

O símbolo dá que pensar¹

Gostaria antes de mais de falar sobre a preocupação que anima este ensaio. Uma meditação sobre os *símbolos*, seja ela a de Eliade, a de Jung, a de Freud ou a de Bachelard, acontece num certo momento da reflexão, responde a uma certa situação da filosofia e talvez mesmo da cultura moderna que é preciso tentar compreender.

Direi em primeiro lugar que este recurso ao arcaico, ao nocturno e ao onírico que é igualmente, como diz Bachelard na *Poétique de l'espace*, um acesso ao local de origem da linguagem, representa uma tentativa de escapar às dificuldades do problema da origem em filosofia. Conhecemos a fatigante tentativa do pensamento na sua procura da primeira verdade, e mais radicalmente ainda, na procura de um ponto de partida radical que poderia não ser inteiramente uma primeira verdade. É preciso talvez ter experimentado a decepção ligada à ideia de uma filosofia sem pressupostos, para aceder à problemática que vamos evocar. Ao contrário das filosofias da origem, uma meditação sobre os símbolos parte da plenitude da linguagem e do sentido já sempre presente nela; ela parte do meio da linguagem que já ocorreu e onde tudo já foi dito de uma certa forma; ela quer ser o pensamento com todos os seus pressupostos. Para ela a primeira tarefa não é começar, é relembrar-se a partir do meio da palavra.

Mas, ao opor a problemática do símbolo à procura cartesiana e husserliana da origem, ligamos de forma muito estreita esta meditação a uma etapa precisa do discurso filosófico. É, preciso, talvez, ver mais longe: se suscitamos o problema do símbolo, *agora*, neste *período* da história é em ligação com certos traços da nossa «modernidade» e como resposta a esta mesma «modernidade». O momento histórico da filosofia do símbolo é o do esquecimento e também o da restauração: esquecimento das hierofanias, esquecimento dos signos do Sagrado; perda da pertença do homem ao Sagrado. Este esquecimento, sabemos-lo, é a contrapartida da grandiosa tarefa de alimentar os homens, de satisfazer as necessidades, dominando a natureza por meio de uma técnica planetária. É o obscuro reconhecimento deste esquecimento que nos move e nos incita a restaurar a linguagem integral. É na própria época em que a nossa linguagem se torna mais precisa, mais unívoca, mais técnica, numa palavra, mais apta a essas formalizações integrais que se apelidam precisamente de lógica simbólica (voltaremos mais adiante a este surpreendente equívoco do termo símbolo), é nesta mesma época do discurso que queremos recarregar a nossa linguagem, isto é que queremos retomar a sua *plenitude*. Ora, também isso é um presente da «modernidade»; porque nós modernos, somos os homens da filologia, da exegese, da fenomenologia da religião, da psicanálise da linguagem. Como tal, é a mesma época que desenvolve a possibilidade de esvaziar a linguagem e a de a preencher de novo.

Não é pois a mágoa das atlântidas perdidas que nos anima, mas a esperança de uma recriação da linguagem; para além do deserto da crítica, desejamos ser novamente interpelados.

¹ Texto publicado na revista *Esprit*, 27/7-8 (1959)

«O símbolo dá que pensar»: esta afirmação que me fascina diz duas coisas, o símbolo dá, não sou eu que coloco o sentido, é ele que dá o sentido; mas aquilo que ele dá é que pensar, sobre o que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere então, ao mesmo tempo, que tudo já está dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso, tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar. É esta articulação do pensamento doado a ele próprio no reino dos símbolos e do pensamento que se afirma e pensa que eu gostaria de surpreender e de compreender.

Mas antes de mais desejaria propor uma rápida *criteriologia* do *símbolo*, primeiro sob a forma de uma enumeração, depois com os recursos de uma análise essencial das estruturas simbólicas.

O IMPÉRIO VARIADO DO SÍMBOLO

Para delimitar um domínio, é preciso começar por uma enumeração. Albert Béguin, no prefácio de *L'Âme romantique et le rêve*, evoca do princípio ao fim «as fábulas das diversas mitologias, os contos de todos os países e de todos os tempos, os sonhos que continuam em nós na inconsciência da noite, tal como na distração dos nossos dias». Esse texto diz bem as três zonas de emergência dos símbolos.

Ligados aos ritos e aos mitos, os símbolos constituem antes de mais a linguagem dita Sagrada, o verbo das «hierofanias», para falar como Eliade. Evoquemos apenas o primeiro exemplo, o do céu, sobre o qual Eliade medita no seu *Tratado de história das religiões*: símbolo do altíssimo, do elevado e do imenso, do poderoso e do ordenado, do clarividente e do sábio, do soberano, do imutável, esse símbolo é especialmente inesgotável e ramifica-se nas três ordens cósmica, ética e política. O céu não é senão um exemplo entre aqueles que Eliade interpreta: todos têm como função «fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as acções humanas significativas» (Tratado, 351); longe de serem a projecção fantástica, a alegoria tardia de uma acção humana, eles instituem-na e tornam-na possível ao sacralizarem-na.

