançar ou aprofundar os conceitos, mas não deturpá-los. Há então certas exigências acadêmicas que se fazem presentes, afora as de ordem técnica na elaboração da tese, etc.

Minha intenção era contudo ir além do acadêmico, era buscar o *algo mais*. Em outras palavras, gostaria de fazer uma te

se que me dissesse respeito. E esse é o motivo que justifica o tratamento dado ao assunto até agora.

Mas, e o compromisso?

Ele é uma decorrência da própria concepção de Filosofia da Educação até aqui esboçada.

Dissemos no início deste trabalho que o professor de Filosofia da Educação, a par dos conteúdos programáticos de sua disciplina, paralelamente à transmissão de informações específicas de sua pesquisa, transmite também, e de modo acentuado, a filosofia viva que ele é.

O homem, então, como medida de todas as coisas, ver são escamoteada de uma doutrina que encontra suas raízes lá no estoicismo grego? O deslize para isso pode ser iminente, mas não é disso que se trata. O que quero dizer é que, se a própria imparcialidade é uma forma de se tomar partido, então todos nós temos já o nosso partido tomado, na medida em que não podemos menos que manifestar aquilo que somos, em ações, palavras, gestos, condutas. Quer-me parecer, outrossim, que os princípios filosóficos reguladores dessas ações, palavras e condutas, podem não ser aqueles que a consciência imediata registra como sendo os legítimos, verdadeiros. Afinal, há a ideologia, há o inconsciente, os recalques, o desejo. E se a verdade consiste na busca da verdade — *alétheia* — toda legitimação, que é uma busca da verdade, deve submeter-se ao trabalho de ir e vir da consciência imediata a todas essas instâncias onde a verdade se diz estar.

Esses os motivos do tratamento dado ao tema, que são uma justificativa e um comprometimento.

É tendo em vista essa descrição do que seja, não propriamente a filosofia, mas talvez o perfil do filósofo da Edu

cação, que posso dizer que os temas até aqui abordados na Fenomenologia da Ação são um delineamento de um compromisso que deve ser assumido.

A contemporaneidade seria um primeiro traço desse perfil. Partilhar dos anseios contemporâneos, das angústias e vicissitudes que permeiam a vida cotidiana é, com efeito, colocar-se na linha de uma filosofia engajada. Compromisso com a filosofia equivale aqui ao compromisso com a história, na medida em que compete a cada um inserir na indeterminação dos acontecimentos a determinação da ação judiciosa.

Contudo, na base da escada dos anseios que vivemos, planta-se a sensação da vacuidade da história, parecendo recapitular nela todos os outros degraus, trazendo conseqüentemente a sensação de que é inócuo o querer individual.

A escala de angústias comporta grande número de degraus, que se identificam, ora com paradoxos: as sociedades mais civilizadas desguarnecem o indivíduo contra a insegurança psíquica; ora com a massificação: a vida individual se encontra totalmente dependente da planificação global feita à escala das nações e à escala mundial; ora com a perplexidade: a paz só é garantida mediante a porfia por um rearmamento sem limites; ora com a sensação de ruptura entre o homem e o mundo humano, dada a relativização cada vez mais radical de todas as crenças e de todos os valores. Refluindo do topo da escala das angústias, tudo parece recapitular-se na sensação de que a história independe das decisões pessoais daqueles que a engendram.

Planta-se aqui a primeira responsabilidade da filosofia, que é a de não somente ficar nas análises e descrições da nossa contemporaneidade, mas de certa forma sair do diletantismo à la ironia socrática e partir para uma maiêutica cujo escopo se

ria a coerência entre o pensar e o agir, coerência esta dotada do mesmo índice de inacabamento de que é dotada a verdade, pois fundamentalmente a busca da coerência é ela também *alétheia*. Diz Merleau-Ponty em *Humanismo e terror*:

"Uma sociedade não é o templo dos valores-ídolos que figuram em seus monumentos ou nos textos constitucionais; uma sociedade vale o que nela valem as relações do homem com o homem... Para conhecer e julgar uma sociedade é necessário chegar à essência profunda: a 'substância' humana da qual é feita, e que depende, sem dúvida, das relações jurídicas, como também das formas de trabalho, da maneira de amar, de viver e de morrer." (1)

Isso me inspira sobre a filosofia. Ela não é só uma grade epistemológica para a explicação do real. Ela é, muito mais que isso, um *estilo* de amar, de viver e de morrer. Isso de dizer que a reflexão filosófica não tem propriamente um *objeto*, tomado como tal o problema onde quer que apareça, é válido até certo ponto, pois além desse certo ponto o filósofo incorre no risco de não estar em lugar algum em termos de compromisso com a filosofia. Buscar a posição antálgica, versão camuflada da ataraxia estóica, que permitisse sentir menos esse complicado reumatismo que é a vida, é triunfar no vazio. "A reflexão é a apropriação de nosso desejo por existir e de nosso desejo de ser" (2), já o dissemos quase à saciedade. E se nessa reflexão embutimos resolutamente a hermenêutica, o *se* do interpretar-se ganha estatura de *objeto* filosófico, não no estilo da autoscopia kierkegaardiana, mas no sentido da abertura para o mundo, para a história, para o outro, sentido que é a própria essência da noção de existência para a fenomenologia.

