

LEI DO DIREITO AUTORAL

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610/1998.

Este arquivo não pode ser reproduzido ou transmitido sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos ou quaisquer outros.

Éser Técio Pacheco

LEIDO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

**PSICANÁLISE COMO ARQUEOLOGIA DO SUJEITO,
EM PAUL RICOEUR**

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG
2001

UFMG - BIBLIOTECA CENTRAL
MEMÓRIA UFMG

Éser Técio Pacheco

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

PSICANÁLISE COMO ARQUEOLOGIA DO SUJEITO, EM PAUL RICOEUR

Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado da Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade
Federal de Minas Gerais, como requisito à
obtenção do Título de Mestre em
Filosofia.

Linha de Pesquisa: Lógica e Filosofia da
Ciência.

Orientador: Prof. Carlos Roberto Drawin.

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG
2001

U.F.M.G. - BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA



162510106

NÃO DANIFIQUE ESTA ETIQUETA

UFMG - BIBLIOTECA CENTRAL

LEI DO DIREITO AUTORAL

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610/1998.

Este arquivo não pode ser reproduzido ou transmitido sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos ou quaisquer outros.

100
P116p
2001

Pacheco, Éser Técio

Psicanálise como arqueologia do sujeito em Paul Ricoeur /
Éser Técio Pacheco. – 2001.

137f.

Orientador: Carlos Roberto Drawin

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas
Gerais, Departamento de Filosofia.

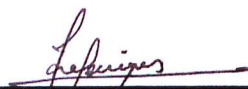
1. Ricoeur, Paul, 1913- 2. Filosofia 3. Psicanálise 4.
Hermenêutica 5. Sujeito (Filosofia) I. Drawin, Carlos Roberto
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de
Filosofia III. Título

Dissertação defendida e Aprovada, com a nota 90 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

LEI DO DIREITO AUTÓGRAFO
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.



Prof. Carlos Roberto Drawin (Orientador) - UFMG



Prof. Dr. Ivan Domingues – UFMG



Prof. Dr. Eduardo Dias Gontijo – UFMG

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 22 de junho de 2001.

LEI DO DIREITO AUTORAL

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610/1998.

Este arquivo não pode ser reproduzido ou transmitido sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos ou quaisquer outros.

Dedicatória

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

Para Cynthia, Igor e Artur.

Agradecimentos

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

Ao orientador, Prof. Carlos Drauin.

Ao Wertson Brasil, revisor.

Ao incentivo dos meus pais e amigos.

LEI DO DIREITO AUTORAL

Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.

Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

*“Coloco-me como já colocado
em meu desejo de ser.”*

Paul Ricoeur

SUMÁRIO

Introdução.....	9
Capítulo 1: A Trajetória de Ricoeur até “ Da Interpretação”	14
1.1 Notas Biográficas sobre Ricoeur.....	16
1.2 As Preocupações do “Segundo Ricoeur”	27
1.3 A Aventura Psicanalítica de Ricoeur.....	30
Capítulo 2: A Perspectiva Hermenêutica.....	36
2.1 Hermenêutica Bíblica.....	37
2.2 Hermenêutica e Filosofia.....	41
2.3 A Hermenêutica de Ricoeur.....	52
Capítulo 3: Uma Abordagem Hermenêutica à Psicanálise.....	61
3.1 Psicanálise e Epistemologia.....	63
3.2 Posturas Críticas e Revisionistas.....	65
3.3 A Proposta de Ricoeur.....	71
3.4 A Leitura da Psicanálise em Ricoeur.....	74
3.5 Conclusões Epistemológicas: a Semântica do Desejo.....	83
3.6 Repercussões da Proposta Epistemológica de Ricoeur.....	85
Capítulo 4: Arqueologia do Sujeito.....	91
4.1 Uma “Ontologia Quebrada”	93
4.2 O Termo “Arqueologia”	97
4.3 Do “Si Mesmo” à “Reflexão Concreta”	101
4.4 Arqueologia do Sujeito e Psicanálise.....	112
4.5 Arqueologia, Teleologia e Símbolo.....	119
4.6 Em Direção à Existência.....	121
Conclusão.....	125
Referências Bibliográficas.....	128

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sem que sejam tomados os meios
apropriados, eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

Resumo

Essa dissertação pretende ser uma exploração da fecundidade do termo “arqueologia do sujeito”, utilizado por Paul Ricoeur para definir o lugar filosófico da psicanálise, em “Da Interpretação: ensaio sobre Freud”, de 1965. Inicialmente são apresentadas algumas informações relevantes sobre a biografia e a bibliografia do filósofo francês, com ênfase no período de emergência da obra em questão. Também há uma apresentação da perspectiva hermenêutica, fazendo-se um rápido retrospecto da história dessa perspectiva, salientando-se as contribuições de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer e como as questões por eles levantadas repercutiram no pensamento de Ricoeur. Apresenta-se, a seguir, a resposta de Ricoeur à questão sobre o estatuto epistemológico da psicanálise, sendo esta definida como um discurso misto de energética e hermenêutica. Por fim, estuda-se o conceito de “arqueologia do sujeito”, enfatizando-se o projeto de Ricoeur de chegar, pelo caminho da hermenêutica, a uma “reflexão concreta”, produzida com o auxílio do pensamento freudiano.

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este trabalho não pode ser reproduzido ou
transmitido em quaisquer meios
empregados, eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

Abstract

This thesis attempts to explore the fruitfulness of the term "archeology of the subject", used by Paul Ricoeur to define the philosophical place of psychoanalysis, in "*De L'interpretation: Essai sur Freud*" (1965). Initially, some relevant information on the biography and bibliography of the French philosopher are provided, with an emphasis on the emergent period of the work in question. There is also a discussion of the hermeneutic perspective, with a brief review of the history of this perspective, calling attention to the contributions of Shleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, and to how the questions they raised had repercussions in Ricoeur's thought. There follows Ricoeur's response to the question of the epistemological status of psychoanalysis, it being defined as a mixed energetic and hermeneutic discourse. Finally, the concept of "archeology of the subject" is analyzed, emphasizing Ricoeur's project of arriving, by way of hermeneutics, at a "concrete reflection" produced with the aid of Freudian thought.

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei nº 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sem a autorização dos meios
empregados, eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

INTRODUÇÃO

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

Adentra-se o novo século e algumas das questões que dominaram o debate no século vinte parecem já coisa de um passado muito distante. Exatamente por isso, talvez, tais questões poderiam agora ser examinadas com os ganhos de um olhar sob perspectiva. As obras ficam expostas aos turbilhões dos debates acalorados do contexto onde nasceram, tendo por isso mesmo seu caráter provocativo exacerbado. Depois, a decantação dos anos permite que elas se depositem no leito do conhecimento humano e fiquem acessíveis a revisões, a consultas sob novas motivações e outras perguntas. Fazer o teste da sobrevivência dessas obras é também papel do conhecimento acadêmico e nisso as dissertações de mestrado têm sua contribuição a dar.

Paul Ricoeur atravessou a divisa do século ainda vivo, mas pode-se dizer que ele foi um pensador típico do século vinte. Isso porque a amplitude de suas preocupações dominou todo o campo das principais vertentes de pensamento desse período. Fenomenologia, Estruturalismo, Psicanálise, Filosofia Analítica, Pragmática, Existencialismo, Materialismo Dialético, todas essas correntes mereceram alguma nota da caneta desse filósofo francês aberto ao diálogo com as mais opostas tendências. Do conjunto de suas obras, aquela aqui enfocada – “Da

Interpretação: ensaio sobre Freud”¹ – teve um destino diferente dos artigos sobre ética ou sobre linguagem, por exemplo. Enquanto estes continuaram sempre sendo citados, republicados e discutidos, aquela teve uma carreira “meteorica”, como se diz. “Da Interpretação” foi lançada, gozou de uma polêmica que a colocou em pauta nas grandes discussões e depois foi deixada de lado. O próprio Ricoeur contribuiu, em alguma medida, para isso ao negar-se a voltar ao tema de uma maneira mais demorada. Ver-se-á que motivos pessoais não faltaram para isso. Entretanto, agora que a obra não pertence mais ao contexto das questões pessoais, fica a pergunta se é ou não oportuno e relevante retirá-la da gaveta e propor o seu debate na universidade. Esta dissertação não deixa de trazer a angústia de não saber se se trata ou não de um *chiste acadêmico* rediscutir a abordagem de Ricoeur à psicanálise. Não é, todavia, questão de exumar um cadáver para beatificá-lo, mas antes de não recuar diante de fantasmas. Discutir “Da Interpretação” é levar a sério a curiosidade cética que faz o pesquisador não retroceder ao encontrar o aviso “não leia”. “Da Interpretação” representou, no mínimo, um grande e sincero esforço de elaboração e por isso chama a atenção para o seu estudo.

Duas teses se sobressaem nessa importante obra de releitura do pensamento freudiano, uma de viés epistemológico e outra de viés ontológico². No nível da epistemologia, destaca-se a afirmação de que a psicanálise se dá como um

¹ No corpo do texto, muitas vezes nos referiremos a essa obra apenas como “Da Interpretação”. Para facilitar as notas de rodapé, adotaremos a seguinte convenção para as principais obras de Ricoeur enfocadas neste trabalho: “Da Interpretação” e “O Conflito das Interpretações” serão citadas apenas como DI e CDI, respectivamente, seguidas do número da página.

