

Noli me tangere

Trad. Marcella Moraes

Prólogo

[p. 7] Sem dúvida não há um único episódio da história ou da lenda de Jesus de Nazaré que não tenha sido representado na iconografia cristã e pós-cristã, oriental e ocidental. Assim também existia, na era dessas imagens, uma sociedade e uma cultura inteiras que se reconheciam como 'cristãs'. Da anunciação da concepção do Cristo até a sua partida deste mundo, os pintores, escultores e, em menor medida, os músicos tomaram por motivo cada um dos momentos do relato exemplar.

Esse relato, além disso, apresenta-se como uma sucessão de cenas ou de quadros: seu fio propriamente narrativo é muito fino, e seus episódios são menos os momentos de uma progressão do que estações diante de [p. 8] representações exemplares ou de lições espirituais, umas mais frequentemente misturadas às outras, como é tão especialmente o caso na forma da parábola, ela mesma expressamente designada nos textos evangélicos como modo próprio do ensinamento de Jesus, ou ao menos de sua pregação pública. Mas não é impossível dizer que [p. 8] o relato evangélico inteiro se apresenta como uma parábola: se esta última se constitui como um modo de figuração por um relato encarregado de representar um conteúdo moral, a vida de Jesus é inteira uma representação da verdade que ele diz ser ele mesmo. Mas isso significa que essa vida não apenas ilustra uma verdade invisível: ela é identicamente a verdade que se apresenta se representando. Esta é, ao menos, a proposta da fé cristã: não se acredita somente nas verdades significadas, traduzidas ou exprimidas por um profeta, crê-se também ou crê-se primeiramente, e talvez em definitivo e exclusivamente, na [p. 9] apresentação efetiva da verdade como vida ou existência singular.

Nessa medida, a verdade se faz aqui ela mesma parabólica: o *lógos* não se distingue da figura ou da imagem, pois seu conteúdo essencial é precisamente este que o *lógos* se figura, se apresenta e se representa, se anuncia como uma pessoa que sobrevive, que se mostra e, em se mostrando, mostra o original da figura. 'Quem me viu viu o Pai. [Ilegível]: Mostre-nos o Pai?': não há nada nem ninguém a mostrar, nada nem ninguém a desvelar ou a revelar. O pensamento da revelação como apresentação [mise au jour] de uma realidade escondida ou como decifração de um mistério não é nada além da modalidade

religiosa ou crente (no sentido de uma forma de representação ou de saber subjetivo) do cristianismo ou do monoteísmo em geral. Mas em sua estrutura profunda, não religiosa (ou, segundo a auto-desconstrução, [p. 10] que se coloca em jogo, da religião) e não crente, a 'revelação' constitui a identidade do revelável e do revelado, do 'divino' e do 'humano' ou do 'mundano'. Ela carrega/porta [emporte] consigo também, desse feito, a identidade da imagem e do original, mesmo que isso implique, de maneira perfeitamente consequente, a identidade do invisível e do visível.

Segue-se que o relato evangélico considerado como uma parábola de parábolas se propõe simultaneamente como um texto a interpretar e como uma história verdadeira, a verdade e a interpretação se fazendo idênticas [p. 11] uma a outra e uma pela outra. Não, contudo, de tal maneira que a verdade apareça, para terminar, ao fundo da interpretação, nem desta outra maneira segundo a qual a verdade seria tão infinita e múltipla quanto o são as interpretações sempre recomeçadas. A identidade da verdade e de suas figuras deve se dar de outra maneira, em um sentido que manifesta precisamente o pensamento da parábola. Quando Jesus recebe um pedido de [est prié par] seus discípulos para se explicar sobre seu uso das parábolas, ele lhes declara que elas são destinadas àqueles a quem não é 'dado conhecer os mistérios do reino dos Céus' (aqueles a quem esse conhecimento é dado são os discípulos). A estes que 'olham sem olhar e ouvem sem ouvir nem compreender', poder-se-ia esperar que a parábola abra os olhos, instruindo em um sentido próprio [instruisant d'un sens propre] por sua fórmula figurada. Mas Jesus não diz nada disso. Ele declara, ao contrário, que as parábolas cumprem por seus ouvintes as palavras de Isaías: 'Vós ouvireis o que vós ouvireis, mas vós não compreendereis; vós olhareis o que vós olhareis [p. 12], mas vós não vereis'. E é muito exatamente nesse contexto que ele pronuncia uma de suas frases mais conhecidas e mais paradoxais: 'Dar-se-á àquele que tem e ele terá mais; mas aquele que não tem, tomar-se-lhá mesmo o que ele tem [on lui enlèvera même ce qu'il a]'. A finalidade [le but] da parábola é então, para começar, manter na cegueira aquele que não vê. Ela não procede por uma pedagogia da figuração (da alegoria, da ilustração), mas, ao contrário, por uma recusa ou negação de pedagogia.

