

Revista Filosófica de Coimbra

vol.13 | n.º25 | 2004

Miguel Baptista Pereira
Amândio Coxito
Alexandre Sá
Pedro M. Gonçalo Parcerias
Anne Schippling
José Reis

PARA UMA FILOSOFIA DO SÍMBOLO

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

Do grego recebemos a palavra *sýmbolon*, que significa a coincidência de duas partes, que de novo se reúnem, pois, segundo Heródoto (*Historiae* VI-86), o símbolo era a coincidência ou reunião harmoniosa das partes de um anel, que dois amigos, antes de se separarem, dividiram entre si, levando cada um a sua parte e com ela a possibilidade de futura coincidência ou encontro de partes, que se tornou sinal externo da amizade, que a separação não aboliu¹. Dada a relação ao outro, o símbolo no sentido de encontro exprime uma situação originária, que contrasta com fundamentos como o *Cogito-sum*, o Eu absoluto constituinte, as condições de possibilidade de uma consciência pura e seus pressupostos, o facto puro de ser ou uma mera natureza una. Daí, os traços ontológicos de símbolo como encontro real no tempo de dois sendos, que coincidem na base do ser, que os une. Neste contexto, não é a “separação” ou “chorismós” que tem prioridade, nem tão-pouco a oposição mas o acontecimento do “símbolo” ou encontro coincidente, cujo sentido auto-justificante bane toda a instrumentalização em virtude da sua encarnação incondicionada em momentos históricos de densidade cairológica, como a amizade, o casamento ou o encontro histórico com Deus. O homem só consegue a chave da sua própria explicação, quando se remete para a sua própria história e, por isso, Pascal chamou “argumento simbólico” a esta busca de coincidência ou encontro histórico connosco mesmos². A partir do encontro, que a história concreta exige de nós no presente e não de uma atemporalidade metafísica nem de um passado paradigmático ou de um futuro longínquo da evolução se deve ler o enigma da coincidência histórica de duas liberdades, que jamais se

¹ E. VOLLRATH, *Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles* (Düsseldorf-Beurath 1969) 10.

² M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung* (Freiburg/München 1971) 498.

repete. Liberdade significa aqui a raiz única, irreduzível a conceitos, do eu humano no palco de um mundo aberto, simultaneamente pre-dado e oferecido como tarefa, onde ela toma posição, se dá a si mesma forma, ao desempenhar o seu papel de atriz (*personare*). A liberdade real mostra-se, faz-se ouvir (*sonat*) no mundo a que pertence e onde ganha forma ou figura, como o actor antigo, que, ao falar através da máscara, desempenha o seu papel no mundo lúdico. Tal é provavelmente o significado original da palavra grega “*prosopon*”, que foi traduzida em latim por “*persona*” no sentido de máscara, rosto ou aspecto pelo qual a unidade de acção de uma figura lúdica se faz ver e ouvir. A pessoa constitui-se mediante o aparecimento temporal da raiz originária, que é, no palco do mundo a que pertence. A dignidade inalienável da pessoa está precisamente no aparecimento da sua raiz profunda e única no mundo variável e multidimensional que habita³. O símbolo enquanto encontro de que cada participante leva um sinal como recordação passível de futuras realizações, reúne pessoas abertas a mundo. Neste contexto, o saber é apenas um potencial limitado da pessoa, pois um homem muito erudito pode ainda continuar primitivo em muitos aspectos. Não basta investigar os seres ou armazená-los no conhecimento mas é necessário amá-los, pois no amor manifesta-se a actividade típica da pessoa humana. Ao cunho pessoal subjaz algo único e originário em que assenta no sujeito o saber das coisas e, por isso, a relação às coisas (eu-isso para M. Buber) é envolvida pela vida interpessoal ou relação eu-tu, que rompe o simples domínio racional e técnico do mundo. Não se trata, portanto, de apenas possuir o saber e o poder mas de ser um homem, que sabe, cria e ama a partir da profundidade pessoal do seu ser sem se perder na técnica do mero especialista, por tentadora que seja. A pessoa é tanto mais desenvolvida na sua personalidade quanto mais abrangente for o seu mundo e mais viva for a sua relação com ele. Um homem sem mundo ou de um mundo estreito jamais poderá desenvolver plenamente a sua personalidade. Por isso, quanto mais o homem for um microcosmos em que o todo se espelha de modo vivo e quanto mais, por outro lado, o cosmos olhar o homem por todos os lados como se fosse um “macro-homem”, mais crescerá a perfeição do humano. Quão admirável é encontrar um homem para quem tudo fala, a quem tudo diz algo, a quem tudo saúda e que, por seu lado, saúda tudo com o espírito, o coração e a profundidade do seu ser pessoal⁴. Esta é a grandeza e a plenitude humana do símbolo como encontro com o outro e a natureza. Os elementos

³ B. WELTE, “Person und Welt” in: A. SCHWAN/B. WELTE, Hrsg., *Person und Verantwortung. Zur Bedeutung und Begründung von Personalität* (Düsseldorf 1980) 17-18.

⁴ *Id.*, o. c. 19-20.

sensíveis que integram os grandes sinais ou símbolos, devem ser vividos pelo homem como expressões vivas que dizem o interior oculto do homem e das coisas e fecundam a praxis humana. Ficou célebre o ensaio ontoteológico de R. Guardini intitulado “*Os sinais sagrados*” reduzidos a vinte e escrito em 1922/1923, no mesmo ano em que E. Cassirer publicou o primeiro volume de “*Filosofia das Formas Simbólicas*”⁵, gizado dentro de uma concepção de cultura pautada pelo Neo-Kantismo. No seu ensaio, Guardini percorre vinte sinais do mundo sacro vividos na experiência do homem: o sinal da cruz, a mão, o ajoelhar, o estar de pé, o avançar, o bater no peito, os degraus, a porta, as velas, a água benta, a chama, a cinza, o incenso, luz e calor, pão e vinho, o altar, o linho branco, o cálice, a benção, os sinos. Os sinais ajudam a ler o interior do homem na forma corpórea, a alma no corpo, o espírito na concreção expressiva da história humana. Enquanto o signo contém uma relação necessária e verificável ao que representa, como o indício jurídico ou o sintoma médico, o símbolo distancia-se do que desvela, ganhando uma autonomia que lhe permite significar o ausente. Ora, a essência de uma coisa e o acto por que a conhecemos, ganham expressão na palavra. Com sentidos abertos e espírito penetrante viu o homem o ser das coisas e deu-lhe nome, segundo o relato do *Génesis*, 2,191, respondendo com a linguagem ao mundo criado por Javeh. Platão no *Banquete*, 191 d, refere o mito de Zeus ter dividido o homem, que originariamente era uno, o que obrigou todo o homem dividido a procurar o outro, que é o símbolo de si mesmo e, segundo a narração bíblica referida, a dar-lhe nome. No símbolo, como encontro de homens divididos, que se unem, abre-se-lhes o mundo e a história, o que nos permite falar “de uma experiência simbólica” originária, que a Filosofia, a Arte e a Religião não podem olvidar. A tarefa de dar nome foi historicamente cumprida pelas sete mil línguas, que já foram faladas⁶ e pela escrita descoberta e utilizada por cerca de cem línguas. A linguagem falada ou escrita do ser torna-se nuclear na meditação filosófica, dada a sua máxima abrangência. A obra de arte é vivida numa experiência simbólica, que ao pressentir o seu fundo sagrado, se torna religiosa, embora continue e se exprima na linguagem dos poetas, pois Arte e Religião estão insuperavelmente unidas numa simbólica estética, que a ambas abraça⁷. Do

⁵ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache* (Berlin 1923); R. GUARDINI, *Von heiligen Zeichen* (Mainz 1922).

⁶ Ph. BRETON/S. S. PROUX, *L'Explosion de la Communication. La naissance d'une nouvelle idéologie* (Paris/Montréal 1991) 17 ss.

⁷ H. WAHL, *Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie* (Freiburg/Basel/Wien 1994) 50-51.

símbolo como encontro resultou uma crítica ao egocentrismo moderno, quando na compreensão do eu se viu implicada uma relação de alteridade. No símbolo originário o eu descobre-se no tu como o tu no eu, formando a primeira comunidade ou presença real e mútua dos simbolizados. Esquecida esta presença, seguem-se as formas defeituosas da “interioridade pura”, do iconoclasmo em sentido amplo, do mero signo de algo, do empirismo coisista. Jamais se deveria apagar o símbolo como relação interpessoal a fim de se evitar a promoção indevida, a primeiro lugar, do juízo ou proposição sobre as coisas.

No sec. XX, dois pensadores reflectiram com intensidade sobre o sentido e o papel do símbolo na existência humana: E. Cassirer e P. Ricoeur. De facto, o Neo-Kantismo de Marburg tentara transformar a *Crítica da Razão Pura* de Kant numa *Crítica da Cultura* e, conseqüentemente, o neo-kantiano E. Cassirer, na fidelidade às suas raízes filosóficas, enriqueceu o campo herdado da temática cultural neo-kantiana com o problema das formas simbólicas, avançando da Teoria do Conhecimento para uma Filosofia da Cultura, que abrangesse linguagem, mito, religião, arte e ciência. Assim nasceu de 1923 a 1929 a obra de Cassirer *Filosofia das Formas Simbólicas*⁸, trilogia monumental de Filosofia da Cultura, em que o autor se libertou do espaço estreito de uma filosofia do conhecimento científico e empreendeu com a investigação das formas simbólicas uma filosofia da cultura do espírito humano criador, continuando o trabalho do contemporâneo de Hegel, Fr. Creuzer, *Simbólica e Mitologia dos Povos Primitivos* (1810-1812), que rebuscou no Oriente, na Ásia e no Egipto, as raízes da linguagem simbólica, mágica e mítica do Ocidente⁹ e influiu no pensamento de Hegel¹⁰. Na sua obra mestra *Filosofia das Formas Simbólicas* julgou Cassirer ter atingido uma nova posição filosófica capaz de responder às questões basilares da filosofia sem abdicar da sua originalidade relativamente à Teoria do Conhecimento, à Fenomenologia e à Metafísica. Deste mesmo espírito está imbuído o quarto volume (ainda não publicado) de *Filosofia das Formas Simbólicas*, que, além de uma crítica ao Neopositivismo Lógico do Wiener Kreis, analisa o problema da Metafísica, incluindo nesta epígrafe M. Heidegger e retoma o conceito central do terceiro volume designado por “fenómeno originário”¹¹ num paralelismo evidente com o

⁸ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache* (Berlin 1023) ; *Zweiter Teil: das mytische Denken* (Berlin 1925); *Dritter Teil: Phänomenologie des Erkenntnis* (Berlin 1929).