² O termo “ontológico” será entendido aqui, em sentido heideggeriano, como relativo a um discurso sobre o ser que se manifesta na existência. Um ser-no-mundo que se torna sujeito na reflexão, como “consciência de si”.

discurso misto de energética e hermenêutica, enquanto, no nível ontológico, a contribuição de Ricoeur é propor o conceito de “arqueologia do sujeito” como uma ferramenta promissora para a filosofia reflexiva, aquela que se pergunta pelo ser que se surpreende pensando. Como já notara Heidegger, a filosofia moderna foi fascinada pela questão epistemológica e deixou de lado a questão do ser. Também com relação à avaliação da obra de Ricoeur aqui tratada, essa observação parece verdadeira. Enquanto a tese do discurso misto recebeu aplausos e apupos de todas maneiras, a tese da arqueologia parece ter sido insuficientemente discutida. Talvez porque o que a maioria dos psicanalistas perseguia neste século de tecnologia e corrida espacial era um brevê epistemológico que garantisse a cientificidade de sua prática. Se Ricoeur respondia ou não a esta questão parece ter sido sempre o principal interesse com que “Da Interpretação” foi lida nos estudos de psicanálise.

Como uma contribuição a uma ampliação de tal debate em torno do mérito de “Da Interpretação”, esta dissertação visa explorar a fecundidade do termo “arqueologia do sujeito” e uma recensão das razões que levaram à sua formulação. Ao mesmo tempo, este texto suscita uma questão: “Da Interpretação” teve o reconhecimento de seu mérito prejudicado pelo clima hostil que se formou por ocasião de sua publicação? Evidentemente que esta é uma questão que ficará sem resposta, porque esbarra na inconsistência das perguntas que começam com “se”. Se o clima de recepção fosse diferente, sua apreciação teria sido outra? Ninguém jamais responderá a essa questão. No entanto, acredita-se no valor heurístico de perguntas que permanecem sem resposta. Elas têm o mérito de despertar a imaginação e inocular a libido no contexto por vezes árido da pesquisa acadêmica.

Como uma obra surge no contexto das preocupações de seu autor, o primeiro capítulo desta dissertação, intitulado “A trajetória de Ricoeur até ‘Da Interpretação’”, trará algumas informações relevantes sobre a biografia e a bibliografia de Paul Ricoeur. Não há aí a pretensão a um estudo exaustivo do percurso intelectual do autor, mesmo porque a pesquisa se detém especialmente no período de emergência da obra estudada. O intuito deste capítulo é configurar um determinado pano de fundo para a análise tanto da produção quanto das repercussões da obra estudada.

O segundo capítulo, “A perspectiva hermenêutica”, aproxima o foco da filosofia hermenêutica na qual se insere Ricoeur, lembrando um pouco da história dessa disciplina e localizando a contribuição de quatro pensadores principais (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer) e como as questões por eles levantadas repercutiram no elenco de influências do hermeneuta Ricoeur.

A discussão epistemológica sobre a psicanálise aparecerá no capítulo terceiro, “Uma abordagem hermenêutica à psicanálise”, quando então “Da Interpretação” será vista mais de perto, sugerindo que a abordagem de Ricoeur é uma tentativa, entre outras, de responder aos impasses conceituais legados pelo próprio Freud.

No quarto capítulo, “Arqueologia do sujeito”, toda a discussão precedente é afunilada em direção à avaliação dos alcances e limites do conceito criado por Ricoeur. Ver-se-á como tal conceito deve seus termos a autores e escolas que buscavam responder a velhas questões do mundo filosófico sob o impacto das novas perspectivas abertas pelo psicanalista de Viena. Ao formular a tese da

precedência do inconsciente sobre o comportamento humano, Freud “puxou o tapete” dos filósofos que se debatiam entre questões como a da consciência-de-si, a da apoditicidade do eu ou a da relação sujeito-objeto no conhecimento. A proposta de Ricoeur emergirá dos estilhaços do desmoronamento provocado pela “revolução copernicana” de Freud.

Enfim, a Conclusão recordará as idéias centrais de cada capítulo, alinhavando-as na direção de precisar o conceito de arqueologia do sujeito como lugar filosófico da psicanálise, em “Da Interpretação: ensaio sobre Freud”, de Paul Ricoeur.

1. A TRAJETÓRIA DE RICOEUR ATÉ “DA INTERPRETAÇÃO”

LEI DO DIREITO AUTORAL
 Todos os direitos reservados e protegidos
 pela Lei 9.610/1998.
 Este arquivo não pode ser reproduzido ou
 transmitido sejam quais forem os meios
 empregados: eletrônicos, mecânicos,
 fotográficos ou quaisquer outros.

“Observar-se-á que esse ascetismo do argumento, que marca, creio eu, toda a minha obra filosófica, conduz a uma filosofia da qual a nomenclatura efetiva de Deus está ausente e na qual a questão de Deus, enquanto questão filosófica, permanece em um suspense que podemos chamar de agnóstico.”

Paul Ricoeur

Levar Ricoeur a sério nem sempre tem sido uma atitude acolhida com muita simpatia. Embora hoje em dia já se tenha, em muitos círculos, uma avaliação mais positiva da obra de Ricoeur, tal reconhecimento foi por vezes negado sob a acusação de falta de originalidade e de excessivo ecletismo. Com a disseminação maior do conjunto de sua obra e com a perspectiva que o próprio tempo vai proporcionando, alguns já conseguiram definir pontos de amarração entre os diversos temas trabalhados por Ricoeur, ao mesmo tempo em que descortinam o fôlego e a originalidade de suas reflexões³.

Mas a rejeição maior a Ricoeur passa por motivações mais preconceituosas. Há quem diga que a filosofia de Ricoeur tem “cheiro de sacristia” e

³ Exemplo de uma atitude de reconhecimento em relação a Ricoeur é o simpósio registrado em MARTINEZ, T. e REMEDIOS, A. C. *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación* (vide Referências Bibliográficas).

que sua postura como “filósofo cristão” compromete a honestidade de seu pensamento. De fato, Ricoeur nunca negou seu engajamento religioso, fruto de sua herança reformada, mas rejeitar um filósofo apenas por este princípio implicaria em deixar de reconhecer expressões indispensáveis do pensamento filosófico, como Kant, Descartes, Agostinho ou mesmo Platão, uma vez que em cada um deles a presença da dimensão religiosa está diretamente implicada nas questões que levaram à formulação de seu pensamento. Tem até quem afirme que o próprio Freud não seria o mesmo se não tivesse lido a Bíblia hebraica⁴.

Entender-se-á aqui, com Gagnebin, que, se o pensamento de Ricoeur tem algo a ver com sua fé religiosa, não deixa, contudo, de estabelecer uma separação estrita entre os domínios da fé e da razão, num movimento que implica uma “argumentação racional que, ao reconhecer seus limites, se dispõe também a reconhecer a possibilidade de um Outro que lhe escapa”⁵.

Este primeiro capítulo descortina, em estreitos limites, o homem Ricoeur que ainda está entre nós, não só para que se compreendam os compromissos históricos de um filósofo engajado, mas também para que se tenha uma idéia de como o tema central desta dissertação se insere no encadeamento dos temas com os quais se ocupou o filósofo francês. Para esse fim, as notas biográficas aqui apresentadas não são exaustivas, mas apenas aproximativas, enquanto descrevem a trajetória de Ricoeur priorizando o momento que interessa mais de perto, qual seja, o da publicação de “Da Interpretação: ensaio sobre Freud”.

⁴ Veja-se a referência a PFRIMMER, no item 3.6, à frente.

⁵ GAGNEBIN, *Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur*, p. 270.

1.1 Notas Biográficas sobre Ricoeur⁶

Paul Ricoeur nasceu em 27 de fevereiro de 1913, em Valence, sudoeste da França, e dois anos depois já teria se tornado órfão. O pai, professor de inglês, fora convocado ao exército na I Guerra e, em setembro de 1915, morto em combate, poucos meses após ter se tornado viúvo. Esta perda abrupta dos pais tornar-se-ia, por suas conseqüências, o fato mais marcante da biografia dos primeiros anos de Ricoeur. Sentia-se obrigado a honrar a memória de um pai herói ausente e a comportar-se como um “pupilo da nação”, procedendo de maneira exemplar no lar e na escola.

Com a companhia de uma irmã dois anos mais velha, Ricoeur foi acolhido no lar dos avós paternos, em Rennes, onde recebeu, além dos cuidados de uma tia, uma formação religiosa protestante marcada, ao mesmo tempo, por uma orientação liberal⁷ por parte da família do avô e por uma influência pietista⁸ pelo lado de sua avó. Essa dupla influência se manifestaria, de certa forma, em uma polaridade sempre presente no pensamento de Ricoeur: um pólo bíblico e religioso e outro crítico e racional.

⁶ O roteiro biográfico aqui esboçado é baseado principalmente nos depoimentos próprios de Ricoeur em *Autocompreensão e História* e *A Crítica e a Convicção*.

⁷ O termo “liberal” na história do protestantismo surgiu no contexto da influência iluminista sobre o pensamento cristão e define um movimento de fundamentação crítica e científica do cristianismo, aproximando-o da racionalidade do mundo moderno. Seus principais representantes foram Albert Ritschl (1822-1899) e Adolf von Harnack (1851-1930).

⁸ O movimento pietista, do qual o maior precursor foi Felipe Jacob Spener (1635-1705), surgiu como reação às tendências racionalistas do protestantismo ortodoxo e afirmava a primazia do sentimento na experiência cristã e a necessidade de uma atitude ascética quanto ao mundo.

A vida num ambiente familiar bastante idoso não permitiu que Ricoeur tivesse muitas oportunidades de ater-se às distrações comuns da infância, mas, antes, despertou-lhe o gosto pela leitura, o que significaria uma vantagem na carreira escolar. Passou com facilidade pelos primeiros anos de vida estudantil e, antes de se decidir pela filosofia, tentou dedicar-se às letras, mas desistiu quando foi acusado de fazer dissertações “demasiado filosóficas”.

