

A INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA PODE ACABAR?¹

PAUL RICOEUR

Tradução:

JASSON DA SILVA MARTINS

Filosofia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)

jassonfilos@gmail.com

ROBERTO ROQUE LAUXEN

Filosofia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)

rrlauxen@gmail.com

A filosofia pode acabar? É uma questão terrível e eu gostaria de orientá-la no seguinte sentido: parece-me que a questão do acabamento da filosofia não põe simplesmente a problema de seu termo, quer dizer, de um hipotético ponto final que seria, ao mesmo tempo, a interrupção e a conclusão; mas a questão é propriamente do ponto de partida e do itinerário filosófico. *A impossibilidade de acabar a filosofia encontra-se na natureza do próprio empreendimento!* Isso não é um acidente, mas um *inacabamento constitutivo, constitucional* dela.

Primeiro direi algumas palavras sobre o ato filosófico, afim de mostrar, em seguida, como as razões do acabamento encontram-se na própria instauração desse ato filosófico. Começaria com uma apologia ao caráter racional da filosofia, afim de eliminar toda interpretação irracionalista daquilo que chamo de *inacabamento constitutivo*.

¹ “La recherche philosophique peut-elle s’achever?”. Conferência seguida de um debate em um “fim de semana de filosofia”, nos dias 13-14 de fevereiro de 1965: *A filosofia: sentido e limites*; depois é retomada em uma “Jornada Pedagógica” em Paris, em 16 de fevereiro de 1966 e publicado em *Orientations* (1966) fevereiro, número especial, p. 31-44 (Catherine Goldenstein). A tradução que apresentamos nesta edição da Revista Filosofando: Revista de Filosofia da UESB é a versão parcial da Conferência seguida de Debate de Paul Ricoeur que será publicada em duas edições. Neste primeiro número consta a *Conferência*; no segundo, será publicado o *Debate*. A tradução para o português foi possível graças à colaboração do comitê editorial do *Fonds Ricoeur* a quem pertence o *copyright*. Para todos os efeitos, exceto em duas notas explícitas dos tradutores (n.t.), os grifos e demais detalhes gráficos do texto estão contidos no original.

O ato filosófico nasce de uma ruptura com a linguagem ordinária, com a opinião, e há filosofia porque há uma questão suscetível de um certo desenvolvimento racional.

A história da filosofia é demarcada pelas irrupções de questões tais como: o que é o ser? Por que existe alguma coisa e não antes o nada? Como os juízos sintéticos *a priori* são possíveis? Uma filosofia é determinada pela estrutura de uma questão. O primeiro passo da racionalidade da filosofia é a elaboração na forma desta questão, como envolvendo uma ordem de investigação. Assim a filosofia possui uma linguagem, sua linguagem (ser, aparecer, substância, essência, existência, sujeito, objeto, historicidade, mundo), promovida pela questão filosófica que a conduz. A questão envolve coerência no desenvolvimento e sistematicidade no discurso filosófico. *A filosofia é, certamente, um trabalho sistemático, embora ela não possa ser um sistema.*

Insisto, primeiramente, sobre o caráter de *coerência*, antes de insistir sobre o caráter de *sistematicidade*. A coerência não se limita a uma forma determinada de prova, e o discurso filosófico no curso da história tem recorrido a múltiplas maneiras de mostrar e de demonstrar (discussão de opinião em Platão e Aristóteles, análise do ser à maneira dos grandes escolásticos, tentativas de provas geométricas em Descartes [*Segundas Respostas*], em Spinoza [*Ética*], discussão das antinomias em Kant, encadeamento dialético com Hegel...). *Só existe filosofia em face de um discurso coerente*, onde as categorias fundamentais implementadas são distinguidas, ordenadas e encadeadas (cf. a distinção razão-entendimento). *Existe uma estrutura racional que diz respeito à própria natureza da argumentação filosófica*. Mesmo a filosofia da existência ultrapassa o nível da confissão pessoal, do ensaio, do romance, do teatro; “*Ser e Tempo*”, de Martin Heidegger é muito bem estruturado: a palavra *estrutura* retorna sem cessar; a noção de ser-no-mundo não é interrompida, mas é suscetível de desenvolvimento, de articulação e de encadeamento.