Deve-se notar também que 'aqueles que olham sem olhar' são muito exatamente os termos que, em outros textos do Antigo e do Novo Testamento, designam tanto os ídolos quanto seus adoradores. O culto aos 'ídolos' não é condenado como relação com as imagens, mas como esses deuses e os olhos que lhes rendem culto não acolheram em si primeiro a vista, anterior a todo visível, pela qual, unicamente, pode-se ter divindade e

adoração. É por isso que se deve ter já para receber: deve-se ter, precisamente, a [p. 13] disposição receptiva. E esta última não pode, ela mesma, nada além de já ter sido recebida: isto não é um mistério religioso, é a condição mesma da receptividade, da sensibilidade e do sentido em geral. As palavras 'divino' ou 'sagrado' poderiam bem não ter nunca designado nada além dessa passividade ou dessa paixão iniciadora de toda espécie de sentido, sensibilizado [sensé], sensitivo ou sensual.

A parábola não vai da imagem ao sentido: ela vai da imagem a uma vista já dada ou não. 'Magníficos os seus olhos, eles olham!', diz Jesus aos discípulos, ou bem esta outra fórmula muitas vezes repetida: 'Ouça quem tiver ouvidos!' A parábola não fala a não ser a quem já a compreendeu, ela não mostra a não ser àqueles que já viram. Aos outros, ao contrário, ela esconde o que é para ver e o fato mesmo de que há a ver. A interpretação mais estritamente e mais tristemente religiosa desse pensamento seria aquela segundo a qual a verdade seria reservada aos eleitos, que seriam ainda, segundo o texto, sempre um número pequeno. A interpretação religiosa média volta a dizer que a parábola oferece [p. 14] uma visão atenuada e provisória, incitando a procurar mais longe: mas é muito manifestamente isso que o texto interdita de pensar (mesmo se essa interpretação é frequente). Mas o texto obriga, ao contrário, a pensar que a parábola e a presença ou ausência da vista 'espiritual' são diretamente e imediatamente correlativas. Não há muitos degraus de figuração ou de literariedade do sentido; há uma só 'imagem' e, em face dela, uma visão ou uma cegueira. Sem dúvida, acontece mais de uma vez a Jesus de traduzir para seus discípulos uma de suas parábolas. Ao fazê-lo, no entanto, ele não faz nada além de restituir a vista que eles já têm. Ainda mais uma vez, a parábola restitui a vista ou a cegueira. Ela devolve o dom ou a privação da vista em verdade.

A parábola não está então na relação da 'figura' com o 'próprio', nem na relação da 'aparência' com a 'realidade', ou [p. 15] na relação mimética; ela está na relação da imagem com a vista. A imagem é vista se ela é vista, e ela é vista quando a visão se faz nela e para ela, do mesmo jeito que a visão não vê senão quando ela é dada com a imagem e nela. Entre a imagem e a vista, não é imitação, é participação e penetração. É participação da vista no visível, e do visível, por sua vez, no invisível, que não é nada além da vista ela mesma. (A *methexis* na *mimesis* é, sem dúvida, um dos enunciados do quiasma greco-judeu no qual se constrói a invenção cristã).

Assim, a parábola está longe de se deixar atrofiar na fórmula de uma alegoria. Ela participa ela mesma do dom da vista e desse 'a mais' assegurado aos que têm. Na

parábola, há mais que uma ‘figura’, mas há também — como em sentido inverso — mais que um sentido primeiro ou último. Há um acréscimo de visibilidade ou, mais precisamente, há um duplo acréscimo de visibilidade e de invisibilidade.

