

VARIAÇÕES SOBRE O ENTRE-DOIS

Laura Ferreira dos Santos

Universidade do Minho, Portugal

Resumo

Partindo-se do princípio que todas as situações cruciais que nos são dadas viver são sustentadas por uma posição de entre-dois, este artigo visa fundamentalmente cumprir dois objectivos: numa primeira parte, apresentar situações em que esse entre-dois é vivido sob uma forma bloqueada e crispada; numa segunda parte, apoiando-se sobretudo no pensamento de Daniel Sibony, mostrar de que modo a abertura do entre-dois é possível e como ela nos remete para a temática da “origem” e da “identidade”, podendo-se a partir daqui repensar a educação e a filosofia da educação.

I. Compassos Binários

1. Fritz Zorn e o véu rasgado em dois

Em finais de 1976, morria em Zurique um homem de trinta e dois anos. Com cancro. Melhor, como os médicos lhe explicavam, não propriamente com cancro, mas com um linfoma maligno. Mesmo quando as consequências daí advindas não alteram

Toda a correspondência relativa a este artigo deve ser enviada para: Laura Ferreira dos Santos, Instituto de Educação e Psicologia, Universidade do Minho, Campus de Gualtar, 4710 Braga, Portugal.

absolutamente nada os dados da questão, há que acertar com o rigor dos termos. Herança ocidental cartesiana das ideias claras e distintas? Ou não será que um apuro de linguagem constitui uma das poucas vitórias que um médico se pode permitir sobre a morte, ele que de um modo geral é um fundamentalista da vida e, por isso mesmo, tem tanto medo da eutanásia?... Adiante.

Em si, a morte deste homem poderia ter sido facilmente comida pelo branco do esquecimento — Fritz Zorn, nome fictício que encontrou para si próprio como autor, não era um grande cientista ou um grande poeta, nem se distinguira por nada daquilo que habitualmente faz a glória dos seres humanos. Era professor de português e espanhol, mas o que é que nos tempos actuais é digno de registo no ser-se professor?... No entanto, o facto de ter passado grande parte dos seus últimos meses de vida a pensar e a escrever sobre o grande impasse em que a sua existência se tornara, retira-o desse branco e acaba afinal por me levar de algum modo a confrontar-me com ele.

O início do seu livro dá de imediato o tom das páginas que se seguirão: “Sou jovem e rico e culto; e sou infeliz, neurótico e só. Descendo de uma das melhores famílias da margem direita do lago de Zurique, também chamada Margem dourada. Tive uma educação burguesa e fui sábio toda a vida. A minha família é notoriamente degenerada, é por isso com certeza que possuo uma pesada hereditariedade e fui estragado pelo meu meio. Naturalmente, também tenho o cancro, o que de si é óbvio se se atender ao que acabo de dizer” (Zorn, 1977: 29).

Consciente de que foi educado para a morte (cf. *ib.*: 52) e de que está perante a sua destruição iminente, Fritz tenta nos seus últimos meses de vida exercitar uma característica tipicamente humana: a da nomeação. Não querendo, como afirma, morrer de uma coisa anónima, tenta ser um Adão do começo do mundo, mas em versão negativa, nomeando com exactidão todos os males de que se vê padecer. Desta vez, não são as maravilhas de Deus que vêm junto do ser humano para que ele lhes dê um nome, mas todas as misérias que o sufocam (cf. *ib.*: 217). E entre um Adão e outro, Fritz não encontrará uma saída, como ele próprio o reconhece implicitamente. Tendo começado a escrever a história da sua doença com a esperança de que essa narração pudesse libertá-lo do peso excessivo do passado e dos males que daí advinham, permitindo assim um saudável distanciamento que o deixasse finalmente respirar um pouco, confessa que foi precisamente o contrário que aconteceu: “Desde que me ocupei dele [do passado] mais de perto, o sofrimento que experimento face à minha história lança-se sobre mim com uma nova violência, que nunca tinha atingido um tal grau. A redacção das minhas memórias não me trouxe a calma, mas pelo contrário uma agitação e um desespero aumentados” (*ib.*: 189).

Por isto mesmo, o seu grito estará sempre sob o signo da cólera, que é precisamente o que Zorn significa em alemão. No entanto, podemos dizer que o próprio título da sua obra — *Mars* — indica que não era de modo algum essa a atitude de fundo que gostaria de ter visto prevalecer em si. Isto, é claro, se nos determos no modo como ele próprio interpreta a simbologia de Marte, e não no significado habitual que lhe é associado, dizendo respeito a um comportamento meramente agressivo e belicoso. Para Fritz, Marte significa fundamentalmente a força criativa e renovadora que nos torna

capazes de não termos medo de enfrentar o novo e o diferente. Mais ainda, entende-o como o deus dos criadores e dos artistas.

Como explicar, então, que se tenha passado da força criativa e vencedora de Marte à cólera negativa e derrotada de Fritz? Através da influência de Caranguejo, para nos continuarmos a expressar em linguagem do Zodíaco, tendo em atenção que, em alemão, *Krebs* tanto significa caranguejo como cancro. De facto, Fritz, do signo de Carneiro, dá-nos a entender que, astrológicamente falando, estaria ao mesmo tempo sob a influência de Marte e de Caranguejo, impedindo-o este último de ter aquele “ponto de aplicação exterior” sem o qual a pessoa se veria obrigada a voltar para o interior toda a energia proveniente de Marte e a autodestruir-se (cf. *ib.*: 183-5). Mais uma vez, como vimos acontecer entre o Adão bíblico e o Adão negativo de Fritz, não encontramos aqui a abertura de uma passagem, mas a fixação na negatividade. O entre-dois não se abre e, consequentemente, há a fixação num impasse ou sintoma.

Evidentemente, e de um modo mais radical, foi o próprio entre-dois constituído por Fritz e os seus pais que nunca foi possível abrir. E se há uma imagem utilizada por Fritz que explicita sobreabundantemente esta não-abertura é a de devoração. Numa floresta, afirma, não é de admirar que os animais se matem uns aos outros, e que as próprias folhas das árvores sejam comidas por algumas espécies. Se tudo estiver bem proporcionado, ou seja, se se mantiver o equilíbrio que possibilita a coexistência saudável entre os diversos elementos integrantes da floresta, nada de mal daí advirá. Mas o mesmo já não poderá ser dito se, em virtude de qualquer excesso indesejável, a própria floresta começar a ser devorada, pois isso implicará o próprio desaparecimento do “espaço vital” que possibilitava a existência das diversas espécies. Como escreve Fritz, “que, na floresta de que falei, se devore, está perfeitamente na ordem das coisas. A floresta funcionará na medida em que nela se devore na justa proporção; mas desde que se comece a devorar demasiado, a floresta já não funciona e morre” (*ib.*: 219).

Por outras palavras: Fritz admite que, numa família, à imagem da floresta, haja alguma necessidade inevitável de devoração, sendo demasiado simplista atribuir a uns apenas o papel de “maus” e a outros o de “bons”. O problema apenas começa a surgir quando se introduz aí um elemento de excesso que desestabiliza o sistema e impede o seu bom funcionamento. Se Fritz não funciona — e o seu cancro é para ele a prova evidente desse disfuncionamento, “a ilustração corporal do estado da minha alma” (*ib.*: 190) —, é porque sente que foi excessivamente devorado pelos seus pais e pelo seu meio. Por isso, e naturalmente, assimila a sua “condição vital” a uma espécie de biotopo desarranjado que já não consegue recuperar. Os seus pais são comparados a um gigantesco corpo estranho que se introduziu nele e reduziu imenso o seu próprio espaço de movimento. São um corpo estranho que, tal como os tumores cancerosos, prolifera descontroladamente e parece ter apenas o objectivo de o destruir. Que desta imagem passe para a do campo de concentração em que se sente encerrado e diga que é a sua herança parental que está a ponto de o gasear, já não nos poderá surpreender neste momento. Tão-pouco a afirmação de que os seus pais são o seu mal canceroso, que eles representam para si o mal absoluto ou que eles foram os seus carrascos (cf., para as últimas comparações, as pp. 205, 207, 222 e 223).

Fritz está disposto a conceder aos pais várias circunstâncias atenuantes, dispondo-se até a perdoá-los. Isso não o impedirá, no entanto, de os considerar culpados (não seria melhor, neste contexto, dizer responsáveis?...) pela sua infelicidade. Depois da guerra, afirma, também muitos alemães tinham dito ter obedecido ao Führer apenas para cumprir o que supunham ser o seu dever, cheios de boas intenções e declarando desconhecer totalmente os campos de concentração. Essas eram eventualmente as suas circunstâncias atenuantes. No entanto, essas boas intenções, a que até talvez se devesse dar crédito, não impediam que os judeus estivessem mortos (cf. *ib.*: 242). De modo similar, as boas intenções dos seus pais não impediam que ele, Fritz, tivesse afinal contraído a morte de uma forma aguda: “sob a coacção do como deve ser, educaram-me de tal modo como deve ser que à força de como deve ser fui demolido” (*ib.*: 247). Dêmos-lhe a palavra de um modo mais alargado: “Repetidamente, tive na minha vida o sentimento de ter sido estreitado por uma coisa hostil provida de inumeráveis tentáculos, que não tinha outro objectivo senão o de me envenenar e de me sufocar, e foi dificilmente que acreditei poder ainda libertar-me do seu abraço. Vi qualquer coisa deste género nos meus pais, no que é burguês, no que é tranquilo, no que é de Zurique, no que é suíço...” (*ib.*: 253).

O que Fritz censura fortemente nos seus pais e no ambiente em que viveu, não tem nada que ver com qualquer violência física. Pelo contrário, os pais e o seu meio social tinham orgulho nas suas “boas maneiras”, e a obediência dos filhos e filhas obtinha-se sem qualquer necessidade de recorrer a tais meios. Mas naquela família pairava um *dictatum* sufocante, não obstante as aparências em contrário: tudo devia estar em harmonia. Queria isso dizer que não podia haver nela discordâncias, objecções ou críticas. Por isso, uma das suas palavras sagradas, sobretudo por parte da mãe, era o termo “complicado”: tudo o que fosse susceptível de provocar divergências era considerado demasiado “complicado” e, assim, excluído da discussão. E, como diz Fritz com humor, isso queria também dizer que da sua casa estava excluída qualquer conversa que pudesse versar sobre os assuntos mais interessantes da vida humana (cf. *ib.*: 40).

Se, para garantir a “harmonia”, a mãe recorria principalmente ao “complicado”, o pai, por sua vez, socorria-se de uma outra estratégia: o “não comparável”. Se, por exemplo, outros países possuíam o voto para as mulheres e a Suíça não, isso não queria dizer de modo algum que a Suíça fosse um país retrógrado, pois a situação não era comparável. E assim se tentava eliminar à partida a hipótese da discussão (cf. *ib.*: 42). Este panorama de estratégias utilizadas para preservar a “harmonia” ficaria no entanto bastante incompleto se não fosse referida uma outra, utilizada pela mãe: o recurso ao “ou...ou”. Ou partia para um determinado sítio, era uma das hipóteses, ou, em alternativa, ficava em casa. Ou se comia ao jantar determinada comida, era uma das hipóteses, ou, em alternativa, se comia uma outra. Assim, quem se pronunciasse por uma das possibilidades nunca estaria em divergência com a mãe, pois não escolhia nada que não estivesse previsto nas premissas iniciais — como é óbvio, subentende-se que o terceiro ficava sempre excluído, sem que ninguém se atrevesse a reivindicá-lo. Mas, pergunta Fritz, em que se transforma deste modo a realidade? Nada permanece então sólido, diz, e tudo se torna irreal (cf. *ib.*: 47).