O que esta ideia de sistematicidade acrescenta àquela de coerência? A coerência é a sequência encadeada das ideias, a ideia de sistematicidade é aquela de um *organismo*, quer dizer, de uma totalidade cujas partes estão em relação entre si, mas igualmente em relação com o todo. Mas a sistematicidade requerida por toda filosofia responsável não pressupõe o sistema; ela se situa no nível da *obra* filosófica. Assim, livros como a “República” de Platão, a “Ética” de Spinoza, a “Crítica da razão pura”..., são obras acabadas do espírito. A sistematicidade é a lei interna de uma obra acabada do espírito humano; a esse respeito o trabalho filosófico não escapa à lei da criação literária, de existir apenas nas obras, que são, inicialmente, os textos compostos, fechados sobre eles mesmos, entidades literárias fechadas. Por exemplo, cada diálogo de Platão é propriamente um mundo e, mesmo se ele é aporético, esta aporia é, de certo modo, a conclusão de um livro. Bergson, no prefácio de *O pensamento e o movente*, diz que não é necessário considerar sua obra toda como uma peça, mas como uma série de obras onde cada uma expõe um problema bem determinado: problema da duração em *Os dados imediatos da consciência*, relação alma-corpo em *Matéria e memória*, evolução das espécies vivas em *A evolução criadora...*, cada obra é, portanto, particular e sistemática. Perguntar se existe um sistema de Platão ou Bergson é uma questão de segunda ordem, visto que a obra da vida do filósofo é como uma única grande obra. Fazer dessas obras uma obra de um único detentor é um empreendimento muito mais abstrato. O filósofo que faz de sua obra uma coleção fechada, tornando-se o conjunto de volumes através dos quais nós temos que retornar à unidade, decreta sua morte. É preciso pensar o trabalho filosófico sob a ideia de *totalização* e não sob aquela de *totalidade*: é um trabalho em fase de sistematização, mas que não comporta um ponto final interno. Cada obra de um filósofo é como uma “parte total” (Leibniz) e a obra inteira desse filósofo é apenas uma totalidade particular.

A elaboração do trabalho filosófico comporta, portanto, três requisitos:

1º) A elaboração de uma conceitualidade específica no nível de suas próprias questões.

2º) Um encadeamento próprio (problema da racionalidade característica da obra filosófica).

3º) A constituição de uma obra acabada ou sistemática.

A sistematicidade não implica, mas *exclui* o sistema. Não se pode passar da totalização à totalidade, nem da sistematicidade ao sistema.

A filosofia é atividade militante, jamais triunfante. Ela tem um caráter artesanal (fazer um livro partindo de capítulos, uma introdução, uma conclusão), uma exigência retórica.

Nós examinaremos três razões de impossibilidade do sistema:

I. – A filosofia e sua história.

II. – A filosofia e sua linguagem.

III. – A filosofia e suas pressuposições.

A relação da filosofia com sua história

Cada filosofia recorta no campo da investigação filosófica uma questão bem determinada. Ora, uma questão filosófica nasce sempre num meio já constituído por outras questões filosóficas e, por conseguinte, no limite da história. Iniciar, para o filósofo, é retomar um discurso iniciado por outros, entrar num certo campo de questionamento. Nenhum de nós pode fazer com que a filosofia não tenha nascido na Grécia e determinada pela linguagem e pelas questões gregas: ser, aparecer, pensar.

A relação da filosofia com sua história não é acessória, contingente, mas *constitutiva*; ela é nisso totalmente diferente da ciência em relação à sua história e da técnica em relação à sua história.

Certamente, existe uma história das técnicas, por efeito cumulativo das descobertas. Mas o passado não está presente a essa história, como um certo face-a-face com o qual cada era técnica entra em debate. A história passada é incorporada e, enquanto tal, abolida: não há necessidade de

conhecer as formas anteriores de um utensílio para dele se servir: sua existência é absolutamente instantânea. Uma ferramenta é sem memória, visto que ela não requer que se represente o seu passado, portanto, que se oponha a seu passado, de estar numa relação de distinção e, eventualmente, de ruptura com ele. Não existe dialética com as formas antigas subsistindo como tais, à maneira como a obra de Platão continua a subsistir distinta de todas as outras obras da história da filosofia.