⁹ Ch JAMME, “*Gotte an hat ein Gewand*”. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart* (Frankfurt/M 1991) 18-19.

¹⁰ G. M. F. HEGEL, *Briefe an Hegel*. Bd. II, hrsg. v. J. Hoffmeister (Hamburg 1953) 217 ss.

conceito de “mundo da vida” desenvolvido já na década de 20 por E. Husserl. Na introdução ao primeiro volume de *Filosofia das Formas Simbólicas* escreveu Cassirer que “a vida sai da esfera da existência simplesmente cultural”, não permanece de modo algum uma porção desta existência como se fosse um mero processo biológico, mas muda-se e consuma-se na forma do espírito¹², que não é uma visão passiva da realidade mas uma actividade criadora de formas, que, na multiplicidade dos seus produtos, mostra “a unidade do seu processo de produção.” Pela actividade criadora de formas, o homem, em vez de mero “animal racional”, é um “animal criador de símbolos” (*animal symbola formans*) situado na vida activa concreta, aberta e histórica contra todo o hermetismo sistemático, exacto e atemporal. Por isso, Cassirer coincide com linhas programáticas da Filosofia da Vida: partir da expressão linguística como dimensão básica da compreensão de mundo, reabilitar o mito como forma pré-científica de vida, pôr em relevo o papel do corpo, analisar a ciência como forma simbólica da compreensão do mundo¹³.

O conceito kantiano de constituição segundo o qual o entendimento prescreve à natureza as suas leis, alonga-se em Cassirer à produtividade histórico-cultural inaugurada por Vico, que fez depender a compreensão de mundo da história da sua criação pelo homem. Por isso, não há coisas-em-si mas apenas estruturas ou produções de forma, desde a linguagem, o mito, a arte até à ciência e à técnica, que são “formas simbólicas” em pleno sentido. Na raiz da multiplicidade dos fenómenos culturais há uma força de simbolização polimórfica, que garante a unidade funcional da realidade cultural. Para a análise filosófica dos fenómenos culturais distinguiu Cassirer desde 1927 e sobretudo no terceiro volume de *Filosofia das Formas Simbólicas*¹⁴ três funções simbólicas: a expressão, a apresentação e a significação pura¹⁵. Por expressão, entende Cassirer o fenómeno originário de todo o dado sensível estar referido a um sentido antes mesmo que a consciência reflecta sobre esta relação. Na chamada união corpo-alma aparece para Cassirer a relação simbólica mais originária e, por isso, toda a cultura está sempre associada ao homem corpóreo concreto e deve como

¹¹ Ch. JAMME, *Einführung in die Philosophie des Mythos* (Darmstadt 1991) 99-100.

¹² E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, I, 51.

¹³ J. M. KROIS “Problematik, Eigenart und Aktualität der cassirischen Philosophie der symbolischen Formen”, in: H. J. BRAUN/H. HOLZEN/E. W. ORTH, Hrsg., *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Frankfurt/M 1988) 27.

¹⁴ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, 127, 234, 496, 525.

¹⁵ ID., “Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie (1927)”, in: E. W. ORTH/J. M. KROIS, Hrsg., *Ernst Cassirer, Symbol Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933* (Hamburg 1985) 22-35.

tal compreender-se fenomenologicamente¹⁶. A função apresentativa, ao objectivar conscientemente o sentido, torna patente a distinção entre sentido e seu substracto, entre sujeito e objecto, entre criação e obra de arte. Esta idealização sensibilizada é reclamada pela arte e pelo conhecimento objectivo, que se nutrem da intuição, ao passo que a significação pura, ao libertar-se de todo o elemento intuitivo, torna-se jogo abstracto de formas, como sucede no cálculo, na Matemática e nas Ciências da Natureza. A função de representação pura designa a capacidade de operar abstractamente com símbolos de tipo matemático, que se distinguem plenamente do sentido de um conteúdo intuitivo e são a expressão mais forte da emancipação do espírito humano. A diferença entre linguagem natural no seu estágio expressivo e representativo e a linguagem artificial da *Mathesis Universalis* subjaz às funções de Cassirer, permanecendo intocável o princípio antropológico de que não podemos apreender a significação em geral sem a sua relação à sensibilidade nem esta independentemente da significação¹⁷. Há uma “determinada graduação sistemática”, “um progresso ideal” entre mito, linguagem e arte, pelo qual “o espírito não só é e vive nas suas próprias criações, nos símbolos que ele mesmo produz” mas também “os concebe como o que eles são.”¹⁸ Por isso, Cassirer julga-se traduzido pela *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, como a seu modo P. Ricoeur, na qual o “ser espiritual” não é só concebido e expresso como substância mas também como sujeito, convergindo, neste caso, a problemática da *Filosofia da Mitologia* com a da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Neste contexto, a ciência distingue-se dos outros degraus da vida espiritual não porque ela enfrenta a verdade viva das coisas em si sem necessidade de signos e de símbolos mas porque ela conhece e concebe os símbolos, que usa, de modo diferente, mais profundo e sobretudo mais crítico do que as outras formas da vida espiritual¹⁹. A experiência mítica estrutura-se e organiza-se segundo o princípio da metamorfose ou transformação de tudo em tudo e o da simpatia entre todas as coisas: “Tudo pode devir a partir de tudo, porque tudo pode entrar em contacto com tudo, temporal ou espacialmente.”²⁰ Se o pensamento científico fala de mudanças ordenadas segundo leis, o pensamento mítico conhece apenas a simples metamorfose ou trânsito de uma coisa individual para outra. Na magia

¹⁶ ID., *Philosophie der symbolischen Formen*, III, 108-121.

¹⁷ E. W. ORTH, “Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen”, in: H.-J. BRAUN/H. HOLZHEY/E. W. ORTH, Hers., *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Frankfurt/M 1988) 62-63.

¹⁸ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, 35.

¹⁹ ID., o. c. 36.

²⁰ ID., o. c. 62.

“simpatética”, há um nexos causal, que enlaça não só o espacialmente vizinho e o temporalmente distante mas também o que é exterior, pois nada foge à totalidade concreta das coisas²¹. Na experiência mítica é típica a representação da comunidade de todos os seres vivos, de que o totemismo é expressão relevante²², como aliás a doutrina da origem de todas as coisas a partir de algo material como o corpo de um gigante da Mitologia Nórdica, a que alude Cassirer²³. Nesta análise da consciência mítica e em paralelo com o trânsito para o Espírito Absoluto da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, é reservado um capítulo à operação originária, em que ao Sagrado se contrapõe o profano ou, noutra terminologia, ao Extraordinário o ordinário do quotidiano²⁴. É o caminho para a Transcendência, “que articula entre si todos os conteúdos da consciência religiosa e mítica”, que na sua existência simples e na aparência imediata veicula uma revelação misteriosa. É precisamente esta revelação enquanto desvelamento sempre incompleto que, para Cassirer, na sequência de K.Otto em *O Sagrado* (1917), transmite o traço dominante ao conteúdo mítico-religioso e lhe imprime o carácter sacral, cujo espaço é o da vivência do mito e não o espaço neutro e homogéneo, uniforme e infinito da profanidade²⁵. Os modos sintéticos de unificar a multiplicidade sensível construídas pelo mito e pela ciência mantêm entre si uma correspondência analógica. Não menos do que o espaço e o tempo, o conceito de número apresenta-se como mítico antes de ascender à esfera pura da Matemática²⁶. O “número sagrado” foi venerado e indícios desta atitude são ainda palpáveis no começo da Matemática Científica. Na explicação mítica e na científica de mundo dominam as mesmas espécies de relação, de unidade, de multiplicidade, de conjunto, de sucessão. No pensamento mítico, estas categorias revestem-se de uma tonalidade própria, de algo plenamente individual, a que subjaz o universal e que se pode sentir mas não conceber rigorosamente²⁷. O mito tende para uma “unidade de mundo” e move-se por vias típicas para a realização desta tendência. Assim como o conhecimento científico visa uma hierarquia e leis, uma ordenação sistemática de razões e suas consequências, também o mito se estrutura segundo uma hierarquia de forças e de figuras de deuses, apresentando-se como um “todo intuitivo” formado por

²¹ ID., *o. c.* 68.

²² ID., *o. c.* 84.

²³ ID., *o. c.* 71 ss.

²⁴ ID., *o. c.* 95-103.

²⁵ ID., *o. c.* 97, 108 ss.

²⁶ C. A. PICKOVER, Übers., *Die Mathematik und das Göttliche* (Darmstadt 1999) passim.