Segunda zona de emergência: o nocturno, o onírico. Sabemos que para o próprio Freud o símbolo não designa toda a representação, que vale por outra coisa que esconde e dissimula, mas apenas este sector de representações oníricas que ultrapassam a história individual, a arqueologia particular de um sujeito e que mergulham no fundo imaginário comum a toda uma cultura, isto é, no folclore da humanidade inteira. C.G. Jung ensinou-nos a distinguir nesses símbolos não tanto as projecções da parte infantil e instintiva do psiquismo mas antes os temas que antecipam algo sobre as nossas possibilidades de evolução e de maturação; a sua descoberta não se deve tanto a um método de redução de obstáculos mas a uma exploração das nossas potencialidades; a interpretação filosófica de Jung, que aí vê sucessivamente a auto-representação da energia psíquica ou dos arquétipos, é aqui menos

importante do que a própria descoberta; o platonismo psicológico de Jung não deve embarçar-nos mais do que a meta psicologia freudiana. O essencial é que, na terapia junguiana – que sem dúvida se dirige a um outro tipo de indivíduos diferentes da terapia freudiana - o símbolo fornece temas de meditação capazes de demarcar e de guiar «o tornar-se si mesmo» do homem, o *Selbswerden*. É esta função de prospecção que retenho e ligo à função cosmo teológica dos símbolos, na linha de Eliade, pela qual também o homem era reintegrado na totalidade do sagrado anterior.

Terceira zona de emergência: a imaginação poética; M. Bachelard mostrou-nos bem que o problema da imaginação não é o problema da imagem, inclusivé da imagem como função da ausência e da aniquilação do real; esta imagem-representação depende ainda da coisa que ela torna irreal; ela é ainda segundo palavras do próprio Sartre, um processo de tornar presentes os objectos de uma certa maneira. «A imagem poética, diz Bachelard na *Introduction à la poétique de l'espace*, coloca-nos na origem do ser que fala». E mais adiante: «ela transforma-se num ser novo da nossa linguagem, ela expressa-nos tornando-nos naquilo que ela expressa». Esta imagem-verbo que por conseguinte não é mais a imagem-representação, é o que chamo aqui símbolo. A única diferença relativamente às duas situações precedentes, é que o símbolo poético – por exemplo, o da casa que M.Bachelard explora em todos os sentidos nos poetas – é surpreendido no momento em que ele é uma emergência da linguagem, em que ele coloca a linguagem em estado de emergência, em vez de ser restituído na sua estabilidade hierática sob a guarda do rito e do mito, como clãs da história das religiões. No fundo, seria preciso compreender que o que nasce e renasce, na imagem poética, é a mesma estrutura simbólica que habita os sonhos mais proféticos do nosso devir íntimo e que sustenta a linguagem do sagrado sob as suas formas mais arcaicas e mais estáveis.

ESTRUTURA DO SÍMBOLO

Esta enumeração, primeiro, desordenada, de exemplos tomados de empréstimo à história das religiões, à psicanálise do sonho e à investigação da imaginação poética, parece manifestar apesar de tudo uma certa convergência: é que ela prepara uma análise intencional que pode, só ela, fornecer o eixo de todo este estudo.

Proporei então uma análise essencial que finalmente irá consistir na *distinção* do símbolo de uma série de estruturas vizinhas e que nesta medida nos orientará no sentido da compreensão mais ou menos intuitiva de um núcleo idêntico do sentido; desta forma, distinguirei sucessivamente o símbolo do signo, depois da alegoria em seguida do próprio símbolo no sentido da lógica simbólica e por fim do mito.

1) É certo que os símbolos são signos: são expressões que comunicam um sentido, que é declarado pela intenção de significar, veiculada pela palavra: mesmo quando os símbolos – como o diz, algumas vezes, Eliade – são elementos do universo (o céu, a água, a lua) ou das coisas (a árvore, o menir), é ainda no universo do discurso que essas realidades ganham a dimensão simbólica (palavra de consagração, de invocação, comentário mítico); como diz

muito bem Dumézil: «é sob o signo do logos e não sob o do maná que se situa hoje a investigação (em história das religiões)»². O mesmo se passa com o sonho: embora espectáculo nocturno, ele está originariamente próximo da palavra, na medida em que pode ser narrado e comunicado. Mas dizer que o símbolo é signo, é traçar um círculo demasiado grande que é preciso agora estreitar. Todo o signo visa qualquer coisa para além dele mesmo, e vale por essa mesma coisa, mas nem todo o signo é símbolo. Direi que o símbolo encerra, na sua referência, uma dupla intencionalidade: tomemos o exemplo do puro e do impuro de que se ocupa M. Moulinier com os gregos; há uma intencionalidade primeira ou literal que, como toda a intencionalidade significante, supõe o triunfo do signo convencional sobre o signo natural: assim será, se quisermos, a mancha e a sujidade; palavras que não se assemelham à coisa significada. Mas, sobre esta primeira intencionalidade, ergue-se uma segunda que, através da sujidade física, visa uma determinada posição do homem relativamente ao sagrado; esta situação, visada através do sentido de primeiro grau, é precisamente o ser maculado, o impuro. O sentido literal e manifesto visa por isso, para além dele mesmo, qualquer coisa que é *como* uma mancha. Assim, ao contrário dos signos técnicos perfeitamente transparentes que não dizem senão o que querem dizer, dando o significado, os signos simbólicos são opacos, porque o sentido primeiro, literal, patente, visa ele próprio, de modo analógico, um segundo sentido que só é dado nele próprio e não de outro modo (voltaremos a este assunto para distinguir o símbolo da alegoria). Esta opacidade, é a própria profundidade do símbolo, inesgotável como se dirá.