A história das ciências não é tampouco uma disciplina científica: pode-se fazer ciência ignorando completamente a história das descobertas. A história das ciências existe apenas para uma memória cultural totalmente distinta da atividade científica, que passa muito bem sem ela.

A história da filosofia está presente na filosofia de uma maneira bem específica e constituinte. Ela não é uma tarefa de historiador, mas de filósofo. De outra parte, *toda filosofia criadora está em debate com a filosofia do passado.*

Não podemos fazer história da filosofia simplesmente coletando documentos, compreendendo a articulação interna de um texto, sem se preocupar propriamente com a questão do filósofo. A história da filosofia não é apenas uma *compreensão pelas fontes*, mas pela *intenção interna da obra* que eu posso retomar como solução possível do problema filosófico em face do qual eu me atenho em uma relação determinada, viva, de criação. Cada filósofo tem, portanto, sua maneira própria de assumir o trabalho de historiador; uma vez que ao retomar a história, nós tomamos consciência de nós mesmos. O problema da história da filosofia é fazer coincidir nossa tomada de consciência com essa retomada da história.

Esse *debate com a história passada* cria uma estrutura profundamente histórica do empreendimento filosófico. Não há caminho mais curto para a compreensão de si mesmo do que a compreensão histórica. Essa não é uma história fora de mim, mas uma história reencontrada a partir das tarefas da razão filosófica, *é ao fazer advir um sentido no passado que eu posso fazer advir um sentido para mim mesmo.*

Nós estamos em face de uma relação circular: de um lado eu vou ao encontro dos filósofos do passado com algo adquirido; de outro lado, só tenho chance de encontrar um outro na medida em que abordo os filósofos do passado com perguntas e preocupações. Não existe esperança de fazer história da filosofia sem prévia filosófica, nem de fazer a filosofia sem tradição. Uma história da filosofia sem filósofos em debate e interrogando os filósofos do passado não é mais do que um campo de ruínas, um museu ou uma biblioteca – o que é a mesma coisa (sic!): o filósofo sem passado é um impostor; não existe autodidata em filosofia. O filósofo sem passado pretenderia que suas palavras são todas novas e que elas estão carregadas de sentido, o autodidata puro é um ficção simétrica àquela do “historiador puro”.

Meu próprio trabalho filosófico é um segmento da comunicação; por ele eu sou suscetível de me tornar comparável a outros.

O cientista nos dirá: “Vocês, filósofos, vocês recomeçam sempre!”, ao passo que o trabalho científico é verdadeiramente uma aquisição universal, oposto ao pisoteio da filosofia (neo-platonismo, tomismo, etc.). Isto é verdade; mas a magnífica universalidade e o progresso do pensamento científico vêm do fato de que o objeto científico não concerne à existência do homem. O ato filosófico reflete sobre suas próprias condições, sobre as *condições de chegada à existência de um ser falante e significante*. Nós não podemos, portanto, produzir esse ato de pensamento fora de uma cultura, de uma história da filosofia.

A ideia de verdade em filosofia não coincide com a ideia de universalidade que comporta o trabalho científico. Para nós, a ideia de verdade regula o diálogo de cada um com nós, como uma ideia-limite que move o diálogo. Mas nós não podemos produzir, em uma filosofia determinada pela história, essa verdade. Nós não podemos lhe fazer corresponder um exemplo histórico que a esgotasse. Sua única figura histórica é o movimento completo do debate filosófico.

A verdade está, de outra parte, ligada a uma consciência de abertura; ela não é objeto, mas meio “*In eo, vivimus, movemus et sumus*” (nela vivemos, nos movemos e somos) (São Paulo, Spinoza, Bergson). A verdade não é “o que”, nem “algo”, mas “aquilo no qual” (nos movemos), segundo o símbolo da luz como “fogo intermediário” (*Timeu*, 68b), através do qual nós vemos. A verdade não é simplesmente visada, mas meio de pertencimento. Eu pertenço a um certo meio de luminosidade, onde posso experimentar o sentido numa certa comunicação bem sucedida, uma certa ductibilidade do diálogo; a verdade, como “meio”, se exprime por meu poder ser entendido, ser polo de diálogo e de referência. *A verdade é o meio de ser a partir do qual existe questões*, uma troca, uma “concordância” até na interrogação.

