

O SÍMBOLO E SUA REPRESENTAÇÃO

Antonio Muniz de Rezende

Estamos pressupondo os capítulos anteriores sobre a antropologia da linguagem. Nossa abordagem não será estritamente lingüística e nem mesmo meta-lingüística. Ao contrário, gostaríamos de encarar o fenômeno do símbolo ^{antropologicamente} como uma experiência profundamente humana na relação do sujeito com o mundo.

Por outro lado, ao falar da representação do símbolo - e não de sua simbolização - estamos com uma preocupação didática de apresentar uma base sensorial, visual, para o símbolo em sua relação com os elementos que o suportam. Mas estamos também tentando, desde o início, evitar uma concepção meramente formal do símbolo - coisa que poderia ficar sugerida pela expressão aparentemente tautológica de "simbolização do símbolo".

O. INTRODUÇÃO : DE UMA LINGUAGEM PRIMEIRA A UMA LINGUAGEM SEGUNDA.

No estudo do símbolo, começamos por nos referir a alguma coisa que é primordial. Na perspectiva antropológica que adotamos, o que é primordial é a experiência de sermos homens. É a própria existência que comporta uma dimensão simbólica. Por isso, Merleau-Ponty, a este respeito, fala da existência como palavra primeira.

Ainda a nível de uma experiência original e cotidiana, a linguagem ordinária, aquela que utilizamos para viver e conviver, contém, também ela os germes, as sementes da experiência simbólica e de sua expressão. Neste sentido, a linguagem ordinária pode igualmente ser considerada primeira.

A linguagem segunda comportará uma tentativa de manifestar o que há de simbólico na linguagem primeira, quer existencial quer ordinária. Manifestar integrando, como nos lembra Jean Ladrière em seu precioso texto sobre "O símbolo e o discurso teológico".

Talvez que a primeira coisa a ressaltar desde agora seja que o símbolo, como o entendemos, e a linguagem simbólica correspondente, não são propriamente convencionais nem meramente arbitrários. O símbolo tem apoio na experiência. Em outras palavras, o simbolis-

Mare

Aqui está o trabalho de
ff. Rezende, finalmente. Telefone para um
alguns e para o resto. Um abraço. Telefone

mo é sugerido pela linguagem primeira em que se exprime a experiência originária. Isso ao contrário de outros signos, especialmente os sinais convencionais. Um exemplo muito simples destes últimos são os sinais de trânsito: é por uma convenção que verde significa "passar", vermelho "não passar" e amarelo "atenção". Ao contrário, no simbolismo da água, há alguma coisa relacionada, por exemplo, à experiênciada vida, ao ambiente aquoso do útero fecundado, ou ainda à fertilidade das terras bem irrigadas. O delta do Nilo ficou célebre por sua fertilidade e pelas evocações simbólicas - principalmente míticas - a que deu lugar.

A nível da experiência, o símbolo é significante por si mesmo, embora de maneira embrionária, como semente, ou como nascituro. A linguagem segunda é que vai manifestar o simbolismo original. Não apenas a interpretação dos símbolos mas a simbolização propriamente dita, em suas diversas formas: mítica, poética, religiosa, social, política, filosófica ... No estudo do mito, por exemplo, logo se descobre a estrutura essencialmente simbólica de todo mito. Este só é possível por causa do simbolismo. Igualmente a experiência religiosa não seria possível sem a dimensão simbólica da existência humana.

A consequência pedagógica é que tanto podemos partir do simbolismo em geral como de um símbolo em particular. Em ambas as hipóteses, descobrimos que há no símbolo uma riqueza muito grande. Em linguagem técnica, se diz que há sempre no símbolo duas significações. Por outro lado, a significação segunda, por sua vez, não é unívoca mas polissêmica.

Ao insistir no referencial primeiro que é a condição humana, a existência considerada como palavra primeira, estamos manifestando a base natural da experiência simbólica que suportará toda manifestação - cultural - posterior. Mas estamos insistindo também na necessidade de passar a um segundo nível (cultural), a uma linguagem segunda que, como tal, explicita o que estava em semente na primeira. Finalmente, já pressentimos que, em relação a ambos os pontos de referência, será necessária uma instância hermenêutica ou interpretativa, sem a qual a riqueza simbólica não pode ser percebida. Aliás, no nível da interpretação, ficará cada vez mais claro que o símbolo nunca tem uma significação unívoca, única, mas é "simbolicamente" polissêmico.

I. ESTRUTURA TOPOLÓGICA DO SÍMBOLO - A "ROSA DOS VENTOS"

A uma primeira representação do símbolo chamamos de topológica por uma razão simples: a existência humana é múltipla e complexa. Através da história, as diversas experiências humanas tomam corpo e forma, institucionalizando-se. A esse fenômeno de tomar corpo e forma é que chamamos de localização ou de topificação. Por exemplo: a religião é uma experiência humana característica, em topos em que o sentido da existência toma corpo e forma. Isso mesmo se dá através da história. É essa história que nos permite falar, em relação às diversas culturas, do que há de semelhante e de diferente no interior desse mesmo topos. Nas diversas culturas, encontramos a experiência religiosa, mas em cada uma o sentido religioso poderá apresentar aspectos complementares que melhor se evidenciam no conflito das interpretações. Um outro exemplo, aparentemente mais fácil é o do topos político, em que se dá a experiência política, de forma histórica e institucionalizada, tomando corpo no Estado e na divisão dos poderes. Estas são formas concretas da experiência humana. E assim por diante.

Como o leitor já percebeu, a noção de topos é importante para uma abordagem topológica do símbolo. E o "lugar" passa a ser, ele próprio, um conceito simbólico. (Veja-se o conceito de Dasein no sentido em que é empregado por Heidegger). Nossa existência é um ser-no-mundo : nascemos sempre nalgum lugar, não apenas geográfico, mas histórico e cultural, isto é : simbólico.