Em 1933, então com vinte anos, Ricoeur já ministrava dezoito horas de ensino por semana, ao passo em que desenvolvia seus estudos de filosofia, ainda marcados tanto pelas virtudes quanto pelas limitações de seu primeiro mestre, Roland Dalbiez. Segundo Ricoeur, Dalbiez era um professor de linha escolástica, que recitava frases em latim incompreensíveis a seus alunos, mas que lhes incutia um fascínio devoto. Sua predileção pelo realismo o levava a descrever um quadro quase caricatural do idealismo, o que fez desse ponto um aspecto frágil da formação que oferecia, coisa que Ricoeur sentiria na pele mais tarde, ao ser reprovado na Escola Normal Superior por conta de uma questão sobre Descartes. Dalbiez foi, entretanto, um modelo decisivo para que Ricoeur tomasse gosto pela filosofia e, além disso, foi quem primeiro lhe apresentou o pensamento de Freud, embora os limites desta apresentação tenham sido manifestos na medida em Ricoeur entregou-se a uma leitura própria da obra freudiana.

Na juventude, Ricoeur se dedicaria, além das leituras e das aulas, a participar de debates, como os promovidos por Gabriel Marcel, e a esboçar sua adesão ao movimento estudantil socialista. Leu bastante Marx no ano em que

cumpriu o serviço militar, um pouco pelo sentimento de oposição, pois fazia aquilo a contragosto.

Em 1935 Ricoeur casara-se com uma amiga de infância dos meios protestantes de Rennes, Simone Lejas, com quem viria a ter cinco filhos. Apenas dois haviam nascido quando Ricoeur fazia um curso de verão em Munique e fora surpreendido pela declaração de guerra, em 1939. Convocado para o exército, ele seria feito prisioneiro em um campo de concentração alemão de maio de 1940 até o início de 1945.

Os anos no campo de concentração não impediriam que Ricoeur continuasse seus estudos de Filosofia e lhe proporcionariam uma oportunidade de revisão de seu senso político. Antes da guerra, Ricoeur, como outros de seu partido, insistia numa postura pacifista que se mostrou ingênua quando o poderio militar do nazismo provou que as pretensões do Reich iam além de um esforço pela reconstrução da Alemanha dilacerada após a I Guerra. Os duros anos de cativeiro ensinaram Ricoeur a desconfiar sempre de seu juízo político, como ele mesmo o testemunha.

A despeito de toda a privação própria de um campo de concentração nazista, os anos em prisão trouxeram a Ricoeur a companhia de bons amigos, dos quais o mais lembrado será sempre Mikel Dufrenne. Ricoeur e Dufrenne, juntamente com outros, fundariam uma verdadeira faculdade de filosofia na prisão, com direito a biblioteca, exames, prova de seleção e tudo mais. A qualidade do curso oferecido era tal que mais tarde ele seria reconhecido pelo governo francês.

Também foi no campo de concentração que nasceram a tradução de “*Idéias I*”⁹, de Husserl, e as primeiras teses de “O Voluntário e o Involuntário”, publicado em 1950 e que traz uma análise fenomenológica do projeto, da moção voluntária e do consentimento ao involuntário absoluto, contraposta a uma análise dialética das relações entre atividade e passividade. O que é no mínimo instigante quando se relembra de que se trata de uma reflexão iniciada em cativeiro, ou seja, um ambiente onde a vontade pessoal está o tempo todo estrangida pelos limites impostos pela autoridade externa.

Terminada a Guerra, Ricoeur iria lecionar em Estrasburgo, a partir de 1948, e ali passaria, segundo ele mesmo, os melhores oito anos de sua vida. Além de um bom ambiente para criar a família já numerosa, Estrasburgo colocava Ricoeur numa posição estratégica para ter contatos com filósofos tanto de língua alemã quanto de língua francesa. Por essa época pôde encontrar-se com Jaspers, Heidegger, Gadamer, Gabriel Marcel, Mircea Eliade, entre outros.

Estrasburgo proporcionou também a Ricoeur uma experiência docente que se tornou uma espécie de mito edêmico, ao qual ele sempre voltaria quando quisesse se referir a condições satisfatórias e agradáveis de ensino. Ali ele pôde ministrar cursos num ambiente de proximidade e debate com seus alunos que dava à carreira de professor um impulso especial, de verdadeira pesquisa e livre-pensar.

Esse clima favorável foi lembrado com muita nostalgia a partir da nomeação de Ricoeur à Sorbonne. Apresentado inicialmente por Hyppolite, Ricoeur

⁹ Tradução publicada sob o título *Idéias Diretrizes para uma Fenomenologia*. Paris: Gallimard, 1950.

ministrou aulas naquela universidade de 1956 a 1965, mas não se sentiu à vontade ali, mesmo tendo auditórios repletos para seus cursos de Husserl, Freud, Nietzsche ou Espinoza. Era justamente essa impessoalidade da relação com os alunos que o aborrecia. Mesmo com os demais professores, todos do mais alto nível, como Wahl, Canguilhem ou Bachelard, a relação não chegava a ser próxima e fecunda.

Foi, em grande parte, motivado pela possibilidade de construir outro tipo de relações que Ricoeur aceitou o desafio de ser um dos fundadores da faculdade de Nanterre e até poderia ter passado um tempo maior ali, se não tivesse sido desgastado pelos acontecimentos deflagrados a partir de maio de 68. Quando a revolta estudantil se deu, Ricoeur era diretor do departamento de Filosofia e já havia advogado mudanças no modelo universitário até mesmo em artigos na revista *Esprit*¹⁰. Isso, entretanto, não impediu que ele fosse fustigado por manifestações da revolta discente, como o legendário caso da tampa de lata de lixo atirada em sua cabeça. O evento mais decisivo para que ele pudesse se referir ao seu decanato em Nanterre como um “fracasso” foi, entretanto, uma invasão do *campus* pela polícia, contra sua vontade. Em 1970 Ricoeur demitiu-se de Nanterre e partiu para uma longa temporada de ensino em Chicago, que se prolongou até 1992.

Nos Estados Unidos, Ricoeur conheceu uma realidade muito diferente, onde os mesmos estudantes capazes de argumentações surpreendentes também manifestavam sua emotividade da maneira mais pueril. Mas ali Ricoeur diz ter encontrado, no estilo de seminário dos norte-americanos, uma metodologia de ensino

frutífera e motivadora. Encontrou também uma ótima infra-estrutura de trabalho, com fartas bibliotecas e prestimosos assistentes, que possibilitou uma produção significativa.

A produção filosófica de Paul Ricoeur até esse período pode ser classificada em três fases, segundo Franco¹¹: 1) a fase *fenomenológica estrutural*, composta principalmente por “O Voluntário e o Involuntário” (1950), “História e Verdade” (1955) e a primeira parte de “Finitude e Culpabilidade” (1960), sob o título de “L’Homme Failible”; 2) a fase da *hermenêutica dos símbolos*, onde se sobressaem “A Simbólica do Mal” (segunda parte de “Finitude e Culpabilidade”), “Da Interpretação” (1965) e “O Conflito das Interpretações” (1969); 3) e a fase da *hermenêutica lingüística*, composta pelos trabalhos mais recentes, como “A Metáfora Viva” (1975), “Tempo e Narrativa” (1983-1985), “Do Texto à Ação” (1986) e “O Si Mesmo como um Outro” (1990).

Na verdade, a periodização de Franco não deixa de suscitar questões, como o fato de dividir uma obra ao meio (“Finitude e Culpabilidade”) e os títulos que adota, onde se pode questionar o uso do termo “estrutural” para a primeira fase, uma vez que dá a impressão de uma aproximação de Ricoeur ao pensamento estruturalista neste período, enquanto uma referência existencialista talvez seria mais apropriada. Também o uso do termo “lingüística” para a terceira fase pode dar a impressão que somente neste período Ricoeur se utiliza de contribuições da

¹⁰ A revista *Esprit* havia sido fundada pelo filósofo católico Emmanuel Mounier (1905-1950) e a participação de Ricoeur nesta publicação, a partir do pós-guerra, marca a aproximação deste ao pensamento personalista.

¹¹ FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e Psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, p. 39.

lingüística, mas o que se observa neste momento é um distanciamento da lingüística estruturalista em favor da lingüística anglo-saxônica.

Embora não seja objetivo do presente trabalho propor novas periodizações ou mesmo discutir as já existentes, pode-se ainda fazer referência a três outras tentativas de definir fases para o pensamento de Ricoeur.

A obra de história da filosofia de Berti e Volpi¹² classifica a sucessão de temas em Ricoeur em quatro ciclos. O primeiro deles seria chamado “Fenomenologia da Vida Prática” e iria de 1950 a 1960, tendo como principais obras “O Voluntário e o Involuntário” e “Finitude e Culpabilidade”. Nessas obras Ricoeur faria, dentro do programa de uma “Filosofia da Vontade”, um percurso que vai desde a análise da vontade na dialética entre voluntário e involuntário até a consideração do problema da culpa e da vontade má na dinâmica dos símbolos na cultura. O segundo momento, que poderia ser chamado “Hermenêutica da Cultura”, iria de 1960 a 1975 e teria como principais obras “Da Interpretação” e “O Conflito das Interpretações”. A ênfase aqui recairia na necessidade de confrontar a hermenêutica com a metodologia e os modelos das ciências humanas, estabelecendo-se um quadro onde a hermenêutica não se configuraria como um saber unificado, mas como um campo conflitivo. Para o terceiro ciclo Berti e Volpi atribuem o título “Conhecimento e Narração”, o qual seria composto de “A Metáfora Viva” e “Tempo e Narrativa” como principais obras. Aqui os temas estético-literários apoiariam uma interrogação sobre a função cognoscitiva da metáfora e do tempo. Por fim, o quarto período, intitulado “Hermenêutica do Si”, encontraria sua expressão maior em “O Si Mesmo como um Outro” e a reflexão

sobre o problema da identidade pessoal significaria uma retomada da reflexão sobre a vida prática, através da análise do agir humano na perspectiva de uma ontologia da pessoa.