Na medida em que toda questão é questão sobre o Ser, o Ser é prévio à questão. O Ser implicado em toda questão abre um ao outro e estende esse palmo de luminosidade onde o diálogo pode ter êxito. O que eu falo exerce influência sobre mim e sobre todos: nós estamos todos no Ser. O Ser age sobre mim; mas eu devo me desfazer de todas as conceitualidades pelas quais eu gostaria de colocar a mão sobre ele.

Entrando na obra de um filósofo e recusando reduzi-la a si e aos “ismos”, encontramos o centro ontológico da filosofia. “Quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus” (Spinoza)².

Eu gostaria de mostrar, nesse primeiro ponto, por que a relação da filosofia com sua história exclui o sistema, sem, contudo, interromper a tarefa filosófica da inteligibilidade, nem arruiná-la no ceticismo.

A relação da filosofia e sua linguagem

Este segundo ponto é um corolário do primeiro; visto que *o passado da filosofia está igualmente presente em toda minha linguagem atual*, em

² *Ética*, Quinta Parte, Proposição 24 (n.t).

sua semântica, quer dizer, na significação das palavras que possuem já um sentido antes que delas eu me sirva. O léxico do filósofo é tal que ele não dispõe dele, visto que ele é como a cristalização de uma história. Por exemplo, a palavra “intuição” reenvia a Platão, a Descartes, a Kant, a Bergson...

Toda a diacronia de uma palavra é aqui dobrada sobre a sincronia: em nosso léxico está presente, em resumo, toda a sequência temporal dos usos dessa palavra. É por isso que é necessário sempre refazer os dicionários filosóficos.

O problema da linguagem filosófica não é apenas um corolário do elemento histórico, mais um componente do pensamento filosófico; e por isso, eu gostaria de discutir o problema da *univocidade* em filosofia.

Um termo é unívoco quando ele tem um sentido e um sentido uno. Aristóteles diz que ter um *sentido*, é ter um sentido *uno*, e ter mais de um sentido, é não ter o sentido do todo. Mas ele diz também: “O Ser se diz de muitos modos”. A polissemia, ou multiplicidade de sentido da linguagem filosófica, não é um acidente ou uma espécie de doença da qual se poderia curar, mas a *condição expressa de sua função*.

O próprio da linguagem científica é não somente tender em direção à univocidade, mas de a realizar. Uma língua científica, bem feita, inteiramente formalizada, será tal que cada símbolo empregado terá apenas uma significação, a que terá sido solicitada: denomino ponto, denomino superfície, etc. *O sentido é por posição e unívoco*. Este domínio da linguagem matemática se estende aos domínios importantes da vida econômica e social (contabilidade nacional elaborada a partir de definições inteiramente *unívocas*). A sintaxe, tal como o léxico, são unívocos: as operações sobre os termos unívocos são definidos por regras unívocas. Em suma, a sintaxe é lógica.

Porque a filosofia não pode se constituir segundo este modelo? Porque a polissemia é sua condição?

O desenvolvimento das linguagens perfeitas corresponde ao desenvolvimento de uma objetividade elaborada em sistema fechado e separada de nossos interesses existenciais, de nossa condição de seres no Ser. Por exemplo, as estatísticas da nação não esgotam o que as pessoas fazem, mas suas ações são exibidas sobre certas rubricas determinadas. *As línguas bem feitas são apenas línguas insulares, respondendo a condições extremamente precisas, realizáveis em casos bem determinados, em função de fins muito precisos: tais como a necessidade de dominar intelectualmente ou praticamente um domínio de fatos ou de comportamentos. A univocidade está ligada à formalização, a qual está ligada à separação de um domínio de objetos, disjunção daquilo que é relação de sentido, isto é, relação do sujeito pensante com um mundo existente que é para ele sua situação e seu campo de projetos. Só existe sentido para um ser que se orienta em uma situação onde ele está fixado, um aqui, um agora, um campo de preocupações e de projetos.* Uma língua bem feita coloca entre parênteses a relação viva e vigorosa de um existente com sua condição de ser. O sentido tem uma dimensão existencial e ontológica, ao passo que a significação tem apenas uma dimensão lógica.