Impossibilitado de distanciamento e de *espaço vital* (*ib.*: 219) que lhe permitisse construir o seu próprio caminho e não ser sobretudo um sintoma dos seus pais, Fritz tão-pouco poupa Deus, mesmo se tudo parece indicar que não acredita nele. Este não seria, no entanto, um pormenor surpreendente para a psicanalista Marie Balmory: “Se a falta do pai ou da mãe não é enunciada pelo filho ou pela filha, o que se passa? Para além do recalçamento e dos sintomas, uma coisa estranha de que não sabemos ainda que pensar: a falta parece ser transferida para a autoridade suprema — *quer a pessoa acredite nela ou não*” (Balmory, 1979: 275). No caso de Fritz, a falta dos pais é por ele claramente enunciada, o que parece ir contra o que se afirma na frase transcrita. Mas quando é que se dá essa enunciação? Demasiado tarde, e demasiado tarde precisamente pela razão muito linear de que não houve a hipótese de a fazer mais cedo, numa altura em que muitos danos poderiam ainda ser prevenidos. Segundo Balmory, tudo se passa nestas situações de não enunciação (atempada) da falta como se os pais tivessem reescrito o mandamento que afirma: “Não terás outros deuses para além de mim”, acrescentando-lhe um final muito significativo e enlouquecedor: “Não terás outros deuses para além de nós, teus pais”¹. E se os pais se identificam assim a Deus, não é provável que a criança, tendo identificado a falta que eles cometeram sobre ela, acabe por transferi-la para Deus, ou para quem quer que a seu ver forneça a “lei suprema”? O mesmo ocorre se, numa perspectiva similar, os pais actuarem como se o quarto mandamento do Decálogo tomasse o lugar do primeiro, ainda por cima alterando-lhe o sentido: em vez de dizerem “Honra teu pai e tua mãe”, dirão “Obedece (ou submete-te) ao teu pai e à tua mãe”. Mas como é possível, pergunta Balmory confrontando-se com o texto do Êxodo (20, 1-12), que depois dos primeiros enunciados de libertação, viesse um outro “que encerraria o humano na estreita célula familiar? Estar liberto dos tiranos e dos deuses, libertar-se a si próprio e as suas crianças, como é que isso poderia introduzir a uma submissão ao pai e à mãe?” (Balmory, 1986: 105).

Seja como for, o certo é que Fritz de facto não poupa Deus, que nos é apresentado como a morada para onde enviamos a nossa acusação e o vaso onde vertemos o nosso ódio (cf. *ib.*: 252). Mesmo que não existisse, deveríamos inventá-lo, afirma, para lhe podermos cortar o pescoço pelo mal que permitiu existir. Se Cristo está constantemente pregado na cruz, somos nós que assim o queremos, de raiva e ódio pelo que Deus fez ao mundo (cf. *ib.*: 252). E jogando mais uma vez com as significações bíblicas — já o constatáramos a propósito de Adão —, Fritz apresenta-nos uma outra versão do Juízo Final, em que não é Cristo a ter a parte principal no processo, mas ele próprio e todos aqueles que passaram pelos mesmos infortúnios. Assim, Cristo será a pessoa a quem Fritz dirá nessa altura que esteve esfomeado, nu e triste, mas que ninguém se encarregou então de o alimentar, vestir ou consolar (cf. *ib.*). Logo, subentende-se, o mundo criado por Deus não passava de um embuste. De modo algum Fritz poderia aceitar a oração que uma jovem mulher judia, Etty Hillesum, morta em 1943 em Auschwitz, e que um ano antes se oferecera como voluntária para ajudar no campo de Westerbork (Holanda), dirigia ao seu Deus: “Tentarei ajudar-vos. Uma coisa torna-se cada vez mais clara aos meus olhos: que vós não podeis ajudar-nos, que nós devemos ajudar-vos a ajudar-nos” (citado em Six, 1995: 245; cf. também Hillesum, 1995).

Fritz viveu, como vimos, um entre-dois extremamente difícil, um entre-dois tenso e asfíxiante que nunca lhe proporcionou o *espaço vital* que ele próprio referia e de que tanto necessitava para encontrar uma passagem por onde se pudesse começar a desbloquear. Não deixa por isso de ser extremamente significativo, embora de uma significatividade trágica (e comovente) que Fritz acabe por sintetizar toda essa vivência asfíxiante de um entre-dois que não se abre numa (outra) imagem bíblica em que o entre-dois nos aparece de um modo evidente: “Na minha infância, uma certa passagem do Novo Testamento fez-me sempre uma impressão particular, aquela em que é dito que depois da morte do Cristo o véu do templo se rasgou em dois. Hoje, tenho também esta impressão aquando das maiores provas que a minha infelicidade me inflinge: sinto então que, na minha vida, o véu do templo continuamente se rasga em dois, que continuamente todos os véus de todos os templos se rasgam” (Zorn, 1977: 244-5).

Como se fala de um véu rasgado em dois, talvez se pudesse pensar que ele implica alguma forma de abertura do entre-dois, e que a imagem não prova afinal o que eu prometera que provaria. Mas repare-se que nada nos diz que este rasgão tenha algum tipo de consequência positiva, ou seja, que ele possibilite pôr em movimento as duas partes agora rasgadas. Isso, sim, seria abrir uma passagem através do entre-dois.

2. Lídia e Clemente: a linguagem da exclusão mútua

Lídia, jovem professora do liceu em análise com Jean Bergeret, confessa ter a vaga sensação de que há em si uma área imensa escondida e importante, mas que se sente incapaz de nomear e precisar. Qual poderá ser ela? Uma área cheia de pensamentos loucos, acaba por concluir, loucos no sentido de violentos e perigosos, como algumas daquelas pessoas que se encontram encerradas em asilos psiquiátricos. E um dia — a psicanálise, como sabemos, é um tratamento lento... —, começa uma sessão com memórias da infância relacionadas com aqueles dias de inverno em que os pais matavam o porco. O porco é um omnívoro, não é verdade?, pergunta Bergeret numa atitude aparentemente distraída. Sim, diz Lídia, o porco pode comer-nos inteiramente, e nós podemos também comê-lo sem deixar dele o menor rasto. E a sua memória liberta-se ainda mais: na infância, tinham-lhe contado que, quando as mães se queriam desembaraçar dos seus bebés, os lançavam aos porcos, que os devoravam completamente. Queria isso dizer que, morto o porco, esse ser que cumpria os desejos infanticidas das mães e dos pais, as crianças podiam respirar de alívio durante uns tempos. Por outro lado, acrescenta Bergeret, “quando se «matava o porco», a operação simbólica era efectuada sem que os pais reais deixassem de sobreviver” (Bergeret, 1984: 155), o que podia sem dúvida ser encarado como uma vantagem acrescida.

Abreviando: de acordo com Bergeret, Lídia sentira-se encerrada muito precocemente numa relação de grande violência dos pais para com ela e dela para com os pais, de modo que esse modelo de relacionamento acabara por se tornar dominante, colocando sob o signo da exclusão mútua todas as relações em que se visse envolvida.

Ou ela, ou os outros. Inevitável, para Lídia, sentir-se constantemente a ocupar uma de duas posições: ou a de vítima, ou a de carrasco. Entre as duas, impossibilidade de abrir uma qualquer passagem. De novo, um véu rasgado em dois. O enquistamento na linguagem binária. Por isso, e de um modo esmagador, todas as relações humanas se resumem para Lídia a relações de força em que um leva sempre a melhor sobre o outro. Ou o porco devorador, ou ela. *Entre-os-dois*, nenhuma alternativa — o terceiro é de facto excluído.

No entanto, confessa Lídia, pensar todos os seus relacionamentos em termos de mútua exclusão não a fazia experimentar sentimentos agradáveis ou desagradáveis. Espanto. O que é que isso queria dizer?, perguntava ao seu analista, de quem esperava com certeza que a ajudasse a libertar a memória e a sacudir de tal modo o seu relacionamento com as “origens” que pudesse tornar-se capaz de estilizar as linguagens binárias.

A mesma questão poderia ser colocada por Clemente, dezassete anos, cozinheiro, também ele encerrado em mecanismos violentos precoces não ultrapassados. Também nele, Bergeret descobre que “não há espaço para dois, para duas mentalizações distintas e coexistindo pacificamente, e ainda menos dialogando de modo criativo” (*ib.*: 165). E de tal modo essa tendência violenta parece ser de facto patente que Bergeret narra, numa espécie de mistura de espanto e de contentamento consigo próprio por lhe ter sido possível vivenciar uma tal experiência, que logo na primeira sessão, pouco depois de Clemente lhe ter confessado os seus “maus pensamentos” em relação a quem quer que se lhe oponha, se surpreendeu consigo mesmo ao perguntar-lhe: o que tem na mão? De repente, dir-se-ia que Bergeret, psicanalista, perde até certo ponto o controle da situação e tem uma alucinação de efeitos imediatos irreprimíveis. Julga ver alguma coisa estranha na mão de Clemente. Algo vermelho. Sangue. Sangue correspondente a um crime ou a um suicídio: suicídio de Clemente, ou assassinato, por parte de Clemente, dos seus próprios pais. Exercício da violência contra si mesmo ou contra os outros. Bergeret especula: o facto de ter captado este tipo de mensagem violenta logo numa primeira sessão e sem qualquer conhecimento prévio deste jovem, numa espécie de “comunicação de imaginários”, significa apenas que esta experiência pode ser feita por qualquer pessoa e numa qualquer “situação pessoal, familiar ou social” (*ib.*: 164). Mas que significado atribuir a esta violência?

Jean Bergeret, não obstante as críticas que vai dirigindo à psicanálise — mais aos seus “aplicadores” que ao próprio Freud —, não põe em causa a importância do denominado “complexo de Édipo”. Não é no entanto sobre ele que se vai deter no seu livro, mas sobre uma situação que lhe seria prévia, pondo em jogo um imaginário violento fundamental. Não se trata de uma pulsão de morte, diz, mas de um “dinamismo violento fundamental que apenas tem como objectivo primordial a sobrevivência e de modo algum a morte” (*ib.*: 196), a sobrevivência do próprio, ou seja, a sua auto-conservação. Por outras palavras: “as primeiras proto-representações objectais não podem dizer respeito exclusivamente, nem em primeiro lugar, a um objecto sexual ou sexualmente rival; o primeiro objecto é fundamentalmente rival no sentido narcísico mais primitivo; impõe a lei do «ele ou eu». É a própria vida que está aqui em questão, e ainda não o amor” (*ib.*: 222).

Para Bergeret, encontramos-nos neste caso diante de um instinto (*Instinkt*) de tipo “animal”, e não propriamente de uma pulsão (*Trieb*). Embora não pretenda em poucas linhas resumir todo o seu pensamento a este respeito, digamos de um modo muito breve que Bergeret distingue de dois modos estas duas noções. Por um lado, insistindo na fixidez e simplicidade que poderíamos constatar por parte do instinto quanto aos fins que visaria e, pelo contrário, no grande número de variações de que a pulsão poderia usufruir, tanto na escolha dos fins pulsionais como nas fontes de excitação. Por outro, insistindo nas distinções a estabelecer entre as duas noções a partir do papel jogado pelo objecto: é que na problemática instintual o objecto é muito menos específico que na problemática pulsional. E porque é muito menos específico, o objecto do instinto violento permaneceria também envolvido numa certa imprecisão, o que implicaria por exemplo uma não diferenciação anatômica entre os sexos e “uma espécie de ausência de estabelecimento completo da identidade primária deste objecto” (*ib.*: 193). Por outras palavras, nesses domínios arcaicos ou precoces, não interessaria saber ao certo quem pressentimos que nos está a agredir, mas simplesmente que estamos a ser prejudicados por um determinado ser, mesmo que não capturemos exactamente os seus contornos. E porque a este nível primário não haveria espaço para o amor ou para o ódio — Lídia, como vimos, dizia não experimentar sentimentos agradáveis ou desagradáveis nas situações de mútua exclusão —, Bergeret serve-se desta ausência para distinguir a agressividade da violência, afirmando que é neste último domínio que essa ausência se verifica (cf. os seis pontos de distinção entre agressividade e violência que o autor enumera nas pp. 216 e 217).

Neste contexto, há duas fases nítidas na evolução psicológica de uma pessoa: uma, arcaica, em que vigora a denominada violência fundamental, e uma segunda, de ordem libidinal, em que a primeira se integraria e se resolveria até certo ponto — essa resolução está sempre a ponto de ser melhorada —, desde que esta segunda fase conseguisse instalar-se com algum sucesso. Entre as duas não haveria portanto uma sincronia, mas uma diacronia, apoiando-se a segunda na primeira².

Por tudo isto, Bergeret não se surpreende que, “em todos os tempos, as primeiras relações entre as crianças e os pais tenham sido marcadas pela violência” (*ib.*: 177). Tão-pouco que, “desde a Antiguidade, todos os meios tenham sido bons para fazer desaparecer as crianças” (*ib.*: 178). Socorrendo-se de Th. Benedek, afirma que este autor “mostrou tudo o que de arcaico é de novo posto em questão na mãe no momento em que lhe for necessário aceitar que um *outro* ser, tirado dela própria, coexista com ela enquanto objecto distinto, aceite em primeiro lugar como não ameaçador e depois como objecto de amor, embora todas estas fases se sobreponham obrigatoriamente em parte” (*ib.*: 173). E o que acontece com a mãe, acontece também com o pai, afirma Bergeret (cf. *ib.*: 177). Daí que considere abusivo dar qualquer primazia aos supostos “instintos” maternal, paternal ou filial. Pelo contrário, pensa que sob estas designações o mais provável é esconderem-se formações reactivas, algo a que o próprio Freud não teria escapado. A necessidade fortemente expressa na sua obra de apresentar uma imagem materna idealizada — lembremo-nos que a relação mãe-filho era por ele considerada a mais satisfatória de todas as relações humanas e a mais livre de ambivalência —, apareceria afinal como denegação dos conflitos violentos com a sua própria mãe,

Amália. Por isso mesmo, e segundo Didier Anzieu, Freud teria sido incapaz de elaborar verdadeiramente a imagem da má mãe, associando-lhe a noção correspondente de angústia persecutória (cf. *ib.*: 140).