Mas compreendamos bem essa ligação analógica do sentido literal e do sentido simbólico: enquanto a analogia é um raciocínio não conclusivo que procede através da quarta proporcional (A está para B assim como C está para D), no símbolo não posso objectivar a relação analógica que liga o segundo sentido ao primeiro sentido; é vivendo no sentido primeiro que sou levado, por ele e para além dele mesmo – o sentido simbólico é constituído em e pelo sentido literal, o qual opera a analogia ao dar o análogo. Maurice Blondel dizia: «As analogias baseiam-se menos nas semelhanças de noções [*similitudines*] e mais sobre uma estimulação interior, sobre uma solicitação assimilativa [*intentio ad assimilationem*]». Com efeito, ao contrário de uma comparação, que *consideramos* a partir do exterior, o símbolo é o próprio movimento do sentido primário que nos faz participar no sentido latente e desta forma nos assimila ao simbolizado, sem que possamos dominar intelectualmente a similitude. É neste sentido que o símbolo é doador; ele é doador porque é uma intencionalidade primária que nos dá o segundo sentido.

Estamos assim na vizinhança do segundo critério relativo à relação da analogia com o símbolo, mas talvez não seja inútil insistir uma última vez sobre o primeiro critério. Não é preciso dizer, portanto, que o símbolo é um regresso aos signos naturais; não, ele supõe uma linguagem convencional que rompeu com a semelhança sonora; é na intencionalidade segunda do significado que reside a correspondência analógica que não está, por isso, entre o termo significante e a coisa significada, mas entre primeiro sentido e segundo sentido.

² Prefácio a Eliade, *op. cit.*, p. 5.

2) O nosso segundo critério, que diz respeito à distinção do símbolo e da alegoria, prolonga as nossas anotações sobre a analogia operada pelo próprio sentido literal. M.Pépin ilustrou bem este problema: na alegoria o significado primário – isto é o sentido literal – é contingente e o significado segundo, o sentido simbólico, é suficientemente exterior para ser directamente acessível. Há então entre os dois sentidos uma relação de *tradução*; uma vez realizada a tradução, podemos deixar cair a alegoria, a partir de então inútil. É preciso afirmar que a dimensão do símbolo foi lenta e duramente conquistada sobre a alegoria: historicamente a alegoria consistiu menos num procedimento literário e retórico de construção artificial de falsos símbolos, do que numa forma de tratar os mitos como alegorias; é o caso da interpretação estóica dos mitos de Homero e de Hesíodo que consiste em tratar os mitos como uma filosofia disfarçada. Interpretar, é portanto pôr a descoberto o disfarce e torná-lo por isso mesmo inútil. Dito de outra forma, a alegoria foi muito mais uma modalidade de *hermenêutica* (ou exegese dos signos, símbolos, alegorias e mitos) do que uma criação espontânea de signos. Valeria mais por isso falar de uma interpretação alegorizante do que de alegoria. Logo, símbolo e alegoria não estão ao mesmo nível: o símbolo precede a hermenêutica; a alegoria é já hermenêutica; e isto porque o símbolo dá o seu sentido de forma transparente e de uma maneira diferente da tradução; diremos mais tarde que ele evoca, que ele «sugere» (no sentido do verbo grego que quer dizer sugerir e que nos deu a palavra «enigma»): ele dá-o em enigma e não por tradução. Oporei então a doação em transparência do símbolo à doação por tradução da alegoria.