²⁷ E. CASSIRER, *o. c.* 79.

unidades imaginativas e concretas ainda distantes das formas ideais e das leis do mundo objectivo da ciência²⁸. Esta relaciona os seus elementos sem de modo algum os confundir enquanto o mito persiste em fundir numa unidade indistinta e substancial tudo aquilo que, em sentido espacial ou temporal, se toca ou se aproxima por semelhança e pertence ao mesmo género. Ao ser portador de tudo aquilo a que está referido, o objecto mítico é um todo concreto e coincidente ou a região única do ser em que as diferenças sossobram. Esta lei da concrecência ou coincidência dos membros da relação no pensamento mítico aplica-se a todas as categorias na sua singularidade. Assim, no que respeita a quantidade, o pensamento mítico jamais estabelece uma separação rigorosa entre o todo e a parte e, por isso, “conhece apenas o princípio da unidade da parte com o todo” ou da participação na esfera dos seres reais e das relações ideais. O género está real e imediatamente presente na espécie, no indivíduo, vive e age neles, e nesta dimensão radica para Cassirer a estrutura da imagem totémica de mundo em que o indivíduo depende realmente do antepassado protoparente e com ele se identifica²⁹. Na identidade mítica descobre o pensamento qualidades semelhantes entre coisas diversas e um modo de agir ou “causa real” que se desprende do complexo de qualidades fundamentais. Por isso, quem conhecer na Alquimia a mistura dos elementos, sabe o enigma das suas metamorfoses e domina-as, porque não só as concebe mas também as pode produzir³⁰.

A semelhança com a experiência prévia é outra categoria do pensamento mítico partilhada pelo conhecimento científico. Sem a experiência inicial do “caos das impressões sensíveis” de que resultam semelhanças, o pensamento mítico não produzia figuras definidas nem o pensamento lógico criava conceitos rigorosos. Para o pensamento mítico, bastam semelhanças no aparecimento sensível dos fenómenos para neles se ler a presença imediata do “género” mítico sem qualquer distinção prévia entre o “interior” e “exterior”, entre “essencial” e “não-essencial”, porque “toda a igualdade ou semelhança é a expressão imediata de uma identidade da essência.”³¹ Mais do que uma unidade intuitiva, que implicasse passividade, o mito, para Cassirer, designa um estrato último, que é um acto de tomada de atitude, um acto de afecto e de vontade, uma dinâmica do sentimento vital, donde provêm construções permanentes de um mundo objectivo. De facto, só quando este sentimento vital é provocado desde

²⁸ ID., *o. c.* 81.

²⁹ ID., *o. c.* 84.

³⁰ ID., *o. c.* 86.

³¹ ID., *o. c.* 87-88.

dentro e se exterioriza em amor e ódio, em temor e esperança, em alegria e tristeza, desperta a fantasia mítica, criadora de um mundo determinado de representações. A “forma de vida” é o estrato último do sentimento vital, donde se desprende a “forma de intuição” e finalmente a “forma de pensamento.” Estas formas, porém, não se isolam mas unem-se na construção do mundo mítico”, em que as criações mais primitivas se aliam “às figuras mais altas e puras do mítico”, segundo as formas do espaço e do tempo, a unidade e a multiplicidade, a conjugação de objectos e a sucessão de acontecimentos³². Neste contexto, o espaço mítico como espaço vivido tem uma raiz afectiva e impressiva e, por isso, Cassirer reforça a opinião de que a distinção e oposição entre dia e noite, luz e escuridão são “o nervo mais íntimo de todo o desenvolvimento humano de cultura”, convencido ainda de que não só às quatro direcções do céu presidem deuses mas também os acompanham valores diferentes: assim, o Oriente como origem da luz é a fonte da vida; o Ocidente é o espaço da escuridão e do reino dos mortos³³. Apoiado em investigações de especialistas, Cassirer recorda que o pensamento mítico-religioso na Roma Antiga se objectivou sobretudo no espaço, quando mediante a delimitação de um espaço denominado *templum* a sacralidade se distinguiu da profanidade. O *templum* designa o que foi circunscrito, delimitado para ser o espaço sagrado de um deus e só depois se estendeu a uma determinada porção de terra, a um campo, a um bosque, que pertencem a um deus, a um rei ou a um herói. Também o espaço celeste na sua totalidade era um *templum* habitado por um ser divino, que nele exercia o seu domínio. Repartido por quatro regiões (sul, norte, oriente, ocidente) que estão na origem de todo o sistema da Teologia Romana³⁴, o templo do céu pelo cruzamento das duas linhas oriente-ocidente e nortesul tornou-se o primeiro esquema de coordenadas, que da esfera religiosa transitou para o domínio jurídico, social e político, onde progressivamente se precisou e diferenciou. Neste esquema assenta o desenvolvimento do conceito de propriedade e da respectiva simbolização, que a designava e protegia. O acto fundamental da “limitação” a que se deveu o traçado da propriedade em sentido jurídico-religioso, vincula-se à ordenação sagrada do espaço e, por isso, nos escritos da Agrimensura Romana, é atribuída a Júpiter a introdução da limitação e referida imediatamente ao acto de criação do mundo. Segundo esta forma de delimitação, opera-se a separação da propriedade pública e privada, do *ager publicus* e do *ager divisus et adsignatus*. À imitação da divindade, o Estado, a comunidade, o

³² ID., *o. c.* 90.

³³ H. PAETZOLD, *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext* (Darmstadt 1994) 10.

indivíduo, mediante a ideia de *templum* apropriam-se de um espaço determinado, em que habitam. M Cantor mostrou como os indícios da Matemática Científica em Roma remontam aos escritos dos agrimensores romanos e ao sistema fundamental de orientação espacial por eles utilizado. Na fundamentação clássica da Metafísica entre os Gregos ecoam ainda representações míticas primitivas e respira-se também aquela veneração que desde o começo envolvia o “limite” espacial³⁵. Segundo o modelo da delimitação espacial, desenvolveu-se a forma da determinação lógico-matemática e assim limite e ilimitado, (πέρας, e άπειρον) opõem-se nos pitagóricos e em Platão como determinante e indeterminado, informado e informe, bom e mau.

A linguagem conserva ainda vestígios desta tradição, quando usa o verbo *contemplari* para designar a visão puramente teórica, reactivando a ideia de *templum*, de espaço reservado em que o *augur* realizava a observação dos *sinais* do céu. Na Idade Média Cristã prossegue esta orientação religiosa e teórica e, por isso, a estrutura do templo medieval ostenta os traços característicos da simbólica das linhas divisoras do céu, que era essencial ao sentimento mítico de espaço. Neste caso, o sol e a luz já não são a divindade mas funcionam como os sinais mais próximos e imediatos do Divino, da Vontade do Salvador e da sua força salvífica. As intenções profundas do culto pagão do Sol e da Luz foram ao mesmo tempo recebidas e transformadas pelo Cristianismo: em vez do culto do Sol Invictus, aparece a fé em Cristo, o “sol da Justiça”, as igrejas como casas de Deus e o altar mantém-se voltado para o Oriente; o sul é o símbolo do Espírito Santo, o norte simboliza o desvio de Deus, a perda da luz e da fé; o baptizando é virado para o Ocidente para renunciar a Satã e às suas obras e, em seguida, para o Oriente ou região do Paraíso, a fim de confessar a sua fé em Cristo; as quatro terminações da cruz são identificadas com as quatro regiões do céu e do mundo. Sobre este fundo simples edifica-se uma simbólica progressivamente aperfeiçoada e aprofundada em que todo o conteúdo da fé se exterioriza e objectiva através de relações fundamentais e elementares de tipo espacial³⁶. Cassirer vê nos mais diversos graus de desenvolvimento do pensamento mítico-religioso das culturas mais díspares sinais expressivos deste modo próprio e desta direcção fundamental da consciência mítica do espaço, que se pode comparar “a um fino éter, que penetra e une entre si os modos mais variados de expressão do espírito mítico.”³⁷

³⁴ E. CASSIRER, *o. c.* 90-129.

³⁵ *ID.*, *o. c.* 129.

³⁶ *ID.*, *o. c.* 129-130.

³⁷ *ID.*, *o. c.* 130.

A consciência mítica não se esgota na dimensão espacial mas vive no tempo a totalidade do seu mundo. O mito autêntico começa onde a intuição do universo, das suas partes e forças cria figuras de “demónios” e deuses sujeitos a um nascimento, a um devir, a uma vida no tempo. O mito propriamente dito não se restringe à consideração quietista do divino mas narra histórias de deuses em que sobressai o tempo como condição de possibilidade da formação plena do conceito de divino³⁸. Através da respectiva história constitui-se um deus, que, deste modo, é arrancado à cornucópia das forças impessoais da natureza para se opor como um ser autónomo. O verdadeiro carácter do ser mítico só se manifesta onde ele aparecer como ser originado e, por isso, toda a sacralidade do ser mítico se reduz à da origem, ao processo a partir da origem, à profundidade de um passado, que desde a sua lonjura temporal põe e justifica um conteúdo como sagrado e significativo do ponto de vista mítico e religioso. Por isso, “o tempo é a primeira forma originária desta justificação espiritual. Não só a existência especificamente humana, não só os usos, os costumes, as normas e os vínculos sociais experienciam esta sacralidade, quando retrotraídos a posições do tempo mítico primitivo e originário, mas também a existência e a natureza das coisas só se tornam verdadeiramente compreensíveis sob este ponto de vista para o pensamento e sentimentos míticos.”³⁹ O passado não tem “porquê” mas é o “porquê” das coisas. Ao reclamar-se de um passado absoluto, que não permite nem tão-pouco carece de uma explicação ulterior, o mito distingue-se da história objectiva e das diferenças temporais do passado, presente e futuro, pois o essencial do mito é o limite, que separa o presente empírico da sua Origem, que assim aparece como “atemporal”, quando posta em paralelo com o tempo objectivo histórico ou cósmico, sujeito à tensão do passado, presente e futuro. Para escrever o tempo da consciência mítica, Cassirer recorre a Schelling e com este fala de “um tempo simplesmente pre-histórico”, de um tempo em que o começo e o fim coincidem, de uma espécie de eternidade, já que lhe falta a sequência de momentos temporais e apenas se torna passado relativamente ao tempo que se lhe seguir⁴⁰.