Outro autor, Alain Thomasset¹³, propõe que, embora a reconstrução da trajetória de Ricoeur seja sempre precária, poderíamos tomar como eixo de sua investigação a reflexão sobre a ação humana, pois este seria o eixo central e não os problemas metodológicos da hermenêutica, como poderia parecer a princípio. Nesta perspectiva, ele define quatro períodos que, cronologicamente, são semelhantes aos anteriormente citados: “Do Cogito Reflexivo à Descoberta da Hermenêutica” (1950-1960), “O Conflito das Interpretações” (1960-1975), “A Criatividade da Linguagem: Inovação Semântica e Refiguração Narrativa” (1975-1985) e “A Hermenêutica do Si e a Ontologia do Agir” (após 1985).

Na biografia escrita por Olivier Mongin¹⁴, o pensamento de Ricoeur é apresentado em três fases temáticas que se entrecruzam. A primeira delas seria aquela em que predomina o tema da vontade tratado de uma maneira duplamente marcada pela filosofia reflexiva e pela hermenêutica dos símbolos. A segunda seria identificada como uma longa fase hermenêutica, marcada pela publicação de “O Conflito das Interpretações”, onde predominaria o debate com o estruturalismo e o projeto de uma “via longa”, em oposição ao que é chamado a “via curta” de Heidegger. Uma última fase seria caracterizada por uma aproximação com a filosofia

¹² BERTI, Enrico, VOLPI, Franco. *Storia della Filosofia. Ottocento e Novecento*, pp. 367-377.

¹³ THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur: Une poétique de la Morale*, pp. 52-60.

¹⁴ MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur*, pp. 39, 40.

analítica anglo-saxônica e uma nova abordagem da questão ética sob o prisma da *práxis*.

Não consta que Ricoeur tivesse aprovado qualquer destas classificações, mas o que qualquer um nota com muita facilidade é que este filósofo parece mudar seu objeto de interesse a cada trabalho. Tem-se a impressão de que cada abordagem permaneceu incompleta e que suas reflexões ficaram abandonadas, sobrepostas por outras que tomaram lugar na preocupação do filósofo. Para Ricoeur, entretanto, é “nos restos do tema precedente” que em sua obra se vê “a urgência de outro tema”¹⁵.

“Cada um de meus livros quis responder a uma questão que se me havia imposto com contornos muito precisos. E as obras que se seguiram surgiram de questões não resolvidas pela precedente e a miúdo rechaçadas por ela como um resíduo repellido pelo muro de sua cerca”¹⁶.

Assim, de “O Voluntário e O Involuntário”, surgiu o problema filosófico da vontade má, que deu lugar à reflexão de “Finitude e Culpabilidade”, onde a simbólica do mal é estudada. Ao se deparar com a questão da culpa, Ricoeur acha necessário conhecer de perto a obra de Freud. Daí nasce “Da Interpretação”. Os problemas em torno da interpretação fazem nascer os vários artigos de Ricoeur que tratam de questões ligadas ao campo da Hermenêutica e que foram reunidos sobretudo em “O Conflito das Interpretações” e “Do Texto à Ação”. Em todas essas preocupações a questão do sentido permanece um tema chave e é a partir da pergunta “como criamos sentido ao falar” que Ricoeur vê o nexos entre “A Metáfora Viva” e “Tempo e Narrativa”: o sentido é criado agregando-se campos semânticos

¹⁵ RICOEUR, Paul. *A Crítica e a Convicção, conversas com François Azouvi e Marc de Launay*, p. 110.

incongruentes, pela metáfora, ou construindo-se uma intriga, na narrativa. Do problema da identidade narrativa surge “O Si Mesmo como um Outro”. De tudo isso, Ricoeur sentiu que permaneceu-lhe em aberto a questão da memória e, ao tempo de *A Crítica e a Convicção* (entrevista concedida em 1995), era ela que permeava suas preocupações.

Por conta de tantas excursões por vastos campos da filosofia fica difícil responder à questão da pertença de Ricoeur a uma escola. Passou pelo personalismo, pela fenomenologia, pela psicanálise, pela hermenêutica, pela pragmática... Mas será que se pode dizer que ele foi um fiel seguidor de uma dessas escolas? Todas essas aproximações podem ser melhor entendidas antes como constituição de objetos de estudos do que como filiação doutrinária. Ricoeur mesmo se define como um “pós-kantiano” ou mesmo como um “kantiano pós-hegeliano” que nunca se debruçou sobre questões maciças, do tipo “o que é a filosofia?”, mas, antes, procurou tratar de temas fragmentários, explorando os limites das ferramentas de que dispunha. Assim, contrapôs fenomenologia e psicanálise, hermenêutica e estruturalismo, idealismo e pragmática.

Desde suas primeiras influências tanto existencialistas quanto fenomenológicas, Ricoeur veria nas polaridades legítimas uma força propulsora de sua obra. De Gabriel Marcel e Emmanuel Mournier, Ricoeur herdara a preocupação com temas como encarnação e compromisso, ao passo que da leitura de Husserl ficaram as marcas de uma preocupação de exigência intelectual, análises rigorosas e articulações complexas, à luz de uma racionalidade cartesiana e kantiana. Estas duas

¹⁶ RICOEUR, Paul. *Autocomprensión e historia*, p. 28.

atitudes seguiriam motivando leituras diversas, ou até mesmo divergentes, ao ponto de Ricoeur ter afirmado encontrar-se sempre “combatendo em duas frentes ou reconciliando adversários recalcitrantes ao diálogo”¹⁷.

Essa atitude, que Michel Tort entendeu como uma espécie de ideologia religiosa de reconciliar contrários¹⁸, configurou uma reflexão de fôlego como poucos fizeram, dando-nos caminhos precisos de avaliação dos contributos de diferentes escolas às questões fundamentais da filosofia. Questões essas que, para Ricoeur, talvez possam ser colocadas sempre numa perspectiva prioritária: “Que é este ser que pensa se pensando?” Se a filosofia de Ricoeur foi sempre uma filosofia nos limites, foi também sempre uma filosofia reflexiva, onde o labor se volta para o próprio sujeito do pensar. Talvez se possa dizer, com o risco de um *slogan* reducionista, que Paul Ricoeur tenha sido sempre um filósofo em busca do “si-mesmo”. Ou ainda, com a tentação de uma análise selvagem, arrisca-se a sugerir que o filósofo órfão, “pupilo da nação”, foi sempre um homem pensante, que não recuou diante da questão pessoal de saber quem é esse eu que se surpreende pensando.

Nessa busca, Ricoeur partiu de uma tradição cartesiana para chegar à formulação de um desvio hermenêutico, constituindo assim “uma filosofia do *cogito ferido*”, como afirma Jeanne Marie Gagnebin. Para essa autora, a questão central da obra de Ricoeur “poderia ser tematizada como tentativa de uma *hermenêutica do si pelo desvio necessário dos signos da cultura*”.¹⁹

¹⁷ Ibidem, p. 27.

¹⁸ Cf. TORT, Michel. *La interpretación o la máquina hermenéutica*, caps. II e III.

¹⁹ GAGNEBIN, J. M. *Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur*, p. 261.

É provável que a centralidade desse tema fique mais clara no decorrer desta dissertação, por isso, basta dizer, por ora, que, deste esforço corajoso por uma “hermenêutica do si”, o tema da arqueologia do sujeito não parece ter sido mero coadjutor. À parte a definição que mais à frente será tentada para este conceito, talvez aqui se possa pensar em arqueologia no seu sentido mais comum: o resgate de uma civilização soterrada pela massa de seus escombros. A “aventura” de Ricoeur na psicanálise talvez possa ser também definida como uma tentativa de resgatar, no desmoronamento da cultura moderna, a importância da reflexão em torno do sujeito.

1.2 As Preocupações do “Segundo Ricoeur”

Sem alongar-se num debate sobre qual das periodizações acima descritas pareceria a mais exata, pode-se facilmente observar que todas elas situam “Da Interpretação” num segundo ciclo de preocupações em Paul Ricoeur. A obra que interessa mais de perto a este trabalho, portanto, poderia ser localizada no panorama das preocupações do que poderia-se chamar - não sem o risco que uma classificação deste tipo implica - de “o segundo Ricoeur”, ou seja, aquele que parte de uma hermenêutica dos símbolos para uma hermenêutica da cultura.

Os trabalhos de Ricoeur sobre Jaspers e Marcel, bem como sua tradução de Husserl, haviam-no levado à suspeita de que os termos *finitude* e *culpa* não eram adequadamente distintos no existencialismo ou na fenomenologia clássicos. Interessava-lhe precisar melhor o sentido difuso de desespero e melancolia na experiência da culpa, através de uma filosofia da vontade. Este projeto, levado a cabo em “Finitude e Culpabilidade”, revelou os limites de uma fenomenologia da

existência e a necessidade de uma abordagem indireta ao problema da culpabilidade. A linguagem da culpa expressa-se comumente em símbolos como queda, mancha ou pecado, os quais são freqüentemente articulados sob a forma intrincada dos mitos. Era preciso, assim, passar de uma fenomenologia do sentido e das estruturas da experiência do mal a uma hermenêutica dos símbolos.

“Para aceder ao concreto da vontade má, era preciso introduzir no círculo da reflexão o largo rodeio dos símbolos e dos mitos, em suma, a mediação mesma dos signos e dos centros do mundo cultural”²⁰.