A compreensão do sentido torna-se explicitação articulada, da qual deriva um enunciado que é formalizado. A cada uma dessas operações corresponde níveis lógicos precisos. Porém, a filosofia faz o caminho inverso: ela recoloca as línguas formais nos enunciados, os enunciados nas explicações e a *explicação* na compreensão de um ser que se orienta no Ser. A filosofia é *retorno*, questão às avessas (*Rückfrage*), faz retornar os objetos formalizados à rede ontológica constituída pelo sentimento de situação: a projeção de nosso ser e o poder de falar.

Então, pode-se falar? A linguagem filosófica é uma das linguagens entre as outras e nós precisamos usar de uma linguagem que tem seu enraizamento na linguagem ordinária para recuperar a origem desse laço (*vinculum*) do ser falante ao ser-no-mundo e ao Ser propriamente. Para dizer a origem mesma do dizer, é preciso se servir de uma linguagem já

existente. A linguagem filosófica só pode operar, portanto, sobre a polissemia, visto que nós só podemos dizer a origem nos servindo dos recursos indiretos da linguagem. Nós devemos nos servir de uma linguagem objetiva, intramundana e *libertar o excedente de sentido* que não foi inteiramente investido no uso pragmático. Por exemplo, nós dizemos: “*Nele (em ele) nós nos movemos*”; cada uma dessas palavras só tem seu alcance filosófico à medida que ela tem um duplo sentido, um outro sentido. A palavra “em” possui evidentemente o sentido objetivo e formalizável de inclusão geométrica: um objeto está em uma caixa, a caixa está em, etc. Mas a palavra *em* não esgota seu sentido nessa relação objetiva de inclusão. É por redução da riqueza original de sentido que se constrói o sentido formal. O sentido originário é esquecido, dissimulado pelo processo de objetivação. *Todo progresso na objetivação é ao mesmo tempo um progresso no esquecimento da significação fundamental.* A filosofia retorna a uma potência primitiva da linguagem que não foi inteiramente investida nesse processo de objetivação – ao retornar à questão originária.

Da mesma maneira, a noção de movimento tem adquirido sua univocidade na mecânica racional. Mas nós somos ainda capazes de compreender alguma coisa do sentido pleno do movimento, quando nós falamos de um movimento de humor, de um movimento de pensamento, de um dinamismo, de um ser dinâmico: há, portanto, uma reserva de sentido não esgotado na constituição da univocidade.

É por essas razões que vários autores têm aproximado a reflexão filosófica da hermenêutica, quer dizer, da interpretação do sentido múltiplo. A palavra “hermenêutica” é atualmente introduzida em filosofia com um sentido amplo e um sentido estrito. No sentido amplo – Heidegger – a filosofia é sempre hermenêutica e sempre tem sido, na medida em que ela põe fim a uma certa dissimulação ou ocultação; a relação manifesta que nós temos com a natureza, oculta a relação que nós temos, como ser significante, ao Ser. *A hermenêutica consiste, então, em “desocultar” alguma coisa que foi ocultada ou esquecida.* Este sentido amplo, apresentando uma relação

entre “ocultar” e “mostrar”, é bastante clássico. Todo trabalho filosófico é sempre trabalho de interpretação e não somos nós que interpretamos, mas toda linguagem interpreta a realidade, visto que toda linguagem consiste, não em dizer algo, mas em dizer algo sobre algo, que é o ato do juízo predicativo.