(1) Maurice MERLEAU-PONTY, *Humanismo e terror*, p. 10.

(2) Paul RICOPUR, *O conflito das interpretações*, p. 19.

88.

Sendo assim, o compromisso que o filósofo assume com a filosofia — estilo de amar, de viver e de morrer, como dissemos — é promovido a critério de legitimidade, ao mesmo título em que é promovido o outro, qual seja, o de prestar-se com clareza à análise do real. Dito de outra forma, à leitura atenta do real deve-se unir a ação inovadora, ambas não só se articulando, mas engendrando-se mutuamente. E isso só será possível, entre outras coisas, se a filosofia for tida não só como peripécia intelectual, mas, repito, como estilo de amar, de viver e de morrer.

Hermenêutica, segundo traço do perfil do filósofo da Educação.

Dentro da perspectiva da filosofia da subjetividade, que até agora veio pautando esta tese, tentarei explorar uma deixa de Ricoeur, na qual diz:

"Contrariamente à tradição do cogito e à pretensão do sujeito de conhecer-se a si mesmo por intuição imediata, devemos dizer que só nos compreendemos pelo grande atalho dos sinais de humanidade depositados nas obras de cultura. O que saberíamos de amor e de ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo o que chamamos de o 'si', caso não fosse referido à linguagem e articulado pela literatura?" (3)

As obras que testemunham a passagem dos homens pela história mostram então seu esforço por existir e seu desejo de ser. O segredo do sentido da vida só será confiado ao homem mediante a interpretação desse testemunho, que é o texto privilegiado para a hermenêutica no que diz respeito ao discurso antropológico-filosófico.

(3) Paul RICOEUR, *Interpretação e ideologias*, p. 58.

Texto, as obras deixadas pelos homens são um texto. Interpretar esse texto é a *via longa* proposta e assumida por Ricoeur na sua antropologia filosófica.

Sem medo de violentar essa perspectiva, mas tentando fincá-la no âmago de uma filosofia engajada — estilo de amar, de viver e de morrer — eu diria que as ações efetuadas pelos homens são um texto que apela também para a *via longa* da interpretação. Nesse sentido chamou-me a atenção o tratamento que Ladrière dá à linguagem da ação em *A articulação do sentido*, terminando esse tratamento com uma palavra bastante significativa: decifração. Antes disso, contudo, ele atesta:

"Dizer que o homem é enigma prático, é dizer que ele é chamado a progressivamente descobrir sua própria *fi*sionomia através de seus atos. Isto significa que é interpelado a pôr-se continuamente à prova. Sempre situado, há que sempre conquistar-se sobre a situação." (4)

O homem então, é chamado a descobrir sua própria *fi*sionomia através de seus atos. Aqui encontramos o emaranhado em que se envolve o *se* do interpretar-se com algumas categorias, tais como vontade, esforço, movimento, ação, resistências, contra-ação, todas elas tendo como pano de fundo as normas, as leis, que são como que um condicionamento que determina o sentido a ser seguido. Nesse particular, sempre achei de grande valia o testemunho de Paulo Freire, quando, em diálogo com Ivan Illich em Genebra, reba^{tia} comentários sobre a quase impossibilidade de o educador *parti*cipar das transformações da realidade, tantas são as injunções de

(4) Jean LADRIÈRE, *A articulação do sentido*, p. 154.

ordem ideológica, burocrática, política. Não há receitas decisivas para a ação transformadora; cada uma deve descobri-las e averiguar por si mesmo se é possível realizá-las em sua própria situação histórica. "Na história fazemos o historicamente possível, e não o que desejaríamos fazer"⁽⁵⁾, arremata ele.

Há então um *por trás da norma*, ou, como diz Ladrière, "há a invenção do ego por si mesmo, isto é, a lenta escalada da afirmação do humano no homem".⁽⁶⁾

Essa lenta escalada é um dos conteúdos da interpretação que cada um deve fazer de si mesmo. Por trás da norma e das leis há o além-do-homem, há a paixão pelo possível, Nietzsche e Ricoeur emulando-se em dizer que, se as normas são radicalmente determinantes do sentido da existência, tudo se reduziria a uma interpretação mecanicista da eficácia dessas normas, das quais seríamos meros produtos. Sem dúvida é difícil saber com precisão quais os motivos que engendram a ação: há a ideologia, há o inconsciente, há os recalques, as resistências. Todavia isso tudo ainda não é o ser humano inteiro. Há sempre o anúncio de algo que, mesmo que digamos ser dado só na interpretação, está sempre a recomeçar com ou apesar das ideologias, dos recalques, das resistências.

A citação de Ladrière, acima aludida, e que a meu ver ilumina a tarefa sempre recomeçada da auto-interpretção, como componente do perfil do filósofo da Educação, é assim arrematada:

(5) Consejo Mundial de Iglesias, *Diálogo Paulo Freire-Ivan Illich*, p. 31.