3) É necessário afirmar que o símbolo, de que vamos tratar aqui, não tem nada a ver com o que a lógica simbólica invoca com esse nome. Mas não é suficiente dizê-lo, é preciso saber porquê. É mesmo o seu inverso: para a lógica simbólica o simbolismo é o auge do formalismo; a lógica formal já tinha substituído os termos do silogismo, por exemplo, por signos que valem qualquer coisa (todo o B é C, ora A é B, logo A é C), mas os termos «todo», «algum», «implica» não tinham sido separados das expressões linguísticas ordinárias; na lógica simbólica essas expressões são elas próprias substituídas pelas letras, por signos escritos que já não precisam de ser ditos e com os quais é possível *calcular*, sem perguntarmos como é que eles se incorporam, a título deontológico, no raciocínio. Já não são mesmo abreviações de expressões verbais conhecidas, mas «caracteres», no sentido leibniziano do termo, isto é, elementos de cálculo. É certo que o símbolo de que nos ocupamos aqui é exactamente o contrário de um «caracter»: não só pertence a um pensamento *ligado* a conteúdos, logo não formal, mas o laço analógico que liga o segundo sentido ao sentido primário e a impossibilidade de o sentido simbólico aparecer de forma diferente da própria operação da analogia, fazem da linguagem simbólica uma linguagem essencialmente *ligada*, ligada ao seu conteúdo e, através do seu conteúdo primário, ligada ao seu conteúdo secundário; neste sentido, o símbolo é totalmente contrário a um formalismo absoluto. É por essa razão que eu falava da *plenitude* da linguagem desde as primeiras palavras deste ensaio. Podemos espantar-nos que o símbolo tenha dois usos tão rigorosamente inversos; talvez fosse necessário procurar a razão deste facto na estrutura da significação que é, simultaneamente, uma função da ausência, na medida em que uma significação designa as coisas no vazio, na ausência delas e uma função da presença, já que ele quer tornar presente, representar a ausência sob estas duas formas. O símbolo leva ao

extremo as duas possibilidades; mas este não é o nosso objecto e não voltaremos a falar mais do símbolo no sentido da lógica simbólica.

4) Último critério: como distinguir mito e símbolo? M.Pépin opõe mito e alegoria, mas não distingue claramente mito e símbolo. Parece, por vezes, que o símbolo é uma forma de pensar os mitos de forma não-alegórica; símbolo e alegoria seriam assim atitudes ou disposições intelectuais próprias à hermenêutica; interpretação simbólica e interpretação alegórica seriam então duas direcções da interpretação que dizem respeito ao mesmo conteúdo dos mitos. Tomarei sempre o símbolo no sentido mais radical de Eliade: são significações analógicas, espontaneamente formadas e dadas: assim acontece com o sentido da água como ameaça no dilúvio e como purificação no baptismo, assim sucede com todas as hierofanias primitivas. Neste sentido, o símbolo é mais radical do que o mito. Eu irei considerar o mito como uma espécie de símbolo, como um símbolo desenvolvido sob a forma de narrativa, articulado num tempo e num espaço não coordenáveis com o da história e da geografia críticas; por exemplo, o Exílio é um símbolo primário da alienação humana, mas a história da expulsão de Adão e Eva do Paraíso é uma narrativa mítica de segundo grau que coloca em jogo personagens, lugares, um tempo, episódios fabulosos. Parece-me que esta densidade da narrativa é essencial ao mito, sem contar com o esboço de explicação nos mitos etiológicos que lhes acentua ainda o carácter secundário. No fundo, estarei completamente de acordo com o esquema de Jaspers, quando ele distingue a linguagem primitiva das cifras, a que eu chamo símbolos, - a língua dos mitos, que mediatizam os símbolos primários - enfim, os símbolos de terceiro grau, mais especulativos, como por exemplo, a representação do mal como «guerra» em Heraclito, como «corpo» no Platão do *Fédon* e como «pecado original hereditário» em Santo Agostinho.

UMA FILOSOFIA DO SÍMBOLO

Tendo assim caracterizado o símbolo através de um método essencial, entramos no limiar do problema propriamente filosófico. «O símbolo dá que pensar». Mas o que é que isto dizer? De uma certa forma, a nossa investigação da estrutura do símbolo não facilitou as coisas: se o símbolo só nos dá o seu sentido no próprio impulso e transparência da sua visada e não de outra forma, se o símbolo não pode ser traduzido, em suma se o símbolo resiste a toda a exegese alegorizante, então ele não dá mais nada a pensar; ele é sobretudo o entorpecimento do pensamento. É com efeito para esta imobilização do pensamento que a interpretação schellinguiana dos mitos parece conduzir.³

O meu problema é assim o seguinte: como podemos pensar a partir do símbolo, sem regressar à velha interpretação alegorizante? Como retirar do símbolo uma *alteridade* que coloca em movimento o pensamento sem que essa seja a alteridade de um sentido já existente, escondido, dissimulado, oculto? Gostaria de tentar uma outra via, que seria a de uma interpretação criadora, de uma interpretação que respeita o enigma original dos símbolos, que

³ «A mitologia não é alegórica! ela é tautegórica [alegórica reenvia a um outro; tautegórica reenvia ao mesmo]. Para ela, os deuses são seres que existem realmente, que não *são* nada de diverso, que não *significam* nada de diverso, mas significam apenas aquilo que são.» citado por Pépin, *op.cit.*, p.59

se deixa ensinar por ele mas que, a partir daí, promove o sentido, forma o sentido, na plena responsabilidade de um pensamento autónomo. Vejamos: trata-se do problema de saber como é que um pensamento pode ser simultaneamente *ligado* e *livre*, como é que o carácter imediato do símbolo e a mediação do pensamento formam um todo sólido.

Vejo a chave ou pelo menos o núcleo desta dificuldade na relação entre símbolo e hermenêutica. Não há símbolo que não suscite uma compreensão por meio de uma interpretação. Como poderá esta compreensão estar ao mesmo tempo *no* símbolo e para *além* do símbolo?