Ricoeur formula a máxima de que “o símbolo dá que pensar”, entendendo que tal doação reclama uma abordagem tanto redutora quanto recuperadora de sentido²¹. A hermenêutica se vê, por isso, num campo onde concorrem tanto as ferramentas desconstrutoras de mitos, quanto aquelas que se mantêm na escuta devota de sua verdade. As hermenêuticas desconstrutoras inspiram-se em “mestres da suspeita”, como Nietzsche, Freud ou Marx, ao passo em que a outra vertente necessita das contribuições de uma fenomenologia da religião como a de Mircea Eliade ou mesmo de um teólogo como Rudolf Bultmann. Fazer a hermenêutica dos símbolos é, portanto, segundo Ricoeur, tanto analisar o que há “por trás” da ingenuidade mítica, quanto recuperar a proposição de mundo que o mito articula.

Como é possível, entretanto, que uma mesma linguagem articule duas vertentes de sentido que poderiam até parecer opostas? Para Ricoeur isto é

²⁰ RICOEUR, Paul. Autocomprensión e Historia, p. 30.

propiciado pela própria natureza do símbolo, que tem o poder de dizer algo, sem deixar de dizer outra coisa. A polissemia do símbolo é justamente o que legitima as interpretações redutoras e as reconstrutoras de sentido. A interpretação é, pois, “a inteligência do duplo sentido”²².

Ricoeur sabe, entretanto, que não existe um cânon universal de interpretação que esgotaria todos os sentidos de um mito ou qualquer coisa que se poderia chamar de “texto”, para além da noção de escritura²³. Seu projeto não visa à definição de uma hermenêutica geral, mas a introduzir a hermenêutica do símbolo no campo de uma filosofia reflexiva, isto é, quer chegar a uma compreensão de si mediada pela linguagem dos mitos e dos símbolos. Esta é a aposta que encerra a análise da simbólica do mal:

“Eu aposto que compreendo melhor ao homem e aos laços que unem o ser do homem com o ser de todos os demais seres, seguindo as *indicações* do pensamento simbólico”²⁴.

Na convicção de que a psicanálise pode ser entendida como uma hermenêutica do símbolo e da cultura, Ricoeur encontrou uma de suas justificativas para sua aventura junto à obra de Freud.

²¹ Mais tarde, 1987, Ricoeur irá se referir à expressão “recuperadora de sentido” como “desgraçada”, pois transmitiria a falsa idéia de que o sentido já estava ali, de forma dissimulada (cf. *Autocomprensión e Historia*, p. 32).

²² DI, p. 18.

²³ A noção de texto não se prende mais à de escritura, especialmente à de Escritura Sagrada como nas origens da hermenêutica, mas passa a compreender “todo conjunto coerente de signos suscetível de ser lido e interpretado”. Cf. FRANCO, S. G. *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur*, p. 71.

²⁴ RICOEUR, Paul. *Finitud y Culpabilidad*, p. 710.

1.3 A Aventura Psicanalítica de Ricoeur

Quando se fala em “aventura” isso não significa uma minimização da importância seja da Psicanálise para o pensamento de Ricoeur, seja de Ricoeur para o pensamento psicanalítico. Fala-se em “aventura” tendo em vista o aspecto epopéico desta empreitada, onde o esforço corajoso de Ricoeur foi seguido de uma feroz resistência, traduzida, muitas vezes, em verdadeiro combate, o que talvez tenha determinado um certo abandono do tema nas obras posteriores.

Na verdade, o primeiro impulso para uma leitura da obra de Freud aconteceu em Ricoeur a partir do estudo da vontade humana que empreendera em “O Voluntário e o Involuntário”. A vontade humana se mostrou afeita ao tema da falibilidade e daí, após a passagem pelo problema do mal, a questão da culpabilidade se mostrou com imensa força. Quando começou a estudar Freud, Ricoeur julgava lidar, portanto, apenas com o problema da culpabilidade mórbida.

Diga-se, de passagem, que o tema da culpa aparece de maneira bem acentuada em Ricoeur quando ele fala de si mesmo. Aparece por exemplo, ligado à memória da irmã que não teve a mesma sorte e incentivo que ele ou ao luto pelo suicídio de um filho, Olivier, ocorrido em 1986. Segundo afirma, o estudo de Freud proporcionou-lhe ocasião para um debate interior que lhe permitiu ultrapassar o nível “um pouco obsessivo e arcaizante do problema da culpabilidade”²⁵.

²⁵ RICOEUR, Paul. *A Crítica e a Convicção, conversas com François Azouvi e Marc de Launay*, p. 48.

Mas o gosto por leituras integrais fez com que Ricoeur se debruçasse para uma leitura de Freud mais abrangente, incluindo traduções de textos inéditos em língua francesa. Ricoeur leu Freud como um clássico, como gosta de dizer. Isso significa que para ele era possível ler o texto freudiano como uma obra aberta à compreensão de tempos e circunstâncias não exclusivas do ambiente psicanalítico vienense do início do século. Num artigo de 1977²⁶ ele se censuraria por subestimar a necessidade de uma experiência clínica para bem aproveitar Freud, mas seu empreendimento foi sempre assumidamente de natureza teórica, tendo como referenciais privilegiados os artigos de metapsicologia e relativos à cultura.

Dois outros fatores foram, por vezes, apontados como relevantes na incursão de Ricoeur no campo da psicanálise. Um deles se relaciona ao próprio pano-de-fundo que sustentou grande parte dos debates filosóficos no século vinte: a questão da linguagem. No panorama daquilo que foi chamado o *linguistic turn*, discutir sobre a linguagem era mais que modismo, era um desafio inarredável para qualquer pensador que pretendesse dizer algo relevante, num contexto onde a linguagem poderia ser definida como “o nó onde se atam todos os fios do pensamento filosófico moderno”²⁷, este marcado pelo predomínio da questão da representação sobre a questão do ser²⁸. Na trajetória de Ricoeur este tema estava presente desde a sua espécie de “fenomenologia da religião” contida em “A Simbólica do Mal”. A psicanálise se apresentava como uma promissora ferramenta

²⁶ Publicado em RICOEUR, P. *Hermeneutics and the Human Sciences*, pp. 247-273, sob o título “The question of proof in Freud’s psychoanalytic writings”.

²⁷ VAZ, Henrique C. L. Situação da Linguagem, p. 6.

²⁸ Cf. ainda VAZ, Henrique C. L. Sentido e não-sentido na crise da modernidade.

para a análise da simbólica religiosa e para a interpretação dos mitos que expressam a culpabilidade e o infortúnio.

Um outro fator que despertava o interesse pela psicanálise era que, para Ricoeur, ela se apresentava como “um outro” para a fenomenologia. Era preciso distinguir bem o alcance do olhar fenomenológico e para isso era preciso confrontá-lo com as disciplinas que suspeitassem da consciência, sendo a principal delas a psicanálise. O encontro com a psicanálise parecia, assim, ser uma alternativa a uma filosofia centrada na imediatidade da consciência.

Ministrando aulas sobre Freud na Sorbonne, onde também tratavam deste autor Daniel Lagache, Didier Anzieu e Juliete Boutonier, Ricoeur chegou às linhas mestras de sua interpretação sobre Freud em 1960, quando apresentou um texto em Bonneval, num colóquio organizado por Henry Ey. Tal texto teria sido inclusive aplaudido por Jacques Lacan e pode ser lido em uma versão revisada em “O Conflito das Interpretações”²⁹.

“*Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*” aparece em 1965 e embora tenha sido bem recebido na comunidade filosófica, entre os psicanalistas franceses da década de 60, ou mesmo de hoje, as teses de Ricoeur sobre o pensamento freudiano geraram apaixonadas escaramuças, que não poucas vezes deixaram a impressão de se apoiarem em questões pessoais ou rixas grupais. Há que se perguntar - e este texto não deixa de ser uma forma de fazê-lo - se o clima reinante na psicanálise francesa, a partir do furor de “retorno a Freud”, empreendido segundo o roteiro de Lacan, não

²⁹ CDI, pp. 137-150.

prejudicou uma análise mais comedida da contribuição de Paul Ricoeur ao pensamento psicanalítico.

O estabelecimento de um diálogo entre Ricoeur e Lacan parece ter sido difícil desde as próprias relações pessoais entre esses dois expoentes do pensamento francês recente. A literatura dá conta de incidentes em que se sobressaía o caráter impulsivo do psicanalista e que talvez tenham sido decisivos para um distanciamento entre os dois.

No início, entretanto, não era bem assim. Como informa Roudinesco, Lacan se aproximou de Ricoeur quando esse preparava “Da Interpretação”, julgando que as perspectivas de “reavaliação da descoberta freudiana”³⁰ coincidiam. Ricoeur, por sua vez, freqüentou seminários de Lacan e assistiu a apresentações de casos no Sainte-Anne, mas não se entusiasmava com o que este propunha, pois considerava sua fala “inutilmente difícil e perversamente reticente”³¹. Todavia, no colóquio de 1964, em Roma, as relações entre os dois foram bastante polidas e se esboçou um debate que poderia até ter sido fecundo.

Mas, quando saiu “Da Interpretação”, as divergências tornaram-se acirradas, uma vez que Lacan ficou indignado por não ter sido amplamente contemplado na obra de um filósofo já famoso que freqüentara seus seminários. Os discípulos de Lacan, não se sabe até que ponto incentivados pelo próprio, acusaram Ricoeur de roubo de idéias, de não ter dado suficiente crédito àquele que teria

³⁰ ROUDINESCO, E. *História da Psicanálise na França*, p. 417.

³¹ *Ibidem*, p. 417.

instruído sua releitura de Freud. O caso se mostrou patético, uma vez que Ricoeur é ao mesmo tempo acusado de não ter entendido Lacan e de tê-lo plagiado.

Quanto a não ter entendido Lacan, Ricoeur concordaria, mesmo porque já o dissera ao próprio numa noite em que após chegar desanimado de um seminário de Lacan recebeu dele um telefonema em que indagava por sua opinião. Quando o filósofo respondeu que não havia entendido nada, o psicanalista desligou violentamente o telefone. Ricoeur não se dava bem nem com a “arte consumada da suspensão”, nem com a “atmosfera de veneração” que via nas exposições de Lacan.