Bergeret não tem dúvidas: as relações que as mulheres mantêm com os seus objectos são tão violentas como as dos homens. Não há então razão para “apresentar a mulher como antes de mais oblativa e passiva na sua essência”— isso não será mais que um “tranquilizador contra-investimento masculino” (*ib.*: 142). Mas contra-investimento fundamentalmente violento, pois, segundo afirma, a raiz de toda a dicotomia radical seria dessa ordem. Mais ainda, e voltando ao caso de Freud, a sua necessidade de realçar uma suposta inferioridade das mulheres proviria de um fantasma violento fundamental que não pudera ser integrado na fase seguinte, a genital e libidinal. Deste modo, essa suposta inferioridade serviria para denegar o próprio poder violento infanticida da mãe (cf. *ib.*: 143)³.

Por tudo o que acaba de ser dito, é-se levado a concluir, com Bergeret (cf. *ib.*: 223), que o conflito primário ou primitivo não se passaria entre irmãos, mas sim entre as mães e os pais e os seus filhos e filhas. E, nesta perspectiva, poderíamos talvez dizer, tentando seguir o seu pensamento, que a ordem segundo a qual nos são apresentados na Bíblia os episódios da morte de Abel por Caim — conflito entre irmãos — e o do sacrifício de Isaac por Abraão — que eventualmente poderíamos ler como um conflito entre um pai e um filho, estando este último a ponto de ser morto pelo primeiro⁴ —, se encontram invertidos, pois em primeiro lugar deveria surgir aquele em que o pai põe em perigo a vida do filho. Abraão, como sabemos, não chega a matar Isaac. Um anjo de Deus — ou o anjo do recalçamento, dizem outros⁵, que se teria encarregado de fazer com que Abraão escapasse ao registo psicótico violento — intervém e faz o filho ser substituído no sacrifício por um carneiro. No último momento, a violência fundamental de Abraão teria sido contida e integrada na fase seguinte. Neste caso, poderíamos especular dentro desta perspectiva, a experiência de violência precoce não fora de tal ordem forte que impedisse a sua integração na fase libidinal. Ou, então, a marca divina consistira precisamente em efectuar essa integração quando não havia condições para ela⁶...

Havia casos, porém, em que essa integração se revelava impossível. Fora o que acontecera com Lídia e Clemente (cf. estes e outros exemplos apresentados pelo autor entre as pp. 150 e 170). Nestas situações, permanecera o véu rasgado em dois. A linguagem binária. A não abertura do entre-dois, mas a sua crispação violenta. Era isso que Bergeret iria tentar pôr em movimento.

3. Renato: o impasse numa língua paga a dívida contraída em relação a uma outra

Renato — atribuamos-lhe um nome, mesmo que não o possua no texto em que é relatada esta história (Sibony, 1991: 52-54)— tinha dez anos e, além de pouco falar,

mesmo quando falava o seu discurso era excessivamente vazio. Na escola, os seus resultados em francês eram péssimos. Tendo os pais sido convidados a ir conversar com a terapeuta a quem o filho fora entregue, o pai, vietnamita — a mãe era francesa —, apresenta-se como um bloco de “normalidade” em quem está tudo bem, “«sem história», nada a declarar, «nada a acrescentar»” (*ib.*: 52). O pai não tem nada a dizer, o filho tão-pouco. Coincidência?

A terapeuta, bloqueada com a criança em virtude de um conflito não resolvido com o seu próprio pai — são assim, as histórias psicanalíticas... —, conta o caso a Daniel Sibony, que está encarregado de ir acompanhando e “controlando” o seu trabalho. Na conversa mantida com a terapeuta, Sibony afirma ter percebido a certa altura que a língua francesa, melhor, “o francês”, aparecia como um ser vivo que em tempos fizera mal ao pai. E juntando mais elementos que já se conheciam, chega-se à conclusão de que o pai vivera a “guerra da Indochina” quando criança, no Vietnam, assistindo à queda de bombas francesas no seu território. Sibony, habituado a lidar com as questões do entre-dois, pede à terapeuta algo muito simples: que transmita a Renato a ideia de que ele tem problemas com o francês porque ama o pai e, porque o ama, não pode dar-se bem com “o francês”, que tanto magoara o pai na infância. A partir daí, dá-se em primeiro lugar uma grande transformação neste pai. Até essa altura, tentara ocultar ao filho os aspectos trágicos da sua vivência no Vietnam. Ao filho e, afinal, também a si próprio, remetendo a sua infância para a zona vigiada do recalçamento. Entre si e a sua infância, estabelecera um bloqueio. Agora, perante o começo de saber sobre si próprio que o filho já adquirira através da terapeuta, o pai sente-se mais livre: em relação ao filho e em relação a si próprio. E desata-se-lhe a língua. E a memória. E as histórias. Perante Renato, começa a ter uma história para contar, ele que anteriormente se apresentara sem história, “rien à déclarer”. Em relação ao filho, “quisera «poupar-lhe tudo isso»; esquecendo como muitos que o seu silêncio sobre o seu drama transmitia um drama silencioso, indecifrável, indizível, que forçosamente se incarnava no impossível a dizer. O sintoma do filho fora, como todo o sintoma, uma espécie de amor mudo” (*ib.*: 53).

Final feliz: o pai liberta-se da sua normalidade fetiche ou fóbica, como a designa Sibony, possibilitando desse modo que o próprio filho não tenha de ficar incluído no seu sintoma. O pai transmitira-lhe um impasse cristalizado numa interrupção da transmissão. Agora que essa transmissão fora retomada de um modo construtivo, todos tinham ganho um aumento de liberdade. Por casos similares a este — entre-duas-línguas, entre-duas-culturas, entre-dois-lugares, etc, etc — é que se pode dizer que “a genealogia de um ser não é tanto de onde é que ele vem, como de onde é que ele não saiu, ainda não saiu; é a história da sua saída e das suas metamorfoses; do seu atolamento e das suas sacudidelas” (*ib.*: 375).

4. *Édipo exposto*

E por falar em genealogias, falemos de uma que Freud não se atreveu a interrogar: a de Édipo.

Como todas as crianças, Édipo foi uma criança exposta. Exposta, como dirá Sibony — num capítulo intitulado precisamente “Ser exposto ao Outro” (Sibony, 1991: 364-379), mas em que nunca se fala de Édipo ou de Laio —, exposta ao mau tempo do Outro, às suas falhas, à sua transmissão. Transmissão directa, é óbvio: aquilo que é claramente explicitado como devendo ser feito e a preservar. Mas também transmissão inconsciente: aquilo que escapou ao “programa de transmissão” sem que o quiséssemos ou nos apercebéssemos. Mas há mais. E mais importante: a transmissão de inconsciente. Neste caso, o que se transmite é “a possibilidade de encontrar o novo e assim *consentir* no antigo, no passado, consentir neles, com a mobilidade que isso dá” (*ib.*: 369). Por outras palavras, essa transmissão é “continuidade descontínua, desenvolvimento *consistente* de efeitos de ruptura, potencial de espaços em germen que procura realizar-se, transferir-se, e não unicamente ser fixado, nomeado, instituído” (*ib.*: 371). Por outras palavras ainda: o que se encontra em jogo nesta transmissão é “a capacidade de fazer laços, de mudar de laço, de mudar de felicidade se assim se pode dizer; ou de disco; de queixume ou de queixa” (*ib.*: 374). A transmissão de inconsciente como uma pulsão, “a própria pulsão do ser” (*ib.*). Por vezes, porém, e com certeza mais vezes do que aquelas que seriam desejáveis, não se dá esta transmissão de inconsciente. Então, diz Sibony, tem-se inconsciente, como toda a gente aliás, mas ele não nos foi transmitido — ficamos apenas reduzidos a ser esse inconsciente.

Perguntemo-nos: que tipo de transmissão é que Édipo recebe?

Da parte dos pais, uma sentença de morte. Édipo é aquele que nasce fora do lugar, para quem não há lugar. Mas vejamos como se chega aí.

Segundo uma das muitas versões do mito⁷, tendo o pai de Laio, o rei Lábdaco, sido assassinado, o filho, não gozando já de condições de segurança no seu reino, foge e é acolhido pelo rei Pélops. Aqui, apaixonou-se por Crisipo, filho de Pélops, acabando por seduzi-lo, raptá-lo e violá-lo. Crisipo, envergonhado, suicida-se, o que faz com que o pai Pélops amaldiçoe Laio. Em consequência disso, Laio fica a saber por um oráculo que, se tiver um filho, acabará por morrer às suas mãos. Mas diz também que casará com a mãe? De acordo com Jean Bergeret, as versões mais antigas deste primeiro oráculo de modo algum afirmam que Édipo mataria o pai e casaria com a mãe, ou mataria o pai para casar com a mãe. Mais ainda, chama a atenção para o verso 1176 da tragédia de Sófocles, *Rei Édipo*, em que não se remete para um singular, mas para um plural. Quer isto dizer que o que estaria em causa nele não seria apenas o assassinato do pai, mas dos pais. Só a seguir é que a questão se iria genitalizar, introduzindo-se a referência ao incesto (cf. Bergeret, 1984: 42-51). Obviamente, esta é uma versão que serve perfeitamente os propósitos de Bergeret: em primeiro lugar, espaço para a violência binária — ou nós, ou ele. Só depois da resolução desse impasse é que se poderia avançar para uma fase libidinal. Mas dizer que esta versão serve os intentos de Bergeret não nos pode autorizar a dizer que é falsa... Adiante.

Embora advertido pelo oráculo dos perigos associados à geração, Laio engravida Jocasta (embriagado e não se conseguindo conter? seduzido por Jocasta?...). Nascido Édipo, os pais — pai e mãe — tentam desembaraçar-se dele, sendo a própria mãe a entregá-lo a um servo para que o mate, depois de o pai lhe ter trespassado os tornozelos, atando-os com uma corda ou correia. Salvo da morte, Édipo é adoptado pelo rei Pólibo e sua mulher. Numa das versões, é a própria mulher de Pólibo a convencer o marido (como, desconheço...) de que se trata de um filho deles (cf. Balmory, 1979: 29).

Um dia, num banquete — esta é a versão de Sófocles, mas há outras (cf. todo o 1º cap. de Balmory, 1979, sobretudo as pp. 29-30)—, um homem embriagado afirma em voz alta que Édipo é um enjeitado. Pouco sossegado com as explicações de desmentido que ouve por parte dos pais de facto adoptivos, Édipo parte para Delfos à procura da verdade. Aí, é-lhe revelado que havia de casar com a mãe, estar na origem de uma geração de homens odiosos e que mataria o pai. Assustado e com boas intenções, Édipo tenta evitar tal destino. E foge de Corinto, onde até aí vivera. Nessa fuga acontece que, num entroncamento estreito, se depara com uma carruagem cujo senhor e arauto o querem obrigar a ceder o passo, expulsando-o violentamente do caminho. Irado com aquele acto de prepotência, Édipo mata todos os acompanhantes menos um, e mata também o senhor, desconhecendo que se trata de Laio, seu pai. Em *Édipo em Colono*, perguntará a propósito, com ironia amarga: se alguém se apresentar diante de nós com o intuito de nos matar, a nossa primeira atitude será a de pedir que se identifique (cf. os versos 991 a 994)? De facto, sem esse pedido de identificação desrazoável, Édipo não sabe quem mata. Por isso mesmo, pensa que se o espírito do pai voltasse à vida nada teria a censurá-lo (cf. versos 999-1000). Aliás, já anteriormente Édipo contrapusera a sua situação de não-conhecimento, tanto em relação ao pai como em relação à mãe, à dos próprios pais que, eles sim, o tinham votado conscientemente à morte (versos 274-5).

Continuando a história de Édipo, digamos que depois da morte do pai, o que de mais importante lhe ocorre é o desvendamento do enigma da Esfinge que assola Tebas. Em recompensa, recebe a mão da rainha, viúva de Laio, casando assim com a própria mãe (também neste aspecto há outras versões, mas sigo aqui a de Sófocles).

Como sabemos, Freud não fala dos intuitos homicidas dos pais de Édipo nem da história pouco edificante de Laio-pedófilo. Na sua obra, podemos mesmo dizer que as Jocastas que entregam os filhos para que lhes seja dada a morte se encontram completamente rasuradas. Pois não é a relação mãe-filho a mais gratificante e isenta de ambivalência?... Como ver o que não deve ser visto? Mais ainda: como ver que Jocasta, muito mais que Édipo, poderia ter pressentido que o casamento entre ambos era incestuoso? Édipo tinha a mesma idade que teria o seu filho se tivesse sobrevivido, tinha um nome-sintoma que lembrava à evidência o modo como fora trespassado em bebé e, para além disso, tinha de facto uns pés (ou tornozelos) em que era impossível não reparar. Desejo inconsciente de incesto por parte do filho? E porque não da parte da mãe?...