Mas se a noção de "lugar" é importante, ela se torna ainda mais importante na sua pluralidade. Nossa experiência nunca é a de um lugar apenas mas de muitos. E é o que nos permite falar imediatamente de uma estrutura topológica. E para melhor entendermos o que seja semelhante estrutura, lembremos como é que a fenomenologia nos propõe descrevermos a estrutura: ela é uma multiplicidade unificada por relações cujo sentido é o de uma correspondência intencional à situação existencial. (observemos desde logo que semelhante descrição da estrutura não é estruturalista).

Na Rosa dos Ventos Simbólica, encontramos uma multiplicidade tópica, uma diversidade de experiências unificadas. O que faz a estrutura não é apenas a multiplicidade mas sua unificação. Não uma

unificação qualquer mas a que resulta das relações semânticas que se estabelecem entre os diversos tópicos. Numa linguagem inspirada na matemática, diríamos que um "valor" não é determinado em si mesmo mas pela posição relativa que ocupa, relativamente a outros valores e a outros tópicos. É uma relação tópica. No nosso caso, da estrutura simbólica, trata-se de uma relação semântica. Por sua vez, o sentido dessas relações é o da correspondência intencional à existência, à condição humana, histórica e concreta.

Cada um dos tópicos da Rosa dos Ventos Simbólica é uma forma da intencionalidade, isto é: uma forma de o homem relacionar-se ao mundo (economicamente, politicamente, socialmente, religiosamente, etc.). Por intencionalidade entendemos, portanto, a relação homem-mundo em suas diversas formas significativas. A "referência" intrínseca à intencionalidade é que nos permite distinguir essa definição de outras definições da estrutura. Assim, no estruturalismo, as relações são consideradas de maneira intrínseca e formal. Isso tem consequências quando se trata de compreender o símbolo que, para o estruturalismo, é considerado de maneira abstrata e formal. Para nós, ao contrário, o símbolo, como a linguagem, tem um componente existencial: ele pressupõe uma linguagem primeira - a própria existência como palavra original. Em nossa definição da intencionalidade e da estrutura há portanto uma referência à existência. O referente da estrutura simbólica é a própria existência, o existente, o mundo.

Aliás, já que falamos de mundo, essa é também uma maneira topológica de dizermos o que ele é: a estrutura resultante das relações entre os diversos tópicos numa situação concreta. É uma primeira maneira de dizer que o mundo humano é simbólico. Uma outra, mais profunda, consiste em dizer que nenhum mundo concreto, apesar de estruturado, esgota tudo o que há na existência humana. Daí falarmos do mundo como horizonte de todos os mundos concretos, e como horizonte de todos os horizontes. (Em volta do Rosa dos Ventos Simbólica desenhamos uma circunferência pontilhada).

Em sentido simbólico, um mundo tanto é a estrutura concreta como seu referencial "extrínseco", o horizonte no qual se situa. Falamos de referencial "extrínseco", entre aspas, porque, na verdade, o referencial de uma relação intencional lhe é intrínseco e só pode ser considerado extrínseco como termo da relação. Sem fazer um mero

jogo de palavras, o conjunto dos tópicos por sua vez se situa topicamente, relativamente a um horizonte e a um horizonte último que é horizonte de todos os horizontes.

Embora partindo de uma descrição tópica do mundo humano, acrescentamos que nenhum mundo humano, nenhuma cultura, nenhuma forma concreta da existência, esgota o sentido do humano. Este fica sempre faltando ou sobrando. E este sentido que falta é o horizonte, o sentido pleno que, como tal, nunca será alcançado nem nunca poderá ser perdido de vista.

Neste sentido, dizemos que o mundo humano é simbólico mesmo quando se concretiza, mesmo quando se corporifica nos diversos tópicos. E nós poderíamos, inclusive, tentar uma descrição do mundo. Apesar de impossível, semelhante tarefa tem uma certa utilidade prática, pois nos permite enumerar as experiências tipicamente humanas. Um aspecto interessante dessa tentativa é no sentido de nos permitir evocar a distinção hoje tão corrente entre estrutura infra e supra. Também ela é topológica. Na perspectiva marxista, que é a mais conhecida, chama-se de infra-estrutura o conjunto ou sub-conjunto de tópicos que diretamente dizem respeito às condições materiais da existência. Mais ainda, é característico da posição marxista o centrar a infra-estrutura na experiência econômica. Em função dela é que se organizam e se relacionam as experiências do trabalho, da produção e das relações sociais de produção.

Pessoalmente, gostaríamos de insistir numa diferença introduzida pelo nosso enfoque filosófico: chamamos de infraestruturais não apenas o sub-conjunto de experiências com a matéria mas o conjunto das relações com o mundo. Nesse sentido, a ciência se inclui entre as experiências infraestruturais - especialmente as ciências chamadas físicas ou naturais. O conhecimento do mundo ainda é uma experiência infra-estrutural. Igualmente a técnica e a tecnologia são infra-estruturais. Já a estrutura diz respeito à relações do homem com o homem, ou dos homens entre si. Neste sentido, estamos bem mais próximos de Marx ao considerar as diversas formas da relação social, da família ao Estado, sem esquecer, evidentemente, a Escola. Todas estas são relações estruturais. E a supra-estrutura? Aqui, novamente, nos distanciamos do marxismo ortodoxo (com exceção talvez de Gramsci, justamente considerado como filósofo da supra-estrutura). Os marxistas

ortodoxos tendem a considerar a supra-estrutura como lugar das atividades "espirituais", ou melhor, ideológicas. São experiências, atividades e relações que, por assim dizer, não têm como norma a realidade material. É a consequência do materialismo no posicionamento materialista-histórico-dialético. Como já tivemos a ocasião de dizer, o materialismo afeta a epistemologia histórico-dialética inclinando-a numa direção positivista e empírica. E a supra-estrutura aparece como campo privilegiado da ideologia como falsa representação da realidade. Falsa, porque exprime o "pensamento" do poder político interessado em manter as relações sociais de produção.