Pode-se, em segundo lugar, tomar a palavra “hermenêutica” em um sentido mais preciso, mais técnico, mais próximo também das considerações linguísticas, ao ligar esse trabalho hermenêutico à noção de sentido múltiplo ou poder do duplo sentido. Por isso, a filosofia se aproxima da exegese, que nos ensinou que há vários sentidos na Escritura, um “*multiplex intellectus*” (De Lubac), descobrindo o sentido alegórico no sentido histórico, o sentido moral no sentido histórico, o sentido místico no sentido moral. É essa *arquitetura do sentido* que cria o problema hermenêutico. Os psicanalistas mostram, igualmente, que o duplo sentido não é um acidente da linguagem, mas a lei mesma de sua constituição; para J. Lacan, por exemplo, em uma interpretação linguística da psicanálise, o sintoma neurótico e o sonho, não apenas realizam uma estrutura patológica, mas atesta igualmente a função fundamental da metáfora e da metonímia; Roman Jakobson, por seu turno, em seus “Ensaio de linguística geral”, mostra que a metáfora está essencialmente ligada à própria estrutura da linguagem e não somente a uma figura de estilo ou um procedimento de retórica, faz parte da constituição do sentido. No desenvolvimento da cadeia falante eu posso, a cada momento, substituir um signo por um outro, segundo o eixo vertical de substituição que vem cortar perpendicularmente o eixo horizontal das consecuições. A possibilidade de substituição a cada momento por outras palavras (sinônimos) me permite falar sobre os signos da linguagem com outros signos da mesma linguagem, e é esta a própria lei da metáfora.

A linguagem filosófica não tem do que se vergonhar por não realizar a univocidade da lógica simbólica e das línguas bem feitas: ao contrário, ela está enxertada sobre a riqueza semântica. A filosofia é o lugar onde a linguagem desdobra todas suas possibilidades significantes, em sentido

inverso da redução à univocidade que é a lei da lógica. É por isso que o trabalho filosófico é um trabalho de interpretação, trata-se sempre de desconstituir (*désimpliquer*) o sentido do sentido. O filósofo pode falar, visto que nossa linguagem não foi jamais inteiramente reduzida – e não pode ser – à sua função objetivante e à sua função de univocidade.

O homem sempre foi dotado de uma linguagem que diz mais do que o que ele diz; *de uma linguagem que tem recursos de sentidos sempre inexplorados e que são o não dito daquilo que nós dizemos.*

É uma tarefa da reflexão filosófica decidir entre duas equivocidades, uma pela confusão de sentido – a equivocidade lógica –, a outra pelo acréscimo de sentido – ou multivocidade – cuja função é explicitar todas as estruturas da realidade. A linguagem equívoca pertence à possibilidade de nos apropriar de nosso desejo de ser e nosso ser no Ser; é assim o trajeto da compreensão de nós mesmos e de nós mesmos no Ser.

A filosofia e seus pressupostos

O terceiro tema nos conduzirá ao ponto de articulação da filosofia e da predicação cristã, enquanto esta se apresenta como pressuposto para o filósofo. Mas consideramos, inicialmente, o tema em toda a sua generalidade.

A filosofia não pode existir sem pressuposição. Por quê? É, primeiramente, pressuposta a história e a marca da história na língua. Os pressupostos se exprimem em uma linguagem constituída com sua polissemia. Aqui se põe o problema do ponto de partida em filosofia.

De um lado, a filosofia é a questão do ponto de partida... que se diz começando, para caracterizar sua racionalidade, o ato filosófico é promoção de uma questão e cisão de uma reflexão. Por isso, toda filosofia põe um começo: seja pela dúvida, seja pelo ser, etc. Mas, de outro lado, um começo na reflexão não é um começo em todos os aspectos: o filósofo só pode começar no discurso filosófico na medida em que a filosofia mantém sempre

uma certa relação com a não-filosofia (cf. Merleau-Ponty). Paradoxo e círculo: de uma parte, a filosofia começa por si (exemplo: com os juízos sintéticos *a priori* são possíveis?); de outra parte, esta questão, porque é antecipada sobre uma situação na qual o filósofo se debate, está em relação com todas as modalidades nas quais ele vive esta situação, com a vida. A filosofia continua sendo alimentada pela experiência variada da vida pessoal, política, afetiva, vida simplesmente.

