

DA QUEDA E ENDIVIDAMENTO COMO FIGURAÇÕES ONTO-ÉTICAS DA CULPABILIDADE

Introdução

Ocidente, lugar do sol-posto. Metáfora inquietante, sem dúvida, pela sina de que é portadora: destino de ocaso e, por disseminação semântica, de queda, declínio, lapso, catábase, descida... Talvez por isso, a cultura dita ocidental transporta, desde a sua gestação grega, um ímpeto não apenas iconoclastico¹, mas também ecoclastico²: o acto de quebrar imagens, porventura espelhado hoje em multiforme crise de representações (simbólicas, existenciais e institucionais), convoca o gesto de demolição dos múltiplos abrigos ou nichos onde a cultura humana se aloja, expressa e desenvolve. De tal ecoclastia, constituem sintoma irrecusável não apenas a experiência traumática de relações beligerantes entre Estados, ou fracturantes na mesma sociedade, mas também, e sobretudo – porque mais subtil e camuflado – as constantes agressões ambientais e consequente degradação ecossistémica (no plano *oiko-lógico*), a persistente adopção de modelos de desenvolvimento tão globalitário e autofinalizado quanto assimétrico, desenraizado e desumanizado (no plano *oiko-nómico*),

1. Da etimologia grega *eikon* (imagem) – *klao* (partir; quebrar), por conseguinte, em sentido literal, “destruidor de imagens”.

2. Da etimologia grega *oikos* (casa) – *klao* (partir; quebrar). O termo “ecoclasta” (em sentido literal, *oiko-klastes*, demolidor de casas) possui neste artigo valência pragmática restrita: o seu emprego pretende sugerir um efeito de homologia semântica com *eikono-klastes* (iconoclasta).

e mais recentemente algumas derivas inconsequentes na orientação fundamental da manipulação genética humana (no plano *bio-éthiko*).

Em tempos de crepuscular desassossego, a ética tende a ser episodicamente requisitada, não raro a título de urgência, como solução senão capaz de inverter, pelo menos apostada em suster, ímpetos cataclísticos de diferentes ordens de escala ou natureza. Fará sentido, porém, esta cíclica confiança na ética? Ainda que uma análise mais fina e penetrante dos contornos de um certo mal-estar civilizacional revele que não se sabe muito bem com que questão lidamos quando falamos de ética, o certo é que de tempos a tempos, a reflexão em torno do *oikos* (etimol. “casa”, “lar”, “morada”, e por extensão “costume”, “moral”...), e sobretudo do *ethos* (etimol. “toca”, “habitação”, “hábito”, “carácter” e por extensão “habitual”, “disposicional”, “ético”...), transforma-se em estância preferencial de migração e nidificação teóricas das mais variadas latitudes. Cuidar da toca onde me abrigo e refugio (*ethos*), ou ainda da casa onde moro (*oikos*), converte-se, a partir das suas multiformes acepções hermenêuticas³, no repto a ser assumido como um dos prolegómenos a toda a ética futura (glosando abusivamente a lição crítica kantiana). O clássico trinómio família (*oikos*) – povo (*ethnos*) – cidade (*polis*), em função do qual os pensadores clássicos hierarquizavam a experiência cívica e política, consagra essa umbilical ligação da experiência mundana e vivencial ao espaço onde “estou” e onde me “faço”, constituindo significantes privilegiados de nichos potenciadores da acção humana em comunidade.⁴

Sendo certo que o recurso a uma dramatização da culpa se afigurou sempre como um dos expedientes privilegiados para apaziguar a consciência infeliz, ou até mesmo a má consciência, do desmoronamento

3. A propósito de uma topologia criadora da imagem da casa e respectivas ressonâncias cósmicas e existenciais, vide BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris: PUF, 1957, 23-85

4. Muito provavelmente não será à toa que, do ponto de vista politológico, a actual ideia de um espaço integrado de pátrias europeias, numa lógica “trans” ou “supranacional”, sob o epíteto de *casa comum*, decorre ainda dessa acepção primordial que os antigos gregos já consagravam sob a forma de *syn-oikia*, e a tradição cristã sob o designativo de *oikoumena*.

dessa condição habitante, não deixa contudo de causar estranheza que um dos inextricáveis nós górdios da reflexão ética ocidental, nem sempre desfeito com alexandrina astúcia pela tradição filosófica, se prenda justamente com o fundamento radical da culpabilidade. A semelhante incapacidade, respondeu a seu tempo a psicologia, ao procurar demarcar fronteiras bem nítidas num território onde a ética – ou porque não soube, ou não pôde, ou não quis – revelou claro desnorte para o fazer. Sob o signo do inconsciente, a psico-logo-terapia freudiana pareceu assumir, sob variados aspectos, a vanguarda dessa ocupação e demarcação territoriais, apetrechada, como se pressentia, de dispositivos não apenas explicativos do ponto de vista epistemológico, mas também operacionais do ponto de vista clínico.⁵