As críticas dos discípulos e do próprio Lacan fizeram com que Ricoeur se sentisse intimidado, nos dois sentidos deste termo. As acusações foram parar nas revistas francesas e Michel Tort foi quem empreendeu uma crítica mais longa e aprofundada do texto de Ricoeur, embora não menos injuriosa. Atacando o que considerava “uma máquina barroca de cortar em dois o freudismo”, Tort considerava que a hermenêutica de Ricoeur estava presa a uma perspectiva religiosa e que sua interpretação do texto de Freud retirava dele toda a sua contundência, tendo como único resultado prático “esvaziar todos os conceitos freudianos de sua substância reduzindo-os ao esqueleto de oposições gratuitas”³². Afirmava ainda que todos os conceitos que aparecem na obra de Ricoeur sem a necessidade de uma correção devem sua elaboração a Jacques Lacan³³.

Essa acusação de falta de probidade intelectual deixou Ricoeur verdadeiramente magoado, especialmente porque julgava que esta história teria outro

³² TORT, Michel. *La interpretación o la máquina hermenéutica*, p. 37.

³³ *Ibidem*, p. 26.

destino se o comentário feito por Lacan à palestra de Bonneval não tivesse sido suprimido, a pedido do próprio, do volume daquele colóquio.

LEI DO DIREITO AUTOMÁTICO
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

2. A PERSPECTIVA HERMENÊUTICA

LEI DO DIREITO AUTORAL
 Todos os direitos reservados e protegidos
 pela Lei 9.610/1998.
 Este arquivo não pode ser reproduzido ou
 transmitido sejam quais forem os meios
 empregados: eletrônicos, mecânicos,
 fotográficos ou quaisquer outros.

“A vida também é para ser lida”.

Guimarães Rosa

Hermes era criativo. Inventara a lira e a flauta, as quais dera a Apolo, em troca dos segredos da magia. Por tanto talento, Zeus o escolhera para levar mensagens aos Infernos e a seus deuses, Hades e Perséfone. Traduzir mensagens passou a ser seu ofício, para o qual tornou-se necessário inventar a linguagem e a escrita. Mas, que grande magia seria preciso para exprimir fielmente a vontade dos deuses às criaturas do inferno? Assim, *Hermes* tornou-se ao mesmo tempo a fonte do *hermetismo* e da *hermenêutica*, do mistério e da arte de decifrá-lo.³⁴

Não é certo, entretanto, que a palavra *Hermenêutica* seja derivada de *Hermes*³⁵. Sabe-se que, originalmente, o termo *ἡρμηνεύειν* significava declarar, anunciar, interpretar, esclarecer ou traduzir. O uso moderno do termo teve sua utilização difundida em filosofia principalmente a partir de Schleiermacher.

³⁴ CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos*, pp. 487-488.

³⁵ Cf. CORETH, E. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, p. 2.

Antes que fosse utilizado para designar um determinado elenco de preocupações em filosofia, ou quase uma escola de pensamento, o termo Hermenêutica foi usado no seu sentido mais comum relacionado aos critérios e às técnicas de bem interpretar um texto. De maneira especial, o texto bíblico foi aquele que deu origem a uma grande preocupação com estas técnicas na tradição ocidental. A palavra hermenêutica teve seu uso mais difundido inicialmente, portanto, nos meios teológicos, embora também não se possa deixar de fazer referência à importância do desenvolvimento da interpretação no campo jurídico.

Neste capítulo será vista, de maneira bastante breve, a passagem da hermenêutica como interpretação bíblica à constituição das principais questões de natureza filosófica sobre a compreensão em geral, para chegar a Ricoeur e sua formulação da questão hermenêutica. Ver-se-á como se trata sempre de uma tentativa de retorno do pensamento à vida, esta surpreendida nas manifestações simbólicas da cultura. É em torno da idéia - de origem romântica - de que a vida precisa ser interpretada e seu sentido descoberto que os filósofos trouxeram a questão hermenêutica para dentro dos domínios da filosofia. Ricoeur irá ainda mais longe na introdução dessa dimensão vital na filosofia, ao relacionar hermenêutica e psicanálise.

2.1 Hermenêutica Bíblica

Traduzir a Palavra de Deus em palavras de seres humanos tornara-se já desde a antigüidade um grande desafio àqueles sobre os quais era investido o ofício de ler as palavras sagradas e interpretá-las ao povo simples, com seus desafios éticos

cotidianos. Os rabinos já haviam desenvolvido, por exemplo, a técnica de escrever anotações “esclarecedoras” nas margens dos rolos sagrados - conhecidas como *midrash* -, e estas passaram a se constituir em verdadeiro patrimônio teológico da comunidade judaica.

Nos primeiros séculos da era cristã, os Padres da Igreja desenvolveram um debate entre a “escola de Antioquia”, que enfatizava o sentido histórico literal da Escritura, e a “escola de Alexandria”, que buscava o sentido “espiritual”, principalmente através da alegoria. Agostinho tentará uma conciliação entre estas duas formas de interpretação, mas a leitura medieval da Bíblia se mostrará sempre mais afeita ao seu uso ritual e de inspiração devocional que à investigação exegética³⁶.

Isso não impedirá, entretanto, que Henri de Lubac, numa obra clássica, consiga identificar quatro sentidos freqüentemente encontrados na interpretação bíblica medieval: literal, alegórico ou dogmático, moral ou ético e anagógico³⁷. A articulação entre estes quatro sentidos foi explicitada no dizer de Agostinho da Dácia, em 1827: “A letra ensina os fatos nos quais crês alegoricamente, que realizas moralmente e na direção dos quais tendes anagógicamente”³⁸. Desta forma, o sentido literal, aquele da própria letra que contém a revelação divina, é aplicado num novo contexto (à maneira de uma parábola, por exemplo), donde se depreende uma exigência para a ação humana, orientada na direção de um fim que manifesta a glória do Criador.

³⁶ Cf. GILBERT, Paul. *Introdução à Teologia Medieval*, p. 39.

³⁷ LUBAC, Henri de. *Exégèse Médiévale, les quatre sens de l'écriture*. Paris: Aubier, 1959. 552 p.

Com a Reforma Protestante, a tentativa de se estabelecer uma hermenêutica bíblica criteriosa iria ganhar um novo impulso. Em Lutero, assiste-se a uma crítica do papel da tradição eclesiástica na interpretação e à afirmação da Bíblia como intérprete de si mesma, numa tentativa de voltar à pureza do texto sagrado, desprezando as distorções agregadas pelo clero graduado ao longo de muitos séculos. A isso responde o Concílio de Trento, afirmando que à Igreja Católica compete o julgamento acerca do verdadeiro sentido e da explicação da Palavra de Deus. Essa querela confessional teve o mérito de deslocar do plano da autoridade a demarcação do sentido da Sagrada Escritura e tornar público o seu debate.

Um grande impulso para o desenvolvimento da hermenêutica no campo da interpretação bíblica, que formularia algumas das questões que animariam o debate moderno mesmo no campo da filosofia, veio com o desenvolvimento do chamado “método histórico-crítico”. No século XVII, Richard Simon notaria que as divergências de conteúdo e estilo presentes no Pentateuco indicariam a participação de mais de um autor nesta obra atribuída a Moisés pela tradição. Além disso, as repetições que ali se observa seriam provas evidentes de justaposição ou sobreposição de tradições diferentes. Essa hipótese embrionária seria ainda enriquecida pelo estudo dos evangelhos Sinóticos, onde se supõe que Marcos e uma outra coleção de ditos de Jesus seriam as fontes primeiras. Do estudo profundo da composição dos textos e das camadas de tradição, tanto no Antigo quanto no Novo Testamentos, chega-se, já no século XIX, à hipótese dos “documentos”, identificando-se quatro principais fontes na constituição do Pentateuco: javista (J),

³⁸ Citado em GILBERT, P. Op. cit., pp. 39-40.

elohista (E), deuteronomista (D) e sacerdotal (P: do alemão *Priester*); e duas fontes primitivas na composição dos sinóticos: Marcos e Q (de *Quelle*, fonte). Embora tais hipóteses nunca tivessem gozado de unanimidade na aprovação dos exegetas, sua formulação significou uma verdadeira abertura do texto bíblico aos diferentes instrumentais que a ciência moderna permitiria utilizar.

O método assim formulado é *histórico*, porque investiga as etapas de produção do texto, segundo os diferentes contextos vitais (*Sitz-in-Leben*) em que as tradições são desenvolvidas e fixadas, e *crítico*, porque opera com a ajuda de um instrumental científico destinado a tornar a investigação o mais objetiva possível. Recebendo diversas contribuições, o método histórico-crítico chega ao século XX com uma seqüência de trabalho composta por crítica textual, lingüística, literária, dos gêneros, das tradições e da redação³⁹.

O método histórico-crítico é um exemplo paradigmático da pretensão de se aplicar uma metodologia científica (no caso, a da ciência histórica) à interpretação bíblica. Mas, como o conceito de ciência também não tem sido unânime, surgiram diversos outros métodos de análise e abordagem, segundo o instrumental utilizado: retórica, narrativa, semiótica, sociológica, antropológico-cultural, psicológica ou psicanalítica.

A introdução de um instrumental científico na leitura bíblica não deixou, naturalmente, de suscitar oposição e levar à defesa, por parte de setores do cristianismo mais reticentes quanto à ciência, de uma leitura *fundamentalista*, isto é,

³⁹ Pontifícia Comissão Bíblica. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, pp. 33, 34.

aquele que se atém à letra, desconsiderando qualquer aspecto extra-textual evidenciado mediante a crítica científica. O diálogo com a ciência e com a hermenêutica filosófica estava, contudo, irreversivelmente instalado desde Schleiermacher.