Dos seus pais, Édipo herda de facto uma marca, consubstanciada no seu próprio nome, que mais não quer dizer, em grego, que “pés inchados” (*oidi-pous*). Como diz com ironia Marie Balmory, tudo o que resta a Édipo da sua filiação é isso, precisamente: os pés inchados, inchados em virtude do trespassamento dos seus tornozelos pelo pai antes de ser entregue à morte (cf. Balmory, 1979: 26). Um nome-sintoma: eis a sua herança. Exposição total e mortal à filiação. No entanto, Sibony alerta: é preciso que a criança não esteja demasiado exposta à genealogia, pois pode acabar sacrificada (cf. Sibony, 1991: 371-2). Podemos encontrar melhor exemplificação disto mesmo que a situação de Édipo?...

Só há duas alternativas, afirma Sibony: ou continuar exposto ao Outro, ou viver a passagem pelo Outro⁸. Mas, podemos perguntar, que hipóteses teve Édipo de viver a passagem pelo Outro, vivendo e sobrevivendo entre um Outro assassino e um Outro que o faz viver uma adopção como se se tratasse de uma verdadeira filiação, mantendo-o assim no engano? Fritz Zorn afirma com humor negro que não é com certeza por acaso que “Édipo e os seus se tornaram o símbolo da família em si” (ob. cit.: 181). Recorde-se, se necessário for, que para ele o essencial na família era o fenómeno de voragem exercido pelos pais sobre os filhos e filhas, e o sentido da frase ficará decerto esclarecido.

E, no entanto, Sibony escreve que ter um pai e uma mãe pode ser uma sorte, facilitar a passagem pelo Outro, a abertura do entre-dois, pois trata-se de duas pessoas distintas (cf. Sibony, 1991: 241). O pior, como no caso de Édipo, é quando os dois se encontram afinal unidos na mesma lógica violenta contra o filho (ou filha, quando dela se tratar). Mas isto, Freud não viu. Ou não quis ver. Havia nele um entre-dois que não queria abrir? Com a sua própria mãe, como alguns insinuam (cf. por. ex., Bergeret, 1984: 135-140, e Roith, 1987), perante cuja morte (em Setembro de 1930) se confessou verdadeiramente aliviado⁹?... Seria por isso que, no meio da sua imensa colecção de estatuetas, a sua preferência ia para a de Palas Atena, a deusa que é engendrada sem o contributo da mãe e sai toda inteira da cabeça do pai Zeus (cf. Roith, 1987: 185)? E poderia esta estatueta ter alguma coisa que ver com a sua filha Anna, a sua Antígona, como se lhe referia por vezes, analisada por ele, seu pai (!) — pai-Édipo, pois que a filha se chama Antígona... —, e a quem pouco *espaço* parece ter deixado para se afastar de si? Consciente dessa “fixação no pai”, pede ajuda a Lou Salomé. Não, ter-lhe-á dito ela, deixe-a ficar como está, a sua estrutura incestuosa permite-lhe ser mais feliz do que qualquer outra alternativa dentro da denominada normalidade (cf. Roith, 1987: 52). É assim, a fragilidade ou a sabedoria dos e das psicanalistas...

Mas voltando à hipótese de ter existido um entre-dois que Freud não conseguiu abrir com os seus pais, talvez o problema não residisse afinal na mãe, mas no pai. No pai e nas suas supostas “faltas”, como já foi também afirmado (cf., por ex., Krüll, 1979, e Balmory, 1979), mas que me dispenso aqui de desenvolver. O certo é que Freud não quis olhar ao que se passava do lado dos pais, assim como não quis verdadeiramente olhar para Laio e Jocasta. Ou para os pais de Dora, por exemplo. Inicialmente, sim, com a sua denominada “teoria da sedução” e *Vaterätiologie* (cf. Santos, 1997). Mas tendo-a posto de lado, Freud passou a fixar-se no que se passava

com as crianças, tornando a psicanálise, como já foi dito, sobretudo uma psicologia dos filhos e filhas e dos seus conflitos filiais (cf. *Revue Française de Psychanalyse*, 1993: 552).

Claro que se poderia dizer que há pelo menos uma obra de Freud — *Totem e tabu* — em que a figura do pai recebe bastante atenção, podendo isso ser entendido como contrariando a ideia exposta de que a psicanálise não olha ao que se passa do lado dos pais. No entanto, para além de essa atenção acabar por não se repercutir significativamente no modo como Freud continuará a analisar o complexo de Édipo, não se pode dizer que ela tenha sido suficientemente convincente. Como referem alguns autores, na descrição do pai da horda primitiva é de estranhar a sua ausência de inconsciente — algo que também ocorre noutras descrições de pais levadas a cabo por Freud, como por exemplo na do pai do pequeno Hans—, podendo-se salientar nessa ausência uma outra: a de qualquer traço de uma tendência homossexual. Nesta perspectiva, escreve Bertrand Vichyn: “é evidente que sem homossexualidade a horda não poderia ser viável, teria sido vencida pelo primeiro grupo que aparecesse, cuja força provém precisamente do sentimento homossexual que une os seus membros” (in *Revue Française de Psychanalyse*, 1993: 423; cf. também a p. 346, fazendo parte de um artigo de René Roussillon). Mas mesmo que não concordemos inteiramente com esta afirmação — haveria, entre outras coisas, que distinguir entre mero “sentimento homossexual” e verdadeira prática homossexual —, temos pelo menos de reconhecer uma característica singular neste pai primitivo, inexplicável do ponto de vista de Freud: embora sendo um homem brutal e hipersexual, tendo relações sexuais com todas as mulheres que com ele vivem, quer se trate de filhas ou não, estranhamente não é referida uma única ocasião em que tivesse mantido uma relação homossexual com um filho. Por outro lado, não deixa de ser intrigante que este pai, hipersexual enquanto dirigente da horda primitiva, tendendo igualmente para essa posição enquanto actor principal da “teoria da sedução”, se transforme num elemento “simultaneamente assexual e antisssexual” (*ib.*: 423) quando se trata do complexo de Édipo. No caso deste complexo, saliente-se como Freud punha em destaque um mecanismo “espontâneo” que seria desencadeado independentemente do modo como os pais se relacionassem com as crianças — só muito raramente é que nos afirma que o movimento de preferência sexual poderia ter-se desencadeado em primeiro lugar junto dos pais, não retirando daí qualquer conclusão que diminua o carácter “espontâneo” do complexo de Édipo —, mais depressa parecendo pensar muitas vezes que elas podem agir de acordo com fantasias derivadas da origem da humanidade do que segundo a influência próxima de quem com elas convive quotidianamente. Como diria Josef Yerushalmy — e disse de facto a propósito de algo semelhante em Freud, a ideia presente em *O homem Moisés e a religião monoteísta* de que a herança arcaica humana engloba traços mnésicos relativos ao que se viveu em gerações anteriores —, perante esta crença particular na influência do mais longínquo em detrimento da influência do mais próximo, só nos surge uma expressão: *credo, quia absurdum* (cf. Yerushalmy, 1991: 75).

5. Heidegger e a “origem” do Ocidente

Num dos textos incluídos no segundo volume de *Événements*, essa psicopatologia do quotidiano constituída pela recolha de artigos diversos publicados ao longo de vários anos, Daniel Sibony, um psicanalista doutorado em matemática e filosofia, expressa um desejo: o de que, um dia, seja possível organizar um colóquio em que os oradores tenham por tarefa essencial a de explicar o modo como tinham alcançado essa façanha de valor indiscutível, mas não ao alcance de todos, que consiste em vencer o medo do “estrangeiro” (*étranger*; cf. Sibony, 1995, II: 265). Explicar, dizia, como é que esse acontecimento feliz tinha acontecido a cada uma das pessoas.

Embora o contexto concreto em que esta proposta é feita nos remeta directamente para a questão da xenofobia, o conhecimento do pensamento de Sibony permite-nos facilmente entender este “estrangeiro” de um modo alargado como sinónimo do “outro” que nos interpela e existe de algum modo colado à nossa própria pele, quer o queiramos ou não. Podemos tentar ignorá-lo. O que não podemos é pretender que essa possa ser uma atitude considerada inofensiva e de consequências desprezíveis. Neste “outro” cabem assim elementos tão amplos como o tempo existencial, os lugares físicos que vamos percorrendo, as diversas pessoas com quem vamos estabelecendo algum tipo de ligação, e também nós próprios enquanto “outro”. Trata-se de um “outro” que, afinal, todos albergamos dentro de nós próprios, e que, entre outras coisas, umas vezes nos assusta, outras nos envergonha, e outras ainda nos enche de nostalgia.

Ora o entre-dois encontra-se inelutavelmente relacionado com esta articulação ao “outro” (cf. Sibony, 1991: 15). Mais ainda: neste entre-dois está implicada a “origem”, pois o entre-dois interpela-nos no sentido de irmos ver mais de perto o que se passa aí. E quanto mais essa “origem” nos pesar, quanto mais estivermos incluídos nela, como um doente psíquico está incluído nos seus sintomas, mais dificuldade teremos em abrir uma passagem que nos leve de um modo produtivo ao “outro”. Vê-lo-emos melhor mais adiante. De momento, fixemo-nos em dois textos que, em 1988¹⁰, Sibony dedicou a Heidegger. Não se trata, da sua parte, de um estudo aprofundado do autor — trata-se apenas de tentar ver as implicações de uma suposta má relação com a questão das origens. Pelo que me diz respeito, encaro sobretudo essas páginas como uma reflexão em aberto que ajuda a situar a questão da origem e do entre-dois num campo diferente do psicológico, independentemente das respostas que se possam encontrar para as objecções aí lançadas contra o pensamento heideggeriano.

De acordo com Sibony, o que terá fascinado Heidegger no nazismo terá sido a hipótese de ter diante de si uma realização do seu pensamento. A “Origem da Filosofia” ter-se-ia tornado acto: “o povo alemão ressuscitando o povo grego, tomando em mão a origem grega melhor que os Gregos...” (Sibony, 1995, I: 278). O seu grande projecto era o de repensar a totalidade da herança espiritual do Ocidente. No entanto, nesse projecto os judeus não são autorizados a intervir: “não são invocados (eles ou o que representam) como factores de *pensamento*, suportes de uma *transmissão espiritual* que, desde a origem, teve e tem uma palavra a dizer na herança ocidental” (*ib.*: 281).

Se em vez de se ter aproximado dos nazis, mesmo que apenas temporariamente, Heidegger tivesse aderido a um projecto de liquidação dos pássaros, as pessoas interrogar-se-iam com certeza, afirma Sibony, acerca desse enigma: como era possível que um grande pensador se tivesse deixado tentar por um tal projecto? E querer-se-ia saber que características dos pássaros é que tinham sido o principal motivo do seu desagradado. Mas quando se fala de judeus, lamenta-se, essa pergunta não é feita. Como se a única coisa que os judeus trouxeram ao mundo, afirma noutro texto, tenha sido o risco de serem perseguidos e mortos. Assim, os seus assassinos ter-lhes-iam feito mal de duas maneiras distintas: uma, mais clara e patente, que os levaria a matá-los; outra, mais disfarçada, que levaria os sobreviventes a falarem de uma única coisa: o Assassinato e a sua possibilidade constante de retorno. Deste modo, os judeus teriam acabado por se ver obrigados a actuar “como se a vida consistisse apenas em proteger-se da morte, e como se o amor criativo se reduzisse a desmascarar o ódio” (Sibony, 1995, I: 183).

Para uma outra vez terá de ficar o contributo específico que, de acordo com Sibony, o judaísmo trouxe para a humanidade, e que não seria propriamente a fé, mas o pensamento do ser e do amor (cf. *ib.*: 282) De momento, e retomando as ideias anteriores, importa reafirmar que Heidegger, como vimos, não obstante querer repensar a totalidade da herança ocidental, erradica dessa reflexão o pensamento judaico. Estava no seu direito, diz Sibony, erradicar essa “dimensão semítica do Ocidente enraizada na Bíblia e nas suas continuações” (*ib.*). Mas o que é estranho e dá que pensar — se é um acaso, afirma, é um acaso de uma rara eloquência — é que, ao mesmo tempo que um movimento político popular como o nazismo pretende o extermínio físico dos judeus, haja um filósofo que, ao nível do pensamento, acabe por eliminar qualquer traço que faça pensar numa transmissão judaica, precisamente quando o tema em disputa é nada menos que o da origem do ocidente, pois para Sibony a origem do ocidente é dupla: grega e judaica (Sibony, 1991: 302)¹¹.