É dessa maneira que as parábolas perpetuaram sua eficácia bem além da religião. Nos nomes ou nas expressões do ‘joio’, do ‘bom samaritano’, do ‘filho pródigo’ ou dos ‘trabalhadores da última hora’, cintila um brilho singular, [p. 16] ressoa um suplemento de significação absolutamente irreduzível, não somente para a religião católica [chrétienne], mas também para a moral laicizada que um europeu cultivado sabe ainda amarrar a essas figuras. Certamente, como depósitos culturais, estas são dificilmente diferentes de figuras mitológicas tais como ‘Hércules na encruzilhada dos caminhos’ ou bem ‘as Ninfas das florestas e das fontes’. Mas uma diferença salta aos olhos: ali onde Hércules e as Ninfas, saídos de um contexto mítico e ritual, são emblemas de alegorias que se apresentam como tais, as parábolas permanecem obstinadamente, de qualquer forma, “tautegóricas”, quer dizer, dizendo-se elas mesmas e não outra coisa, segundo o termo que Schelling forjou para caracterizar, precisamente, o mito em sua força própria. O mesmo acontece com elas, a esse respeito, que com as fábulas: em ‘A cigarra e a formiga’, há mais que a oposição da despreocupação e da previdência carente. Há as figuras, as silhuetas, os nomes e as sonoridades que relançam sem fim os recursos de sentido que os conceitos não podem deixar jorrar. No fim, a verdade da fábula está sempre ainda em excesso sobre o sentido que a “moral” lhe fornece. Mais além do sentido: invisível, bem em meio à figuralidade visível. No entanto, não se trata, [p. 17] com as fábulas — de Fedra a La Fontaine —, senão de uma verdade tipicamente desencantada. A fábula é o inverso do mito, a lição sem grandeza sagrada (ali onde o mito teria sido a grandeza imortal sem outra lição senão a queda por terra [terrassément] trágica dos mortais).

Mas a parábola cristã abre uma outra via, com a qual é bem possível que toda a literatura moderna tenha uma ligação essencial (ou talvez também toda a arte moderna: em certo sentido, este pequeno livro se emprega a desbastar um pouco essa hipótese). O excesso de sua verdade não tem o caráter indeterminado de uma lição geral de qualquer maneira superdimensionada por cada caso particular, propondo um princípio regulador. Mas seu excesso é sempre inicialmente este de sua proveniência ou de seu endereçamento: ‘Escute quem tiver ouvidos!’ Não há ‘mensagem’ sem que haja inicialmente — ou, mais sutilmente, sem que haja também na mensagem ela mesma — um endereçamento a uma capacidade ou a uma disposição de escuta. Não é uma exortação (do tipo ‘preste atenção! abra os ouvidos!’), é um aviso: se você não compreende,

não procure a razão para isso em uma obscuridade do texto, mas somente em si mesmo, na obscuridade de seu coração. Mais do que o conteúdo detalhado da [p. 18] mensagem, prevalece isto: há uma mensagem para quem quer e quem sabe recebê-la, para quem quer e quem sabe ser interpelado. A mensagem não diz nada à orelha fechada, mas, à orelha aberta, ela diz mais do que uma lição. Menos ou mais do que o sentido: absolutamente nada ou mesmo toda a verdade, de repente, presente e cada vez singular.

Assim o texto — ou a fala — exige, antes de tudo, antes de seu próprio sentido (ou bem infinitamente além dele), seu ouvinte, este que já entrou na escuta própria deste texto, no seu íntimo movimento de sentido ou de ultrapassamento do sentido e de seu desobramento [désœuvrement]. Essa exigência significa também que a parábola espera a orelha que saiba ouvi-la, e que é ela mesma, a parábola, que pode sozinha ouvir a orelha à sua própria capacidade de escuta. Assim também teriam dito, bem mais tarde, é preciso que um autor encontre seus próprios leitores, ou mesmo, e é a mesma coisa, é o autor quem cria seus próprios leitores. Trata-se sempre do surgimento do sentido ou do sentido oculto: de um eco singular no qual eu me escuto me endereçar e me responder da voz do outro à minha mais própria orelha.

[p. 19] Não seria isso o que separa, sem conciliação possível, a fé da crença? Pois a crença põe ou supõe, em um outro, uma mesmidade com a qual ela se identifica e se reconforta (ele é bom, ele me salva), enquanto a fé se deixa endereçar pelo outro um apelo desconcertante, lançado a uma escuta que eu mesmo não conheço. Mas o que separa então a crença da fé é identicamente o que separa a religião da literatura e da arte, sob a condição de se ouvirem esses termos em toda a sua verdade. Trata-se de ouvir, de fato: de ouvir nossa própria orelha escutar, de ver nosso próprio olho olhar isto mesmo que os abre e que se eclipsa nessa abertura.