(6) Jean LADRIÈRE, *A articulação do sentido*, p. 154.

"Na ação, o homem se arrisca, se experimenta e se constrói. O discurso ético, tentativa que é para compreender e justificar a ação como tal, prolonga-a e, ao mesmo tempo, se lhe antecipa. É que ele próprio é ação. Nele, o eu se descobre e se articula. Ele é o esforço por transpor na finitude de uma palavra que só dura um dia, a infinidade de um apelo que vem de antes de todos os dias, e no qual se anuncia o mistério, do qual nossas vidas são a paciente decifração.(7)

Na ação o homem tenta dizer o que é, mostrar sua fisionomia. Mostrar e esconder. Por também esconder é que a ação é um pôr-se continuamente à prova pois provavelmente não sou aquilo que penso que sou. Costumo, em meus cursos, colocar aos alunos a seguinte questão: sou muito mais aquilo que me fizeram ser, do que aquilo que penso ter feito de mim. Ladrière mostra como sair do dilema: o homem é sempre situado, mas há que sempre conquistar-se sobre a situação.

Lateralmente, mas de modo incisivo, tocamos aí na essência da responsabilidade. Ela nada mais é do que resposta, sua própria etimologia o diz.

Com efeito, são muitos, e dos mais variados estilos e níveis, os apelos que a cada um são dirigidos, e a ação é a resposta que damos a eles. E sempre há a resposta, posto que o ser do homem é ação. Ainda que ele decida não mais se concretizar, realiza-se apesar de tudo, pois a inércia é ainda uma tomada de posição, a execução de um projeto. Essa é a sua responsabilidade, a sua resposta. Nesse sentido é tentadora a tese do existencialismo mais radical: a essência do homem nada mais é do que aquilo que ele faz de sua própria existência.

O homem, então, é chamado a descobrir sua própria fisionomia através de seus atos, disse-nos Ladrière.

(7) Jean LADRIÈRE, *A articulação do sentido*, p. 155.

Mas sô através de seus atos?

Pego o mote de Ricoeur: é através das obras que tes temunham o esforço por existir e o desejo de ser, que o homem se manifesta, e é pelas próprias manifestações que se compreende a si mesmo. Se as nossas ações são uma linguagem, é preciso decifrar essa linguagem de múltiplos sentidos, desdobrando os níveis de significação implicados na significação primeira que a consciência imediata lhe assegura, pois talvez é nesse desdobramento que o mundo, o desejo, o que cada um é, enfim, se manifestarão.

Poderíamos então dizer, já agora fazendo a passa gem para a psicanálise — outro recurso para delinear o perfil do filósofo da Educação — que a ação mantém certa analogia com o sonho, pois tal como este, ela é uma linguagem que se anuncia co mo o lugar de significações nada simples, onde um outro sentido, ou outros sentidos, ao mesmo tempo se revelam e se escondem no sentido dado de primeira mão. Foi por aí que tentamos justificar a busca, em Freud, de elementos que subsidiassem a reflexão filosófica, pois interessa-nos ver como a psicanálise opera a desapro priação da consciência imediata e regula a ascese desse narcisismo que quer assenhorear-se do título de verdadeiro Cogito.

Temos aí duas tarefas complementares da reflexão filosófica, instruída pela psicanálise, e que se constituem como que uma incumbência do filósofo: desapropriação e ascese.

Desapropriação. Conota regressão, volta ao anterior, aos mais velhos desejos. É que se tira da consciência atual o pri vilégio de ter os motivos reais da ação. Nesse sentido, têm tan to peso os argumentos que afiançam ser a ação oriunda de motivos legítimos, quanto os que conferem a ela uma origem em impulsos es quecidos, quem sabe até reprimidos. Reencontrar o sentido das

ações, de uma filosofia da qual cada um se diz testemunho, é fazer certo trajeto regressivo, para além das impressões atuais, e encontrar-se talvez a braços com uma infância que se obstina em subir à superfície, reduzindo a impulsos esquecidos e reprimidos os motivos que a consciência imediata com tanto alvoroço aclama como genuínos. Se isso for constatado, a desapropriação pode transformar em ascese, em exercício de enfraquecimento das resistências que o narcisismo sempre teima em opor às tentativas de desmascaramento.

Não se subentende aqui a sugestão velada de que todo aquele que se diz portador e testemunho de uma filosofia de vida, deva se submeter à análise. O que, inicial e fundamentalmente se propõe é que: se se dá crédito à exigência de enxertar a hermenêutica na reflexão filosófica; se interpretar é interpretar-se, isto é, um voltar-se sobre os princípios, no mais das vezes implícitos, que orientam a vida; se a filosofia que se transmite na prática educativa é também aquela que engendra esses princípios implícitos e não necessariamente aquela que a consciência imediata sugere, então torna-se de grande valia, já não digo a submissão a uma análise, mas pelo menos a adoção dessa disciplina que a psicanálise conclama: o deslocamento do lugar de origem do sentido que percebemos em relação à vida, ao mundo, aos outros.