Em traços muito genéricos e sumários, o inconsciente manifesta, segundo Freud, o seu larvar endopsiquismo numa dupla perspectiva: enquanto afectado pela patética eclosão de representações arquetípicas opressivas; e enquanto tocado pela patológica incidência de vivências originais reprimidas. No porte programático de *Totem e tabu*, o filósofo elabora a conjectura da crença ancestral numa falha primordial suscitada pelo assassinio do progenitor do núcleo originário da horda ou tribo, consistindo o sentimento de culpabilidade na memória persistente desse parricídio fundador.⁶ Já na obra *O inconsciente*, alertará, além disso, para o facto de a essência do sentimento humano consistir em se dar a perceber à consciência. Tal manifestação, que o síndrome da culpa perverteria, tenderia a alojar-se e a insinuar-se no mundo das

5. Vide RICOEUR Paul, *De l'interprétation*, Paris: Seuil, 1965, designadamente Livro III (*Dialectique: une interprétation philosophique de Freud*), Capítulo 1 (*Epistémologie: entre psychologie et phénoménologie*), pp. 337-406: este segmento textual constitui, a nosso ver, não o único, mas provavelmente um dos diagnósticos mais desassombrados das aspirações, e também dos limites, da epistemologia freudiana.

6. Mitogénese de onde, aliás, se terá autonomizado o relato genesiaco do pecado original, substituído na casa freudiana pelo sucedâneo religioso, não da morte do “pro[to]genitor”, mas da cisão com o divino: cf., a propósito, FREUD Sigmund, *Dostoiewsky y el parricidio* (1927), in *Obras Completas*, 3 vols., trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 3004-3016

representações, originando o tão proverbial quanto exótico binómio “culpabilidade-inconsciente”.⁷ Por outro lado, como desenlace da fundamentação protológica da culpabilidade, Freud avalizará, mormente em *Luto e melancolia*, o compromisso estrutural entre auto-censura melancólica e dilaceração introjectal do eu, mecanismo pelo qual uma parte do sujeito se defronta em instância crítica (exprobatória ou sancionatória) com a outra, tomada esta como objecto perdido enquanto amado e amado porque perdido: tal fractura instauraria, por seu turno, o também ele indissolúvel e enigmático binómio “consciência moral – censura interior”.⁸ Para preencher o hiato de tal cisão, o esforço de Freud fixar-se-á sempre no intuito “soteriológico” de salvar o culpado por dissolução do sentimento de culpa, num duplo trilho: numa perspectiva funcional, procurando (mediante hermenêutica pouco esclarecida, diga-se de passagem) apontar a inoperância do mandamento cristão do “amor ao próximo”, posto que incapaz de neutralizar a agressividade reprimida pela ciclópica vigilância do superEgo, sentinela esfíngica contra a qual qualquer assomo de luta apenas resulta na compressão, volta após volta, da espiral destrutiva **culpa > auto-repulsão > culpa...**; numa perspectiva matricial, visando subestimar, ou mesmo desactivar, o estigma moralizador do sentimento de culpabilidade, por ele considerado como expressão irracional e inconsequente de reordenação, posto que incapaz de pagar o preço da dilaceração intrapsíquica, podendo até mesmo induzi-la em determinadas circunstâncias limite.⁹ Finalmente, na inflexão para o mundo da linguagem, Freud logra obter o nicho onde a culpabilidade patenteia indícios existenciais (vigis ou oníricos) investidos de significado e, *ipso facto*, abertos às possibilidades analíticas

7. Cf., respectivamente, *Idem*, *Totem y tabú* (1912-13), in *op.cit.*, tomo II, pp. 1745-1850; e *Lo inconsciente* (1915), in *op.cit.*, tomo II, pp. 2061-2082

8. Cf. *Idem*, *El duelo y la melancolía* (1917), in *op.cit.*, tomo II, pp. 2091-2100

9. Em luminoso artigo dedicado à análise psicológica do sentimento da culpabilidade, M. Schneider alude a um texto de Freud, datado de 1916, onde alegadamente o filósofo sugere a possibilidade de alguém se “tornar criminoso por sentimento de culpabilidade” e não pela lógica inversa: cf. SCHNEIDER M., «Culpabilité (sentiment de -)», in A.A.VV., *ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE. LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES*, tome 1, Paris, 1989, 526

de uma verbalização catártica e restaurativa dos equilíbrios perdidos.¹⁰ Desta feita, a culpabilidade pode ser processada e curada enquanto “acto de palavra” estruturante no cenário de duas actuações até certo ponto sobreponíveis, a saber o da exumação e o da regeneração, mediante as quais psicanalista e paciente se procuram coadunar no assimétrico intervalo entre informação adutora e comunicação indutora.

Todavia, importa desde já interrogar e averiguar se haverá razões assim tão sólidas para crer que o evento da culpabilidade se deixe manejar apenas num limiar patológico susceptível de precipitar tanto as explicações psicogenéticas como os procedimentos psicanalíticos?¹¹ Até que ponto os intuitos protocolares da praxe freudiana não traduzirão ainda uma visão póstuma, reciclada, do que poderíamos designar de preludeal ontologia da culpabilidade?

I. O lugar antropológico da culpabilidade: relação umbilical das expressões mito-religiosas, psico-sociais, jurídico-morais da culpa com a ontologia.