Considero existirem três etapas nesse «compreender». Três etapas que assinalam o movimento que se lança da *vida* nos símbolos para um *pensamento* que seja pensamento a partir dos símbolos.

1ª etapa: a fenomenologia

A primeira etapa é aquela a que podemos chamar compreensão do *símbolo* pelo *símbolo*; pela totalidade dos símbolos; é já uma forma de inteligência, dado que percorre, une e dá ao império dos símbolos a consistência de um mundo. Mas é ainda uma vida entregue aos símbolos, dedicada aos símbolos.

Tomarei um exemplo do *Tratado de história das religiões* de Eliade: para Eliade, compreender um símbolo é recolocá-lo numa totalidade que lhe é homogénea, mais vasta do que ele e que forma sistema no próprio plano do símbolo.

Podemos retirar da própria prática de Eliade um certo número de figuras da compreensão onde se inicia a passagem da vida nos símbolos para uma forma de pensar autónomo; por mais próximo que esteja do seu objecto, Eliade é já o homem da reflexão.

Uma primeira figura da compreensão consistirá em desdobrar as múltiplas valências de um mesmo símbolo; tomemos como exemplo o símbolo do céu; compreender esse símbolo, é experimentar o seu carácter inesgotável; o mesmo símbolo é transcendência do imenso, indicação da ordem e de uma ordem em si, simultaneamente, cosmológica, ética e política. Compreender é repetir em si mesmo esta unidade múltipla, esta permutação de todas as valências no seio do mesmo tema.

Daqui surgir uma segunda figura da compreensão: ela consistirá em compreender um símbolo por um outro símbolo; a compreensão, com efeito, estender-se-á gradualmente, segundo uma lei de analogia intencional, a todos os outros símbolos que têm afinidade com o símbolo do céu: a montanha, o arranha-céus e todos os lugares altos; daí passamos facilmente ao simbolismo da ascensão, da subida difícil, da viagem comum ao poema de Parménides, à anabase platónica, ao arrebatamento pauliniano, ao êxtase plotiniano e agostiniano, até à subida ao Carmelo.

Terceira figura da compreensão: compreenderemos um símbolo por um rito e um mito, isto é, pelas outras manifestações do sagrado: assim, o simbolismo da água esclarece-se pelos simbolismos gestuais da imersão onde discernimos, ao mesmo tempo, uma ameaça – o dilúvio é um regresso ao indiferenciado – e a promessa de um renascimento: a água que brota e que fertiliza.

Mostraremos ainda – e isso será uma quarta forma de compreender – como o mesmo símbolo unifica múltiplos níveis de experiência ou de representações: o exterior e o interior, o vital e o especulativo: os grandes simbolismos da vegetação forneceram assim, simultaneamente, uma esquematização da experiência mais orgânica do morrer e do renascer e uma metafísica como imagem da contrariedade originária, até mesmo da identidade dos contrários.

Destarte, a fenomenologia do símbolo faz aparecer, de múltiplas formas, uma coerência própria, qualquer coisa como um sistema simbólico; interpretar, a esse nível, é fazer aparecer esta coerência; cada símbolo não alcança, certamente, senão uma totalidade parcial – a água diz qualquer coisa que não dizem os símbolos vegetativos, que não diz o céu; cada um é o centro de gravidade de uma temática inesgotável e contudo limitada; mas, em conjunto, dizem a totalidade.

Tal é a primeira etapa, o primeiro nível de um pensamento a partir dos símbolos. Porque não poderemos conservar-nos aqui? Pois bem, porque a questão da verdade não está ainda colocada aqui; se acontece ao fenomenólogo chamar verdade à coerência própria, à sistematicidade do mundo dos símbolos, trata-se de uma verdade sem crença, uma verdade à distância, uma verdade reduzida, da qual foi afastada a questão: *será que creio nisso? Que faço, com essas significações simbólicas, com essas hierofanias?* Ora, esta questão não pode ser colocada, enquanto permanecemos no nível do comparativismo, enquanto passarmos de um símbolo ao outro, sem sermos nós próprios em parte alguma. Esta etapa não pode ser senão uma etapa, a de uma inteligência em extensão, de uma inteligência panorâmica, curiosa mas não interessada. É preciso, neste momento, entrar numa relação apaixonada e ao mesmo tempo crítica com os símbolos: porém, isso não é possível a não ser que, ao abandonar o ponto de vista comparativista, eu me implique com o exegeta na vida de um símbolo, de um mito.

Tanto menos posso iludir esta segunda etapa quanto o mundo dos símbolos não é finalmente um mundo tranquilo e reconciliado; como tal, o simbolismo do céu não deixa de estar em luta com os mitos mais calorosos, mais dinâmicos, da fertilidade, da fecundidade e da violência; todo o símbolo é iconoclasta em relação a um outro, da mesma forma que todo o símbolo abandonado a si mesmo tende a condensar-se, a solidificar-se numa idolatria. É preciso participar por isso nesta luta, nesta dinâmica, pela qual o simbolismo está ele mesmo exposto à sua própria ultrapassagem. É apenas ao participar nesta dinâmica que a compreensão pode aceder à dimensão propriamente crítica da exegese e tornar-se uma hermenêutica. Mas é preciso então que desista da posição, ou melhor do exílio, do espectador longínquo e desinteressado, deforma a que eu me aproprie, de cada vez, de *um* simbolismo singular.