Prolongando Freud, nós nos distanciamos de Marx, e começamos a nos interessar pelo fenômeno da sublimação. Queremos dizer com isso que a sublimação é muitas vezes apresentada como uma outra forma de realização do desejo reprimido. Mas vamos além de Freud ao fazermos da transcendência como um outro espaço, um outro lugar onde se encontra o conjunto dos tópicos em que o homem faz experiências transcendentais ao próprio mundo em sua forma concreta. Em termos filosóficos, diríamos que a supra-estrutura nos refere muito mais a um horizonte do mundo do que ao próprio mundo em sua concretude. Muito menos aos aspectos imanentes do que aos aspectos transcendentais de um mundo dado.

Quais são as experiências transcendentais? Podemos enumerar algumas delas: a experiência religiosa, a estética, a lúdica, a poética, a metafísica ou filosófica propriamente dita. São experiências nas quais, por assim dizer, o homem sai de si mesmo, com o dinamismo que lhe vem do desejo e da dinâmica do símbolo. A filosofia se apresenta, nesta perspectiva, como busca do sentido, e, em especial, do sentido que falta e que faz falta: o sentido pleno.

Abre-se assim, diante de nós, o espaço u-tópico, num sentido muito preciso. O sentido de um tópico nunca está apenas nele mesmo, mas lhe vem da posição relativa que ocupa, relativamente a outros e a todos os outros. O sentido do econômico não lhe vem somente da economia, mas do social, do poético, do mítico, do filosófico. Mais ainda, seu sentido lhe vem da negação, isto é, do sentido que nega. Num sistema de dominação, o sentido u-tópico é precisamente o da existência dos dominados, que, como tais, não têm vez nem voz para se dizer topicamente. Em resumo: o sentido de um tópico nunca está

apenas nele, mas é determinado e sobre-determinado pelas relações que entretém com os outros, em especial com os tópicos supra-estruturais ou transcendentais.

Tudo isso é interessante. No entanto, por mais rica que seja a representação topológica do símbolo e do mundo simbólico, podemos tentar uma outra representação mais dinâmica e antropológica. Neste sentido é que estamos propondo substituir a representação do símbolo através da Rosa dos Ventos, por uma outra que utiliza a letra Sigma como símbolo do símbolo.

II. ESTRUTURA DINÂMICA DO SÍMBOLO: O SIMBOLISMO DO SIGMA.

Para apresentar a estrutura dinâmica do símbolo e sua representação pelo Sigma, estamos nos inspirando em Freud e na sua passagem da primeira para a segunda tópica na análise dos fenômenos psíquicos. Na introdução a Além do Princípio do Prazer, Freud distingue uma abordagem topográfica de uma outra que ele chama de econômica e dinâmica. Esta segunda abordagem introduz a vida na própria estrutura da personalidade. Numa precaução didática, talvez fosse bom lembrar que a palavra "economia" não tem para Freud o mesmo sentido que apresenta em Marx. Para Freud, a economia diz respeito ao investimento libidinal, à catexia, e, portanto, à presença do afeto. Na nossa linguagem, poderíamos dizer que se trata de uma abordagem axiológica, em que o valor e os valores se fazem presentes.

Igualmente, a palavra "dinâmica" merece nossa atenção. Na perspectiva marxista, ela corresponde à dialética e aos conflitos que se estabelecem no interior do processo histórico. Para Freud, ela conota muito mais as peripécias do desenvolvimento, na passagem de uma fase para outra, ou, na linguagem de Melanie Klein, de uma posição para outra. No sentido em que a vamos empregar, a dinâmica diz respeito aos vetores de sentido como direção ou rumo. Há, aqui também, uma dialética entre pólos que se completam e se contradizem ao mesmo tempo. Arché e Telos, o princípio e o fim, negam-se mas nessa negação se completam semanticamente.

No símbolo, há uma polissemia e uma sobredeterminação mais do que simplesmente topológica. Na verdade, para visualizarmos ainda

melhor a riqueza semântica da estrutura simbólica, nós deveríamos colocar a primeira representação (Rosa dos Ventos) sobre a segunda (a letra Sigma), a fim de conceber essa superposição como um texto. O texto é tecido pelos fios simbólicos, apresentando, finalmente, tecimento, textura e configuração ou desenho. Trata-se de uma estrutura. De uma multiplicidade que tanto é a dos diversos tópicos como a dos diversos vetores. E as relações que tecem os fios são, também elas, relações semânticas, polissêmicas. Mas o sentido dessas relações diz respeito à correspondência intencional, vetorizada, orientada, a partir da própria experiência humana. As linhas que se cruzam, os fios do tecido, são linhas de movimento, linhas de ação, ou, pelo menos, linhas em ação. Finalmente, a situação existencial referida pela intencionalidade não é uma determinada situação concreta - apenas - mas a própria condição humana na sua totalidade significativa. Como dissemos, esta é uma abordagem antropológica do símbolo.

O primeiro eixo (a linha superior da letra Sigma) é o que vai de Arché a Telos, da arqueologia à teleologia. É claro que a palavra arqueologia tem também um sentido epistemológico institucionalizado, relativo ao estudo e ao conhecimento das origens. Aqui, nós a tomamos num sentido simbólico, como dizendo respeito à origem. Ora, por definição, a origem nos escapa e transcende os nossos conhecimentos empíricos. Ninguém esteve no princípio para deservê-lo como tal, como princípio. Daí porque a linguagem privilegiada para se falar da origem - e do fim - seja a linguagem mítica. O mito é a forma que o homem encontrou para dizer o que não pode dizer de outra forma. Assim, no livro do Gênesis, há uma "descrição" mítica do princípio. Antes, era o caos. E o caos foi organizado pela palavra. Deus disse: "faça-se a luz e a luz se fez".