Creio ser isso de grande importância na vida daquele que fala sobre Filosofia da Educação. Isto porque também creio que só se torna um filósofo da Educação aquele que, além de possuir os conteúdos programáticos que o capacitem institucionalmente a exercer o cargo, busca interpretar sua própria vida, não só como professor de uma matéria, mas esta sendo vista como a manifestação, em escala reduzida, da vida inteira, com sua história passada, seu presente e seus projetos.

Vejamos isso desde o ponto de vista de alguns aspectos acadêmicos.

Os objetivos que se estabelecem, quer para as disciplinas, quer para os cursos: o professor que os estabelece nunca lhes nega certa legitimidade, isso sem contar a beleza literária e estética com que são redigidos... Eles são de certa forma a cristalização dos anseios e ideais ao redor de uma imagem de homem que se tenta transmitir ao educando. Todavia, há outros elementos na prática educativa que veiculam com não menos eficácia e incisão essa pretensa imagem. Há a escolha dos programas: porque esses e não outros? Há a ênfase em certos conteúdos: porque nesses e não em outros? Há todo um tratamento, um modo de abordar e de apreciar que podem ou não se reduzir a simples idiossincrasia ou preferência pessoal, como podem também provir de toda uma visão de mundo, da vida e dos outros, isto é, daquela vida inteira de que falamos acima, e da qual a docência é uma manifestação em escala reduzida.

Creio que essas questões justificam uma reflexão filosófica por parte daquele que discorre sobre filosofia em uma sala de aula, reflexão instruída por aquela saudável suspeita ou por aquela disciplina sugerida pela psicanálise: o deslocamento do lugar da origem do sentido.

É assim que entendo a filosofia de Ricoeur, na qual me inspiro — porque nela e não em outra? — que mostra a necessidade de se abandonar a posição de espectador longínquo e desinteressado, e de recuperar o esforço por existir e o desejo de ser através das ações que mostram e escondem esse desejo e esse esforço. É então que se descobre que a filosofia tem um desígnio mais profundo do que o de uma grade epistemológica para a apreensão do real. Diz lá Paul Ricoeur, com sua verve de filósofo e de bom ar

tesão da palavra, que à filosofia está reservada a tarefa de árbitro entre as pretensões totalitárias de cada uma das interpretações na guerra das hermenêuticas. "É que a unidade do falar humano constitui, hoje, problema"⁽⁸⁾, aduz ele. Com minha mania de encorajar-me na força de seu pensamento, perguntaria: a par dessa arbitragem, o desígnio da filosofia não seria também o de levar o filósofo a perscrutar, com todo o instrumental com que a filosofia o municia, a postura da qual se diz testemunho ao nível da consciência? Talvez ele perceba que também sua unidade interior, hoje, constitui problema.

Tal é a razão que nos levou à articulação entre filosofia e psicanálise. A unidade interior, na tradição filosófica que começa com Descartes, é salvaguardada pela posição incontestante do *si*, atestada pelo Cogito. É a primeira certeza para o filósofo, ela se coloca por si mesma.

"Ela não pode ser nem verificada, nem deduzida. É, ao mesmo tempo, a posição de um ser e de um ato. A posição de uma existência e de uma operação do pensamento: existo, penso. Existir para mim é pensar. Existo na medida em que penso."⁽⁹⁾

Entretanto, o teor de verdade que essa certeza se diz possuir não parece garantir à filosofia o estatuto de reflexão. Tenho certeza a respeito daquilo que penso que sou, mas o que sou necessariamente não se identifica com esse pensamento. Em outras palavras, isso quer dizer que tenho certeza acerca dos motivos que minha consciência imediata fornece às minhas ações, ao senti

(8) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 17.

(9) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 275.

do de minha vida, e essa certeza é inexpugnável, mas isso pode não ser verdade quanto aos motivos genuínos. Se essa suspeita é levada ao coração mesmo do Cogito, justifica-se então o recurso a disciplinas hermenêuticas que podem subsidiar a filosofia na decifração do *se* do interpretar-se.

Incluir em suas pressuposições e em seus resultados as pressuposições e os resultados da psicanálise, significa, para a filosofia, cavar por debaixo da consciência imediata, desalojar o Cogito de sua pretensa lucidez, para recuperar a existência na densidade e multiplicidade de sentidos que se encontram em outras instâncias.

Desalojar e recuperar, desapropriar e reapropriar, são essas as tarefas que concernem ao Cogito instruído pela psicanálise, e que foram tratados no terceiro e quarto capítulos desta tese, e depois retomados em relação ao filósofo da Educação.

São tarefas que dizem respeito à arqueologia e à teleologia, conforme dissemos. Se ambas de certa maneira descentram o Cogito, cada uma o faz a seu modo, e sempre para mostrar que a consciência não é um dado, mas uma tarefa. A primeira é redutora, no sentido de mostrar que o dado primeiro é o preconceito, a ilusão, o desejo. Por isso é necessária a interpretação.