Tal é a relação circular entre a experiência integral e a reflexão filosófica: de um lado, a filosofia nasce *de uma cisão, de uma promoção a um discurso de segundo grau, mas do fundo de uma experiência viva que é transposta, superada e que, do mesmo modo, vem a ser expressa*. A linguagem filosófica expressa aquilo mesmo do qual se separou e que superou. Heidegger diz, a propósito do círculo hermenêutico: “O momento decisivo [para o filósofo] não é sair do círculo, mas nele penetrar corretamente”³. A língua filosófica em uma sociedade, uma cultura, em minha vida, é apenas um momento de rigor no qual vem se refletir uma vida, que não pode passar e se justificar inteiramente: eu só posso trazer minhas pressuposições o quanto possível às claras. Toda filosofia tem um tema e conceitos operatórios, mas ela não pode transformar seus conceitos operatórios em temas: eu não posso tematizar inteiramente a totalidade da experiência que vem à linguagem.

É aqui que eu reencontro a questão da fé como pressuposto da filosofia. Como compreender a articulação de uma profissão de fé cristã pressuposta com um discurso filosófico autônomo? Como a filosofia está ancorada na não-filosofia (fé, poesia...)? A questão seria sem resposta se nós tomássemos a teologia como uma espécie de bloco dogmático em face da filosofia concebida como sistema fechado. É preciso desfazer uma teologia feita, do mesmo modo que foi desfeita a filosofia como sistema, para aceder ao verdadeiro face-a-face do filósofo; *esse face-a-face não é a teologia, mas*

³ HEIDEGGER, Martin. *Être et Temps*. Paris: Gallimard, 1986, § 32, p. 199 (n.t).

a *predicação*. O teólogo tenta organizar, de maneira tão coerente quanto possível, os temas da predicação em torno de um certo número de centros: cristológicos, pneumatológicos, etc. Mas o filósofo é interpelado por aquilo que é mais primitivo que a teologia, pela predicação, pelo sentido ou núcleo do *kerygma* (proclamação). Ele pode participar desta busca mais originária que toda teologia e pesquisa, também, para além das condições culturais de origem neotestamentária, para além do revestimento conceitual que recobre o *kerygma*, para além da teologia, a interpelação mais primitiva do Evangelho.

O verdadeiro problema não é, pois, entre a teologia, constituída como ordem completa e a filosofia, como sistema, mas antes entre o empreendimento inacabado da filosofia e um *kerygma* a ser reencontrado pelo trabalho de regressão à fonte da teologia, da predicação e do Evangelho. *A relação é entre a interpelação vigorosa pela Palavra viva, aqui e agora e o trabalho do pensamento da filosofia, em debate com sua história e com a linguagem.*

Tal é o nível ao qual se institui o diálogo da fé e da filosofia.

Agora, em qual estrutura esse diálogo pode ser pensado? Para responder a esta questão, retornamos para trás e perguntamo-nos: a qual condição a reflexão, enquanto ato filosófico, pode se prolongar? O momento da reflexão filosófica se desdobra em duas direções:

- 1) Uma arqueologia.
- 2) Uma teleologia.

Em qual sentido a reflexão requer uma arqueologia? Se tento compreender filosoficamente o alcance da psicanálise, sou conduzido à descobrir por meio da interpretação, uma raiz da existência que o psicanalista vai chamar “libido”, “desejo”; quer dizer, essencialmente uma potência de vida na qual eu não disponho reflexivamente; *essa potência de vida que me habita é mesmo uma potência de significação* (sonho, fantasma, etc.) uma origem do sentido, descentrada pela relação com o núcleo da reflexão. *Ao compreender essa dependência da consciência a*

respeito de uma fonte de existência mais fundamental que ela mesma, eu opero aquilo que chamaria de “desapossamento do Cogito”. O Cogito não é mais o ato pretensioso que era inicialmente ao se possuir a si mesmo, mais ele aparece verdadeiramente colocado no Ser. Anterior a ele, o Cogito descobre, pelo trabalho de interpretação, alguma coisa como uma *arché* ou origem, mais primitiva que a consciência que eu apreendo, que se poderia chamá-lo o *conatus* spinozista, a *appetitus* de Leibniz ou o *Eros* de Platão.