Mas não obstante esta erradicação, o recalçado acaba por assomar em Heidegger: entre outros aspectos, no estilo talmúdico, na declinação do ser e do tempo, expressão tão próxima do Deus bíblico IHVH, aquele que conjuga o ser nos três tempos do passado, do presente e do futuro, e na definição da essência da verdade como sendo a liberdade (*id.* 1995, I, 284-5). A obra de Heidegger, nesta perspectiva, acaba por integrar em si as duas dimensões, a grega e a judaica, porém só a primeira é nomeada e assumida.

Para Sibony, foi o impasse do Ocidente perante o entre-dois grego e judaico da sua origem que o pôs de algum modo no caminho do Holocausto, a obsessão da origem pura e não contaminada, que era afinal a obsessão nazi. Sobretudo, uma origem não contaminada pelos judeus. Mais uma vez, poderíamos dizer, a lógica binária e violenta terá vencido: ou eles, ou nós. Nos conflitos do Médio-Oriente, estaríamos perante o mesmo tipo de atitude, alargada agora a três origens: a islâmica, a cristã e a judaica. Nas três, afirma, a recusa ou medo do que em cada uma delas escapa a si própria. Por um lado, os judeus adoram um Deus perante quem tendem a estar constantemente em falta, permanecendo assim em conflito permanente com as suas fontes; por outro, os islâmicos vivem extremamente mal com a sua dupla origem judaica e cristã; por último, os

cristãos sentem-se embaraçados por terem a sua origem tão misturada com a dos judeus (cf. Sibony, 1991: 362). A este propósito, dirá de um modo irónico, num texto escrito a propósito da tentativa, polémica e abortada, de instalar um Carmelo nos campos de Auschwitz, que mesmo quando o cristão ergue os olhos para a cruz, é um judeu quem lá vê pregado, que o olha do alto. E acrescentará: “é preciso uma certa nobreza de alma pouco comum para se ser cristão e não anti-semita” (id., 1995, I: 181).

Não se admitindo que a nossa origem está à partida fissurada, “contaminada” ou partilhada, o que se segue, diz Sibony, é o ódio de si próprio, muito facilmente transposto para o ódio do outro. Por isto mesmo, não acredita que a solução para estes impasses resida simplesmente no apelo ao amor do próximo, a não ser que esse amor implique aceitar “suportar a reconciliação consigo próprio e com a sua origem”, “aceitar ter passado pelo «outro» para existir” (id., 1991: 362). O que se disse acerca dos conflitos no Médio Oriente, não o poderíamos com razão transpor para o que ocorreu na ex-Jugoslávia, apenas com algumas diferenças quanto às origens em jogo¹²?...

II. Passagens

Fritz Zorn viveu a sua vida em impasse, num véu rasgado constantemente em dois, numa fidelidade involuntária e angustiada à cólera. Lídia e Clemente, por sua vez, viveram enquistados na linguagem binária violenta que não lhes possibilitava sair do zero e do um: ou eu, ou o outro, não há espaço para os dois. Quanto a Renato, o seu impasse, ostensivamente da ordem das suas relações com a língua — mas quantas línguas fala um ser humano?...—, acabava por ser o seu modo de ser fiel ao pai, ao bloqueio existente na sua palavra, resultante de um bloqueio mais fundo existente entre o pai e a sua infância. Remontando à Grécia antiga, Édipo, exposto a uma filiação demasiado pesada, exposto a ela como a uma fonte excessiva de radioactividade que desestabiliza todos os sistemas, carrega-a todo o tempo sobre si mesmo, dura hipoteca que o impede de construir a sua própria vida, e que acaba por se repercutir negativamente sobre a sua descendência. Finalmente, através de um Heidegger interpretado de acordo com Sibony, vemos o Ocidente em impasse perante a sua origem grega e judaica, negando uma e afirmando a outra, melhor, afirmando uma à custa da outra. Naturalmente, perante estas situações várias, uma pergunta se impõe: o que é que tudo isto tem em comum? Como se terá notado, todas elas, de um modo ou de outro, remetem-nos para a questão da “origem” ou “origens” e de um mal-estar aí vivido. Até agora, debrucei-me mais sobre esse mal-estar do que propriamente sobre a “origem”. É tempo, portanto, de passar a ver melhor esta questão, dizendo desde já que o meu fio condutor nesta abordagem será fundamentalmente constituído pelo livro de Daniel Sibony, *Entre-deux. L'origine en partage*. Aliás, cabe dizer desde já que Sibony foi ele próprio vivamente marcado existencialmente pela questão da “origem” e do “entre-dois”. Nascido em Marrocos, a sua primeira língua foi o árabe, aprendendo em seguida o hebreu e, finalmente, o francês, tendo passado a viver em França a partir do começo da

adolescência. Apetece perguntar: será que só se consegue falar bem daquilo de que se tem uma forte experiência pessoal?... Prossigamos.

Em primeiro lugar, talvez convenha começar por esclarecer que a origem não deve ser entendida como um todo ou um bloco homogêneo e primordial que lamentavelmente perdemos ou onde nos deveríamos refugiar. Acerca dela, diz Sibony: “tomaram-na por um espaço, um território, enquanto que ela é uma pulsação, a de poder partir de novo, como a partir de nada; de cortar com o que precede e de reencontrar neste corte o impulso «original» feito de distâncias e de aproximações” (Sibony, 1991: 361). Por outras palavras, que não as de Sibony, poderíamos dizer que esta origem de que fala é constituída pelas várias linhas que se cruzam em nós, umas de ordem mais rígida, outras de ordem mais flexível. Se falássemos nos termos de Deleuze, invocariamos a existência em nós de três tipos de linhas: as de segmentaridade dura, em que tudo se reparte de acordo com formas bem definidas: homem-mulher, branco-negro, etc; as linhas moleculares ou de segmentaridade flexível, com as quais conseguimos traçar pequenas modificações e desvios que nos afastam ligeiramente das linhas anteriores; e, finalmente, as linhas de fuga ou de ruptura, conduzindo-nos na direcção do máximo possível de desterritorialização (cf. Santos, 1997).

Socorrendo-nos ainda da linguagem deleuziana, poderíamos dizer que ter uma origem idêntica a um território — este é um termo que o próprio Sibony utiliza, como vimos — é o mesmo que ser apenas percorrido por linhas de segmentaridade dura. O resultado é a crispação, a rigidez, o sufoco, a linguagem binária, o véu rasgado em dois. Transportando esta questão das origens para a da identidade, digamos com Sibony que quando sentimos a identidade demasiado pesada é porque a origem, que deveria actuar como uma pulsão, constantemente em movimento, se transformou numa compulsão (cf. Sibony, 1991: 56-7). Quando as genealogias nos creditam apenas com uma Dívida e não com um Dizer (cf. *ib.*: 379) que nos impulsiona a dizer os nossos próprios dizeres, carregamo-las como a um peso insuportável. Para nós, ou para os outros, caso não cheguemos a apercebermo-nos do mal que elas nos fazem ou fizeram, e até consigamos sentir algum tipo de gozo nesse peso. Estamos neste último caso em presença de uma origem supostamente compacta, íntegra e integral, pura, a que há que manter-se fiel. Nesta perspectiva, o integrismo mais não seria que “uma última resistência a que a origem se fragmente ou seja posta em questão” (*ib.*: 43). E o fanatismo, de um modo similar, corresponderia a levar em si um templo em que os seus adoradores se entregariam ao “culto de uma origem impossível de perder; e por isso mesmo julgada pura” (*ib.*: 43). Noutras palavras, desta vez de Miguel Baptista Pereira, o fundamentalismo — comportando em si o integrismo e o fanatismo — seria sobretudo um movimento anti-hermenêutico, com um medo terrível de ser posto em causa: “em termos aristotélicos, o fundamentalismo seria uma apofântica última esquecida da permanente perguntabilidade das suas raízes” (cf. Pereira, 1992: 216). Nestas circunstâncias, dá-se aquilo a que Sibony denomina de sobreinvestimento narcísico (cf. Sibony, 1991: 131): apenas a minha origem é boa, porque pura. Trata-se de um movimento anti-hermenêutico que exemplifica uma inibição do pensamento por “medo de compreender coisas que corram o risco de atingir a integridade da origem” (Sibony, 1991: 40).

Nestas circunstâncias, percebe-se bem a afirmação de que encarar a origem como fissurada ou contaminada nos salva da estupidez: “ela salva o sujeito do risco de ser preenchido por ela; salva-o da felicidade total das crianças que chupam a língua materna e se embriagam com a sua música” (*ib.*: 47). Isto, é claro, quando a origem é encarada como um território onde podemos repousar completamente, espécie de língua única em torno da qual nos pode parecer possível construir uma Torre de Babel que atingirá o céu¹³.

Retomando a linguagem das linhas deleuzianas, digamos que quando a origem se identifica para nós com as de segmentaridade dura ou molar, ou somos nós a sofrer, por nos sentirmos excessivamente incluídos nela, com o que isso implica de impossibilidade de deixarmos de nos repetir, num eterno retorno não selectivo das mesmas queixas e queixumes ou cóleras, ou somos nós a fazer sofrer os outros, ao não lhes deixar espaço para um verdadeiro diálogo conosco (neste caso, o mal que nos fazemos a nós próprios por nos encerrarmos em limites tão estreitos não parece ser sentido). Mas quando Sibony nos fala de uma origem múltipla que é uma pulsão e não uma compulsão, é uma perspectiva diferente que o move. Se quisermos, a origem poderá ser para ele a conjugação constante dos três tipos de linhas que mencionei, possibilitando também constantemente um movimento de regresso e de partida. Mas note-se que quando se fala de um movimento de regresso, não podemos pensar no regresso a uma origem homogênea ou pura, mas a uma origem sempre já contaminada e fissurada que nunca encontramos num estado “original”. Nunca vamos ao encontro das coisas pelo seu princípio ou fim, mas pelo meio, apetece dizer com Deleuze.

Regressar à origem para a abrir ainda mais, possibilitando que o ar cheio de oxigénio percorra as suas dobras mais intensas. Regressar deste modo poderá então ter um efeito semelhante ao do nadador que toca o fundo para, a partir dele, ganhar impulso e vir com mais força à superfície (cf. *ib.*: 36-7). O movimento de regresso será assim algo necessário para poder partir com maior liberdade. Como escreve Sibony, “é preciso uma origem que «aceite» deixar-se desmultiplicar, fragmentar-se, decompor-se, recompor-se, ou seja, que consinta em transferir-se mais para entre-dois fecundos em forma de passagens a viver do que para mensagens a fixar” (*ib.*: 65-6).

A conclusão que Sibony retira a este propósito é de ordem paradoxal, mas afinal bem compreensível: precisamos todos de uma origem, mas de uma origem a perder ou largar — “é necessária, e está destinada a ser perdida” (*ib.*: 31). A seu ver, a grande pergunta que Kafka teria feito aos judeus e não-judeus teria sido precisamente acerca do que faziam com a sua origem. Guardá-la, ter-lhe-iam dito, guardá-la o melhor possível para a olhar fixamente diante da Porta. Mas então, ter-lhes-ia ele dito por sua vez, “querem guardar uma coisa que é preciso aprender a perder; que é preciso amar suficientemente para perder” (*ib.*: 94). O próprio Sibony, falando da sua experiência com Lacan, dirá: “Lacan dá muito àqueles que sabem largá-lo” (Sibony, 1995, II: 285). Talvez Deleuze pudesse dizer: os estratos são a nossa condição de sobrevivência, mas o mais interessante para nós é conseguir construir neles algumas linhas de fuga.

A origem surge-nos assim como uma “*função*” pela qual passamos periodicamente. Quando a passagem é feliz, existe *originalidade*; a actualização feliz da

passagem pela origem” (*ib.*: 60). Passagem pela origem, não paragem nela. Metamorfose da origem, necessidade de a apreender noutras línguas, que consigam traduzir para nós os seus impasses e crispações, distanciando-nos deles. A questão das línguas introduz-se aqui precisamente como possibilidade de interpretação distanciadora e libertadora de uma língua “primeira”, que tanto pode ser uma língua precisa como o português ou o espanhol, ou o “dizer” em que cada um de nós vai estando envolvido mais proximamente, destacando-se aqui, entre outras, a língua da mãe, a do pai e a da tradição familiar. Muitas vezes, o impasse sentido por uma criança imigrada na língua de acolhimento acaba afinal por ser a sua forma de pagar uma dívida em relação à língua original, que não lhe fora suficientemente dada e que, portanto, acabara por não se poder largar de um modo satisfatório ou não inibidor. Tal fora o que, em parte, acontecera com Renato.