2ª etapa: a hermenêutica

É aqui que encontro as notas iniciais interrompidas pela criteriologia do símbolo. Dizíamos então que queremos de novo ser interpelados na época do esquecimento dos signos do sagrado. Quererá isto dizer que podemos voltar à primeira ingenuidade? De forma alguma. De qualquer modo, alguma coisa foi perdida e irremediavelmente perdida: a imediatidade da crença. Mas se não podemos viver mais, de acordo com a crença originária, os grandes simbolismos do céu, da vegetação, da água, das pedras e da lua, nós modernos, podemos tender na e pela crítica para uma segunda ingenuidade. Porque nós somos os filhos da crítica – da filologia, da exegese, da psicanálise – mas entrevemos agora uma crítica que seria restauradora e não redutora. Dito de outro modo, é *interpretando* que podemos *entender* de novo.

Acedemos deste modo ao segundo nível de inteligência dos símbolos: para lá da inteligência em extensão, à maneira da fenomenologia dos comparativistas, abre-se o campo da hermenêutica propriamente dita, isto é, da interpretação aplicada de cada vez a um texto singular. Com efeito, é na hermenêutica moderna que se dá a doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligente da decifração.

Como encontra, de facto, a hermenêutica este problema? O que nós chamámos um núcleo – o centro a partir do qual o símbolo dá e onde o crítico interpreta – a hermenêutica fá-lo aparecer como um círculo. Podemos enunciar brutalmente esse círculo: «É preciso compreender para crer, mas é preciso crer para compreender». Este círculo não é um círculo vicioso, muito menos fatal: é um círculo bem vivo e estimulante. É preciso crer para compreender: nunca, com efeito, o intérprete se aproximaria daquilo que diz o seu texto se ele não vivesse na *aura* do sentido interrogado: como muito bem diz Bultmann, no seu famoso artigo, de *Glauben und Verstehen*, sobre «O problema da hermenêutica»: «Toda a compreensão, como toda a interpretação é... continuamente orientada pela maneira de colocar a questão e pelo que ela visa (pelo seu *Woraufhin*). Como tal, ela não é sem pressupostos, isto é, é sempre dirigida por uma pré-compreensão da coisa a respeito da qual ela interroga o texto». Só a partir desta compreensão prévia é que ela pode em geral interrogar e interpretar (47). Ou ainda: «o pressuposto de toda a compreensão é a relação vital do intérprete à coisa sobre que directa ou indirectamente fala o texto» (49). Ao insistir sobre esta coincidência com o *Woraufhin*, com a coisa de que fala o texto, Bultmann previne-nos contra uma confusão que consistiria em identificar esta participação no sentido com alguma coincidência psicológica entre o intérprete e «as expressões singulares da vida», segundo expressão de Dilthey. Ora, não é uma afinidade da vida com a vida que a hermenêutica requer, mas do pensamento com o que visa a vida, em suma, do pensamento com a própria coisa mesma que está em questão. É nesse sentido que é preciso crer para compreender. E contudo não é senão compreendendo que nós podemos crer.

Dado que o segundo imediato que procuramos, a segunda ingenuidade que esperamos, não nos só nos é acessível numa hermenêutica e não noutro lugar, não podemos crer senão

interpretando. É a modalidade «moderna» da crença nos símbolos; expressão da angústia da modernidade e remédio para esta angústia.

É este o círculo: a hermenêutica nasce da pré-compreensão daquilo que ao interpretar ela se esforça por compreender. Mas graças a esse círculo da hermenêutica, posso ainda hoje comunicar com o sagrado clarificando a pré-compreensão que anima a interpretação. A hermenêutica, aquisição da «modernidade», é portanto um dos modos pelos quais esta «modernidade» se ultrapassa enquanto esquecimento do sagrado. Eu creio que o ser pode ainda falar-me já não, sem dúvida, sob a forma pré-crítica da crença imediata mas, como o segundo imediato visado pela hermenêutica. Esta segunda ingenuidade quer ser o equivalente pós-crítico da hierofania pré-crítica.