Temos pois uma relação transversa entre Arché e Logos. A palavra original, arqueológica, pôs ordem no caos, estabelecendo uma relação significativa entre as coisas "nomeadas". É o surgimento de "cosmos". A palavra transforma o caos em cosmos. Mas, além dessa perspectiva cosmogônica, há uma outra que poderíamos chamar de filogenética. Também a gênese da espécie foi estudada de forma institucionalizada (científica) por Darwin, ao "descrever" a origem das espécies. Depois de um momento de deslumbramento diante da contribuição do evolucionismo, reconhecemos, hoje, que ela comporta

ainda muitas obscuridades que continuam deixando lugar para interpretações míticas.

O que Darwin apresentou foi, na verdade, um modelo. Mas outros modelos são possíveis, principalmente se sairmos de uma perspectiva meramente biológica, como foi a do evolucionismo. Muma perspectiva semântica, podemos mostrar as experiências através das quais o homem tomou consciência de si mesmo. É com este modelo que a psicanálise, a psicologia e a linguística se interessam pela arqueologia e pelo sentido que o homem foi atribuindo à existência. Quando Foucault nos fala de arqueologia é num sentido semântico muito diferente da postura darwiniana. Para a filosofia, a questão da origem do sentido é muito mais ampla, dizendo respeito à percepção do sentido como tal.

No âmbito de psicanálise, Jung é certamente o autor que mais claramente nos fala da origem do sentido e de sua arqueologia. Assim, em seu livro intitulado "Aion, o simbolismo do si-mesmo", Jung levanta a questão do simbolismo do próprio tempo, da gênese da consciência que o homem adquire de si mesmo, e de seu simbolismo.

É assim como se fala de uma filogênese da espécie, fala-se igualmente de uma ontogênese da personalidade. Neste sentido, segundo Freud, se diz que o indivíduo repete ou recapitula em sua existência o percurso de toda a humanidade. Principalmente quando isso é encarado do ponto de vista do inconsciente. Há "coisas" entre nós que nos são comuns em nível inconsciente, e cujo sentido nos escapa, ao menos à primeira vista. Talvez pudéssemos, a este respeito, falar de uma dimensão transcendente do inconsciente: somos transcendidos por nosso próprio inconsciente em suas dimensões arqueológicas. E é por meio do mito, principalmente, que a elas nos podemos referir.

Prolongando a questão arqueológica, há também uma questão teleológica, relativa ao fim, ao Telos. "Donde venho e para onde vou?" são questões que se impõem à nossa reflexão. Novamente são os mitos que nos ajudam a falar - tanto da origem como do fim. Os mitos do paraíso dizem respeito igualmente respeito ao princípio e ao fim: paraíso original - escatologia terminal. A plenitude do começo e a plenitude do fim. Em relação a elas, fazemos a experiência inconsciente

da saudade e da esperança. Lembro-me de um livro de Jean Cazeneuve em que fala das concepções do paraíso nas diversas culturas. Para os muçulmanos, por exemplo, o paraíso é um oásis, cheio de árvores frutíferas, onde mulheres jovens e alvas servem o bom vinho... É claro que tudo isso é simbólico, revelando o imaginário na projeção do desejo. A escatologia diz respeito à situação terminal, e, na maioria das vezes, conota uma atitude otimista em relação à história. Otimista e muitas vezes determinista: o homem caminha necessariamente para o melhor dos mundos. Ao contrário, uma postura pessimista vê o homem caminhando para o pior dos mundos e para a catástrofe terminal. A tecnologia, desse ponto de vista, nos põe a caminho da hecatombe atômica... Em ambos os casos estamos diante de um determinismo histórico na determinação do próprio símbolo. Ora, a polissemia simbólica nos convida a questionarmos semelhante determinismo: a história não caminha necessária nem infalivelmente para o melhor ou para o pior dos mundos. Isso vai depender dos rumos que imprimirmos à história, em função dos conflitos que se estabelecem entre Eros e Tanatos, entre vida e morte.

O segundo eixo de nossa representação do símbolo por meio da letra Sigma é o que vai de Sarkis a Logos, da carne à palavra. E há uma correspondência semântica entre os dois eixos: Sarkis corresponde a Arché, Logos corresponde a Telos. A carne é nosso princípio, nossa origem. E ela apresenta, desde logo, um sentido simbólico em relação direta com a linguagem primeira e as experiências originais.

Podemos entender isso numa perspectiva biológica. Que coisa mais misteriosa é o óvulo fecundado, com a multiplicação simétrica das células para a constituição do organismo vivo. E já que mencionamos este aspecto, talvez fosse bom citar Teilhard de Chardin e o que ele nos diz, de maneira simbólica, em seu livro sobre o Fenômeno Humano. O que Teilhard nos mostra é o caminho de Sarkis a Logos: da zoosfera à noosfera. São preciosas suas páginas sobre a complexificação progressiva do cérebro e de suas funções. Aliás, em relação a esse assunto, Merleau-Ponty faz observações muito importantes acerca do problema das lesões cerebrais e de sua localização (in Estrutura do Comportamento). No entanto, essa ainda é uma abordagem ontológica da carne. O próprio Merleau-Ponty nos convida a uma outra abordagem ao falar da "carne do mundo" (in O Visível e o Invisível), numa pers-

pectiva semântica,

A este propósito, o grande autor a ser citado é certamente Hegel com A fenomenologia do Espírito. Como nos lembra Merleau-Ponty, tudo o que aconteceu de mais importante na filosofia contemporânea tem a ver com Hegel. Discutindo com ele, discordando dele, indo além dele, mas sempre partindo dele. Marx parte de Hegel. Freud, mais do que a gente pensa, inspira-se em Hegel. Lacan desenvolve, a partir de Hegel, a sua teoria do desejo. A Fenomenologia do Espírito nos mostra a dialética entre a palavra e a carne, na qual, num primeiro momento o espírito se objetiva no mundo, mas, num segundo, se redescobre emergente da carne do mundo.