Desde os primórdios da cultura ocidental, as múltiplas expressões do *mea culpa* têm convivido de forma mais ou menos evidente com a reflexão acerca dos limites da condição humana. O vislumbre grego da trágica desmesura da *hybris*, a intuição bíblico-teológica da perturbação cósmica da *queda* e do *pecado*, a convicção social do efeito desorganizador da *transgressão*, o sentido psicomórfico dos *lapses* do quotidiano, fertilizaram o campo histórico e originário que tornou possível a multifacetada perspectivação que o problema exige. Todavia, não deixa de ser estranho verificar como a persistente sedução e desvelo ocidentais pelo culto da falha parece contrastar liminarmente com o lastro apoteótico e triunfalista das revoluções libertárias, com a ideia demiúrgica de progresso económico e social, e com uma generalizada profissão de

10. Cf. FREUD S., *Psicoanálisis* (1909-10), in *op.cit.*, tomo II, pp. 1533-1563; e *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1915-17), in *op.cit.*, tomo II, pp. 2123-2412

11. Cf. *Idem*, *Neurosis y psicosis* (1924), in *op.cit.*, tomo III, pp. 2742-2744

fé nas conquistas tecno-científicas da cultura.¹² Perante tão contrastado cenário, em que instâncias imputar, então, a instauração da culpabilidade? Na esfera social, enquanto germinal espaço dos estratagemas morais do superEgo e das respectivas modalidades de repressão institucional, e enquanto fonte de supostos constrangimentos exteriores? Porventura na esfera individual de uma subjectividade perturbada pelo remorso da transgressão e respectiva retro projecção agressiva aos putativos interditos sociais? Parece pouco... Com efeito, sem necessidade de dissecar o exemplo extremo daquelas sociedades onde a falta de um só indivíduo é encarada pela consciência grupal como uma falha de todos a ser reparada colectivamente, ou esconjurada por expiatória mediação simbólica ou real¹³, o certo é que a definição e atestação da essência da culpabilidade individual e colectiva permanecem relativamente vacilantes. Por outro lado, não é de todo evidente se, em detrimento das alegações, explicações ou justificações do inculpado, o progresso da inabalável fé no homem ganha mais em preferir a narrativa do psicólogo incumbido do exame dos seus motivos ou motivações, ou a do criminólogo encarregue de refazer a cadeia de provas até ao móbil do acto ilícito.

Quer ao nível das suas polimórficas expressões mito-religiosas, psico-sociais e jurídico-morais, quer dos respectivos mecanismos de punição, pena e castigo, a culpa exhibe colorações diversas cujos matizes se distribuem entre dois pólos extremos: em sentido volátil, ela representa a fulminante percepção incidental de uma falha, lapso ou erro; em sentido mais espesso, traduz a apropriação consciente e responsável da transposição de um limiar, ou limite, traçado por qualquer ordem livremente consentida, seja ela natural, social ou divina. Por conseguinte, apenas ao homem pode ser imputada a transgressão de normas e regras,

12. Cf., a propósito, os estudos de HESNARD Angelo, *L'Univers morbide de la faute*, Paris: PUF, 1949, bem como os de LAFORGUE René, *Psychopathologie de l'échec*, Paris: Payot, 1950

13. Vide, a propósito da temática em apreço, os incontornáveis estudos de GIRARD René, *La Violence et le Sacré*, Paris: Grasset, 1972; *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982; *Le sacrifice*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2003; *De la violence à la divinité*. Paris: Grasset, 2007

códigos e leis, ditames de consciência e mandamentos divinos. Tal extravasamento coloca a consciência em estado de dívida em relação a si, aos outros, bem como à fonte transcendente de onde brota a ordem quebrada ou infringida (chame-se ela Deus, Consciência, Natureza, Estado, etc.). Porque constitutiva do homem, essa mesma ordem pode, *ipso facto*, ser reposta mediante actos expiatórios de sanção, correcção ou redenção, sob a forma simbólica institucionalizada (castigo ou pena), terapêutica (cura ou reequilíbrio), ou ritualizada (perdão ou redenção).¹⁴ Todavia, será que que o reduto onde se recupera o equilíbrio pessoal, onde se reparam o dano ou o prejuízo sociais, onde se reata o que se rompeu em termos cósmicos e históricos, onde, numa palavra, se salda e procura extinguir a dívida contraída, relevará apenas de uma dimensão antropológica? Importa, então, averiguar até que ponto a culpabilidade não indicará fenomenologicamente uma ordem estrutural com a qual o homem pode, em face das suas possibilidades e faculdades, de bom-grado consentir – e, precisamente também, nessa medida, livremente transgredir –, mas à qual não pode ontologicamente subtrair-se. Com efeito, o peso *da* ou *na* consciência, o remorso, podem constituir indícios dessa ordem ôntica, tão radical e originária, que nem a recusa do homem em se comprometer com ela é capaz de a subverter ou transtornar: trata-se, por conseguinte, de um vínculo estruturante que não é apanágio de uma escolha ou eleição, mas de uma condição.¹⁵

Não obstante a multiforme gama de sentidos que lhe surge associada, o fenómeno da culpa encontra-se envolvido ainda por algumas suspeitas de considerável amplitude cultural (científica, filosófica, literária, etc.) de que importa dar conta:

1. será pertinente equacionar o fenómeno da culpa, num contexto epistemológico onde a vulgarata positivista (analítica ou estruturalista,

14. FIDALGO António, «Culpa», in AA.VV., *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol.1, Lisboa-S.Paulo: Verbo, 1989, 1252-1254

15. Cf. em perspectiva colateral DOZ André, «L'Ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité», in *Revue de métaphysique et morale*, 61 (1956) 2, 166-194

por exemplo) verbera um juízo pouco abonatório para com a descrição hermenêutica das experiências (pré)reflexivas do vivido, e onde a ética, apodada de estorvo ao progresso científico, é liminarmente banida dos circuitos de divulgação habitual do saber?