Muito naturalmente, os perigos ligados às línguas originais são os mesmos que já assinalei em relação às origens, pois é também de uma origem que aqui se trata: por um lado, ficar demasiado agarrado a elas e, portanto, desfrutá-las excessivamente; por outro, ficar incluído nelas contra-vontade, como se de um sintoma se tratasse, cujos impasses se vai repetindo de um modo compulsivo. De uma forma muito elucidativa, Sibony dirá que o acto terapêutico tem por suporte o *dom de línguas* (*ib.*: 373). Quer isto dizer, se bem o entendo, que o que a pessoa vai buscar ao psicanalista, ou, mais indistintamente, ao terapeuta, e a quem quer que lancemos o nosso pedido de ajuda “psicológica”, é a capacidade de poder apreender melhor os impasses e fragilidades da sua língua ou dizer originais, apoiando-se nele para conseguir dizer numa outra língua (ou linguagem) o que constituía até aí matéria de bloqueio. Por outras palavras, diria que se trata de abrir ao infinito a possibilidade de uma interpretação que sempre se retoma a si própria numa nova interpretação, num processo constantemente em aberto, sempre a ponto de retomar a origem de um outro modo, e também de largá-la de um modo distinto do anterior. “Imagem”, diz-nos Sibony, “a primeira interpretação «edipiana» de Freud: «Mas sim, meu pequeno, este desejo de matares o pai e de possuíres a mãe, os Gregos fizeram disso o seu teatro... Caro paciente, outros sofreram já com o teu mal, eis o que disseram sobre isso...” (Sibony, 1991: 42). Deste modo, a possibilidade de introduzir uma outra língua na “cidadela do sintoma” seria a melhor forma de começar a tentar eliminá-lo, como aconteceu com Renato, quando a terapeuta lhe falou do sofrimento que “o francês” provocara no seu pai. Por isso, como já se disse, o fundamentalismo e o integrismo não podem senão ser de facto um movimento anti-hermenêutico, com horror à interpretação capaz de deslocar e mostrar a abertura das “origens”.

A propósito deste *dom de línguas*, não deixa de ser curioso assinalar que, num texto tão importante para os cristãos como o Novo Testamento, o *espírito santo* seja associado precisamente a esse tipo de dom, que possibilita aos seguidores mais próximos de Cristo “falar em outras línguas” (At, 2, 4). De um modo mais literal, esse dom de línguas remete para línguas muito concretas, faladas pelos povos da época. No entanto, não poderíamos alargar a interpretação desse dom, vendo nele o que possibilita a constante tradução enriquecedora de uma língua ou dizer num outro nível mais emancipatório, ver nele uma força impulsionadora que possibilita uma outra relação

com o tempo e a memória, lançando-a num *devenir* constante que traça as linhas de fuga da nossa verdadeira construção? Uma força capaz de reconhecer e assumir a falha e o luto mas que nos impede de permanecer neles? Não é essa uma força verdadeiramente divina?... Talvez por frequentar pouco o Novo Testamento, ao contrário do Antigo — questão de gosto, afirmará em *La haine du désir* (cf. p. 144) —, ainda não captei em Sibony este tipo de analogia. Mas não estará ela na linha do seu pensamento?...

Por outro lado, é o próprio Sibony quem, de um modo muito sugestivo, dá a entender que o processo educativo pode ser encarado nesta perspectiva de um *dom de línguas*: não se ensina senão a capacidade de ler o mundo que nos rodeia, “que se reescreve em línguas plurais e convida às passagens de uma língua à outra. Pois uma língua é sempre ouvida *numa* outra, *com* uma outra” (Sibony, 1995, I, 66). Por outras palavras, trata-se não só de aprender a entender as várias línguas em que o mundo se expressa, mas também de exercitar um pensamento transversal que tenta captar interações entre domínios aparentemente separados. Bom exemplo disto mesmo é a comparação que, em *Les trois écologies*, Félix Guattari estabelece entre os *homeless* e os peixes mortos da ecologia ambiental, assim como entre o desaparecimento de espécies e o desaparecimento das palavras e dos gestos de solidariedade humana (cf. Guattari, 1989: 35).

Exercitando afinal este dom de línguas de que acabo de falar, abrimos a origem se ela se encontra fechada e dobrada sobre si própria, ou vamos ao encontro de uma origem que antecipadamente sabemos fissurada de todos os lados. De um modo ou de outro, do que se trata é de pôr em andamento um processo de abertura de um *entre-dois*. Criar espaço entre mim e a minha origem, não ficar incluída nela, não deixar que seja ela a ocupar todo o espaço. Porém, não basta abrir o *entre-dois*. Fritz Zorn abriu-o, mas não se pode dizer que os resultados tenham sido entusiasmantes. É que, para além de abrir o *entre-dois*, é necessário ainda ter a possibilidade de, depois de aberto, conseguir franqueá-lo. Isso, já o sabemos, foi algo que Fritz Zorn não foi capaz de realizar.

A questão do *entre-dois* é fundamental para Sibony, tendo encontrado nesta categoria, ou *operador*, como gosta de lhe chamar (cf. Sibony, 1991: 12), um modo a seu ver mais rico de lidar com os temas da mutação de identidade e da origem do que aquele que assentava no conceito de *diferença*. Não se trata, afirma, de dizer que a “a ideia de diferença é falsa, ela é justa mas limitada, pertinente mas ínfima” (*ib.*: 10). Por exemplo: “entre um homem e uma mulher não há apenas a diferença sexual, há o espaço do *entre-dois* onde ela se desdobra, e onde um passa pelo outro, deve passar pelo outro para ser ele próprio e volta a passar por ele mesmo para ser outro que ele próprio, ou seja, para desejar” (*ib.*: 11).

Várias são as situações de *entre-dois* que Sibony irá analisar na sua obra *Entre deux*: *entre-duas-línguas*, *entre-duas-mulheres*, *entre-homem-e-mulher*, *entre-vida-e-morte*, *entre-dois-lugares*, *entre-duas culturas*, *entre-risco-e-segurança*, *entre-si-e-outro*, *entre-si-e-si-próprio-como-outro*, *entre-corpo-e-memória*. É que, para ele, “todas as nossas situações cruciais são sustentadas por uma posição de *entre-dois*” (*ib.*: 15), uma posição que é sempre de um corte-ligação (*coupe-lien*) entre “entidades” que constantemente passam uma pela outra: “não há *no man’s land* entre as duas, não há

apenas um bordo que separa, há dois bordos mas que se tocam ou que são tais que circulam entre eles fluxos” (*ib.*: 11).

Tomemos o caso do entre-duas-mulheres, situação que não teria paralelismo do lado dos homens¹⁴. Do que se trata aqui, de acordo com Sibony, é do *devoir* mulher, processo complicado que tende a encerrá-la entre ela própria e a Outra-mulher, que é suposto ter todos os atributos do Feminino ou da Feminilidade. Constantemente, a mulher tenderá a medir-se com essa imagem, ensaiando-se a si própria como mulher-atriz em busca do papel que melhor lhe possibilitará relacionar-se com essa Outra-mulher em relação à qual se sente de algum modo sob vigilância. Ensaiar papéis em busca de si própria, à procura da liberdade possível. Isto, é claro, quando ainda tem espaço para o fazer, e não foi excessivamente esmagada por essa Outra-mulher. O problema, poderíamos dizer, é que há várias formas de Feminino: a narcísica, a despótica (muito associada à anterior, aliás), a exibicionista, a maternal e discreta, a masoquista e sacrificial, e quantas mais. As imagens do Feminino desmultiplicam-se assustadoramente e anulam-se a si mesmas nessa desmultiplicação. No entanto, nem por isso perdem o seu peso, ao ponto de Sibony afirmar que quase todos os sintomas da mulher passam por aqui, por esta luta com a Outra-mulher, e não tanto pela luta com o homem (cf. *ib.*: 143). É motivo para se dizer que a vivência do Feminino provoca na mulher muitos afectos tristes. Será essa também uma das razões que contribui para o facto de apresentar um índice maior de depressões do que os homens, e um nível de satisfação existencial inferior ao deles, como a psicologia nos tem vindo a revelar?...

Ouçamos de novo Sibony: “o síndrome da identidade acontece quando o entre-dois está bloqueado e induz o sonho de uma forma única, de uma imagem sólida de que no entanto se percebe a fragilidade — fragilidade exasperante, que se procura suprimir em vez de consentir nela” (*ib.*: 341). Não será disto que sofrem todas as igrejas e religiões quando se trata do modo como falam da mulher, deste síndrome da identidade? Daí que invoquem a seu respeito especificidades “naturais”, quase sempre adoráveis a seus olhos, mas que servem afinal para, em seu nome, lhes retirar algum direito conferido aos homens. Julgando-se detentoras do *copyright* do Feminino, contribuíram poderosamente, e contribuem ainda em parte, para manter a mulher colada a uma origem compacta onde não corre o ar fresco que possibilitaria abrir a passagem a desmultiplicar do entre-dois. Viram diferenças, sobretudo corporais, entre homens e mulheres, e atribuíram-lhes espíritos muito distintos. Esqueceram-se do entre-dois. Entre a mulher e o homem, claro, mas também entre cada um deles. No entanto, uma figura tão importante para o cristianismo como o próprio Cristo, absteve-se de fazer comentários sobre a especificidade do masculino e do feminino. Às especificidades dos sexos, preferiu as especificidades dos espíritos, qualquer que fosse o seu sexo. Falou dos hipócritas. Dos exibicionistas. Dos discretos e humildes. Dos medrosos. Dos que tomam a melhor parte. E a enumeração poderia prolongar-se muito mais. Mas o que aprenderam os cristãos com o seu *mestre*?...

Se “o entre-dois é a pulsão identitária no estado vivo”, implicando a impossibilidade de “nos identificarmos completamente a um ou a outro dos dois termos” (*ib.*: 341), entre o homem e a mulher, de um para o outro, correm fluxos que os

impedem de se incluir numa qualquer identidade fixa e sólida. Noutros termos, creio que é também para esta ideia que aponta uma citação que Deleuze e Guattari fazem de D. H. Lawrence em *Anti-Édipo*: “uma mulher é uma estranha e suave vibração do ar, que avança, inconsciente e ignorada, à procura de uma vibração que lhe responda. Ou então é uma vibração penosa, discordante e desagradável ao ouvido, que avança ferindo todos os que se encontram ao seu alcance. *E o homem também*” (Deleuze e Guattari, 1972: 421).

Se nunca nos podemos identificar completamente a um ou a outro dos dois termos do entre-dois, mas como que *viajamos* entre eles, se a vibração que somos nos preserva da inclusão numa origem ou essência, numa identidade forte, não pode deixar de ser sintomático que ouçamos por exemplo Freud dizer que se sentiu sempre de tal modo masculino que se surpreendia e chocava com a ideia de funcionar como mãe num *transfert*¹⁵. Talvez também por isso mesmo, à procura de uma identidade sólida para a mulher mas vendo a resistência que o objecto de estudo afinal lhe opunha, Freud terá dito a Maria Bonaparte: “A grande questão que permaneceu sem resposta, e à qual eu próprio nunca pude responder não obstante os meus trinta anos de estudo da alma feminina, é a seguinte: o que quer a mulher?” (Jones, 1955, II: 445). Era suposto a mulher, por imposição de uma qualquer natureza, querer coisas muito diferentes dos homens ou, pelo menos, querer coisas que lhe fossem muito específicas, em conformidade com a sua pretensa natureza. Ao fim de trinta anos de estudo, Freud mostrava-se desiludido. Nós, ensinados por ele, mas também por muita mais gente depois dele, agradecemos-lhe vivamente essa abertura involuntária de um entre-dois, mesmo que manifesta apenas no domínio privado. Por outras palavras, agradecemos-lhe ter admitido implicitamente que entre o Feminino, ou a sua origem compacta e homogénea, e as mulheres concretas que circulam pelo planeta, há uma não coincidência que não deriva apenas de uma deficiente assunção do “ideal”. Aliás, se Freud tivesse captado esse “ideal”, saberia o que a mulher quer ou deveria querer. Mas o que ele afirma de uma forma implícita é que muito simplesmente não conseguiu apreender os seus contornos, que eles se lhe esfumaram por entre as mãos. Isto, no entanto, só o podia admitir claramente no domínio privado. Ainda não chegara o tempo de se afirmar de um modo mais decidido que, no que diz respeito à mulher, tudo o que anteriormente era sólido se desfizera no ar, como Marx e Engels tinham escrito no *Manifesto do Partido Comunista* acerca de muitas das representações e valores do mundo pré-capitalista. Provavelmente, é mais fácil deslindar os meandros da economia que os da mulher e do homem.