Toda a orientação no tempo pressupõe a orientação no espaço e só após as determinações do espaço se distinguem, para o sentimento imediato e para a consciência pensante, as diferenças do tempo. “A mesma intuição fundamental concreta”, que vive a “mudança de luz e de escuridão, de dia e de noite”, é a base da “intuição primária do espaço” e “da divisão pri-

³⁸ ID., *o. c.* 133-134.

³⁹ ID., *o. c.* 133-134.

⁴⁰ ID., *o. c.* 135.

mária do tempo”. Nesta intuição espaço-temporal, a apreensão das diferenças temporais depende da linha espacial oriente-ocidente do percurso do sol e da linha norte-sul com que aquela se cruza. Esta articulação espaço-temporal está expressa na relação *templum-tempus*: de *templum* derivou *tempus*, isto é, de *templum* como divisão espacial derivou *tempus* como divisão ou nascimento do dia a partir da noite.

A divisão do espaço em direcções e regiões e o faseamento do tempo são dois momentos diferentes do percurso gradual de conversão do espírito em luz, iniciada na intuição do fenómeno físico originário da luz⁴¹. Neste contexto, ao tempo e às suas divisões é atribuído um carácter mítico-religioso com acentuada sacralidade, como acontece com o espaço, suas direcções e regiões.

Ao tratar do mito como forma de vida e de descoberta da realidade subjectiva da consciência, Cassirer formula o conceito de eu-sujeito da consciência de si mesmo no mito, cuja actividade ou “energia do espírito” se não esgota em qualquer produção cultural. Por isso, uma análise do mito tem de incidir sobre a capacidade de significar que tem a função simbólica da expressão. Assim, para Cassirer, um olhar sobre o fenómeno das formas simbólicas é a mediação sempre *inacabada* entre “interior” e “exterior”, entre “eu” e “realidade”, entre *fronteiras* e *limites*, que cada forma simbólica traça de modo diferente. Assim, o mito não parte de “um conceito acabado de eu ou de alma” nem de uma imagem definitiva do ser e do acontecer objectivos mas tem de os construir a ambos a partir de si mesmo⁴². Quanto mais se alargar o quadro da Fenomenologia da Consciência Mítica e mais profundamente se tentar penetrar nos estratos profundos e originários dessa consciência, tanto mais claramente se verá que o conceito mítico de alma não é um modelo fixo e definitivo mas um “elemento fluído e dúctil, capaz de mudanças e de configurações” e radicalmente oposto ao eu-substância revestido de qualidades invariáveis, que tem sido feudo da Metafísica e da Psicologia Racional. Os predicados de unidade, indivisibilidade, imaterialidade e permanência do eu não passam de momentos determinados “do processo da representação e do pensamento míticos” e, por isso, o conceito de alma tem tal extensão que pode designar com o mesmo direito o começo e o fim do pensamento mítico. Numa síntese, que recorda Hegel, Cassirer explica a evolução da alma: na origem deste tipo de pensamento, a “alma” pode aparecer como uma coisa tão conhecida e palpável, que se confunde com qualquer ser físico; porém, nesta realidade coisista desponta, por mudança interna, um conteúdo

⁴¹ ID., *o. c.* 136.

⁴² ID., *o. c.* 192.

espiritual cada vez mais rico, que transforma a alma em “princípio” de espiritualidade; progressivamente e através de muitos desvios e oposições irrompe da categoria mítica de “alma” a nova categoria do *eu*, o pensamento da “pessoa” e da personalidade⁴³. Porém, é o primado da prática ou da acção o *centro*, onde o homem inicia “a organização espiritual da realidade” e os círculos do objectivo e do subjectivo, do mundo das coisas e do mundo do eu começam a separar-se. Quanto mais progredir a consciência da acção, tanto mais vincada será esta separação e mais claros os limites entre “eu” e “não-eu”. O mundo das representações míticas, nas suas formas primeiras e imediatas, está já estreitamente vinculado ao mundo da acção, onde se situa o núcleo da *visão mágica* do mundo, que não passa de uma tradução e transformação do mundo dos afectos e das pulsões subjectivas numa *existência objectiva*. Porém, “a força do desejo” opõe o homem às coisas autónomas e induz a construir para si “a realidade das coisas.” Deste modo, a consciência primeira, que se metamorfoseia no *desejo*, é a de poder dar figura à realidade⁴⁴, submetendo a si o ser na sua globalidade, pois não há nenhuma existência nem acontecimento, que se não subordinem necessariamente à “omnipotência do pensamento” e ao poder do desejo. Cassirer confessa expressamente que deve a Freud esta expressão “omnipotência do pensamento” para designar a *visão mágica* do mundo⁴⁵. Porém, na magia há uma *dialéctica própria*, em que o sentimento exacerbado de si mesmo, que, por força da omnipotência mágica da vontade, submete a si todas as coisas, mostra-se completamente dominado e “possuído” por essas mesmas coisas, convertendo-se a sua pretensa acção em fonte de passividade. Neste caso, todas as forças ideais, como as da linguagem, são vistas sob a forma de seres “demoníacos”, projectados no exterior como realidades estranhas ao eu. Também a alma aparece como uma força “demoníaca”, que do exterior possui e determina o corpo do homem na totalidade das suas funções vitais. A actividade mágica, que dialecticamente é passividade para o homem, é *in-diferente*, porque atravessa todo o ser e todo o acontecer na sua totalidade e individualidade, sem qualquer separação entre factores da acção, entre o “material” e o “espiritual”, entre o “físico” e o “psíquico”. Esta actividade pura é a categoria universal e suprema do mundo, que tudo penetra e unifica como o “Mana” dos Polinésios, o Manitu dos Índios da América do Norte ou o Orenda dos Iroqueses⁴⁶. Nem a morte quebra esta unidade da actividade

⁴³ ID., *o. c.* 193.

⁴⁴ ID., *o. c.* 194.

⁴⁵ ID., *o. c.* 194¹.

⁴⁶ ID., *o. c.* 195.

mágica, pois no pensamento mítico ela não significa qualquer separação rigorosa da alma e corpo e é fluída a diferença entre vida e morte. Não sendo a morte uma negação da existência mas o trânsito para outra forma de ser, o morto continua ainda um ser físico, que se interpreta como “sombra do Hades” na Grécia ou como o duplo Ka do vivo no Egipto⁴⁷. É a multiplicidade e não a unidade o traço característico da concepção mítica da *alma*. Partes simultâneas da alma ou as várias almas, que se sucedem, correspondem ao sentimento mítico da vida, que é um “sentimento faseado” em que o processo de vida não é uno e contínuo mas interrompido por cortes e pontos críticos, não é uma síntese formal mas a tensão de conteúdos diferentes, que anunciam com novas fases da vida novos “eus”, como sucede no trânsito mítico do adolescente para o homem⁴⁸. Se a intuição do eu se libertar desta coligação mítica, então desloca-se o acento do conceito de alma para o de sujeito da consciência moral. Ao elevarmos o olhar da esfera da vida para a da acção moral, a unidade do eu alcança o primado sobre as representações materiais ou semi-materiais da alma, o que Cassirer documenta com textos egípcios das pirâmides, a tradição de espíritos protectores, do *δαίμων* e do *genius* e o livro X da *República* de Platão 617 a, quanto à escolha do próprio *δαίμων*, em que a alma deixa de ser potência da natureza para ser “sujeito moral.”⁴⁹ Esta “viragem do mito para o ethos” é a substituição do mito por formas de cultura, em que se produz uma compreensão reflexiva de si mesmo na objectivação realizada pela “energia do espírito”. Esta nova compreensão do sujeito depende de formas do saber prático, como a *técnica*, que submete aos objectivos do sujeito o mundo material, e o *ethos* da vida moral, que é a promoção cultural da acção humana a mediadora entre todas as formas simbólicas do espírito. A partir da diferença entre signo e sentido, a religião aparece a Cassirer como um corte estranho entre os meios sensíveis de expressão e a própria realidade transcendente que eles visam⁵⁰. Ora, esta diferença, que não anula a referência, aparece historicamente no iconoclasmo dos livros proféticos do Antigo Testamento, na negação do mundo objectivo da religião indiana dos Upanishades, na negação do mundo e da vontade pessoal no Budismo⁵¹, nos diversos graus do simbolismo cristão desde a negação mística das imagens⁵² aos sentido histórico, alegórico, tropológico e anagó-

⁴⁷ ID., *o. c.* 197.

⁴⁸ ID., *o. c.* 203.

⁴⁹ ID., *o. c.* 205-215.

⁵⁰ ID., *o. c.* 294.

⁵¹ ID., *o. c.* 301 ss.