2. afigurar-se-á relevante enfrentar o problema da culpa, numa época que acusa ainda a ressaca quer das teses freudianas polarizadas nos fluxos infraestruturais da (in)consciência, quer das denúncias neo-positivistas do *non sense* das pretensões gnosiológicas da metafísica, quer das apologias estruturalistas do meta-sujeito e da correlativa morte do homem como superação das aporias da existência, quer, enfim, dos mediatizados clichés que apodam a ética de conspiração e efabulação judaico-cristã?
3. não será extemporâneo um exame hermenêutico da culpa, no interior de uma cultura ocidental que parece cada vez mais incapaz de lidar com o desconfortável problema da finitude à luz da experiência ética e, sobretudo, religiosa? ¹⁶

Para romper o cerco destes múltiplos entraves, intermináveis suspeitas e mútuas recriminações, não interessa tanto insistir na exegese do balanço patológico dos lapsos individuais ou colectivos do quotidiano, nem na catalogação dos erros e falhas morais, nem mesmo na contabilidade daquelas faltas que deterioram a relação pessoal com a imanência própria (de mim), a emanção do outro (comigo), e a eminência do Ser (para e em mim). Não compete à filosofia elaborar o inventário, o escalonamento ou o cômputo da culpabilidade patológica (sob a forma de psico, neuro, ou socio-patias), por mais vinculada que ela esteja com a modelação cultural das crenças religiosas e das convicções epistemológicas,

16. Estas questões constituem objecto de atenção por Tadao Hisashige, quando refere, em *Phénoménologie de la conscience de culpabilité*, que «(...) traiter du thème de la culpabilité éthique ou de la culpabilité personnelle, non-collective, cela donnerait presque l'impression d'un nonsens, (...) à l'époque où de tels aspects de la culture contemporaine, par exemple la suprématie de l'inconscient, dominant (...)»: HISASHIGE Tadao, *Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de Pathologie éthique*, Tokio: Les Presses de l'Université Senshu, 1983, 1

ou com o insuflamento axiológico das condutas morais e dos procedimentos deontológicos, ou mesmo com a programação político-social dos modelos educativos. O que está sobretudo em causa é identificar o ponto gravítico da “culpabilidade-de-mim”, procurando *a-presentar* fenomenologicamente possíveis sintomas ontológicos que, em última análise, realcem os contornos psicológicos, jurídicos, morais e religiosos do problema.¹⁷ Com efeito, aquém e além da recolha e catalogação dos significantes patológicos que configuram a “minha culpa”, persiste como tarefa irreduzível a descrição dos fundamentos da culpabilidade, razão pela qual, mais do que a escavação que há-de desenterrar os vestígios que me tornam culpado pelo que fiz, impõe-se o vislumbre do horizonte em que me atesto “em-culpa”. Tornar-se circunstancialmente culpado por ter culpa e ter culpa por ser radicalmente culpável não possuem facticidade equivalente, embora possam coexistir em bipolar tensão. A primeira reclamará uma fenomenologia da “imputação da culpa”; a segunda convocará uma hermenêutica do “estar-em-culpa”. A ponderação desta bipolaridade aponta, por seu turno, para uma reflexão situada em dois níveis de correlação:

- a um nível ético, à sombra do qual interessa saber até que ponto pode a culpa patológica consubstanciar uma teoria do agir poético e prático e ser, simultaneamente, por ela sigificada na figuração simbólica de uma Queda;
- a um nível metafísico, à luz do qual interessa saber se essa sobredeterminação ética da culpa patológica pode acenar, ou requerer até, uma ontologia da culpabilidade no enredo metafísico de uma Dívida.

17. Segundo Alphonse De Waelhens, cabe à filosofia «(...) tentar mostrar, à luz do empolamento patológico, como os sentimentos ou as manifestações de culpabilidade (no sentido corrente destas expressões) podem ser interpretados como **significantes de um fundamento que não eles próprios (...)**»: cf. DE WAELHENS Alphonse, «De la culpabilité fondamentale: sa signification et ses signifiants pathologiques», in CASTELLI Enrico (aux soins de), *Le Mythe de la Peine*, Actes du Colloque organisé par le Centre International d' Études Humanistes et par l' Institut d' Études Philosophiques de Rome, Paris; Aubier-Montaigne, 1967, 414