"A consciência de si", diz Ricoeur articulando Freud e Nietzsche, "deve tornar-se 'conhecimento' de si, isto é, conhecimento indireto, mediato e suspicaz de mim mesmo. Dessa maneira a reflexão é dissociada de toda consciência imediata. Esta se oferece para ser decifrada como um puro sintoma e para ser interpretada como um testemunho 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 a fim de se encontrar." (10)

A primeira tarefa da consciência consiste, então , em *perder-se* para trás, em direção à infância, portadora dos mais velhos desejos, dos recalques, das ilusões.

Esse descentramento se entrança com outro, em direção a uma instância de sentidos que estão para vir, e que tem na ação o penhor de que venham realmente a se concretizar. A teleologia, instância de sentidos a se fazerem, mostra também que a consciência é uma tarefa a ser empreendida, não havendo também certeza de que os projetos que elaboro para o futuro sejam fundados em sentidos genuínos que imprimo à vida. Urge interpretar também esta tarefa, pois nada me garante que os projetos não sejam ídolos arcaicos. "*A ordem progressiva dos símbolos não é exterior à ordem regressiva dos fantasmas*". (11)

Entre arqueologia e teleologia não há certezas, mas sentidos a serem desvelados: essas tarefas, tanto a que se refere ao primordial, como a que se refere ao derradeiro, permanecem problemáticas, não porque escapam à reflexão, mas porque impõem um trabalho que sempre se mostrará interminável.

Desde o ponto de vista dessa tarefa interminável , duas idéias reguladoras parecem-me importantes. A primeira diz respeito à hermenêutica do sentido da vida do filósofo, do educador. Dela já falamos. Só nos interessa reiterar que é interminável: o se do interpretar-se só confia seus segredos no movimento mesmo da interpretação.

(11) Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 281.

20.

A segunda idéia concerne ao *tomar a história na mão*, que dinamiza e regula aquilo que chamamos de o compromisso do filósofo com a filosofia. Filosofar significa aqui também viver uma filosofia. E viver uma filosofia é engajá-la no cotidiano, fazê-la presente na história, na história individual de quem a vive. Com os outros.

CONCLUSÃO

"A paixão é a inspiradora daquilo que há de grande em nossas ações, daquilo que há de infinito em nossas idéias, e dela nasce a individualidade e a imortalidade; todo movimento do infinito se afirma pela paixão. A paixão maior é aquela que busca o impossível". (1)

Toda filosofia tem sua linha de força, algo assim como uma substância-força que movimenta a investigação, e que não se altera e muito menos se deteriora durante esse processo de investigação.

Em Ricoeur essa linha de força é posta aquém de toda tematização, tem um teor de *primum notum quoad se*; é portanto tanto mais existencial do que tematizada, e, quando tematizada, é mais em estilo afirmativo do que comprobatório. A paixão pelo possível é essa linha de força de sua filosofia, que provoca uma verdadeira catálise em seu pensamento.

Ao longo de sua obra delineia-se a cada passo a fé na possibilidade do possível. Não estamos, quem sabe, ainda madu

(1) Jean WAHL, *Études Kierkegaardiennes*, p. 194.

ros para uma arquitetura orgânica da existência humana, mas é possível que se busque um remembramento de todas as linguagens que presentemente esquartejam o sentido da existência; é possível que se busque o mesmo alento que subterraneamente anima os empreendimentos mais díspares no que diz respeito à felicidade humana, desde que nenhum deles se arrogue o direito de único possuidor da verdade; é possível que haja unidade e diversidade, pois quem carrega ambas, com seus conflitos pessoais e sociais, é o homem*; é possível que as alternativas, que dilaceram o homem contemporâneo, sejam falsas, e que a obrigação do ou... ou... seja também falsa. Todo conflito pode ser pedagógico, mas é preciso, de um lado, que não se negue que há sentido, e, de outro, que não se imprima sofregamente sentido a tudo: é possível então que a verdade se desvele um pouco mais. A verdade é laboriosa, mas é possível.

Se, para Nietzsche, grandes espíritos são céticos, para Ricoeur grandes espíritos são apaixonados.

Creio que, com comedimento e prudência, posso atrair para o campo da filosofia uma categoria que talvez se sinta um tanto contrafeita no universo filosófico, e mais ainda, contracenando com os adeptos da consciência-reflexo. Refiro-me ao ideal. A usura do tempo desgastou esse termo, mas creio que o sentido que ele veicula é o mesmo veiculado pela noção de *horizonte*, tão cara aos fenomenólogos.

Com efeito, o que é, por exemplo, a ontologia da

* É sugestiva a estória que Paul Ricoeur conta a respeito do deportado que partia com uma Bíblia num bolso e um Tratado de Matemática no outro: "Não sei como ambos se hão de arrumar, mas sou eu que os levo", disse o deportado. Cfr. PAUL RICOEUR, *História e verdade*, p. 199.

compreensão, que se coloca sempre à frente da epistemologia da interpretação de Ricoeur, senão um ideal-horizonte de cuja realização não se tem plena certeza?