Na direção da *teleologia* vejo outra forma do desapossamento. Uma arqueologia só pode se compreender como polarmente oposta à uma teleologia, quer dizer, um movimento do sentido orientado para um *telos*. Eu tomaria, como exemplo, a *Fenomenologia do espírito* de Hegel; se vê aí que o sujeito apenas torna-se consciente procedendo a um certo percurso de figuras (senhor e escravo, consciência infeliz, etc.) que eu não disponho, mas que me constitui. *O sentido não está orientado para trás*, como na psicanálise, em direção do arcaico, *mas em direção do terminal*: cada figura, com efeito, tira seu sentido da figura que lhe segue: a verdade do senhor e do escravo está no estoicismo, a verdade do estoicismo está no ceticismo, a verdade do ceticismo na consciência infeliz, etc. Tal é esta outra modalidade do desapossamento do Cogito cartesiano que propriamente se coloca; ele se faz em proveito de um movimento escalonado de figuras que nós podemos bem chamar “espírito”, como nós chamamos “Eros” a raiz da existência que descobre uma arqueologia do sujeito.

Que resta agora da inserção da fé na reflexão? Minha vida e meu pensamento são reassumidos pelo *kerygma* no mesmo momento em que eu tento me compreender entre esta origem e este fim. *O kerygma me fala de uma origem radical e de um fim último*. A predicação não é, certamente, idêntica àquilo que eu poderia encontrar somente pela arqueologia e teleologia. Mas atinjo a estrutura de acolhida graças à qual posso compreender o que o *kerygma* significa para mim. É através dos símbolos dessa arqueologia e teleologia que o *kerygma* me atinge e igualmente através do ato de desapossamento que um e outro exigem de mim.

Certamente, posso perfeitamente ficar em uma filosofia da reflexão e não há nada de constrangedor nesse ato de fé, que eu não possa fingir tirá-lo da filosofia. Penso exatamente o contrário e, nesse sentido, permaneço barthiano ou anselminiano; eu creio, como Kierkegaard, que Deus é desde o início e verdadeiramente Totalmente Outro; mas um Totalmente Outro – como ensina Hegel – que não me atingiria, não seria mais nada para nós. É porque *o reconhecimento do ponto de inserção do kerygma em minha experiência viva é o momento fundamental do encontro da filosofia e da predicação*. Uma reflexão puramente filosófica sobre a psicanálise e sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel é suficiente para desencadear o desapossamento do Cogito pretensioso e me revelar a mim mesmo no momento em que creio me possuir a mim mesmo.

A reflexão vai até aqui, mas não mais longe: a interpelação do Evangelho é outra coisa e vem de outro lugar. Mas, por seu turno, ela só se torna inteligível para mim orientada simbolicamente como Alfa e Ômega de minha existência. A interpelação *retoma* e reinterpreta os símbolos da origem e do fim. As significações da “origem” e do “fim” não são de modo algum esgotados pelas ideias de “gênese”, no sentido científico, ou de “conclusão” em qualquer sentido que seja (término de um trabalho, de um movimento, de um período, etc.). Seu excesso de sentido significa o Alfa e o Ômega. Graças a esta articulação simbólica o próprio ato de humilhação e de desapossamento do Cogito torna-se o momento de junção entre filosofia e predicação; o Cogito, o *Eu penso, eu sou* se sabe dado a ele mesmo para poder começar a pensar e falar.

Assim, a predicação não me coloca em face de alguma coisa que viria sorrateiramente fechar o discurso filosófico, concluí-lo; ela se insere na estrutura de inacabamento; ela vem inscrita, como um signo de esperança no coração do diálogo de cada um com todos, a segurança que nós estamos todos no Ser e que, através de múltiplas questões que nos afrontam uns aos outros, é o mesmo Ser que verdadeiramente nos fala. Assim *a predicação não é, para a inteligência, um limite que a interrompe, um interdito que lhe*

fecha a boca e a aflige de estupor, mas um recurso e uma reserva de sentido que lhe dá ainda e sempre o que pensar.