II. O lugar ético dos significantes patológicos da queda. Fenomenologia da sua significação.

Ao conceber a culpa como “acontecimento” e como “facto interpe-soal”, Martin Buber critica a redução abusiva da *culpabilidade existencial* (Existenzialschuld) à autografia solipsística de um motivo latente ou inconsciente, à transgressão de um tabu, ou à depressiva eclosão de uma neurose.¹⁸ Mercê dessa implicação relacional e divergindo, na sua orientação de fundo, do contexto falibilista de uma “simbólica do mal”¹⁹ – a partir da qual Paul Ricoeur (mormente em *Finitude e culpabilidade*) desmonta o sentido da culpa em correlação com uma acepção de finitude cifrada, entre outros índices hermenêuticos, como “fragilidade afectiva”²⁰ – Buber inscreve a facticidade da culpa num horizonte mundano e vivencial, constituídos pelo Tempo e o Outro. Esclarece o autor:

«(...) Deparamo-nos com um indivíduo que se tornou culpável em virtude de uma falta que durante anos e anos foi perpetuada ou interrompida. Frequentemente é atormentado pela lembrança do seu ser culpável. Mesmo que não seja fulminado pela génese do sofrimento, ele carrega o fardo singular de jamais se esquecer do carácter culpável do seu acto cometido ou sofrido. Ora, aquilo que o assedia sem tréguas nada tem a ver com as reprimendas familiares ou sociais (...): aquilo que verdadeiramente o assalta é a compreensão penetrante, ou susceptível de penetração, do inexorável ponto de partida da acção que desencadeou e se tornou irreparável, enquanto verdadeira compreensão da irreversibilidade do tempo vivido. (...)».²¹

18. Cf. BUBER Martin, «Schuld und Schuldgefühle», in *Werke I, Schriften zur Philosophie*, München: Kösel, Heidelberg: L. Schneider, 1962, 479-480

19. RICOEUR Paul, *Finitudine e colpa*, Bologna: Il Mulino, 1970, 353-408

20. *Ibid.*, 163-226. Por outro trilho fenomenológico seguirá ainda HENRY Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris: PUF, 1985, designadamente o capítulo IX “Le singe de l’homme: l’inconscient”, 343-386

21. BUBER Martin, *op.cit.*, 479

Segundo o autor, portanto, nenhum assomo de culpa pode situar-se na periferia do horizonte ético de uma experiência vivida, aberta e estruturada pela historicidade e pela diferenciação. Mesmo aquela culpa que, em virtude de um processo patológico, se camuflou e eclipsou no emaranhado das suas reviravoltas, empolamentos e impasses, possui uma contrapartida na tecitura da alteridade e da consciência. Ao sinalizar uma transgressão (seja ela a uma norma, lei, dever, ou mandamento), a culpa configura uma transgressão que é, antes e mais que tudo, a *lesão* (*verletzt*) de uma ordem mundana e humana²², de tal modo que danificar e ofender essa relação mundana e intersubjectiva equivale, por correlação, a lesar a ordem do ser do modo de ser do indivíduo culpado.

Aquilo que desenha o gesto – desconcertante, na verdade – do indivíduo patologicamente causticado pela culpa, do indivíduo cuja queda (ocidental, dir-se-ia pleonasticamente, mais do que accidental ou incidental) decorre da perda da *orientação do sentido* da realidade mundana e humana, não é tanto o facto de ele “ter culpa”, mas o facto de a sujeitar compulsivamente a um decaído estado de empolamento inautêntico, sepultando-a em sucessivas camadas de alegações fictícias e hiperbólicas, confundindo discurso com devaneio, consciência moral com focos motivacionais, remorso com mecanismos de auto-censura, auto-comiseração e auto-expiação. Nesse sentido, facilmente se depreende a razão pela qual a culpa patológica fracassa no intento de se autojustificar: ao submergir num processo de inflaccionamento dos actos culpáveis, a consciência afectada tende não só a interiorizar a censura pelo mal infligido a outrem, mas também – ainda mais problemático –

22. Refere a propósito A. De Waelhens: «(...) O que perturba, e o que faz fracassar o processo de inautentificação, é a dimensão de **irrealidade** da culpabilidade patológica: ainda assim, a inautenticidade não só dá testemunho do real, como também é mantida por ele. Com efeito, ou bem que as perversidades confessadas pelo doente são tão monstruosamente aberrantes que não podemos, por um só instante que seja, tomá-las por “verosímeis”, nem tão-pouco o próprio doente, ou bem que a culpabilidade que o doente exprime não é de todo incomensurável em relação aos factos que refere. Ora, estes são os dois pontos onde a culpabilidade inautêntica se encontra particularmente vigilante (...)»: *op.cit.*, 481

em mascarar ou esquecer o verdadeiro fundamento da culpabilidade, ao incorporar o castigo daí resultante como fim absoluto. Apenas na reapropriação dessa memória radical, a culpa pode ser remissível aos níveis de solvência possível, a saber na esfera jurídica pela indemnização e reparação, na esfera psicológica pela catarse logoterápica, na esfera moral pelo esclarecimento de si, e na esfera religiosa pela confissão, contrição e arrependimento.