O que é o mundo, tão reiteradamente lobrigado pelos fenomenólogos — nunca plenamente experienciado e muito menos tematizado, mas sempre na mira de toda investigação existencial como a camada primordial e anterior a toda multiplicidade dos meus atos, de minhas atitudes, de todas as culturas — o que é o mundo senão essa unidade, esse ideal jamais plenamente alcançado mas sempre aí como horizonte de todos os horizontes?

Admito que essas justificativas elas próprias poderiam vir a esboroar-se diante de uma análise implacável, que as despedaçaria em frangalhos e as reduziria, quem sabe, a mais uma artimanha narcísica embutida astuciosamente nos interstícios dos meus desejos. Contudo, quando me dizem, em termos psicanalíticos, que a consciência imediata é falaz, que ela não é fonte mas tarefa, tarefa de tornar-se mais consciência, não será isso um ideal, algo à frente, a ser tentado no contexto da análise?

Admito também que a noção de ideal ficaria um tanto desguarnecida diante das investidas de Nietzsche, de Marx e de muitos outros mestres da suspeita. O além-do-homem, entretanto, não é um ideal proposto pela inversão de todas as perspectivas pretensamente normais, tão acirradamente defendida por Nietzsche, ao mesmo título em que Marx defende o ideal de uma sociedade sem classes, prevendo um estado de coisas que facultaria ao indivíduo ser jardineiro de manhã, filósofo à tarde e vendedor de pipocas no circo à noite?

"Não refuto os ideais, apenas calço luvas diante

deles", diz lá o *Ecce Homo* (2). O próprio Nietzsche não nega ao ideal seu justo valor.

Mas que criterologia teria a aptidão de dar a ele esse justo valor? Ricoeur, ele próprio, palmilhou um caminho: é preciso suspeitar, e para ele a dúvida aqui não se coaduna com o princípio jurídico: *in dubiis pro reo*. O acusado tem que se ha ver com a redução a que é levado pelas disciplinas hermenêuticas, pela psicanálise sobretudo, que reorienta seu olhar em direção a instâncias insuspeitadas, de onde vêm os sentidos, os motivos, os ideais enfim.

Se Ricoeur, no que diz respeito à paixão pelo possível, se abeberou na surpreendente força de Kierkegaard, dele todavia se afastou, dando resolutamente as costas a uma filosofia para a qual quanto mais profunda a análise subjetiva, a autoscopia, mais forte o critério e a verdade da objetividade. Kierkegaard esperava que do seu conhecimento próprio, aumentando sempre em profundidade, viria o conhecimento do restante — do homem, do mundo, de Deus.

Ricoeur suspeita. É a própria paixão pelo possível que o faz suspeitar. É possível também a via longa da decifração do sentido da vida através das ações, das condutas, de tudo aquilo que o homem faz ou deixa de fazer. É o sujeito que interessa, mas seu segredo não está só dentro, está também fora, há sinais, eventos, coisas que estão fora do homem e que dizem também o que ele é.

A paixão pelo possível, no pensamento de Ricoeur, está sempre na linha da racionalidade. Esse campo tem que ser

(2) Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 366. Coleção Pensadores.

respeitado, pois é nele que se estabelece o diálogo da filosofia com seus eventuais contrincantes. Mas há momentos em que é preciso dar testemunho da insutificência dos quadros racionais e mostrar que eles próprios, para manterem-se fiéis a seus desígnios, comportam o apelo a dimensões que a paixão pelo possível consigna como complementares da racionalidade. É então que aparece com mais robustez essa paixão. Destaco um exemplo, onde Ricoeur articula a imaginação e o possível.

"A imaginação tem uma função metafísica que não se poderia reduzir a uma simples projeção dos desejos vitais inconscientes e recalçados; tem a imaginação uma função prospectiva, uma função de exploração face aos possíveis do homem. É por excelência a instituição e a constituição do possível humano. É na imaginação de seus possíveis que o homem exerce a profecia de sua própria existência... A imaginação, enquanto visão mítica-poética, é também a sede de um trabalho em profundidade que comanda as mudanças decisivas de nossas visões de mundo; toda conversão real é antes de mais nada uma revolução ao nível de nossas imagens diretrizes; ao mudar sua imaginação, muda o homem sua existência." (3)

É nesse sentido, no sentido de um ideal, que evoco aqui, no final da tese, a paixão pelo possível de Ricoeur. O ideal que propus a mim mesmo, como aquele que discorre sobre Filosofia da Educação, não tem a pretensão de um imperativo categórico, universal. É uma conclamação a mim mesmo, pois acredito que é possível. Aposto nele.

Termino, como comecei, dizendo que é estimulante, compensador e de certa maneira frustrante, adentrar pela obra de um filósofo como Paul Ricoeur.

(3) Paul RICOEUR, *História e verdade*, p. 130.

"Hã escritores que, pelo fato de representarem o im possível como possível, e falarem do que ẽ moral e ge nial como se ambos não passassem de fantasia, capri cho, provocam um sentimento de alegre liberdade, como se o homem se pusesse sobre a ponta dos pẽs e, graças a um jũbilo interior, fosse obrigado literalmente a dançar". (4)

(4) Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, p. 181, vol. I.

B I B L I O G R A F I A

BOURGEOIS, Patrick L., *Extension of Ricoeur's hermeneutic*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, 154 pgs.