⁵² ID., *o. c.* 304 ss.

gico⁵³ das Escrituras. Finalmente, Cassirer aproxima a consciência mítica e seu mundo, da consciência sensível do começo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Se na certeza sensível de Hegel a verdade de agora é a não-verdade do momento seguinte, também no pensamento mítico entram em conflito permanente novas imagens com exigência imediata de realidade e, por isso, quanto mais rico e diferenciado for o mundo mítico das imagens, tanto mais problemática se torna a exigência de realidade de cada imagem, que tem de ser negada para se superar na imagem seguinte⁵⁴. Há um paradoxo entre o mito e respectivas imagens de mundo, que tentam objectivá-lo e exteriorizá-lo mas sem jamais saturarem a dinâmica da vontade da consciência mítica. Para Cassirer “aqui está a raiz de um conflito, que ressurgue sempre com dureza crescente e que, ao dividir a consciência mítica em si mesma, descobre realmente nesta divisão a sua raiz última e a sua profundidade.”⁵⁵ Este conflito é dialéctico e, por isso, a auto-afirmação só é possível como auto-destruição e, nesta sequência, o mito só projecta novas imagens sobre a negação das anteriores: “À contínua construção do mundo mítico de imagens corresponde a permanente remoção das mesmas de tal modo que ambas, a posição e a negação, fazem parte da forma da consciência mítico-religiosa”, em que “o processo da aniquilação se revela como um processo de auto-afirmação como esta se pode realizar apenas por força da primeira.”⁵⁶ Ora, na consciência mítico-religiosa jamais termina o conflito entre o conteúdo puro de sentido e a expressão-imagem deste conteúdo. Pelo contrário, o conflito deflagra de novo em todas as fases do seu desenvolvimento e a conciliação entre estes dois extremos é constantemente procurada sem jamais ser plenamente conseguida⁵⁷. A dialéctica da consciência mítica é esta mudança permanente de construção em destruição, de posição em negação de tal modo que toda a objectivação se afirma e elimina para exprimir a excelência do conteúdo ou o sagrado, que no sensível apenas se revela como o que misteriosamente se retira. Por isso, termina na “consciência da dialéctica mítica” o livro de Cassirer, *Filosofia das Formas Simbólicas*, sem contudo abandonar o idealismo transcendental do Neo-Kantismo nem a dialéctica hegeliana da sensibilidade, dado o esquecimento do ser em que se move. Por isso, na recensão crítica com que

⁵³ ID., o. c. 314 ss; M. B. PEREIRA, “Universidade e Ciência”, in: *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, 1 (1984) 19 ss.

⁵⁴ D. KAEGI, “Ernst Cassirer : Über Mythos und symbolische Form”, in: E. RUDOLPH, Hrsg., *Mythos zwischen Philosophie und Theologie* (Darmstadt 1994) 185.

⁵⁵ E. CASSIRER, o. c. 290.

⁵⁶ ID., o. c. 292-293.

⁵⁷ ID., o. c. 309.

M. Heidegger analisou em 1928 o livro de Cassirer⁵⁸, escreveu o “filósofo de Freiburg” que ainda se não atingiu o problema fundamental do mito formulado nestes termos: “De que modo é que o mito em geral pertence à existência enquanto tal? Em que aspecto é (o mito) um fenómeno essencial dentro de uma interpretação universal do ser em geral e das suas modificações?”⁵⁹ Para a resposta não basta inventariar todas as formas simbólicas e tratá-las dentro da imanência do sujeito na sequência do racionalismo transcendental de Kant, do idealismo de Schelling ou do Neokantismo de Cassirer⁶⁰, mas é preciso antes de mais elaborar os conceitos básicos de uma Ontologia do símbolo ou do real e autêntico encontro inter-humano. Nenhum conceito cassireriano traduz a “existência”, o “ser-af” de Heidegger: “O que eu chamo existência, é por essência co-definido não apenas por aquilo que se designa por espírito nem somente por aquilo que se chama vida mas de que se trata neste caso, é da unidade originária e da estrutura relacional de um homem, que por certo está preso num corpo e, por esta prisão corporal, peculiarmente se vincula aos seres no meio dos quais se encontra, não no sentido de um espírito supervisor mas no sentido da existência, que, lançada no meio dos seres, realiza enquanto livre uma intervenção que é sempre histórica.”⁶¹ Esta vinculação originária da existência humana ao outro, ao mundo das coisas, numa palavra ao ser, é a aproximação heideggeriana de “símbolo”, que não é termo específico do seu pensamento. Na discussão com Cassirer, já Heidegger reivindicara o estudo do modo como o mito em geral pertence à existência enquanto tal e como é um fenómeno essencial dentro de uma interpretação universal do ser em geral e das suas modificações⁶². O ser-no-mundo-com-outro aparece como tradução ontológico-existencial do símbolo.

Na raiz da Hermenêutica de P. Ricoeur há uma leitura ontológica do símbolo, cujo sentido importa aclarar. Para provar “o fracasso do saber absoluto em sentido hegeliano” recorre Ricoeur aos “símbolos do mal”, que, de um modo exemplar, “mostram que há sempre mais nos mitos e nos símbolos do que em toda a nossa filosofia e que uma interpretação filosófica dos símbolos jamais se tornará conhecimento absoluto.” Os símbolos

⁵⁸ M. HEIDEGGER, “(Rezension von) E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mytische Denken*” 1925. In: *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft, Neue Folge* 5 (1928) 1000-1012.

⁵⁹ Id., *o. c.* 1011.

⁶⁰ M. TOMBERG, *Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs. Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricoeur*, (Würzburg 2001) 33-121.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: *Gesammelte Ausgabe*, Bd. 3 (Frankfurt/M 1991) 290.

⁶² Id. Rezension 1010.

da queda humana em que lemos a perdição da nossa finitude, declaram, ao mesmo tempo, o fracasso de todos os sistemas de pensamento, que, apesar da queda humana, pretendem absorver os símbolos num saber absoluto. Por isso, os símbolos do Sagrado recebidos pela consciência lapsa não são as figuras do espírito, que tecem o caminho dialéctico do Absoluto da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel mas a linguagem apelativa do *Outro* enquanto raiz absoluta da existência humana e do *Eschaton*, que está para além das figuras hegelianas do espírito e da sua dialéctica de absoluto⁶³. Não é no reino neutro e abstracto da eidética da vontade fenomenologicamente construída mas no reino das paixões do homem real e caído que toma sentido a “mítica concreta” da queda, do caos, do exílio, da cegueira narrada em mitos vários da humanidade. Estas narrações são veiculadas numa linguagem profunda a que Ricoeur chamou a “linguagem da confissão” das quedas do homem, caracterizada pelo seu carácter plenamente simbólico, dado o uso exclusivo de termos indirectos e figurados como mancha, desvio e peso físicos para dizer a impureza ética, a errância do pecado e o fardo da culpa. Compreender esta linguagem da confissão é pôr em acção uma interpretação ou exegese do símbolo, de acordo com regras de decifração, é praticar um acto hermenêutico pelo qual os mitos se inserem no conhecimento, que o homem tem de si mesmo. Por outras palavras, é pelos símbolos da confissão que a consciência se exprime de modo enigmático e o homem acede à sua profundidade, demandando o esclarecimento da Hermenêutica⁶⁴. Assim, o discurso filosófico conducente à ideia de possibilidade do mal ou de falibilidade recebe da simbólica do mal praticado e confessado pelo homem o enriquecimento da respectiva leitura hermenêutica, que tem de ser fiel à originalidade da finitude histórica do homem, pensando a partir dos símbolos da queda⁶⁵. “A humanidade do homem é o espaço de manifestação do mal”⁶⁶ implicado na confissão, que, na sua linguagem simbólica, imputa o mal ao homem, que, além de ser o seu lugar e manifestação, é também seu autor⁶⁷. Ao tornar-se concreta, a filosofia visa uma interpretação fiel do sentido oferecido pelos símbolos à compreensão racional, realizando de modo reflectivo a essência do homem como animal que fala de modo simbólico no mundo em que habita. Pela sua dimensão arqueológica, a plenitude da linguagem simbólica con-

⁶³ P. RICOEUR, “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II” : *Le conflit des Interprétations. Essais d’Herméneutique* (Paris 1969) 328.

⁶⁴ ID., *Philosophie de la Volonté. II. Finitude et Culpabilité* (Paris 1960) 11.

⁶⁵ ID., *o. c.* 12.

⁶⁶ ID., *o. c.* 14.

⁶⁷ ID., *o. c.* 15.

tinua a dizer o começo e as raízes e, por isso, compreender os símbolos é recuar ao ponto de partida da humanidade. De facto, a meditação ricoeuriana sobre os símbolos parte da linguagem secular que já aconteceu e onde tudo foi de algum modo dito, o que obriga a reflexão sobre os símbolos a regressar ao começo a partir da plenitude simbólica da palavra⁶⁸. Por isso, na época moderna em que a nossa linguagem se tornou mais precisa, mais unívoca, mais técnica e mais apta para as formalizações da *Lógica Simbólica*, há que regressar à carga intensa da plenitude simbólica de que o homem como animal que fala, foi despojado. O símbolo dá que pensar e esta doação sugere que tudo foi já enigmáticamente dito e, por isso, pensar é recordar-se para recomençar tudo⁶⁹.

É no reino simbólico que se situa a Hermenêutica de Ricoeur, pois é necessária uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos, se deixe ensinar por eles e que, a partir daí, lhes formule o sentido na plena responsabilidade de um pensamento autónomo. É interpretando que nós podemos entender de novo e, por isso, é na Hermenêutica que a doação de sentido do símbolo se articula com a iniciativa inteligível da sua decifração⁷⁰. Só participando da dinâmica dos símbolos e da sua luta a Hermenêutica se torna existencial, pois a sua interpretação atinge, deste modo, a dimensão propriamente crítica da exegese, que a torna pessoal e viva, eliminando a figura do espectador longínquo e desinteressado. Só assim abandonamos o plano da verdade sem crença e entramos no círculo hermenêutico ou no “crer para compreender que é também um compreender para crer.”⁷¹ A importância do círculo hermenêutico no pensamento de Ricoeur é descrita nestes termos: “Este círculo assumi-o desde que eu confessei que lia desde algures o conjunto mítico e que o meu ângulo de perspectiva era a prioridade da confissão judaica dos pecados, do seu simbolismo e da sua mística. A partir desta adopção de um mito a apropriação de todos foi possível, pelo menos até certo ponto.”⁷²

Além da função gnosiológica do símbolo, Ricoeur insiste no seu papel de voz que apela a cada um para melhor se situar no seu ser ou em termos gregos, para “ser sábio”. Portanto, “é como indicativo da situação do homem no coração do ser em que ele se move, existe e quer, que o símbolo nos fala.”⁷³ Nesta óptica ontológica, Ricoeur assevera que o *cogito* está no

⁶⁸ ID., o. c. 480.