O que restará então à consciência culpada, caso pretenda prescindir da premência existencial, histórica e biográfica dos textos mundano e humano? Em vez de se deixar seduzir ou impressionar pelo conteúdo dos seus significantes patológicos, deve a consciência de si autêntica restituir a culpa à sua verdadeira destinação ôntica, como se de um imperativo se tratasse. Nesse sentido, explicita Alphonse De Waelhens:

«(...) Se esse fundamento é verdadeiro, importa que ele se encontre constantemente significado pelos acontecimentos e modalidades da existência. Tudo, de certa forma e em certa medida, será significante desse fundamento, à maneira de um alvo convexo para o qual tudo aponta. E sabemos bem que, quanto mais determinado ser humano rompe autisticamente com a realidade e impede de prevalecer nele o princípio desta, mais esse dobrar-se sobre si próprio fará também alastrar (...) significações cada vez mais numerosas e aberrantes desse mesmo fundamento. Em todo o caso, tal como é apanágio da psicose, esses significantes terão perdido para o doente – mas não para nós – o seu teor de significação. Para o que se encontra doente, esses significantes deixaram de ser significantes, já não indicam nada, sendo literalmente tomados, apenas, por aquilo que eles são: não dão mais nada em que pensar (...).»²³

23. *Ibid.*, 414

Empreender um resgate fenomenológico dos significantes patológicos da culpa à luz do fundamento radical e autêntico da culpabilidade²⁴, implica por conseguinte prescindir dos intermináveis inventários de disfunções, sejam elas de etiologia sexual (incesto edipiano...) ou genealógica (parricídio original...), abandonando a trincheira das exuberantes narrações de factos que, na maioria das vezes, acabam por dissolver a eticidade nos expedientes de uma culpabilidade difusa e cada vez mais rarefeita.²⁵ Tais narrativas, apesar de constituírem *matéria-prima* da psicanálise e da psiquiatria, e de, nesse sentido, oferecerem a cada uma desses campos uma legibilidade bem decifrável, perfazem um sentido que não depende apenas da ordem meramente epistemológica (explicativa) ou operativa (terapêutica): elas são, do ponto de vista fenomenológico, significantes mais ou menos privilegiados de outra coisa que não elas próprias.

Essa “outra coisa” que a objectivação supostamente meridiana dos sintomas psico ou neuropáticos tende a subestimar, desafia-nos a colocar o problema da culpa patológica em dois níveis distintos e intermutáveis: a um nível ontológico, na medida em que a culpa patológica denuncia, do ponto de vista fenomenológico, uma oclusão inautêntica do significado do seu fundamento; mas também a um nível ético, na medida em que esse fundamento pode, do ponto de vista hermenêutico, ser compreendido como horizonte estruturante da consciência moral autêntica, quer dizer, da consciência empossada da significação autêntica do seu agir.

A partir de onde interpretar, então, esse fundamento ontológico da culpabilidade? Segundo De Waelhens, esse fundamento pode ser com-

24. Fundamento esse cujo significado permanece, para o doente, no entender de A. De Waelhens, «velado, inacessível e dissimulado»: *op.cit.*, 422

25. No entender de A. De Waelhens, tal narratividade não só tende a agravar a “perda de realidade”, comprimindo a espiral do “ensimesmamento” doentio, como pode distorcer o discurso do paciente acerca da realidade dos factos alegados, sem relação directa com aquilo que verdadeiramente há a dizer entre o paciente e o seu interlocutor, ou seja, a significação objectiva do mal causado: cf. *op.cit.*, 420

preendido e interpretado a partir da hermenêutica heideggeriana da *dívida* (Schuld) contraída à totalidade, e da forma como esse estado de “endividamento” constitui um modo de ser do “ser-aí”.

III. O lugar ontológico do “endividamento” face à totalidade. Hermenêutica do seu fundamento.

Indisponível para viabilizar uma doutrina da culpabilidade baseada em provas experimentais, modelos explicativos ou ocorrências casuísticas, caberá à filosofia, porém, apreender o alcance fenomênico da culpa patológica, evitando as armadilhas da redução pan-psicologista. Ao escutar a lição heideggeriana acerca da “impossibilidade de atingir e determinar ontologicamente a totalidade conveniente ao ser-aí” (tal como aparece tematizado no § 46 de *Ser e Tempo*), percebe-se até que ponto a chave do problema só pode ser obtida no interior de uma radical experiência de finitude e incompletude existencial²⁶ cuja compreensão encerra contornos aporéticos e paradoxais quando posicionada face à totalidade:

«(...) se o cuidado confere plenitude ao todo estruturado do Dasein, ele entra, pelo seu sentido ontológico, em contradição evidente com uma possível condição de totalidade desse ser. O primeiro momento do cuidado, o “avanço-sobre-si”, significa o seguinte: o Dasein existe no desígnio que se limita a ele próprio. “Enquanto existir” até ao seu termo, ele tem de se relacionar com o seu poder-ser. (...) O facto de se “abrir expectantemente à totalidade” sem ilusão, não estorva, de modo algum, o “avanço-sobre-si”. Este momento estrutural do cuidado atesta inequivocamente que, para o Dasein, “permanece” ainda “em expectativa” algo que, como poder-ser, ainda não foi “consumado”. Encontramos, pois, na essência da constituição fundamental do Dasein uma constante incompletude. Nesse sentido, a não-totalidade subentende um permanecer à espera de poder-ser.