Esta conjunção da crença e da crítica fornece consequentemente a segunda interpretação da sentença que meditamos: «o símbolo dá que pensar». E esta conjunção é uma relação circular entre um crer e um compreender. Vemos assim com poderemos falar de «desmitologização» com alguma prudência; é legítimo falar de «des-mitologizar» se distinguimos justamente desmitologizar e «desmistificar». Toda a crítica «desmitologiza» enquanto crítica: isto é, leva sempre mais longe a separação do histórico (segundo as regras do método crítico) e do falsamente histórico; é o *logos* do *mythos* que a crítica não deixa de exorcizar (como tal a representação do universo como uma série de lugares sobrepostos, com a terra no meio, o céu em cima, e o inferno em baixo); como característica da «modernidade», a crítica não pode deixar de ser uma «desmitologização»; isto é um adquirido irreversível da veracidade, da honestidade intelectual e, sob este título, da objectividade; porém, é precisamente ao acelerar o movimento de «desmitologização», que a hermenêutica moderna revela a dimensão do símbolo; é assim enquanto signo originário do sagrado que ela participa na revivificação da filosofia em contacto dos símbolos; ela é uma das vias do seu rejuvenescimento. Esse paradoxo segundo o qual a «desmitologização» tem também a seu cargo recarregar de novo o pensamento a partir dos símbolos, não é senão um corolário do que temos chamado o círculo do crer e do compreender na hermenêutica.

3ª etapa: o pensamento a partir do símbolo

Desejaria, neste momento, delinear a terceira etapa da compreensão dos símbolos; será a etapa propriamente filosófica, a de um pensamento a partir do símbolo. O filósofo participa no reino dos símbolos por intermédio da fenomenologia da religião, dos mitos e da poesia, tal como ela foi evocada na primeira parte e por intermédio da hermenêutica precisa dos textos singulares, tal como acabámos de a caracterizar. Mas a sua tarefa particular está para além disso.

Em que consistirá ela então, se não devemos voltar a cair na interpretação alegorizante?

Se não podemos encontrar uma filosofia escondida nos símbolos, dissimulada sob a veste imaginativa do mito, resta filosofar a partir dos símbolos. Resta segundo uma expressão proposta no início promover o sentido, formar o sentido numa interpretação criativa.

Gostaria de desenvolver um exemplo que, como veremos, se mantém ainda nos limites de uma filosofia do símbolo.

Este exemplo tem a vantagem de fazer surgir, de modo claro, o papel do conhecimento simbólico na consciência de si ou, mais precisamente, numa antropologia filosófica, numa reflexão filosófica sobre o ser do homem. Eu tomo de empréstimo este exemplo às investigações que irei publicar proximamente sobre as relações entre limitação e mal (ou, em linguagem mais precisa, sobre as relações entre finitude e culpabilidade). É de facto notável que apenas exista uma linguagem simbólica da culpabilidade e não outra: trata-se, em primeiro lugar, da linguagem bem arcaica da mancha, onde o mal é apreendido como uma mácula, um estigma, logo como uma qualquer coisa de positivo que afecta de fora e infecta. Esse simbolismo é absolutamente irreduzível; ele é susceptível de inúmeras transposições e repetições, em concepções cada vez menos mágicas: assim o profeta Isaías evoca nesses termos a visão do Templo: «Ai de mim! Porque sou um homem de lábios impuros e vivo no meio de um povo de lábios impuros». Um homem moderno falaria ainda de uma reputação manchada ou de uma intenção pura.

Existem contudo outros símbolos do mal humano: os símbolos do desvio, da insurreição, da errância e da perdição, que aparecem no contexto hebraico da Aliança mas que se encontram na *hybris* e na *hainartêma* dos gregos. Será ainda o símbolo do cativo, que os judeus tiraram da experiência histórica da sujeição no Egipto e em ligação com o do Êxodo que simboliza, por contrapartida, toda a libertação.

Ora é, de facto, notável que esse simbolismo, que esses simbolismos, não sejam acrescentados a uma tomada de consciência do mal mas que sejam justamente a linguagem originária e constituinte da confissão dos pecados. Aqui, o simbolismo é verdadeiramente revelador: ele é o próprio *logos* de um sentimento que permaneceria vago sem ele, isto é, não explicitado, incomunicável. Estamos pois diante de uma linguagem insubstituível.

O símbolo abre e descobre verdadeiramente um domínio de experiência.

Este exemplo pode ainda ser levado mais longe, porque permite surpreender nestes símbolos primários – mancha, desvio, errância – a articulação dos símbolos secundários míticos, no sentido em que se referiu mais acima de narrativa elaborada: mito do caos, mito da mistura, mito da queda; a sua função é, antes de mais: universalizar a experiência pela representação de um Homem exemplar, de um Antropos, de um Adão até de um Titã que representa, como enigma, o universal concreto da experiência humana; tem também a função de introduzir nesta experiência uma tensão, uma orientação, entre um começo e um fim, entre uma decadência e uma salvação, entre uma alienação e uma reapropriação, entre uma separação e uma reconciliação. Ao mesmo tempo, o símbolo torna-se não só uma cifra do carácter da experiência humana, mas uma cifra da profundidade humana, ao designar a união do histórico e do ontológico ou, em linguagem mítica, da queda e da criação.