Portanto, após trinta anos de investigações, Freud mostrava a sua desilusão acerca do estudo da mulher. No meio dessa desilusão, permitimo-nos obviamente colocar uma pergunta: teria Freud andado a procurar do lado errado? Talvez que a mulher não quisesse nada de especial. Ou quisesse muitas coisas ao mesmo tempo, tantas e tão díspares que não dava para encontrar um denominador comum. Talvez que as grandes diferenças não sejam a encontrar entre sexos distintos, mas entre as próprias pessoas, qualquer que seja o seu sexo. E é aqui, entre as pessoas, que as diferenças são extremas, muito para além das que foram e são atribuídas ao homem e à mulher. Tão extremas, diria Deleuze, como a distância que separa os afectos desenvolvidos por um

cavalo de corrida e por um cavalo de carga, mais próximo este último de um boi igualmente de carga do que do seu colega de corrida (cf. Deleuze, 1981: 167). Dois cavalos, mas pertencendo a espécies distintas. A zoologia estilizada por uma dinâmica de intensidades e afectos.

Entre as pessoas, as especificidades não seriam determinadas pelo sexo, mas pela velocidade que cada um consegue atingir, pelas linhas que cada um consegue traçar e percorrer, pelo modo como cada um sucumbe ou não perante as questões do prestígio e do poder (neste aspecto, o meio universitário é com certeza um meio óptimo para efectuar o teste). Como cada um estabelece afinal a sua *crítica e clínica*, para continuar numa linguagem deleuziana. Questão de longitudes e de latitudes.

Na linguagem de Sibony, poder-se-ia dizer que o que distingue as pessoas e faz a sua especificidade é o modo como cada uma delas consegue fazer viajar a sua origem, abrir o entre-dois e franqueá-lo. Exemplo notável desse franqueamento no que diz respeito às relações homem-mulher é, ao nível da ficção, o conto de Maria Isabel Barreno intitulado *A filha do mercador* (Barreno, 1966: 45-70). Nele, tendo o pai mercador desaparecido de casa, raptado por salteadores, não se sabendo se ainda permanecia vivo, a sua filha única decide a certa altura fazer face à falta de dinheiro dela e da mãe. Engendra um casamento fictício e, a partir daí, disfarça-se muitas vezes de homem para prosseguir os negócios do pai como seu suposto genro. Com sucesso.

Regressado o pai, que a prometera em casamento a um desconhecido para ela, faz um acordo secreto com o rapaz: casará com ele, mas apenas na condição de poder continuar a levar a sua vida dupla, mulher em casa e homem na rua. “Alternadamente”, diz-lhe, “um de nós ficará em casa vestido de mulher, alternadamente um de nós sairá vestido de homem. Revezar-nos-emos” (*ib.*: 64). E de tal modo isto se processa que, “pouco a pouco, repararam que eram parecidos. Ou que iam ficando parecidos: as mesmas roupas lhes serviam, com os mesmos olhares eram vistos. Quando o velho mercador saía em viagem de negócios com sua filha aceitava esta como seu genro, sem suspeitas; quando o jovem e antigo pirata ficava em casa com sua sogra esta convenciasse de que era sua filha quem lhe fazia companhia. Igualmente os escravos e clientes os confundiam” (*ib.*: 64-5). Começa então a correr um boato: o de que os dois constituem apenas um só, ora homem, ora mulher. Nessa altura, um sultão exige que compareçam os dois à sua presença, o que de facto acontece. O mistério encontrava-se resolvido, a diferença era bem perceptível: tratava-se de facto de dois seres sexualmente bem distintos. Mas o que ninguém percebera fora que, afinal, nessa dupla apresentação, fora ele quem fizera de ela, e ela quem fizera de ele. Todos tinham visto a diferença, mas ninguém vislumbrara o entre-dois.

Como já se disse, todas as nossas situações cruciais são sustentadas por uma posição de entre-dois. Se me demorei um pouco mais na questão da mulher, é porque ela possibilita compreender melhor, no espaço reduzido destas páginas, os caminhos que a problemática da origem e do entre-dois nos abre. A própria *filosofia da educação*, poderíamos dizer, vive uma problemática desta ordem, numa procura difícil de identidade e dignidade, de que não poderá sair sem um remontar à origem e sem um franqueamento do entre-dois. *Entre a filosofia* e as denominadas *ciências da educação*, a

filosofia da educação sabe perfeitamente que vive no entre-dois, e num entre-dois mais difícil de aguentar que aquele que vivem outras “disciplinas” numa situação semelhante. Como dizia com razão Sibony, “ter «um problema de identidade» é ter um problema de entre-dois, suportar mal a passagem em que a função identitária passa de um pólo ao outro” (Sibony, 1991: 341). Mas se a filosofia da educação sabe perfeitamente que vive num entre-dois, o que não sabe tão perfeitamente é como fazê-lo vibrar. Essa é a sua fragilidade. Será porque a sua origem, de séculos, lhe pesa excessivamente? Mas o que é que, nessa origem, existe de tão inibitório?

Voltemos a Sibony: “*uma identidade que pesa reflecte uma origem cuja pulsão se tornou uma compulsão*; cujo movimento, em princípio animado pelo dom e a transmissão, se fixou num tempo morto ou mortificado — luto ou recuo narcísico” (*ib.*: 56-7). Será então que quem fez uma licenciatura em filosofia e vive uma certa relação de mal-estar com a filosofia da educação permanece de algum modo num certo luto, incapaz de se abrir para um espaço chamado *educação*, vislumbrado até certo ponto como estranho ou estrangeiro? Mas se se trata de luto, quer isso dizer que, afinal e fundamentalmente, os impasses da filosofia da educação são impasses que se travam no plano do amor?

Ouçamos desta vez Freud: “o luto intenso, reacção à perda de uma pessoa amada, integra [...] a perda do interesse pelo mundo exterior — enquanto não recordar a pessoa falecida —, a perda da capacidade de escolher um novo objecto amoroso — o que equivaleria a substituir o desaparecido —, o afastamento de toda a actividade não relacionada com a memória do falecido. Compreendemos facilmente que esta inibição e restrição do Eu é a expressão da sua entrega total ao luto que nada deixa para outros propósitos e interesses” (Freud, 1917: 198). Evidentemente, o ser amado não tem que ser forçosamente uma pessoa. Aliás, Freud já se encarregara de o esclarecer umas linhas antes: “o luto é, em geral, a reacção à perda de uma pessoa amada *ou de uma abstracção equivalente como a pátria, a liberdade, um ideal, etc*” (*ib.*: 197; *italico da minha responsabilidade*). É que, como ele também se encarregou de demonstrar abundantemente ao longo da sua obra, nunca é de bom grado que o ser humano abandona alguma das suas ligações libidinais. Especialmente, acrescentaríamos, se sabe que continua a haver pessoas a desfrutar desse ser amado, pessoas que não tiveram de se separar dele e que, portanto, se encontram aparentemente mais próximas da *origem*. Nestas circunstâncias, o luto não pode senão ser-lhe mais pesado. Tanto mais quanto os outros, os que não tiveram de largar a origem — ou que se incluíram excessivamente nela —, lhe lançam olhares de não reconhecimento: tu não és dos nossos ou, se alguma vez o foste ou pensaste que o eras, isso já não tem qualquer correspondência com a situação presente. Mais ainda, sente que, de vez em quando, esses olhares se transformam em acusações de infidelidade: se de facto amasses a origem, não a terias abandonado, enveredando por um território onde ela não é respeitada nem se faz respeitar.

Concretizando as considerações agora feitas — se é que ainda é necessário fazê-lo —, digamos que, do lado de quem permanece a trabalhar na filosofia, mas em áreas distintas da educação, tende-se a actuar em relação aos que trabalham na filosofia

da educação de acordo com uma atitude fundamental: a de um certo não-reconhecimento, por vezes paredes meias com um certo desprezo ostensivo. Claro que há exceções, mas há muito que se afirma com razão que elas confirmam a regra, especialmente neste tipo de casos.

Através dessa atitude de não-reconhecimento, afirma-se que o trabalho da filosofia da educação é conhecido, mas não aceite como pertencendo à filosofia. Que não tem dignidade suficiente para lhe ser atribuída tal categoria. Outras vezes, actua-se em função de uma pré-compreensão negativa. Nestes casos, por algumas coisas que se leu ou ouviu, ficou-se com a ideia, de facto irritante, de que esse é um terreno em que “anything goes”. De tal modo que, quando interrogadas sobre o assunto, estas pessoas preferem dizer que o desconhecem completamente, dando a entender que nem sequer têm interesse em ser esclarecidas sobre ele. E quando o seu ou a sua colega da filosofia da educação lhe diz em que domínio trabalha, pergunta, com um sorriso nos lábios, de incredulidade e talvez piedade — depende do grau de simpatia que o interlocutor ou a interlocutora lhe inspirou —, como se tivesse ouvido mal ou não quisesse acreditar no que ouviu: “Desculpe, trabalha em quê?...”. Nestas circunstâncias, dar a entender que não se sabe nada de filosofia da educação é um comportamento que tem uma grande analogia com o daquelas pessoas que querem vivamente proteger-se de um temida contaminação. Ou com o do clube de vídeo que, pretendendo afirmar a sua qualidade, se exime ao comércio de filmes pornográficos.

Perante este panorama, há naturalmente uma pergunta que se impõe: são estas críticas justificadas? Sim, em parte, cumpre responder. Basta ver os manuais de *pedagogia* ou *filosofia da educação* que teimam em afirmar que determinado filósofo disse o que afinal não é encontrável em nenhum dos seus textos, e até vai contra as linhas mestras do seu pensamento, para que a desconfiança surja. Dir-se-ia, no entanto, que as razões de desconfiança em relação à filosofia da educação são ainda mais fundas. Atendendo a que a educação é um terreno escorregadio, em que é fácil escrever sem dizer nada, encerrada por vezes numa linguagem, o “eduquês”, que existe precisamente para impedir de pensar, toda a ligação à educação é à partida julgada suspeita. A presunção, para quem com ela trabalha, não é de inocência, é de culpabilidade. A reclamação da inocência só poderá surgir num momento bastante posterior, e com provas na mão. Por outro lado, deixo em aberto a hipótese de que a filosofia, num certo movimento elitista, não queira ver-se associada a uma reflexão que a leva de algum modo ao contacto com as “massas” e os seus desejos.

Obviamente, de momento fica (pelo menos) uma pergunta por responder: o que é que, na filosofia, pode ser identificado com a *origem* ou com o que nela é mais genuíno? Uma tradição que, durante séculos, só muito lateralmente lidou com as questões da educação, eventualmente porque elas não se impunham com a acuidade que agora sentimos? Mas, neste caso, talvez o problema não resida na filosofia da educação, no sentido de que não haver nela nada à partida que a impeça de ser uma filosofia de pleno direito, mas na necessidade, como diria Sibony, de “fazer viajar a origem” (Sibony, 1991: 315). Quer isto dizer: levá-la a integrar em si novos “lugares” ou territórios, neste caso, a educação. Lembremo-nos do colóquio que Sibony gostaria de

organizar: aquele em que cada participante explicasse o modo como tinha alcançado essa possibilidade feliz de vencer o medo do “estrangeiro”. Trata-se de facto, tanto do lado de uma filosofia que, à falta de melhor expressão, designarei de filosofia *tout court*, como do lado da filosofia da educação, de se abrirem sem sentimentos de culpa para a reflexão sobre a realidade educativa. Deste modo, uma e outra situar-se-ão perante uma origem que deixará de funcionar como uma compulsão para funcionar antes como uma pulsão. Uma origem onde será possível instaurar um entre-dois pulsátil que liberta das angústias da infidelidade. Pois não há, como diz Sibony, fidelidades que são apenas uma fixação (cf. *ib.*: 132)? Mas, acrescenta ele, quando se trata de uma fidelidade em estado vivo, entre duas fidelidades, aceita metamorfosear-se, tornar-se outra (cf. *ib.*: 134). A filosofia, poderíamos dizer, entre a fidelidade à sua tradição fissurada, no sentido de atravessada por fluxos de pensamento de ordem diversa, e a fidelidade à exigência de pensar mais um território humano, o da educação, transmuta-se e torna-se filosofia da educação. Nestas circunstâncias, a filosofia da educação poderia cessar de permanecer no seu luto, pois acabava por abrir e franquear um entre-dois positivo entre si e a filosofia. Mais uma vez, ter-se-ia verificado a ideia de Sibony segundo a qual “no fundo, é sempre de amor que se está doente” (*ib.*: 111) — lembremo-nos de Renato, impedido de amar “o francês” porque amava o pai. Por outras palavras: se as pessoas ligadas à filosofia da educação podem sentir uma certa sensação de mal-estar com a própria filosofia, é porque vivem um impasse amoroso com a sua origem, de que se julgam erradamente afastadas. E quase apetece acrescentar: quando não experimentam esse mal-estar, é porque amam pouco, amam pouco a própria tradição de que afinal brotam. Ou, então, foram preservadas desse mal-estar por uma graça enigmática, e a graça não se discute. Ou por uma clarivência pouco comum, igualmente indiscutível.