26. Cf. HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, trad. de François VEZIN, Paris: Gallimard, 1994, §§ 48 e 52

Entretanto, desde o momento em que o Dasein “existe” de uma forma tal, que nada mais resta esperar de nada, então já terá passado automaticamente para o lado do já-não-ser. E mesmo que pretendamos abolir esta réstia de ser, eis o seu ser reduzido a nada. Nunca o Dasein poderá atingir a totalidade, enquanto fôr aquilo que “vai sendo”. E por pouco que atinja esse limiar, acabou de perder pura e simplesmente o seu ser-no-mundo. Enquanto ser que “vai sendo”, nunca poderá, em suma, realizar a experiência da totalidade (...).²⁷

Posto que o sentido e o orbe da totalidade não é alcançável no desdobramento temporal das possibilidades mundanas, a não ser através da quotidiana atestação mediacional da “morte do outro”²⁸, o Dasein existe na relação tensional entre um *já* (estofó quotidiano das realizações) e um *ainda não* (horizonte de abertura a um desfecho totalizado das possibilidades que se cumpre e extingue com a morte). Este nóculo é crucial para se perceber até que ponto a abertura onde se afigura possível a apropriação existencial do fundamento radical da culpabilidade – patológica ou não – se desenha num *estado de endividamento* (Schuldigsein) que urde a condição finita e inacabada do homem enquanto ser em expectativa. Esclarece Heidegger, no § 48:

«(...) A que estado nos referimos, quando falamos de “permanecer em expectativa”? A expressão designa aquilo que indubitavelmente “pertence” a alguém, mas que lhe falta ainda. O permanecer em expectativa quando há que colmatar uma carência, fundamenta-se numa relação de pertença. Assim, permanece como exigência, por exemplo, o saldar de uma dívida, enquanto esta subsistir. (...) A amortização da dívida, no sentido de liquidar o que falta para ficar saldada, equivale às prestações pelas quais ela vai sendo saldada, (...) até ao momento em que se conseguiu reunir a soma devida. (...)».²⁹

27. Cf. *Ibid.*, § 47, 236

28. Cf. *Ibid.*, § 47 ss.

29. *Ibid.*, § 48, 242

Vemos pois, como, de acordo com a exegese heideggeriana do “estar-em-dívida”, é evocada a provisória incompletude dos elementos que deveriam estar reunidos para formar uma totalidade. O que determina, contudo, a condição da minha finitude face à totalidade é o facto de os meios de pagamento da dívida ainda não terem sido reunidos nas mãos do credor. A partir do momento em que o estiver, isto é, quando a soma desses meios de pagamento tiverem saldado o total daquilo que devo, então a minha dívida será sido extinta. Ora, o que constitui o estado de radical e inalienável endividamento do ser-aí é o facto, por um lado, de não ter meios de saldar a dívida enquanto ser mundano vinculado aos índices da temporalidade, e por outro pelo facto de a morte, que poderia constituir o momento da liquidação da dívida contraída, surgir como um “já não” estar na mundaneidade. A aporia é evidente: enquanto instalado na temporalidade, o ser-aí não pode reunir os meios de pagamento para saldar a dívida; no momento em que porventura a poderia saldar, isto é, com o evento da morte, já a dívida se tornou irrelevante, em virtude do desenraizamento do indivíduo da mundaneidade e, nesse sentido, da pulverização do horizonte possível de solvabilidade. É precisamente esta impossibilidade de solvência que, segundo Heidegger, constitui o timbre ontológico da condição endividada do ser humano, e, nesse sentido, da sua radical culpabilidade.

Ao arrepio da exegese heideggeriana da finitude, De Waelhens colhe, a nosso ver, uma interpretação possivelmente mais adensada e diaporética:

«(...) O exemplo do fruto que amadurece colocar-nos-á na proximidade de uma concepção mais exacta <do problema>, é certo, embora nos revele também novas antíteses. Ao contrário da dívida, é o próprio fruto que deve transformar a sua imaturação em maturidade. Antes de ela se dar no fruto, enquanto é fruto, a maturidade não existe algures nem fora dele. Contudo, a maturidade confunde-se com a perfeição do fruto. Aqui não há, por conseguinte, lugar para a morte do homem. Se a morte anulasse os meus possíveis, então

ela não adviria até que esses possíveis estivessem consumados. Ora, além do mais, a morte é indiferente à nossa perfeição. Ela precede-a, ou vem no seu encalço. A morte não significa o “termo da vida”, da mesma forma que a extinção da dívida significa o “termo” dos pagamentos, mas o contrário, dado que a morte está em nós, é que somos um “ser-para-o-fim”. (...)».³⁰

O excerto supramencionado cumpre neste ponto uma função supletiva da tese heideggeriana: faz-nos ver como a possibilidade de a totalidade deixar de ser identificada com um “ainda não” eternamente adiado e nunca atingido, passa a ser encarada como **exequível** na existência. Ora, é justamente no limiar aberto dessa possibilidade – dado que a morte se encontra inscrita no próprio fluxo existencial da realização das minhas possibilidades, e não instalada fora dele – que deflagra ontologicamente a radical experiência da culpabilidade, bem como a “voz” exortativa, apaziguadora ou admoestante da consciência moral. Essa “voz”

«(...) por mais ameaçada que se encontre de aniquilamento, de dissimulação, e de todas as formas de desvios, convida-nos a reconhecer e a tomar posição face à possibilidade suprema que nos constitui na totalidade. (...)»³¹

O que torna patológica a culpa é, em suma, o facto de não se precaver de tal ameaça de aniquilamento e dissimulação, ou seja de sujeitar os seus significantes doentios a um dramático processo de auto-psico-fagia, esperando obter daí uma salvação que possivelmente nunca chegará, enquanto se encontrar decaída (“ocidentada”, dir-se-ia) no reino inautêntico de estratégias legalistas, moralistas ou mesmo fideístas, sucedâneos desfigurados respectivamente das esferas jurídica, ética e religiosa.