Na perspectiva de Hegel, Logos é síntese, na integração de todo sentido que vem da carne, da história, e, ao atingir o nível do espírito, não perde sua referência ao mundo. A carne é princípio, a palavra é fim, numa relação dialética, em que também a relação se inverte: a palavra é princípio, a carne é fim. Talvez devêssemos acrescentar que Hegel se faz mítico ao pensar na possibilidade de uma síntese final. Ele sonha com a plenitude do Logos. Aliás, uma das críticas que se fazem a Hegel é a de que, no seu otimismo escatológico, ele acaba sendo totalitário, ao propor sua própria síntese como ponto de chegada da história da filosofia. Mas a história continua. E continua como passagem permanente de Sarkis a Logos, de Arché a Telos.

Talvez fosse bom acrescentar que essa passagem é mais uma tentativa, ou melhor, se faz nas diversas tentativas traduzidas por os diversos discursos. Retomando a Rosa dos Ventos Simbólica, descobrimos que cada tópico é também lugar de um discurso característico - discurso político, discurso religioso, discurso estético, etc. - manifestativo de uma experiência de passagem de Sarkis a Logos. A humanidade, em sua experiência histórico-cultural, não possui um discurso só, mas vários. É assim como a Rosa dos Ventos nos permite falar das relações que se estabelecem entre os diversos tópicos, assim também podemos falar agora da relação que se estabelece entre os diversos discursos. A topologia se prolonga numa tipologia dos discursos, numa perspectiva dinâmica.

Ao falar do discurso autoritário, do discurso polêmico e do discurso lúdico, a professora Ey Orlandi adota a perspectiva eco-

nômico-dinâmica mais do que simplesmente topológica. Esta, no entanto, não se exclui mas é sempre, de alguma forma, pressuposta. O discurso pedagógico, por exemplo, difere de um discurso religioso a partir de suas diferenças topológicas. A escola é uma "instituição" dentro da qual surge o discurso pedagógico como manifestação de uma experiência humana característica. O estado é uma instituição dentro da qual surge o discurso político. A igreja, uma instituição dentro da qual encontramos o discurso religioso. E assim por diante. Mas além dessa tipificação topológica dos discursos, podemos encarar cada um e o conjunto deles de maneira dinâmica e econômica. É assim que a distinção feita pela Eny, entre o autoritário, o polêmico e o lúdico, aplica-se tanto ao pedagógico como ao político, ao religioso, etc. Na verdade, essas distinções se recobrem. É bom lembrar, no entanto, que não é por ser pedagógico que esse discurso é arbitrário, mas por outros motivos que é muito importante identificar.

Retomando Hegel, talvez não possamos falar de uma síntese do discurso, de maneira sistemática, mas das afinidades entre os diversos discursos e de sua intertextualidade. Embora a filosofia tenha sempre tido uma preocupação de unificar, importa reconhecer que o que há de comum entre os vários discursos é antes uma busca da verdade mais do que uma identidade de conteúdos. De alguma forma, todos os discursos buscam a verdade, buscam o Logos, mas cada qual a seu modo. O político tem alguma coisa a dizer ao religioso. O religioso tem alguma coisa a dizer ao ético. O ético alguma coisa a dizer ao social ... É a circulação do sentido entre os diversos tópicos no interior da cultura. Ou melhor é a própria cultura entendida como circulação e comunicação do sentido.

Vejamos agora o terceiro eixo: Eros-Tanatos. Se o eixo Arquételos recobre o eixo Sarkis-Logos, isso ocorre de maneira dialética. Eles se recobrem no interior de uma dialética interna entre amor e ódio, entre vida e morte. Eros é tomado aqui em sentido mítico mas significando a função vital encarnada.

Num primeiro momento, na perspectiva de Freud, é o próprio sujeito que quer conservar-se na existência. Num segundo momento, além do amor de si, há também amor do outro, na dinâmica dos instintos sexuais. Vários mitos nos falam tanto do amor de si (Narciso) como do amor do outro e da diferença sexual. No começo, o homem era masculino e feminino. Por alguma eventualidade - que sempre

conota culpa - o homem viu-se separado de si mesmo e prossegue buscando a reintegração. Isso ocorre graças ao amor sexual.

Freud trabalha de maneira privilegiada o tema da sexualidade ou do erotismo humano, a tal ponto que muitos de seus contemporâneos tacharam seu pensamento de pan-sexualismo. Mas o próprio Freud cuidou de explicar que ele estava falando de psicosexualidade, no contexto de suas descobertas mais importantes a respeito do inconsciente e da vida mental.

Se projetarmos a linha de Sarks na direção de Telos, vemos um Reich falando de um orgasmo que assume as proporções do próprio universo. O Telos de Reich é Eros levado ao paroxismo. Mas, por isso mesmo, devemos nos perguntar se Reich não negligencia a dialética de Eros e Tanatos, privilegiando a plenitude orgásmica da carne. Freud, ao contrário, insiste na força do instinto de morte. Embora tenhamos a fantasia de uma vida eterna e haja os mitos da imortalidade, Freud teve o grande mérito de reconhecer, em nós, uma pulsão de morte juntamente com Eros. Nessa linha, o Telos, talvez sob a influência do pensamento oriental, aparece também como a atração da inércia arqueológica, embora transposta em termos de nirvana. É verdade que outras versões do mito da morte nos falam de Tanatos como de Eros envelhecido. Segundo a versão helênica, Tanatos não é apresentado apenas de maneira negativa, mas como um envelhecimento positivo de Eros, amadurecido na experiência, e na sabedoria, da condição humana. Não somos imortais como os deuses, e a morte faz parte de nossa experiência de vida.