COLEÇÃO Os Pensadores , *Freud*, São Paulo, Abril Cultural, 1978 , trad. Durval Marcondes e outros, 249 pgs. Constan do volume:

- Cinco lições de Psicanálise
- A história do Movimento Psicanalítico
- O Futuro de uma ilusão
- O Mal-estar na Civilização
- Esboço de uma Psicanálise.

_____. *Nietzsche*, São Paulo, Abril Cultural, 1983, Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, 427 pgs. Constan do volume excertos de:

- O nascimento da tragédia no espírito da música
- A filosofia na época trágica dos Gregos
- Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral
- Considerações extemporâneas
- Humano, demasiado humano, 1ª vol.
- Humano, demasiado humano, 2ª vol.

- Aurora
- A gaia Ciência
- Assim falou Zaratustra
- Para além do bem e do mal
- Para a genealogia da moral
- Crespúsculo dos ídolos
- O anticristo
- Ecce Homo
- Sobre o niilismo e o eterno retorno
- Quatro poemas
- Posfácio - de Antônio C. de M. e Souza.

CONSEJO Mundial de Iglesias, *Diálogo Paulo Freire-Ivan Illich*, Buenos Aires, Ediciones Búsqueda - Celadec, 1975, 107 pgs.

CORETH, Emerich, *Questões fundamentais de hermenêutica*, São Paulo, Editora Pedagógica Universitária Ltda, 1973, trad. Carlos Lopes de Mattos, 202 pgs.

DE WAELHENS, Alphonse, *Existence et signification*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1967, 290 pgs.

_____. *Phénoménologie et vérité*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1969, troisième édition, 160 pgs.

_____. *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, 211 pgs.

DE WAELHENS, Alphonse, "L'idée phénoménologique d'intentionali-
té", in: *Husserl et la Pensée Moderne*, (Actes du deuxième Collo-
que International de Phénoménologie, Krefeld), La Haye, Mar-
tinus Nijhoff, 1959, 250 pgs.

_____. "Sobre la idea de la fenomenologia", in: *Husserl* (Ter-
cer Coloquio Filosófico de Royaumont) Buenos Aires, Editorial
Paidós, 1968, trad. Amália Podetti, 372 pgs.

_____. "Inconscient, sujet, vérité", in: *Revue Philosophique*
de Louvain, Louvain, Institute Supérieur de Philosophie, Tome
72, mai 1974.

DONDEYNE, Albert, *Foi Chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain,
Publications Universitaires, 1961, 22 pgs.

ÉTUDES D'ANTROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE, Louvain-la-Neuve, Éditions
de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980, 157 pgs.

FINK, Eugen, *De la phénoménologie*, Paris, Les Éditions de Minuit,
1974, trad. Didier Frank, 245 pgs.

FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, Buenos Aires ,
Editorial Americana, 1943, vol. VI e VII, Obras Completas de
Freud, traducción directa de la séptima edición alemana por
Luis Lopes-Ballesteros y de Torres. Vol. VI, 365 pgs., vol.
VII, 421 pgs.

FREUD, Sigmund, *Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, Lisboa, Livros do Brasil, S.A.R.L., sem data, 143 pgs.

_____. *A história do movimento psicanalítico e Artigos sobre Metapsicologia*, Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 1974, vol. XIV, trad. Thémira de Oliveira Brito, Paulo Henriques Brito e Christiano Monteiro Oiticica, 421 pgs.

_____. *Introducción a la psicoanálisis*, Buenos Aires, Editorial Americana, 1943, vol. V, Obras Completas de Freud, traducción directa de la séptima edición alemana por Luis Lopes-Ballesteros y de Torres, 289 pgs.

_____. *Nuevas aportaciones a la psicoanálisis*, Buenos Aires, Editorial Americana, 1943, vol. XVII, Obras Completas de Freud, traducción directa del alemán por Luis Lopes Ballesteros y de Torres, 271 pgs.

GUSDORF, Georges, *A fala*, Porto, Edições Despertar, 1970. Trad. João Morais-Barbosa, 105 pgs.

HEGEL, G.W.F. *La raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'Histoire*, Paris, Librairie Plon, 1965, trad. Kostæ Papaïonov, 215 pgs.

HUSSERL, Edmond, *Ideas*, México, Fondo de Cultura Econômica, 1962, trad. José Gaos, 529 pgs.

INGARDEN, Roman, *El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl*, (Tercer Coloquio Filosófico de Royumont), Buenos Aires, Editorial Paidós, 1968, trad. Amélia Podetti, 372 pgs.

JONES, Ernest, *Vida e obra de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 3a. edição, 1975, trad. Marco Aurélio de Moura Mattos, 779 pgs.

KIERKEGAARD, Soeren, *Tratado do desespero*, Brasília, Coordenada- Editora de Brasília Ltda., 1969, trad. José Xavier de Melo Gra^uneiro, 171 pgs.

LADRIÈRE, Jean, *A articulação do sentido*, São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária Ltda., 1977, trad. Salma Tannus Mu^uchail, 245 pgs.