30. DE WAELHENS Alphonse, *op.cit.*, 415-416

31. *Ibid.*, 416

Conclusão

Três considerações sumárias me ocorrem para inventariar um esboço reflexivo, inevitavelmente provisório e prospectivo, face à amplitude e espessura do problema focado:

1. A culpabilidade patológica decorre fenomenologicamente da irreal e exacerbada encenação dos seus significantes imediatos (rebaixamentos, escrúpulos, susceptibilidades, ressentimentos), como consequência da expropriação, deliberada ou involuntária, do respectivo fundamento radical.
2. Heidegger refere-se à *dívida* (Schuld) como índice da condição humana, mas não autoriza a instituir esse fundamento à maneira de um “facto” análogo ao do pecado (em contexto religioso) ou da culpa (em contexto psicológico): ao invés, o pecado e a culpa é que podem ser vistos, em vislumbre fenomenológico, como sintomas privilegiados da finitude radical.
3. Investida do seu fundamento autêntico, a culpabilidade deve ser significada pelas ocorrências e modalidades da existência finita, significado esse inacessível a uma racionalidade estritamente analítica e desconstrutivista cujo protocolo de actuação é, em relação à culpa patológica, literalmente preenchido não com símbolos que apontam para qualquer coisa mais, mas com a proliferação de significantes que tendem a mascarar estratégias de ilibação cada vez mais numerosos, sofisticados e extravagantes (ainda que, não o negamos, perfeitamente legíveis quer do ponto de vista interpretativo da psicanálise, quer do ponto de vista explicativo da neuro-psiquiatria).

Em suma... Oscilando entre o clássico estigma de uma inocência perdida da unidade, e uma ontoscopia heideggeriana que lhe destina uma determinação fundamental do nosso modo de ser aquém da totalidade, a “ocidental” incidência da culpa desafia-nos a reconduzir a culpabilidade à sua matriz eminentemente filosófica, posto que só neste domínio é

possível recuperar as anteriores e posteriores significações dos dados que aí se manifestam, em horizonte mais factício do que fictício, mais estruturante do que estrutural, mais ontológico do que analítico. É certo que o indelével signo de um estar-em-culpa pode, em múltiplos domínios e em diversos graus, servir – e tem servido, de facto – de sombrio viés de manipulação e alienação social, política, económica, religiosa, etc. Todavia, em lugar do pessimismo ou cinismo que tal diagnóstico pode induzir, estamos em crer que a culpabilidade deverá apresentar-se não tanto como momento (*cronológico*) de patética justificação de fobias, revoltas ou desesperos, mas antes como oportunidade (*caiológica*) de poética realização dos infinitos sentidos da vida.

Bibliografia

- AA.VV., *ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE. LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES*, tome 1, Paris, 1989
- AA.VV., *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol.1, Lisboa-S. Paulo: Verbo, 1989
- BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris: PUF, 1957
- BUBER Martin, «Schuld und Schuldgefühle», in *Werke I, Schriften zur Philosophie*, München: Kösel, Heidelberg: L. Schneider, 1962
- DE WAELHENS Alphonse, «De la culpabilité fondamentale: sa signification et ses signifiants pathologiques», in CASTELLI Enrico (aux soins de), *Le Mythe de la Peine*, Actes du Colloque organisé par le Centre International d' Études Humanistes et par l' Institut d' Études Philosophiques de Rome, Paris; Aubier-Montaigne, 1967
- DOZ André, «L'Ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité», in *Revue de métaphysique et morale*, 61 (1956) 2, 166-194
- FIDALGO António, «Culpa», in AA.VV., *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol.1, Lisboa-S. Paulo: Verbo, 1989, 1252-1254
- FREUD Sigmund, *Obras Completas*, 3 vols., trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid: Biblioteca Nueva, 1981

- GIRARD René, *De la violence à la divinité*. Paris: Grasset, 2007
- GIRARD René, *La Violence et le Sacré*, Paris: Grasset, 1972
- GIRARD René, *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982
- GIRARD René, *Le sacrifice*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2003
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, trad. de François VEZIN, Paris: Gallimard, 1994
- HENRY Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris: PUF, 1985
- HESNARD Angelo, *L'Univers morbide de la faute*, Paris: PUF, 1949
- HISASHIGE Tadao, *Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de Pathologie étique*, Tokio: Les Presses de l'Université Senshu, 1983
- LAFORGUE René, *Psychopathologie de l'échec*, Paris: Payot, 1950
- RICOEUR Paul, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965
- RICOEUR Paul, *Finitudine e colpa*, Bologna: Il Mulino, 1970, 353-408