Tudo isso não deixa de suscitar muita angústia. Se Eros pretende à condição divina e, na expressão reichiana, quer chegar à plenitude do orgasmo, o limite de Tanatos é sentido como culposo: seríamos culpados de não sermos deuses, e a morte seria nosso castigo: a punição pelo crime de nossa humanidade.

Superando a perspectiva do crime e do castigo, Freud sugere a refração de Eros-Telos para Eros-Arché, na busca da paz do início e da inércia arqueológica. Além disso, se a vida de Eros tem o dinamismo característico da luta e do conflito, há nele alguma coisa de misterioso na aceitação da morte e da imperfeição. A perfeição pode-

ria ser imaginada como ausência de luta, ausência de angústia, pelo caminho da morte que nos devolve à paz do princípio. Arché e Telos se veriam confundidos, na fusão de Eros e Tanatos, em função de Sarkis.

Mas Freud sugere também uma presença de Eros em Tanatos, na medida em que o instinto de morte comporta agressividade, que não é meramente negativa e destrutiva, mas positiva e construtiva. A agressividade de Tanatos estaria a serviço de Eros. Para vivermos, não basta o amor de Eros mas precisamos da agressividade de Tanatos. É paradoxal, mas é bem esta a dialética entre Eros e Tanatos, na confluência de Arché e Telos com Sarkis e Logos.

Além desses aspectos, que eu diria arqueológicos e teleológicos, há, na obra de Freud uma dialética experiencial de Eros e Tanatos como lugar da frustração. A frustração é a experiência dos limites, não apenas como aceitação deles mas como vivência e superação. Na perspectiva de Freud, o neurótico tem dificuldade em lidar com a frustração. Daí que, completando a distinção entre Eros e Tanatos, Freud nos fala também entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. O princípio de prazer, no prolongamento de Eros arqueológico só quer saber de satisfação. Em sua arqueologia, Eros infantil se faz onipotente - e a criança tem um desejo absoluto de satisfação. Lembro-me de uma passagem em que, citando um pintor inglês, Freud evoca a atitude do guarda de trânsito que pára a circulação para a criança atravessar a rua. O quadro é intitulado: Her Majesty the Baby, sua majestade o bebê. Todo bebê quer ser majestade, todos nós queremos ser majestade, enquanto permanecemos infantilizados. Transpondo o dito popular (quem foi rei sempre é majestade), poderíamos acrescentar: quem foi criança e permanece criança continua pretendendo à onipotência.

Em seu livro Além do princípio de prazer, Freud mostra bem a situação da criança lidando com a ausência da mãe. Ela gostaria que a mãe sempre estivesse presente. Sua ausência desperta uma angústia que poderá perdurar a vida toda como um sentimento irreparável de perda. É interessante notar como Melanie Klein retoma essa temática em seu trabalho sobre "a importância do símbolo no desenvolvimento do ego". Ora, nos dizem ambos bem como Lacan: o próprio do símbolo é a coexistência da presença e da ausência. Só há símbolo se houver possibilidade de nos referirmos à presença do ausente. E a criança

começa a simbolizar quando consegue lidar com a presença ausente, ou com o ausente presente. Simboliza quando percebe que a mãe pode estar ausente sem que essa ausência signifique perda definitiva. Para isso, é claro, é indispensável que uma relação afetiva amorosa garanta a volta do objeto amado. É o amor que dá à criança a certeza da presença da mãe ausente.

Notemos isso do ponto de vista de uma compreensão do símbolo: o símbolo não é apenas a ausência do presente, mas a presença do ausente, presencializada pela intencionalidade afetiva. Nesse jogo da presença e da ausência, Lacan, depois de Freud, vê o primeiro sinal da cultura na vida da criança - o primeiro sinal do mundo humano como mundo simbólico.

E já que falamos de jogo, é interessante notar que Freud está observando precisamente o jogo em que a criança brinca com um carretel presente (Da) e ausente (Port). Nesse jogo é que a criança simboliza o movimento da mãe, bem como o movimento afetivo na angústia da perda e na alegria da recuperação do objeto amado. É o que nos leva a dizer, mais do que por mera associação, que a possibilidade do lúdico está ligada à possibilidade de simbolizar e vice-versa.

Tudo isso nos mostra a importância da dialética entre Eros e Tanatos, com suas ambigüidades características. Ambigüidades que surgem tanto na projeção de Eros para Telos como na reversão de Tanatos para Arché. A vivência de semelhante ambigüidade é experimentada na dialética de vida e de morte, do amor e do ódio. A idealização da vida é que nos leva, à vezes, a pensá-la somente em termos de amor. Pensar que a vida é só amor é uma forma de escamotear o conflito e de suprimir o simbólico. Quando ouvimos dizer que um casal é perfeito e só há amor entre os cônjuges, estamos diante de uma idealização: semelhante casal não existe. O que existe é o conflito de amor e ódio, em suas diversas manifestações. E é também diante desses conflitos que surgem os mecanismos de defesa - o recalque, a negação, a divisão. Não apenas na criança, mas nos adultos de ambos os sexos...

Vejamos agora o vetor central: do Desejo ao Falo. Não é apenas um vetor central na representação do símbolo, mas uma temática central na trama do texto humano. É igualmente um tema central da

psicanálise francesa.