2.2 Hermenêutica e Filosofia

O desenvolvimento da hermenêutica bíblica configurou um legado de questões assimilado ao estudo da hermenêutica em filosofia. A questão da interpretação da Sagrada Escritura ampliou-se, no contexto filosófico, para a questão geral do sentido. Investigar em que condições se dá a compreensão do falar ou do próprio existir humano tornou-se um lugar filosófico importante na filosofia moderna e constituiu o que se costuma chamar de “a questão hermenêutica”.

Ao contrário do que possa imaginar o senso comum, a tradição hermenêutica não se compara a um rio sereno que leva suas águas numa só direção, sem ramificações ou turbulências. De sua nascente originalmente teológica o pensamento hermenêutico caminhou em diversas direções e deixou as cercanias divinas para se embrenhar em sendas avizinhas por diversos tipos de “tentações”, como propõe Domingues⁴⁰. Tais tentações podem ser identificadas como psicologista, historicista, relativista, subjetivista ou positivista. Cada uma destas “tentações” expressa uma maneira particular de responder à questão sobre onde e como encontrar o sentido (ou os sentidos possíveis) de um discurso e constitui o

⁴⁰ DOMINGUES, Ivan. A Abordagem Estrutural do Texto Filosófico., pp. 140-142.

legado de uma era que passou do problema da interpretação do texto sagrado, do texto clássico ou do texto jurídico ao problema geral da compreensão.

Na passagem de um problema teológico para um problema filosófico situa-se a indispensável contribuição de Schleiermacher.

A constituição de princípios gerais que orientassem a interpretação esteve sempre presente na obra de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), embora o mesmo nunca tivesse escrito um compêndio de hermenêutica filosófica. Capelão hospitalar, pastor e, por fim, professor de teologia em Berlim, Schleiermacher deixaria profundas influências na teologia do século XIX. O século anterior havia sido marcado por uma hegemonia do pensamento teológico racionalista e Schleiermacher aproximou-se da contraposição romântica a tal tendência, enfatizando o caráter de experiência emocional e o elemento sobrenatural na religião. Ao mesmo tempo, Schleiermacher trazia também a marca da filosofia transcendental e se perguntava pelas condições de possibilidade da interpretação do texto bíblico. Levando a sério o fato de que o discurso religioso, especialmente aquele contido na Bíblia, exprime-se na linguagem humana, Schleiermacher indagava-se sobre como é possível compreender as expressões lingüísticas. A preocupação desse teólogo, assim, extrapolou o domínio da hermenêutica bíblica e enveredou-se pelos domínios da filosofia em busca de uma hermenêutica geral, constituindo a primeira grande tentativa de analisar o processo da compreensão, explorando suas possibilidades e limites.

O projeto de Schleiermacher objetivava a identificação de princípios fundamentais que norteariam a interpretação de um modo geral e que pudessem

servir de apoio às hermenêuticas particulares, como a bíblica ou a jurídica. Tais princípios se definiriam em dois níveis diferentes e interrelacionados do processo interpretativo: o gramatical e o psicológico. Por um lado, era preciso respeitar e investigar as leis e a natureza própria do meio de expressão do sentido que é a linguagem. Por outro, era preciso ir além da materialidade da língua e penetrar na estrutura espiritual do autor, apreendendo o pensamento que lhe ocorrera no momento de fixar o texto.

A interpretação gramatical foi definida por Schleiermacher mediante cânones - a maioria deles anotados por seus alunos - tais como a necessidade de autor e público partilharem um mesmo universo lingüístico e o princípio de que uma palavra possui um sentido mediante sua relação com as outras presentes no texto. Este último teria ligação direta com a definição de círculo hermenêutico, uma vez que colocava em questão a relação entre a parte (uma palavra, uma frase) e o todo (um texto). Para encontrar o sentido de uma palavra seria preciso ter em vista o conjunto do texto, mas, ao mesmo tempo, não se poderia compreender o conjunto do texto sem uma compreensão prévia da palavra. Esta estrutura circular do processo de compreensão, que poderia parecer ilógica, demonstraria a necessidade da interpretação aliar-se a um salto intuitivo que permitiria a compreensão simultânea do todo e das partes.

“Consideremos (...) a inteira operação da interpretação: então, nós deveríamos dizer que, progredindo pouco a pouco desde o início de uma obra, a compreensão gradual, de cada particular e das partes do todo que se organiza a partir delas, sempre é apenas provisória; um pouco mais completa, se nós podemos abarcar com a vista uma parte mais extensa, mas também começando com novas incertezas [e como no crepúsculo], quando nós passamos a uma outra parte, [porque

então] temos diante de nós um novo começo, embora subordinado; no entanto, quanto mais nós avançamos, tanto mais tudo o que precede é esclarecido pelo que segue, até que no final então cada particular como que recebe de um golpe sua plena luz e se apresenta com contornos puros e determinados.”⁴¹

A intuição que leva à intenção original do autor, recebida como “de um golpe”, é o elemento fundador da compreensão psicológica. Não se trata de uma investigação das motivações inconscientes de um autor ao construir um texto, mas de buscar reviver, no instante da leitura, os processos mentais experimentados pelo autor. A convicção de que tal comunhão era possível fundamentava-se na fé na natureza comum de todo ser humano. Haveria algo de comum no entendimento humano que transporia todas as gerações; uma congenialidade entre todos os que falam e pensam, mesmo distantes no tempo ou no espaço. Tal faculdade permite uma adivinhação do significado de um determinado texto e possibilita uma reconstrução às avessas da intenção do autor: parte-se da palavra escrita para se chegar ao pensamento original. Este método, chamado “divinatório”, fundamenta a interpretação psicológica, também chamada de técnica.

Schleiermacher chega a dizer que podemos, ao ler uma obra, compreender melhor o autor do que ele se compreendeu. Isso não impede que ele reconheça problemas no relacionamento entre a intenção de dizer e os limites da linguagem. Entretanto, uma compreensão do ser como essencialmente determinado pela linguagem - concepção aparentada de tendências modernas - presente na primeira fase de sua hermenêutica, daria lugar a uma ênfase psicologizante,

⁴¹ SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*, pp. 49, 50.

insistindo na hipótese de que a finalidade da hermenêutica era a reconstrução dos processos mentais do autor.

Schleiermacher seria, contudo, a despeito de sua tendência romântica, o primeiro a empreender um grande trabalho no sentido de precisar princípios hermenêuticos objetivos e por isso pode ser chamado o pai da hermenêutica moderna, como ciência da interpretação.

A Hermenêutica como fundamento para as ciências humanas foi uma perspectiva defendida por Willhelm Dilthey (1833-1911). Tornou-se divisa do projeto diltheyniano a afirmação de que “explicamos a natureza; há que compreender o homem”⁴². Assim, as ciências da natureza seriam fundamentadas sobre uma disciplina explicativa, enquanto as ciências humanas, entendidas como “ciências do espírito”, trabalhariam numa perspectiva compreensiva.

Em “Idéias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica” (1894)⁴³, discutindo sobre que tipo de ciência constituiria a psicologia, Dilthey critica as tendências que buscariam submeter a análise do comportamento humano a um tipo de racionalidade que fez grandes descobertas nas ciências da natureza. Este tipo de racionalidade é aquele que estabelece subordinações de um campo de fenômenos a uma conexão causal, por meio de elementos limitados e determinados univocamente. A ciência que assim procede é aquela que Dilthey chama de “ciência explicativa”.

⁴² DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Vol. V, p. 144, apud PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, pp. 120-121.

⁴³ In: DILTHEY, W. *Psicologia y Teoria del Conocimiento. Obras de Wilhelm Dilthey*. Vol. VI, pp. 192- 282.

Contudo, Dilthey afirma que quando tentamos determinar explicações precisas no que se refere aos processos psíquicos, achamo-nos imersos numa névoa de hipóteses cuja comprovação se torna impossível. Isso porque, segundo Dilthey, qualquer hipótese auferida segundo o método das ciências naturais, em psicologia, não tem suficiente força para excluir outras possíveis.

Daí resulta que as ciências do espírito deveriam partir de métodos e conceitos gerais para formular sua própria maneira de lidar com os objetos específicos de seu campo. As ciências do espírito se diferenciariam das ciências da natureza pelo fato de que, enquanto estas têm como objeto fenômenos “procedentes de fora”, aquelas visam fenômenos que ocorrem “desde dentro”, como uma “conexão viva”.

“Assim resulta que nas ciências da natureza se nos oferece a conexão natural só através de conclusões suplementares, por meio de uma gama de hipóteses. Pelo contrário, nas ciências do espírito temos como base a conexão da vida anímica como algo originalmente dado. A natureza a ‘explicamos’, a vida anímica a ‘compreendemos’.”⁴⁴

Dilthey buscava uma forma de abordar o ser humano que evitasse tanto uma atitude por demais naturalizante, que reduzisse o homem a uma máquina, quanto as armadilhas do pensamento metafísico. Era preciso voltar o pensamento para o “mundo da vida”, para a experiência concreta do ser histórico. “O pensamento não pode ir além da vida”, dizia ele⁴⁵. A hermenêutica se configuraria, pois, como a ciência que visa a compreensão do modo como a vida se exprime. Uma vez que a história é a mais fundamental expressão da vida, a questão histórica torna-se, para

⁴⁴ Ibidem, p. 197.

Dilthey, a questão hermenêutica mais importante. Seria preciso entender em que medida a vida se exterioriza de uma maneira compreensível no encadeamento histórico.

Para Dilthey a possibilidade da compreensão se dá pela partilha, por toda a humanidade, de um mundo da vida em comum. As objetivações da vida construídas em determinado tempo e lugar podem ser compreendidas por outro agente histórico em contexto diferente porque a mente pode apreender e reconstruir o sentido de uma vivência. O termo *Erlebnis*, como significando “vivência” ou “experiência vivida”, torna-se, assim, um conceito chave na investigação do ato interpretativo.