_____. *Philosophie sociale*. Curso dado pelo autor na Universidade de Louvain em 1970. Texto mimeografado sem referências, 155 pgs.

_____. *Vida social e destinação*, São Paulo, Editora Convívio, 1979, trad. Maria Ivone da Silva Oliveira da Conceição Silva, 269 pgs.

_____. *Os desafios da racionalidade. O desafio da Ciência e da Tecnologia às culturas*", Petrópolis, Editora Vozes Ltda., 1979, trad. Hilton Japiassu, 221 pgs.

LANDGREBE, Ludwig, *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires ,
Editorial Sudamericana, 1968, trad. Mário A. Presas, 320 pgs.

_____. "La signification de la phénoménologie de Husserl pour
la reflexion de notre époque", in: *Husserl et la pensée modér-
ne* (Actes du deuxième Colloque International de Phénoménologie,
Krefeld), La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, 250 pgs.

MARX, Karl e Friedrich Engels , *A Ideologia Alemã*. Crítica da Fi-
losofia Alemã mais recente na pessoa dos seus representantes
Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner e do socialismo alemão na dos
seus diferentes profetas. Portugal, Editorial Presença; Brasil,
Martins Fontes, sem data, vol. I, Coleção Síntese, trad. Con-
ceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira, 313 pgs.

LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et
Heidegger* , Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, 236
pgs.

LUIJPEN, W.A.M., *Introdução à fenomenologia existencial*, São Pau-
lo, Editora Pedagógica e Universitária Ltda, 1973, trad. Car-
los Lopes de Mattos, 400 pgs.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Ciências do Homem e fenomenologia*, São Pau-
lo, Editora Pedagógica e Universitária Ltda., 1973, trad. Car-
los Lopes Mattos, 400 pgs.

_____. *Humanismo e Terror*, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasi-
leiro Ltda., 1968, trad. Naume Lodosky, 183 pgs.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris ,
Librairie Gallimard, 1945, 531 pgs.

MORUJÃO, Alexandre Fradique, *Mundo e intencionalidade. Ensaio so-
bre o conceito de mundo na fenomenologia de Husserl*, Coimbra ,
Universidade de Coimbra, 1961, 268 pgs.

NIETZSCHE, Friedrich, *Humain, trop humain. Mieux connaître l'homme*,
Paris, Denoël-Gonthier, 1973, tome I et II. Vol. I, 202 pgs ,
vol. II, 208 pgs.

NOGUEIRA, João Carlos, *O inconsciente e a linguagem na compreen-
são do Homem*, São Paulo, Cortez e Moraes, 1978, Coleção Educa-
ção Universitária, 151 pgs.

REZENDE, Antonio Muniz de. *Educação e ser-no-mundo. Um projeto de
fenomenologia da educação. Tese de livre docência, FE-UNICAMP,*
1978.

RICOEUR, Paul, *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*, Rio de Janei-
ro, Imago Editora Ltda, 1977, trad. Hilton Japiassu, 442 pgs.

_____. *História e verdade*, Rio de Janeiro, Companhia Editora
Forense, 1968, trad. F.A. Ribeiro, 340 pgs.

_____. *Interpretação e ideologias*, Rio de Janeiro, Livraria Fran-
cisco Alves Editora S.A., 1977, trad. Hilton Japiassu, 172 pgs.

_____. *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, 414
pgs.

RICOEUR, Paul, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier ,
Éditions Montaigne, 1950, 464 pgs.

_____. *O conflito das interpretações*, Rio de Janeiro, Imago Edito-
ra Ltda., 1978, trad. Hilton Japiassu, 419 pgs.

_____. *Philosophie. Étude internationale sur les tendances prin-
cipales de la recherche dans le domaine des sciences sociales
et humaines: Deuxième Partie*. Texto mimeografado dado pelo au-
tor em um curso. Sem referências, 234 pgs.

_____. *Pourquoi la philosophie?*, Québec, Les Presses de l'Uni-
versité du Québec, 1970, 119 pgs.

_____. *Semantique de l'action*, Université Catholique de Louvain,
Chaire Francoqui 1970-1971 (Service d'impression des cours) ,
162 pgs.

SEVERINO, Antonio Joaquim, *Metodologia de Trabalho Científico* .
*Diretrizes para o Trabalho Didático-Científico na Universida-
de*, São Paulo, Cortez e Moraes Ltda., 1975, 96 pgs.

SPINOZA, Baruch, *Ética*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1965 ,
trad. Lívio Xavier, 351 pgs.

_____. *Tratado político*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1968,
trad. José Perez, 244 pgs.

STPASSER, S. "Miséria y grandeza del 'hecho'. Una meditación fe-
nomenológica", in: *Husserl* (Tercer Colóquio de Royumont) Buc

THÉVENAZ, Pierre, *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la
phénoménologie?* Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1966 ,
118 pgs.

WAHL, Jean, *Études Kierkegaardiennes*, Fernand Aubier, Éditions
Montaigne, Paris, sem data, Philosophie de l'Esprit, 746 pgs.