Como dizia há pouco, a influência de Hegel está presente em todo o pensamento contemporâneo, e está implícita no capítulo em que a psicanálise estuda a problemática do desejo. No contexto deste capítulo, o desejo aparece como síntese da estrutura simbólica. Síntese e vetor central. O dinamismo de Arché para Telos é permeado de desejo. O dinamismo de Sarkis para Logos, idem. E o conflito de Eros e Tanatos é ainda sinal da presença do desejo. E mesmo a reversão de Tantos para Arché ainda deve ser encarada em função dele. Lacan tem o grande mérito de ter centrado sua psicanálise na temática do desejo, contando, para isso com toda a contribuição que a lingüística contemporânea colocou à sua disposição. Especialmente para mostrar a relação entre o desejo e o símbolo.

Tomando ao pé da letra o título da obra de Freud "além do princípio de prazer", poderíamos falar também de um "além da princípio de realidade" (expressão utilizada por Marcuse). A solução do problema da frustração não é através de uma mera adaptação à realidade, como pensou o behaviorismo americano. O behaviorismo é empírico e pragmático, e com isso tem uma pobreza intrínseca, no sentido de, no seu realismo, perder toda a riqueza introduzida pelo símbolo e pelo desejo.

O problema da frustração só pode ser enfrentado de maneira dinâmica, levando-se em conta a persistência do desejo e as suas transformações. Retomando o título de Lacan, há também uma tentativa de resolver nossas contradições a nível do imaginário e de suas fantasias. É claro que a imagem, de uma certa forma, é precursora do símbolo. Mas, de fato, o imaginário é tão somente uma primeira etapa além do real. O grande risco da imaginação, ou melhor, do imaginário, é o de substituir o real pela imagem. Assim surge o problema da representação - como, aliás, se diz na definição da ideologia como falsa representação. Há uma falsidade em se viver num mundo interno, de representação e de fantasia, ao qual, como no caso do psicótico, se atribui um índice de realidade. O paranóico, por exemplo, vivendo vivendo uma angústia persecutória, acha realmente que todo mundo está contra ele, e sofre com isso. Sofre e tem "razão" de sofrer, pois, para ele suas fantasias são reais. Essa realização da imagem e da fantasia é uma doença "imaginária".

Como disse, tem-se feito uma aproximação entre a ideologia e o imaginário, exatamente porque ela é uma falsa representação da realidade, mas apresentada como verdadeira. Acontece que, além disso, além de sua falsidade representativa, a ideologia pode ainda ser considerada como manifestação-ocultamento do desejo. Paradoxalmente, poderíamos falar de uma verdade da ideologia, mas uma verdade ignorada, desconhecida, exatamente porque nela o desejo também está presente. A crítica da ideologia não consiste apenas em desmascarar sua falsidade, mas em identificar o desejo que nela está "ocultamente" presente.

Mas isso só será possível se tivermos acesso ao mundo simbólico. É nesse nível que nos tornamos capazes de avaliar o sentido do imaginário e de identificar a presença do desejo. À luz do simbólico é que aparece o sentido tanto do imaginário como do real. É no nível simbólico que o conflito estrutural chega a seu auge. Na linguagem de Lacan, nós desejamos o Falo que, simbolicamente, significa a realização do desejo, mas, por outro lado, é percebido como inatingível. Nenhum objeto "realiza" nosso desejo em sua plenitude. Isto quer dizer que vivemos uma experiência "plena" de frustração. Noutros contextos se dirá que é, fundamentalmente, a frustração de não sermos deuses e apenas homens. Nossa frustração é o sinal de nossa grandeza, dentro de nossos limites próprios. "Mundo, mundo, vasto mundo, mais vasto é o meu coração", diz o poeta. É na coexistência do desejo e da falta, da presença e da ausência, que transcorre toda a existência humana. Em termos adultos, também nós brincamos, ou melhor, vivemos a tragédia do Fort-Da.

É exatamente no estudo do desejo que surge o tema do Outro, do outro de nós mesmos. Os nossos conflitos são produzidos pelo outro, pelos outros que têm desejos diferentes dos nossos e relativos ao nosso próprio. Mas são produzidos também pela tensão entre o mesmo (que somos) e o Outro (que não somos mas desejamos). A plenitude do Falo é que nos dá liberdade relativamente a tudo o que não é ele, e a tudo que não somos. Um referencial de plenitude nos deixa livres de não sermos, insatisfeitos, relativamente a tudo o que não é plenitude mas nos refere a ela. Por esse motivo, a liberdade não significa apenas a possibilidade de não aderir, mas a possibilidade de aderir de maneira dinâmica.

Toda presença do símbolo nos refere também à sua ausência. Um bom exemplo é o do amor: não existe ninguém perfeitamente amável. Mas não amar ninguém é excluir a dinâmica do amor e de seu crescimento. Ora, uma das características da posição simbólica é a procura de todos os sinais da presença do sentido. Nenhum sentido é pleno, mas todo sentido é referência a outros sentidos e a mais sentido. A identificação de sentido presente, por mais discreto que seja, é nossa única possibilidade de nos colocarmos a caminho do sentido pleno, na busca de mais sentido. Na perspectiva de nosso curso, na perspectiva de uma filosofia do símbolo, o Falo pode ser considerado precisamente como o sentido pleno que move todo desejo. Como sentido pleno, nunca será alcançado. Mas, como simbolizado pelo sentido presente, nunca pode ser perdido de vista. Negligenciar a presença do sentido é perder a chance de buscá-lo. A renúncia ao sentido é a morte.