⁶⁹ ID., o. c. l. c.

⁷⁰ ID., o. c. 482.

⁷¹ ID., o. c. 485.

⁷² ID., o. c. 495-486.

⁷³ ID., o. c. 487.

interior do ser e não inversamente. Por isso, o ser que se põe a si mesmo no *cogito* deve ainda descobrir que o mesmo acto pelo qual se arranca à realidade pela reflexão, não deixa de participar do ser, que o interpela em cada símbolo. Daí, a síntese ontológica de Ricoeur: Todos os símbolos da culpabilidade – desvio, errância, cativo –, todas as narrações míticas sobre o caos, a cegueira, a mescla originária, a queda, dizem a situação do ser do homem no ser do mundo. Então, cabe ao homem elaborar, a partir dos símbolos, conceitos existenciais, isto é, não apenas estruturas de reflexão mas estruturas da existência enquanto esta é o ser do homem, construindo uma ontologia da finitude e do homem lapso, que eleva os símbolos ao nível dos conceitos existenciais⁷⁴. Nesta ontologia integra-se a fenomenologia da vontade lapsa e má, após a longa viagem pelos símbolos e mitos da queda veiculados pelas grandes culturas, que teve a vantagem de destruir o pressuposto da imediatidade, da transparência e da apodicticidade do *cogito* comum a Descartes e a Husserl, e de mostrar que o sujeito humano se não conhece directamente a si mesmo mas apenas mediante os signos depositados na sua memória e no seu imaginário pelas grandes culturas. Esta opacidade do *cogito*, que o remete para fora de si, não atinge apenas a experiência da vontade má mas exprime toda a vida intencional do sujeito, como Ricoeur já havia pressentido aquando da leitura das *Ideias* de Husserl, ao verificar a prioridade da intencionalidade *ad extra* sobre a reflexão *ad intra* e a maior acessibilidade do noema, v.g., do percebido e do querido, comparada com a da noese do perceber e do querer. Se parece pobre a reflexão directa sobre a confissão da intenção má, são ricas em histórias sobre a origem do mal as grandes culturas, que instruíram a consciência ocidental, “para não falar das culturas orientais e extra-orientais, que eu não explorei sob o pretexto de que elas não fazem parte da minha memória finita.”⁷⁵ Com esta explicação, respondeu Ricoeur antecipadamente ao livro de L. Matangila Musadila, *A Categoria da Falta nos Mbala (Bantus) Paul Ricoeur Questionado*, publicado em 2000. Se a falta para os Mbala é uma ruptura dos laços com os antepassados, os outros, os componentes da pessoa como o corpo, o sangue, o coração, a alma, o duplo ou sombra, o nome⁷⁶, ela pode não entrar nestes termos na memória finita de Ricoeur mas não é alheia à negatividade ou ruptura do mal da sua Hermenêutica universal, capaz de se enriquecer com novas interpretações. Ricoeur jamais se cansou de afirmar que foi apenas sob a pressão da sua

⁷⁴ ID., *o. c.* 488.

⁷⁵ ID., *Réflexion Faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris 1995) 30.

⁷⁶ L. Matangila MUSADILA, *La catégorie de la faute chez les Mbala (Bantus): Paul Ricoeur en question* (Paris 2000) 167-349.

dupla cultura bíblica e grega, que ele se sentiu constrangido a incorporar na filosofia reflexiva saída de Descartes e de Kant e transmitida por Lachelier, Lagneau e Nabert a interpretação dos símbolos da mancha, do desvio de caminho e do peso da culpa, onde ele via a primeira camada das expressões indirectas da consciência do mal. É tão central a posição da simbólica ética no pensamento de Ricoeur que ele mais tarde vai situar nela a primeira definição de Hermenêutica: "É de *A Simbólica do Mal...* que data a minha primeira definição de Hermenêutica: ela era então expressamente concebida como uma decifração dos símbolos entendidos como expressões de sentido duplo em que o sentido literal, usual e corrente guiava o desvelamento do sentido segundo, visado efectivamente pelo símbolo através do primeiro."⁷⁷ É neste contexto que o símbolo dá que pensar. Através da mediação dos símbolos e dos mitos a compreensão de si mesmo incorporou uma ampla dimensão da história e da cultura.

Os cursos dados por Ricoeur na Sorbonne entre 1960 e 1965 sobre Psicanálise apoiaram-se numa leitura extensa das obras de Freud onde Ricoeur descobriu uma hermenêutica de símbolos oposta à de *A Simbólica do Mal*. Fazendo do sonho não só o primeiro objecto da sua investigação mas um modelo de todas as expressões desviadas, substituídas e fictícias do desejo primário, Freud convidou a procurar no próprio sonho a articulação entre desejo e linguagem. Desde o começo não se pode olvidar que esta dinâmica ou energética do desejo e a do seu recalçamento só numa semântica se enunciam em que as "vicissitudes das paixões" se dizem nas "vicissitudes do sentido." Aqui está a razão profunda de todas as analogias entre sonho e espírito, sonho e mito, sonho e obra de arte, sonho e "ilusão" religiosa, etc. Deste modo, aparece simbólica a imagem do desejo primário do inconsciente e, por esta abertura nova do desejo ao conjunto do falar, a Psicanálise tem um lugar no grande debate sobre a linguagem⁷⁸. A palavra "sonho" não é uma palavra que fecha mas um termo que abre todas as produções psíquicas enquanto análogas do sonho, quaisquer que sejam o princípio e o grau de parentesco: "O sonho e seus análogos inscrevem-se assim numa região da linguagem, que se anuncia como lugar das significações em que um sentido *diferente* se dá e oculta ao mesmo tempo num sentido imediato: chamamos símbolo a esta região do sentido duplo."⁷⁹ O problema do sentido duplo ou símbolo é comum às vicissitudes do sentido do desejo, que a Psicanálise estuda, e ao desvelamento e ocultação do Sagrado investigados na Fenomenologia da Religião. O que a Psicanálise

⁷⁷ P. RICOEUR, *Réflexion Faite* 31.

⁷⁸ ID., *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris 1965) 16.

⁷⁹ ID., *o. c.* 16-17.

atinge inicialmente como distorção de um sentido elementar, que adere ao desejo, a fenomenologia da Religião encontra-o ao nível da manifestação de um fundo misterioso ou da revelação de algo de sagrado⁸⁰. No interior do grande debate da linguagem trava-se a discussão importante quanto à decifração do sentido duplo dos símbolos religiosos e psicanalíticos. É a pergunta de fundo, a saber se o mostrar-ocultar do sentido duplo é sempre dissimulação daquilo, que o desejo quer dizer ou se alguma vez pode ser manifestação ou revelação de algo sagrado. O campo hermenêutico torna-se espaço e confronto entre a interpretação psicanalítica e com ela todas as interpretações concebidas como actividades de desmascaramento, desmistificação e redução de ilusões e a interpretação concebida como desvelamento, recolecção ou restauração de sentido, a exemplo da Fenomenologia da Religião. O que suscita o trabalho de interpretação, é uma estrutura intencional, que não consiste na relação *imediate* do sentido às coisas, mas numa arquitectura de sentido, numa relação de sentido a sentido, de sentido primeiro ao sentido segundo, quer esta relação seja ou não de analogia, quer o sentido primeiro dissimule ou revele o sentido segundo⁸¹. É o trabalho talvez interminável da interpretação que revela a riqueza, a sobredeterminação do sentido e torna manifesta a pertença do símbolo ao discurso integral. Daí, a dupla urgência que pesa hoje sobre a linguagem: purificá-la das excrescências, liquidar os ídolos, recuperando-lhe a sobriedade e usar a destruição mais iconoclasta das mistificações para a deixar falar de novo o sentido pleno. Uma dupla orientação motiva a Hermenêutica: vontade de suspeita e vontade de escuta; voto de rigor e voto de obediência: “Nós somos hoje estes homens que não acabaram de matar os ídolos e que começam a ouvir a custo os símbolos...talvez o extremo iconoclasmo pertença à restituição do sentido.”⁸² Da neutralidade da Fenomenologia de Husserl distingue-se a Hermenêutica pela sua instalação na linguagem plena, que se dirige a mim desde o ser e me interpela, assimilando-me ao que é dito e tomando-me dele participante. No caso do símbolo, esta semelhança realizada pela sua força não é uma relação capaz de ser objectivada perante o nosso olhar mas “é uma assimilação existencial do meu ser ao ser segundo o movimento da analogia.”⁸³ A ciência moderna privou o símbolo do seu segundo sentido a favor da univocidade mas neste cuidado moderno pelos símbolos vê Ricoeur despertar “um novo desejo de ser interpelado para além do silêncio e do olvido, que a manipulação dos signos vazios e a construção das linguagens formalizadas fazem proli-

⁸⁰ ID., *o. c.* 17.

⁸¹ ID., *o. c.* 26-27.

⁸² ID., *o. c.* 36.

⁸³ ID., *o. c.* 39-40.

ferar.”⁸⁴ Esta espera por uma nova palavra é o pensamento implícito de toda a Fenomenologia Hermenêutica dos símbolos, que a princípio acentua a estrutura, depois sublinha a plenitude do símbolo para enfim saudar o poder revelador da palavra originária.