Por tudo o que escrevi, talvez se possa dizer que o principal problema de entre-dois que a filosofia da educação vive não é com as ciências da educação, mas com a sua própria origem. Resolvido este, creio que mais facilmente enfrentará o outro. Mais uma vez também, verificar-se-ia que, como escreve Sibony, o impasse numa língua serve muitas vezes para pagar uma dívida contraída em relação a uma outra. No que nos diz respeito, isto quereria dizer que um certo impasse vivido pela filosofia da educação perante as ciências da educação resultaria afinal de uma problemática filiativa não resolvida — a genealogia de um ser, já o sabíamos, não é tanto de onde é que ele provém, mas de onde é que ele ainda não saiu.

Evidentemente, muito fica ainda por dizer em relação a este campo do saber relativamente novo que é o da filosofia da educação. Acerca dos seus conteúdos. Acerca das suas possibilidades em contribuir para uma educação que se afaste de um modelo performativo, gerencialista ou, na designação feliz do meu colega Licínio Lima, *contabil* (Lima, 1997), em direcção de uma outra educação, desta vez *cantabile*, que consiga dar de facto ao aprender, como pretende Sibony, a beleza e a textura de um encontro amoroso (cf. Sibony, 1995, I: 64). Com melodia. Mas, de momento, ficaremos por aqui. Aliás, a temática do artigo era a do entre-dois, não propriamente a do estatuto epistemológico da filosofia da educação. Era a de mostrar a necessidade de fazer viajar a origem e de abrir e franquear o entre-dois. Sacudir a origem, abrir e franquear o entre-

dois, como somos convidados a fazê-lo naquela cena belíssima do filme de Angelous Theopoulos, *O Olhar de Ulisses*, em que através daquele pequeno buraco no alto da parede de um cinema arruinado de Serajevo que serve de refúgio a algumas pessoas, se vê por momentos a neve a cair. De repente, ser-se sérvio, croata ou muçulmano, já não importa absolutamente nada. As origens mexeram-se, apresentaram-se fissuradas e inescapavelmente contaminadas, e o entre-dois surgiu sob a forma de neve. De repente, há apenas a neve a cair e, através dela, da sua singularidade branca, dá-se a suspensão de todos os conflitos idiotas. Ao entre-dois, franqueamo-lo, sob o apelo da neve. Até onde ela quiser. E mesmo que morramos em seguida, vítimas de algum *sniper* anónimo a viver ainda na ilusão da origem pura, não teremos morrido estúpidos.

NOTAS

- 1 Embora Balmory, neste contexto, se refira sempre ao pai — “Tu n’auras pas d’autres dieux que moi, ton père” —, creio que a minha formulação vai ao encontro do essencial do pensamento da autora .
- 2 No final do seu livro, consciente de que a sua separação entre violência e líbido pode aparecer demasiadamente “arbitrária e teórica”, Bergeret, não querendo, como diz, induzir o leitor ou a leitora em erro, faz-lhe um pedido: “Je lui demande, ce livre étant refermé, de laisser s’estomper certains contours un peu trop dichotomiques de mon développement théorique” (Bergeret, 1984: 239).
- 3 Obviamente, este é assunto que poderia ser muito desenvolvido, mas que me afastaria dos objectivos mais directamente relacionados com este texto. A propósito dele, cf. por exemplo Estelle Roith, 1987.
- 4 Quem estiver interessado em aprofundar o significado deste episódio entre Abraão e Isaac poderá ler a interpretação cuidada que Marie Balmory dele nos oferece (cf. Balmory, 1986, sobretudo pp. 181-207).
- 5 Cf. Marie-Claire Durieux, “Le complexe de Laïos selon John Munder Ross”, *Revue Française de Psychanalyse: Laïos pédophile: fantasme originaire?*, Avril-Juin 1993, tome LVII, p. 557.
- 6 Não deixa de ser interessante confrontar estas reflexões com aquelas que Marie Balmory faz em *Le sacrifice interdit*, p. 136: “La horde primitive imaginée par Freud se compose d’un père, de ses femmes et de ses fils. Jamais les fils *ne quittent le père*: ils *le tuent*. La Genèse raconte apparemment une autre histoire: ce n’est pas le père qui est tué, c’est un fils d’abord qui meurt (Aran). Combien plus vraisemblable humainement. Dans un clan fermé sur lui-même, s’il y a meurtre du père, comme chez Oedipe, ce n’est qu’en second temps: le premier est la mort du fils; ce que le biblique révèle et cela renverse le sens de l’histoire”.
- 7 Sobre as diversas versões do mito de Laio e de Édipo, cf. por exemplo, *Revue Française de Psychanalyse*, 1993, pp. 495-506 e 561-569.
- 8 Sibony escreve: “Être exposé à l’Autre ou vivre le passage par l’Autre; deux temps opposés du rapport à l’Autre” (Sibony, 1991: 368). Como se nota, o que escrevo no texto é uma versão ligeiramente diferente do que deixo aqui transcrito. Creio, no entanto, que desse modo respeito melhor o pensamento do autor.

- 9 Por não ter de morrer antes da mãe, afirmou Freud, o que teria algo de anti-natural. Como se sabe, Freud padeceu durante vários anos de um cancro no maxilar, tendo sido submetido a 33 intervenções cirúrgicas. Atendendo a que a mãe ainda era relativamente jovem aquando do seu nascimento, a situação de saúde em que Freud se encontrava colocava seriamente a hipótese de poder morrer antes dela. Não obstante estas explicações, há autores que tentam explicar de outro modo essa sensação de alívio (cf. Bergeret, 1984: 135-140, e Roith, 1987).
- 10 É de realçar que, no ano anterior, 1987, tinham vindo a público vários livros que, de algum modo, tratavam do tipo de relação que se poderia estabelecer entre Heidegger e o nazismo (cf., por exemplo, Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction politique. Heidegger, l'art et la politique*, Strasbourg, e J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée).
- 11 Rémy Brague, em *Europe, la voie romaine* (Paris: Criterion, 1992), dirá que “[...] l'expérience biblique, celle de l'Ancien Testament, a de toute évidence largement contribué à faire de l'Europe ce qu'elle est” (p. 58). Numa perspectiva mais ampla, sobre a questão da Europa e da filosofia, cf. Miguel B. Pereira, 1993.
- 12 A propósito, cf. Sibony, 1995, II: 246-258, contendo textos de 1993.
- 13 Para a interpretação deste episódio bíblico, cf. Balmary, 1986, sobretudo pp. 76-87.
- 14 Eis o que Sibony afirma a este respeito: “Les hommes, eux, connaissent le fantasme oedipien, rivalité, fraternité homosexuelle plus ou moins sublimée, guerre... mais ils n'ont pas affaire au fantasme de l'autre-homme parce que ce serait le Père et qu'au delà du Père il y a la Loi, qu'il ne fait que transmettre” (Sibony, 1991: 178).
- 15 Cf. S. Freud, in H. D., *Visage de Freud*, por sua vez citado no artigo de Christian Jouvenot, “Le monstre”, in *Revue Française de Psychanalyse*, 1993, p. 359. De momento esta remissão bibliográfica não pode ser mais rigorosa, atendendo a que não consegui localizar os apontamentos pessoais retirados de outras leituras contendo a proveniência desta afirmação de Freud.

REFERÊNCIAS

- Balmary, Marie (1979). *L'homme aux statues. Freud et la faute cachée du père*. Paris: Grasset.
- Balmary, Marie (1986). *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*. Paris: Grasset.
- Barreno, Maria Isabel (1996). A filha do mercador. In *O círculo virtuoso*. Lisboa: Ed. Caminho, 45-70.
- Bergeret, Jean (1984). *La violence fondamentale. L'inépuisable Oedipe*. Paris: Dunod.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1972). *Capitalisme et schizophrénie*. Vol I: *L'anti-Oedipe*, Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1981). Spinoza et nous. In Id, *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 164-175.
- Freud, Sigmund (1917). Trauer und Melancholie. In Id. (1989). *Studienausgabe*. Vol. III. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 197-212.
- Grimal, Pierre (1969), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. 8ª edição. Paris: PUF [ed. ut.: *Dicionário da mitologia grega e romana*. Trad. de Victor Jabouille, Lisboa: Difel, 1992 (artigos Édipo, Jocasta, Laio e Crisipo, entre outros)].
- Guattari, Félix (1989). *Les trois écologies*. Paris: Galilée.
- Hillesum, Etty (1995). *Une vie bouleversée, suivi de Lettres de Westerbork*. Trad. de Philippe Noble. Paris: Seuil.

- Jones, Ernest (1955). *Sigmund Freud: Life and Work*, vol. II: *Years of Maturity. 1901-1919*. London: Hogarth Press [ed. ut.: *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, vol. II: *Les années de maturité. 1901-1919*. Trad. de Anne Berman. 4ª edição. Paris: PUF, 1988].
- Krüll, Marianne (1979). *Freud und sein Vater. Die Entstehung der Psychoanalyse und Freuds ungelöste Vaterbindung*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung [ed. ut.: *Sigmund Freud, fils de Jacob. Un lien non dénoué*. Trad. de Marielène Weber. Paris: Gallimard, 1983].
- Lima, Licínio (1997). O paradigma da educação contabil. Políticas educativas e perspectivas gerencialistas no ensino superior em Portugal. *Revista Brasileira de Educação*, 1997 [no prelo].
- Pereira, Miguel B. (1992). Modernidade, fundamentalismo e pós-modernidade. *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 1, nº 2, Outubro, 205-263.
- Pereira, Miguel B. (1993). Europa e filosofia. *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 2, nº 4, Outubro, 227-294.
- Revue Française de Psychanalyse. Laïos pédophile: fantasme originaire?*, tomo LVII, Avril-Juin, 1993.
- Roith, Estelle (1987). *The Riddle of Freud: Jewish Influences on his Theory of Female Sexuality*. London: The New Library of Psychoanalysis e Institute of Psychoanalysis [ed. ut.: *O enigma de Freud. Influências judaicas em sua teoria sobre a sexualidade feminina*. Trad. de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago ed., 1989].
- Santos, Laura F (1997). *Pensar o desejo a partir de Freud, Girard e Deleuze*. Braga: Centro de Estudos em Educação e Psicologia da Universidade do Minho [no prelo].
- Sibony, Daniel (1984). *La haine du désir*. Paris: Bourgois.
- Sibony, Daniel (1991). *Entre-deux. L'origine en partage*. Paris: Seuil.
- Sibony, Daniel (1995). *Événements. Psychopathologie du quotidien*, vols. I e II. Paris: Seuil.
- Six, Jean-François (1995). *Lumière de la nuit. Les dix-huit derniers mois de Thérèse de Lisieux*, Paris: Seuil.
- Sófocles (1959). *Tragedias*, vol. I: *Edipo Rei - Edipo en Colono*. Texto revisto e traduzido por Ignacio Errandonea, S. I., Barcelona: Ediciones Alma Mater, S. A..
- Sófocles (1979). *Rei Édipo*. Introdução, trad. e notas de Maria do Céu Zambujo Fialho. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
- Yerushalmi, Yosef H. (1991). *Freud's Moses: Judaism terminable and interminable*. Yale University Press [ed. ut.: *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, trad. de Jacqueline Carnaud, Paris: Gallimard, 1993].
- Zorn, Fritz (1977). *Mars*. München: Kindler Verlag GmbH [ed. ut.: *Mars*. Trad. de Gilbert Lambrichs. Paris: Gallimard, 1979].

VARIATIONS ON THE BETWEEN-TWO

Abstract

Assuming that all the crucial situations we may be involved in are sustained by a between-two position, this article intends to fulfil two main purposes: in a first part, to present some situations where this between-two is lived in a blocked and tense way; in a second part, taking above all support in the thought of Daniel Sibony, it aims at showing in what way it is possible to open the between-two and how this will lead us to the question of the “origin” and “identity”, thus making it possible to rethink education and the philosophy of education.

VARIATIONS SUR L'ENTRE-DEUX

Résumé

En partant du principe que toutes les situations cruciales que nous vivons sont sous-tendues par une position d'entre-deux, cet article vise fondamentalement accomplir deux objectifs: dans une première partie, présenter des situations où l'entre-deux est vécu sous une forme bloqué et crispé; dans une seconde partie, et s'appuyant surtout sur la pensée de Daniel Sibony, montrer de quelle façon l'ouverture de l'entre-deux est possible et comment elle nous renvoie à la thématique de l'“origine” et de l'“identité”, en étant possible de repenser à partir d'ici aussi bien l'éducation que la philosophie de l'éducation.