Eis como o filósofo está exposto aos símbolos, instruído pela fenomenologia da religião e pela exegese. Que pode ele fazer a partir daí? Uma coisa essencial, pela qual é responsável na

autonomia do seu pensamento: servir-se do símbolo como de um detector de realidade e, assim guiado por uma *mítica*, elaborar uma *empírica* das paixões que encontra o seu centro de referência e de gravidade nos grandes símbolos do mal humano. O filósofo não tem portanto de fazer uma interpretação alegorizante do símbolo, mas deve decifrar o homem a partir dos símbolos do caos, da mistura e da queda. Foi o que fez por exemplo Kant no *Ensaio sobre o mal radical*, em que o mito da queda lhe serve de revelador das paixões e dos males e de instrumentos de radicalização da consciência de si. Ele não alegoriza mas forma, enquanto filósofo, a ideia de uma máxima má de todas as máximas más que consistiria na subversão, definitiva, da hierarquia entre a razão e a sensibilidade. Não quero dizer que Kant tenha esgotado com isso as possibilidades de pensar a partir do mito; considero a sua tentativa como modelo metodológico de uma reflexão incentivada pelo mito e responsável por ela mesma. Sem o secreto alinhamento do pensamento pelo mito, o tema reflexivo desmorona-se e no entanto ele só se insere na filosofia como ideia - apesar de esta ideia ser «inescrutável», como diz Kant.

E, porque estou num contexto kantiano, ousarei falar aqui de uma espécie de «dedução transcendental» do símbolo. Se é verdade que a «dedução transcendental» consiste em justificar um conceito mostrando que ele torna possível a constituição de um domínio de objectividade, o símbolo empregue como decifrador da realidade humana é «deduzido», no sentido técnico do termo, quando é aferido pelo seu poder de suscitar, de aclarar, de ordenar todo um campo de experiência humana; é o caso dos símbolos e dos mitos do mal que sensibilizam o olhar para todo um aspecto da experiência, para um domínio que podemos chamar o domínio da *confissão* e que cedo teríamos reduzido ao erro, à emoção, ao hábito ou à passividade ou finalmente à própria finitude, em suma, a uma dessas dimensões da existência que não têm necessidade dos símbolos do mal para serem abertas e descobertas.

Se essa linguagem parece demasiado marcada por Kant, diria com o Heidegger de *Sein und Zeit*, que a interpretação filosófica dos símbolos consiste em elaborar existenciais que exprimem as possibilidades mais fundamentais do *Dasein*; com efeito, seria fácil mostrar que os «existenciais» de Heidegger saíram todos da esfera simbólica. São símbolos filosoficamente interpretados; a compreensão da realidade humana a partir da esfera dos símbolos é aberta.

O exemplo que acabo de desenvolver tem a vantagem de desenvolver a hermenêutica filosófica na região mais familiar da consciência de si. Tem, em contrapartida o inconveniente de disfarçar um outro aspecto do símbolo ou, mais exactamente, o outro pólo do símbolo. Todo o símbolo com efeito é finalmente uma hierofania, uma manifestação do laço do homem ao Sagrado. Ora, ao tratar do símbolo como um *revelador* da consciência de si, como um índice antropológico, amputámo-lo de um dos seus pólos, fingimos crer que a máxima «conhece-te a ti mesmo» era puramente reflexiva; enquanto é um apelo, pelo qual cada um de nós é convidado a situar-se melhor no ser; como diz o *Cármides* de Platão: «O deus de Delfos diz: *sejam sábios*; mas ele di-lo na sua qualidade de adivinho sob uma forma enigmática; porque, *sê sábio* ou *conhece-te a ti mesmo*, são a mesma coisa». É pois finalmente como índice da situação do homem no coração do ser, no qual ele se move e existe, que o símbolo nos fala. Desde esse instante, a tarefa do filósofo, guiado pelo símbolo, seria a de romper o cerco

encantado da consciência de si, da subjectividade, de quebrar o privilégio da reflexão, de ultrapassar a antropologia. Todos os símbolos tendem efectivamente para reintegrar o homem numa totalidade, totalidade transcendente do céu, totalidade imanente da vegetação, da decadência e do renascimento.

Para ser breve, direi que o símbolo dá que pensar que o *Cogito* está no interior do ser, e não o inverso; a segunda ingenuidade seria pois igualmente uma segunda revolução copernicana: o ser que se afirma no *Cogito* descobre que o próprio acto pelo qual ele se afasta da totalidade, participa ainda do ser que o interpela em cada símbolo.

Uma filosofia iniciada pelo símbolo seria assim totalmente contrária a uma apologética que pretenda encaminhar a reflexão para a descoberta de um desconhecido; pelo contrário, ela instala o homem a título preliminar no interior do seu fundamento e, a partir daí, encarrega a reflexão de descobrir a racionalidade do seu fundamento. Só uma filosofia alimentada na plenitude da linguagem pode depois ser indiferente aos acessos e às suas condições de possibilidade, e estar constantemente preocupada em tematizar a estrutura racional e universal da sua adesão. Esta é, aos meus olhos, a força de sugestão do símbolo.

Permitam-me, para acabar, que repita a afirmação inicial de uma outra forma, mais arcaica e mais enigmática; esta formulação é a de Heraclito, o Obscuro. «O Senhor cujo oráculo está em Delfos não fala, não dissimula, faz sinal (sêmaïneï).» (Frag.93).

Paul Ricoeur