Toda a reflexão filosófica é precedida pela *escuta* da rica palavra dos símbolos e das grandes narrações míticas sobre o começo e o fim do mundo e do mal. Graças à estrutura da narração, que relata acontecimentos “in illo tempore”, podemos aprofundar a nossa orientação temporal, o nosso élan tenso entre um começo e um fim, carregando-se assim o presente de uma memória e de uma esperança. O símbolo torna-se aurora da reflexão sobre o começo, a queda e o fim do homem em que à simbólica da perda se opõe uma história da salvação, como pólos da existência oferecidos a todo o pensamento reflexivo. Na nossa situação inicial cruzam-se já as linhas que nos religam às raízes e à própria consumação futura num misto de arqueologia e de teleologia, de memória e de esperança. Contra o fascínio pela simbólica do mal que enredasse o homem num universo decepado, há que reflectir sobre a totalidade formada pelos símbolos do começo e do fim, que exige ser dita no campo da reflexão e da especulação⁸⁵. No horizonte arqueo-teleológico da existência, o homem só se conhece realmente mediado pelas representações, acções, instituições, movimentos, em que o seu percurso histórico se objectivou e ele se encontra. Por isso, a reflexão é menos uma justificação da ciência e do dever do que a “reapropriação do nosso esforço por existir”, não passando a Epistemologia de uma parte desta tarefa mais vasta de recuperar o acto de existir em toda a espessura das suas obras. Só o que se perdeu, se pode reaver, isto é, “eu torno próprio o que deixou de ser meu” ou faço “meu aquilo de que estou separado pelo espaço ou pelo tempo, pela distração ou “divertissement” ou em virtude de qualquer olvido culpável. A apropriação significa que a situação inicial donde procede a reflexão, é “o esquecimento de si”, a perda entre os objectos e a separação do centro da existência, a ausência dos outros e a inimizade de todos. Esta “diáspora” ou separação significa pelo menos que eu não possuo o que sou, que há o deserto de uma ausência de mim mesmo. Dado o primado do ser na vida do homem, a acentuação do lado prático e ético da reflexão não é qualquer limitação da filosofia, pois Ricoeur toma a noção de Ética no sentido amplo de Espinosa, que chamou Ética ao processo completo da filosofia segundo o qual ela conduz da alienação à liberdade e à beatitude. O Deus, que Ricoeur procura, não é a nova fonte da obrigação moral, o autor dos mandamentos, aquele que submete inexora-

⁸⁴ ID., *o. c.* 40.

⁸⁵ ID., *o. c.* 48.

velmente ao selo do Absoluta a experiência moral dos homens, mas a fonte do desejo de ser e do esforço por existir, sendo a Ética o “processo total em que o homem sai da escravatura e entra na felicidade e na liberdade.”⁸⁶ Este processo não segue qualquer princípio formal do dever mas desenvolve o impulso e o desejo de ser e, por isso, no núcleo desta Ética há a identidade de esforço ou empenho no sentido do “conatus” espinosista e do eros platónico e freudiano. Por “esforço” entende Ricoeur “a força afirmativa de existir tal qual se exprime na afirmação fundamental *I am, ich bin, je suis.*”⁸⁷ Porém esta força afirmativa está exposta às mais diversas alienações, devendo recuperar-se através de uma nova apropriação do esforço por existir em que realmente consiste a tarefa ética. Porque se aliena de nós, a nossa força de ser ou o desejo por existir reduz-se a um desejo, que por si implica sempre uma falta e uma necessidade, que no fundo da nossa existência levam a identificar o *conatus* de Espinosa com o *eros* de Platão e de Freud. Ricoeur está convencido de que uma meditação profunda sobre a Psicanálise e a força da “libido” e seus símbolos pode ter o mesmo efeito salutar que a compreensão do “conatus” e das ideias adequadas de Espinosa. Como este, Freud começa por negar a arbitrariedade de superfície da consciência, porque esta não passa da ignorância das motivações ocultas ou do fluxo imperioso das motivações profundas, cuja descoberta é a situação verdadeira da consciência contra a ilusão de dispor de si vigente ao nível superficial da mesma consciência: “Parece-me portanto que a meditação da obra de Freud, na ausência da experiência ou da prática analítica, pode restituir-nos um conceito de liberdade muito próximo do de Espinosa, já não o livre-arbítrio mas a libertação da superfície ilusória para a motivação profunda.” Parece-me legítimo dizer, continua Ricoeur, “que a Psicanálise bem compreendida e meditada liberta o homem para projectos diferentes do projecto de dominar.”⁸⁸ Com Freud aprendemos a situar a onipotência entre os sonhos mais arcaicos do desejo humano. Eis porque o princípio de realidade só corresponde ao nosso poder se o desejo se tiver despojado da sua onipotência. Só o desejo, que aceitou a sua própria morte, pode dispor livremente das coisas, pois a ilusão da sua própria imortalidade é o último refúgio da onipotência do desejo. Só o desejo que passou pelo que Freud chama resignação, isto é, pelo poder de suportar a dureza da vida, é capaz de usar livremente as coisas, os seres, os bens da civilização e da cultura.⁸⁹ Por isso, como a Ética de Espinosa,

⁸⁶ ID., “Religion, Atheismus und Glaube”, in: A. MACINTYRE/P. RICOEUR, *Die religiöse Kraft des Atheismus* (Freiburg/München 2002) 82.

⁸⁷ ID., *o. c. l. c.*

⁸⁸ ID., *o. c. l. c.*

⁸⁹ ID., *o. c.* 193-194.

pretende a Psicanálise ser uma reeducação do desejo, que ela propõe como condição prévia para toda a reforma do homem intelectual, política ou social.

Na interpretação filosófica, Ricoeur confronta o discurso da Psicanálise com o da Fenomenologia e, mais geralmente com o da filosofia reflexiva, apresentando a oposição entre os dois discursos como a que vigora entre o movimento regressivo, orientado para o infantil e o arcaico e o movimento progressivo a caminho de um telos. Pela primeira vez, Ricoeur se deixou guiar pela *Fenomenologia do Espírito* de Hegel em que o espírito avança das posições mais pobres para as mais ricas em sentido, revelando-se na figura seguinte a verdade da figura antecedente, para assinalar a novidade de um “conflito de interpretações”, em que “uma arqueologia do conhecimento, a exemplo de Freud, se opunha a uma “teleologia do sentido”, de expressão hegeliana, dentro do reconhecimento e do respeito devidos a cada uma destas dimensões. A passagem por Freud foi “de uma importância decisiva” para Ricoeur, pois o obrigou a reconhecer constrangimentos especulativos ligados ao que ele chamava “o conflito das interpretações” eticamente assumido: “O reconhecimento do igual direito de interpretações rivais parecia-me fazer parte de uma verdadeira ontologia da reflexão e da especulação filosófica.”⁹⁰ Freud representou para Ricoeur um convite não só para meditar a arqueologia da consciência mas para enriquecer a hermenêutica da suspeita vinda de Feuerbach, Marx e Nietzsche. Por contraposição, a sua deontologia filosófica obrigou-o a aprofundar a filosofia reflexiva ilustrada por J. Nabert, a Fenomenologia enriquecida por Merleau-Ponty e a Hermenêutica prática e brilhantemente renovada por Gadamer, cuja grande obra *Verdade e Método* “se tornou uma das minhas referências privilegiadas.”⁹¹ Este campo de preferências de Ricoeur é sobredeterminado pela dimensão arqueo-teleológica do ser humano: “...As minhas “ideias” sobre a religião e a fé importam menos filosoficamente do que o modo como elas se articulam na dialéctica da arqueologia e da teleologia. Por seu lado, esta dialéctica só vale na medida em que ela articula internamente a reflexão concreta. Por fim, esta reflexão concreta só tem sentido na medida em que consegue retomar a questão freudiana do inconsciente, do “isso”, da pulsão e do sentido na promoção do sujeito da reflexão.”⁹² Neste contexto, a leitura de Freud converte-se “numa aventura da reflexão. O que emerge desta reflexão, é um *cogito* ferido, um *cogito* que se põe mas não se possui, um *cogito* que só com-

⁹⁰ ID., *Réflexion Faite* 38.

⁹¹ ID., *o. c. l. c.*

⁹² ID., *Le conflit des Interprétations* 171.

preende a sua verdade originária na e pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência actual.”⁹³

Nesta dialéctica da arqueologia e da teleologia da reflexão concreta há uma polaridade da *arché* e do *telos* a invadir o pensamento. Na posição do desejo há uma anterioridade filogenética, ontogenética e simbólica, que o faz preceder tudo. A ele se articulam todos os *arcaísmos* da afectividade na esfera da família, da fantasia da obra de arte, no campo da culpabilidade, no campo religioso do temor da punição e na carência infantil de consolação. Ao inconsciente tido por Freud como atemporal chama Ricoeur arqueologia da pulsão e do narcisismo, arqueologia generalizada do super-eu e dos ídolos, arqueologia hiperbólica da guerra dos gigantes *eros* e *thánatos*. Ora, o conceito de arqueologia é aqui um conceito reflexivo, pois diz respeito à raiz do sujeito. Porque o conceito de arqueologia é um conceito de filosofia reflexiva, a articulação entre arqueologia e teleologia é uma articulação da reflexão⁹⁴. Realmente para Freud a Psicanálise é uma análise, uma “decomposição regressiva” e não uma psico-síntese. Por isso, a ideia de uma teleologia não é freudiana mas é uma noção filosófica formada pelo leitor de Freud com base nos seus textos. Quanto à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a teleologia ou “dialéctica teleológica” é a única lei da construção das figuras, que dá sentido filosófico a toda a maturação psicológica, a todo o conhecimento do homem para além da sua infância, tornando-o capaz de certo percurso significativo, ilustrado por determinado número de grandezas culturais com sentido prospectivo. Teleologia é a série de significações, que tiraram o seu sentido do movimento de totalização, que as anima e as faz avançar para além delas. Finalmente, o exemplo de Hegel é esclarecedor, ao permitir dar um conteúdo à ideia de projecto existencial. Na dupla descentração de nós mesmos pelas vias da arqueologia e da teleologia, da recuperação regressiva dos fantasmas do desejo e da dialéctica ascendente das figuras do espírito consiste precisamente a reflexão concreta, que mantém juntas a regressão e a progressão e relaciona o que Freud chama “inconsciente”, com o que Hegel chamou “espírito”, o primordial com o terminal, o destino com a história. Esta dialéctica da progressão e da regressão, da teleologia e da arqueologia é o solo filosófico em que se pode estabelecer a complementaridade simbólica das hermenêuticas rivais da arte, da moral e da religião⁹⁵.