É o que nos leva a falar do dinamismo "do não-sentido ao sentido pleno". Este título nos é sugerido, ao menos em parte, por Merleau-Ponty em sua obra Sens et non-sens. O conflito é bem este: a ausência do sentido pleno não significa ausência de todo sentido. Nossas experiências do "não-sentido" nos deixam inquietos. Na vida há sentido, há sentido na morte. Há sentido no amor, há sentido no ódio. Há sentido na realização, há sentido na frustração. Não o mesmo, é claro. O tecimento desses sentidos é que nos permite tecer a trama de nossa própria história. E para tecer, é preciso continuar, é preciso prosseguir. O tecimento de nosso texto vivido é fruto do desejo e de suas contradições. O desejo nos faz tecer a trama de nossas vidas, na busca do sentido pleno, mesmo que nunca o alcancemos.

Nossa vida é tecida pelos fios simbólicos. É o que podemos representar por um último desenho. Imaginemos os fios simbólicos tecidos entre si. De um lado, os fios que vão de Arché a Telos, e formam o bordo superior do tecido. Mas eles se projetam para o interior do texto, emprestando sentido a toda a trama. Do outro lado, no outro bordo, os fios simbólicos que vão de Sarkis a Logos. Também eles se projetam para dentro do texto, emprestando-lhe seu sentido. No interior, encontramos os fios verticais-angulosos de Eros e Tanatos, que marcam a dialética dos outros fios ou vetores. O entretecimento de Arché-Telos e de Sarkis-Logos se fazem pelos fios de Eros-Tanatos. Mas o que amarra o tecido é o fio do desejo. Mais ainda, se agora colocarmos a primeira representação simbólica

(a Rosa dos Ventos) sobre a segunda (a letra Sigma), teremos o desenho ou a figura resultante do texto. Com isso manifestamos nossa relação com o mundo. Ou melhor, manifestamos a relação existente entre nosso mundo interno (Sigma) com nosso mundo externo (Rosa dos Ventos). Assim aparecem a figura, o relevo, o dinamismo que de fato damos à nossa vida. Somos nosso texto. A figura, o relevo, poderão divergir de um outro texto. Como também a figura anterior poderá transformar-se no dinamismo do texto continuado. Quem sabe possamos usar também a metáfora das cores: não apenas podemos dar relevo a um dos tópicos (o estético, o religioso, o político, o mítico ...) mas realçá-los emocionalmente com tais ou tais cores. Nossa vida é colorida. Tem desenhos. Tem configurações. Simbólicas. Em termos filosóficos, diremos com a fenomenologia: nossa vida, nosso texto, tem uma fisionomia. É nossa identidade. Nosso nome. É nesse texto tecido com os diversos fios simbólicos que nós adquirimos nossa identidade. Tudo isso nos dá alegria e sofrimento, ao mesmo tempo.

CONCLUSÃO

O tema do símbolo é extraordinariamente rico. E é lamentável que, por vários motivos, ele tenha sido esquecido ou escamoteado. Há muitas tentativas de redução do símbolo - do racionalismo ao empirismo, do positivismo ao materialismo dialético. O racionalismo das idéias claras e distintas; o pragmatismo das tarefas bem determinadas; o positivismo com a univocidade dos fatos; o materialismo dialético com a monossemia do privilégio econômico; e mesmo o reducionismo antropológico da psicanálise ao se referir ao problema religioso.

No nosso campo, que é o da educação, houve também esquecimento do símbolo e do simbolismo. E por mais que se pretenda inovar no campo da educação, constatamos que mesmo naquelas posturas que se pretendem revolucionárias, ainda há uma pobreza semântica decorrente da abordagem não simbólica. Fica a pergunta: será possível uma verdadeira revolução na educação sem a redescoberta das dimensões simbólicas da existência, do vir-a-ser humano, e do aprender a ser homem? Sem simbolização nada disso ocorrerá plenamente.

Imagino, diante de semelhante proposta, que possam surgir reações violentas, como a daquele rapaz, escrevendo indignado, a res-

peito de um livro de Rubem Alves: "que história é essa? você falando de poesia, quando a população está passando fome e os dominantes continuam exercendo sua opressão sobre os dominados?". Certamente esse rapaz não alcançou o sentido simbólico das propostas que vimos fazendo. E seria bom lembrar-lhe o que Bourdieu escreve sobre a violência simbólica: a grande violência, a que engloba todas as outras, é a violência feita ao símbolo e à nossa capacidade de simbolização. Isto é, à nossa capacidade de acreditar em "outro" sentido, em outro mundo, em outras maneiras de viver e de enxergar.

Uma colega nossa está pensando em fazer sua tese de doutoramento sobre as utopias em educação. Ora, a utopia tem muito a ver com o símbolo. O u-tópico é exatamente o que está fora do sistema. O u-tópico é o outro do sistema. Na perspectiva lacaniana, o utópico é o Outro.

Se é verdade que se pode falar da utopia de maneira abstrata e idealizada, há também uma maneira concreta de falar a seu respeito. A utopia concreta nos refere aos outros do sistema, aos marginalizados, cuja voz, cujo sentido de vida é negado, e somente como negação entra na trama do texto histórico. Ora, esse sentido que falta ao sistema literalmente lhe faz falta e o questiona semanticamente. O sentido que falta é que dá o complemento de sentido a um texto que se pretende bem tecido. Se buscamos o sentido pleno, carecemos do sentido que falta, exatamente na forma de sua falta. Talvez pudéssemos dizer que nos textos atuais, principalmente os de literatura, o tema do símbolo reaparece. Notadamente na poesia. O poético apresenta-se hoje - e sempre, como um caminho privilegiado de volta ao simbólico, de redescoberta de seu dinamismo e criatividade. E a psicanálise não deixa de ser, desse ponto de vista, a experiência humana que mais revolucionou a perspectiva de análise do discurso, e do discurso pedagógico, tanto individual como coletivo. "Há mais coisas no mundo do que em toda a nossa vã filosofia" (Shakespeare).

dequation rei: a valid, m a's case?