No seu *Ensaio sobre Freud* Ricoeur dedica um capítulo à arqueologia do sujeito e outro à “arqueologia teleológica.”⁹⁶ É sua convicção que o

⁹³ ID., *o. c.* 173.

⁹⁴ ID., *o. c.* 174.

⁹⁵ ID., *o. c.* 175.

⁹⁶ ID., *o. c.* 407-443, 444-475.

lugar filosófico do discurso *analítico* é definido pelo conceito de arqueologia do sujeito, que, embora não pertença à terminologia de Freud, “é um conceito que eu formo, a fim de me compreender a mim mesmo, ao ler Freud”⁹⁷ ou, por outras palavras, a partir das teses freudianas, é elaborado o conceito de arqueologia nos limites de uma filosofia da reflexão. No freudismo não há uma interrogação radical sobre o sujeito do pensamento ou existência, pois é certo que Freud ignora e recusa toda a problemática do sujeito originário, numa constante fuga à questão do *cogito-sum*. Em contraposição, para Ricoeur, pelo desejo “eu encontro-me já posto” e “é esta posição anterior do *sum* no coração do *cogito* que é preciso agora explicitar sob o título de arqueologia do sujeito.”⁹⁸ Nenhum desejo, nem mesmo o de dormir, de que o sonho é o guardião, é eficaz, se ele não nos inserir nos “desejos indestrutíveis,” por assim dizer, imortais”, do nosso inconsciente⁹⁹.

Toda a interpretação psicanalítica da cultura com seus ideais e ilusões radicados no desejo é uma arqueologia e, por isso, o génio do freudismo está em ter desmascarado a estratégia do princípio do prazer, forma arcaica do humano, sob as racionalizações, idealizações e sublimações do nosso espírito. A função da Psicanálise é reduzir a novidade aparente da consciência à revivescência do antigo e, por isso, para designar esta restauração, o analista da consciência usa expressões como satisfação substituída, reposição do objecto arcaico perdido, rebentos do fantasma inicial, etc. Para Ricoeur, o freudismo não se reduz a esta denúncia do arcaísmo cultural mas mostra que na interpretação psicanalítica da cultura há concorrência entre uma arqueologia fortemente determinada e uma teleologia implícita¹⁰⁰. Todas as pulsões visam estabelecer um estado de coisas antigo, provocando um processo parente do automatismo da repetição: assim, a embriologia revela apenas um automatismo da repetição; a morte instala-se na vida pela natureza conservadora das pulsões como a de morte, o regresso do inorgânico penetra na própria promoção do orgânico. Na repetição o homem é arrastado para trás pela mesma instância, que não cessa de o arrancar ao desejo infantil: tal é a guerra de gigantes, que Freud encima com o emblema *Eros-Thánatos*.

O desejo enquanto desejo não se deixa exaurir por representações e o inconsciente não é radicalmente linguagem mas impulso para a linguagem. O que no inconsciente é susceptível de falar, o que dele é representável,

⁹⁷ ID., *De l'Interprétation. Essai sur Freud* 407.

⁹⁸ ID., *o. c.* 426.

⁹⁹ ID., *o. c.* 428.

¹⁰⁰ ID., *o. c.* 432.

reenvia para um fundo não simbolizável, que é o desejo como desejo. O que esta marcha ou análise regressiva até ao pre-significante anuncia, é propriamente o *sum* do *cogito* repassado de desejo e situado na espessura e na fronteira do signifiante. A precedência da pulsão relativamente à representação e a irredutibilidade do afecto à representação não são estranhas à nossa tradição racionalista, pois este problema é comum a todos os filósofos, que tentaram articular os modos de conhecimento com os modos de desejo e de esforço, como Nietzsche, Schopenhauer, Leibniz e Espinosa. É, no entanto, Leibniz quem melhor anuncia Freud, pois a mónada mesmo sem reflexão nem consciência exprime já o universo e, neste sentido, percebe-o, como se fosse o seu espelho activo, competindo à apetição a força que assegura a passagem de uma percepção a outra. A representação ou expressão leibniziana além de pretender a verdade, ao representar algo, não deixa de exprimir o esforço ou apetite da vida, que a dinamiza. Para Espinosa e Leibniz, antes da consciência, já o esforço e a ideia, a apetição e a percepção se enlaçam, pois a alma em Espinosa é a ideia do corpo antes de ser ideia dela mesma e a percepção em Leibniz precede a apercepção. A elevação espinosista da ideia de corpo à ideia da ideia e a leibniziana de percepção a apercepção têm, como equivalência na Psicanálise, a técnica psicanalista com seus respectivos processos, que intervêm no trânsito entre inconsciente e consciente, entre presentificação pulsional e representação. Ricoeur resume na linguagem reflexiva filosófica esta relação entre Espinosa, Leibniz e Freud: “Se o desejo é o inominável, ele está originariamente voltado para a linguagem, ele pretende ser dito, está em potência relativamente à linguagem. Ao ser ao mesmo tempo o não-dito e o querer-dizer, o inominável e o poder de falar, o desejo é de facto o conceito-limite na fronteira do orgânico e do psíquico.”¹⁰¹ Para a “antropologia concreta” de Ricoeur, uma teoria do conhecimento cai na abstracção e na redução se prescindir da apetição, como, inversamente a hermenêutica é vítima da redução inversa, se apenas atender às expressões do desejo com olvido da verdade das representações. Ora, é da existência entendida como desejo e esforço racional que desponta o conhecimento das raízes e a esperança de realização, pois “só tem uma *arché* um sujeito, que tenha um *telos*.”¹⁰² Toda a reflexão continua abstracta enquanto não integrar em si uma arqueologia. Se não há arqueologia sem a história das raízes, não há teleologia senão mediante as figuras do espírito, que se ordenam rumo ao *telos* da consciência histórica do homem. O inconsciente é o lugar para onde se deslocou a origem do sentido, portanto, aquém de

¹⁰¹ ID., *o. c.* 441-442.

¹⁰² ID., *o. c.* 444.

toda a consciência actual, como a teleologia é um novo descentramento ou despojamento de si através das figuras do espírito para uma realização plena: “A dialéctica da arqueologia e da teleologia é o solo filosófico verdadeiro sobre o qual se pode compreender a complementaridade das hermenêuticas irreduzíveis e opostas aplicadas às formações mítico-poéticas da cultura.” Contudo, tal complementaridade arqueo-teleológica deve compreender-se “no coração da semântica do desejo.”¹⁰³

Ricoeur pretende mostrar que, se o freudismo é uma arqueologia explícita e tematizada, ele não deixa de reenviar pela natureza dialéctica dos seus conceitos para uma teleologia implícita e não tematizada. Como contra-exemplo para explicar a relação entre arqueologia e teleologia, é apresentada *A Fenomenologia do Espírito* em que os mesmos problemas se apresentam numa ordem inversa. De facto, *A Fenomenologia do Espírito* é uma teleologia explícita da tomada de consciência e, a este título, contém o modelo de toda a teleologia da consciência mas, ao mesmo tempo, esta teleologia ergue-se sobre o fundo inultrapassável da vida e do desejo. No freudismo, descobre Ricoeur a dialéctica da arqueologia e da teleologia, que Hegel apresenta claramente: “A mesma articulação existe em Freud mas numa ordem e proporção inversas: Freud... liga uma arqueologia tematizada do inconsciente a uma teleologia não-tematizada do “tornar-se consciente”, como Hegel articula a teleologia explícita do espírito a uma arqueologia implícita da vida e do desejo.”¹⁰⁴ Em cada um destes dois pensadores Ricoeur encontra a presença do outro. Porém, “este outro não é...um contrário exterior mas um contrário próprio para o qual ele reenvia por si mesmo. Eu proponho-me... mostrar que a questão de Freud está em Hegel a fim de me preparar para compreender que a questão de Hegel está em Freud”¹⁰⁵: Reencontrar a questão de Freud em Hegel é reencontrar a posição do desejo no coração do processo “espiritual” do desenvolvimento da consciência e a satisfação do desejo no reconhecimento recíproco das consciências de si¹⁰⁶. Reencontrar Hegel em Freud é surpreender a sua teleologia nos conceitos operatórios, na identificação e na questão da sublimação de Freud¹⁰⁷. Compreender Ricoeur é entrar com ele neste encontro ou símbolo de Hegel e Freud.

¹⁰³ ID., *o. c.* 445.

¹⁰⁴ ID., *o. c.* 446.

¹⁰⁵ ID., *o. c.* 446.

¹⁰⁶ ID. *o. c. l. c.*

¹⁰⁷ ID., *o. c.* 457-475.