“Aquilo que na cadeia do tempo forma uma unidade no presente porque tem um significado unitário, é a mais pequena entidade a que podemos chamar experiência. Indo mais longe, podemos considerar ‘experiência’ cada unidade determinada das partes da vida ligadas por um sentido comum - mesmo quando as várias partes se separam umas das outras por eventos que as interrompem.”⁴⁶

A objetivação destas experiências em formas históricas é o que busca a compreensão hermenêutica. A interpretação possibilita a reconstrução das objetivações da vida para um agente intérprete. A vida é experiência, torna-se expressão e oferece-se à compreensão. A categoria de “sentido” é o que deve nortear a investigação dos fenômenos humanos.

A mente mesma do autor de uma determinada forma de expressão da vida (um texto, por exemplo) não pode ser alcançada, mas o intérprete vivencia a

⁴⁵ PALMER, R. Idem, p. 109.

intencionalidade do autor. O psiquismo do autor mesmo não é atingido, mas o que ele visa. Este acento sobre a intencionalidade, que preserva Dilthey de um mentalismo ingênuo, é proporcionado, segundo Ricoeur, por um apoio solicitado ao pensamento de Husserl após 1900⁴⁷.

A preocupação em fugir do discurso metafísico pela via da experiência vivida expôs as influências românticas do pensamento diltheyniano. A pretensão a captar o sentido da experiência de maneira imediata não foi poupada de severas críticas. Ao mesmo tempo, Dilthey não conseguiu escapar do comprometimento com um objetivismo que pretendia evitar ao resgatar as ciências do humano das garras do modelo das ciências naturais.

Uma “virada ontológica” ao problema hermenêutico foi possibilitada a partir do pensamento de Martin Heidegger (1889-1976).

Como herdeiro da mesma tradição que nutria o pensamento filosófico a partir do conceito de “vida” (*Leben*), Heidegger buscava pensar o ser não em sua essência abstrata, mas em sua existência concreta e histórica, no mundo. O ser-no-mundo, para ele, possuiria como modalidade de sua existência a compreensão. O sentido do ser só poderia ser interpretado a partir da compreensão, já característica do “Ser-aí” (*Dasein*). Assim sendo, o esforço interpretativo seria o caminho para se chegar ao sentido do ser. Toda a teoria hermenêutica, como explicitação das condições da interpretação, não passaria, portanto, de um derivado da hermenêutica fundamental do Ser-aí.

⁴⁶ Ibidem, pp. 113-114.

⁴⁷ Cf. RICOEUR, P. *Interpretação e Ideologias*, p. 26.

“Só se pode chegar ao sentido-de-ser através de um esforço interpretativo: por conseguinte, a ‘hermenêutica’ é um conceito fundamental da ontologia e constitui a base de investigação transcendental.”⁴⁸

O projeto de “Ser e Tempo”, de Heidegger, assume a direção de uma hermenêutica do Ser-aí. A ontologia heideggeriana se volta para os processos de compreensão e de interpretação pelos quais as coisas aparecem. Mas não se trata de uma busca de fundamento, à maneira, por exemplo, do projeto cartesiano. Trata-se de surpreender a totalidade do ser já colocado em sua relação com o mundo. Caracteriza-se como uma fenomenologia do ser e, como trata-se do Ser-aí existente, a ontologia remete, em última análise, a uma hermenêutica da existência.

A compreensão da existência, no entanto, não se dá no vazio, sobre uma *tabula rasa*, mas é sempre precedida por uma pré-compreensão. Com isso Heidegger formula, sob nova visada, o conceito de “círculo hermenêutico”, já presente na discussão desde Schleiermacher. Aqui ele aparece mais uma vez como uma contestação do projeto de uma filosofia objetiva, sem pressupostos. O que permite a Heidegger afirmar que “toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar.”⁴⁹

A interpretação, como hermenêutica do Ser-aí, é um meio pelo qual procuramos explicar e clarificar uma pré-compreensão já existente e que constitui nosso modo de ser-no-mundo. Evidentemente que esta afirmação provocaria arrepios de horror em meios obstinadamente objetivistas, mas Heidegger como que se adiantaria às críticas ao afirmar, no famoso parágrafo 32 de “Ser e Tempo”, que o

⁴⁸ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*, p. 139.

fundamental não é buscar sair do círculo hermenêutico, mas sim nele entrar “de modo adequado”⁵⁰.

Heidegger quer garantir que a reflexão filosófica não deixe de lado a questão que verdadeiramente interessa, a saber, o sentido do ser-no-mundo. Uma pretensão objetivista de encontrar um fundamento sem pressupostos só deslocaria o homem de seu lugar ontológico primordial: a relação com o mundo. O pensamento que, à guisa de cientificidade, ignora toda pré-compreensão nada mais é que uma “degeneração” do pensamento que “perdeu-se na incompreensão de sua essência”. Assim, “a matemática não é mais rigorosa do que a história. É apenas mais restrita, no tocante ao âmbito dos fundamentos existenciais que lhe são relevantes.”⁵¹

Esta afirmação permite a Bleicher sugerir que quanto mais puramente objetiva é uma ciência, menos ela possui relevância existencial⁵². Ora o que Heidegger quer chegar é justamente a um pensamento com densidade existencial. Assim sendo, a acusação de círculo vicioso que um objetivista poderia impetrar pode ser vista como um “mal-entendido” sobre o que é compreensão. Não se trata de uma dedução a partir de uma proposição fundamental, mas de um descobrir revelador do ser no interior da compreensão.

Hans Georg Gadamer (nascido em 1900) buscaria no pensamento de Heidegger, de quem foi assistente entre 1923 e 1928, elementos para questionar a concepção diltheyniana da hermenêutica como fundamento das ciências humanas.

⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 209.

⁵⁰ Ibidem, p. 210.

⁵¹ Ibidem, p. 210.

⁵² BLEICHER, J. Op. cit., p. 145.

Seguindo os passos de seu mestre, Gadamer não se preocuparia com a interpretação como uma das qualidades humanas, mas como aquilo que define o próprio ser do homem. O homem é compreensão e esta se dá de modo histórico, linguístico e dialético.

Gadamer critica a fé de Dilthey na consciência individual como fundamento da compreensão e da hermenêutica. Ao subjetivismo de Dilthey, Gadamer contrapõe uma ênfase não na intenção do autor ou na obra isolada, mas naquilo que aparece nos encontros históricos. Tais encontros operam uma dialética entre o contexto de cada pessoa e o contexto da tradição. É mediante um encontro entre a tradição e o horizonte do intérprete que se dá a experiência hermenêutica.

O encontro entre tradição e intérprete só é possível porque ambos habitam o mesmo mundo: a linguagem. A idéia de uma pertença do homem à linguagem, pertença essa que possui contornos realmente ontológicos, assume em Gadamer (como em Heidegger) um papel decisivo. É porque o homem e o texto pertencem à linguagem que se torna possível, no ato interpretativo, o que Gadamer chama “fusão de horizontes”, ou seja, um encontro entre o sentido como herança e aquele que se dá na novidade histórica.

O ato interpretativo se fundamenta, pois, numa dialética em que o ser do homem se revela em sua natureza linguística. A compreensão não é um ato da subjetividade, mas o próprio modo do Ser-aí estar no mundo. A compreensão não se dá “fora do mundo”, sem pressupostos, mas é afeita à experiência, ao encontro histórico.

Em Gadamer, o conceito de experiência assume o caráter de oposição ao mito de um conhecimento puramente conceitual e verificável. Experiência é acumulação de compreensão de modo não objetivável. É vivenciada como finitude. É experiência de nossa historicidade.

Assim, em Gadamer a Hermenêutica é meio universal do ser da filosofia. A Hermenêutica é tanto uma ontologia como uma fenomenologia da compreensão como ato constitutivo do homem.

2.3 A Hermenêutica de Ricoeur

A partir daqueles quatro filósofos fundamentais na configuração da problemática hermenêutica - Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer -, Ricoeur irá identificar dois movimentos distintos no panorama da Hermenêutica moderna e, como é próprio de sua índole, apresentará, no bojo de sua contribuição ao debate, uma recusa da alternativa unilateral.

Por um lado, Ricoeur vê um movimento de “desregionalização”, isto é, uma tentativa de passar de hermenêuticas regionais a uma hermenêutica geral. Isto se manifestaria em Schleiermacher como um projeto de recuperar os contributos da filologia, da interpretação jurídica ou da exegese bíblica num cânon universal de interpretação. Tal perspectiva estaria, de certa forma, também presente em Dilthey, em seu esforço por fazer da hermenêutica uma base epistemológica geral para as ciências humanas.

Numa outra direção, Ricoeur vê as contribuições de Gadamer e Heidegger como uma “radicalização” da questão hermenêutica, na medida em que estes cavam sob o terreno do debate epistemológico para encontrar a pergunta fundamental sobre o ser e, assim, passar ao plano da ontologia.

A constituição destes dois movimentos como alternativas excludentes é conseqüência de um certo vício de origem da hermenêutica desde as distinções diltheynianas entre explicar e compreender. Ricoeur vê a presença do confronto entre estas perspectivas no próprio título da obra magna de Gadamer, “Verdade e Método”. Entre o *tecnicismo* de uma discussão epistemológica e o mergulho nas águas profundas do oceano do ser, o título de Gadamer sugeriria que ou se pratica uma atitude metodológica, sob o custo de perder-se a densidade ontológica da realidade estudada, ou pratica-se a atitude de verdade, sob o preço de renunciar-se à objetividade das ciências humanas. O Ricoeur da “hermenêutica dos símbolos” pretende exatamente dar uma contribuição à superação dessa dicotomia.

Mantendo-se fiel à perspectiva de situar a hermenêutica como “a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos”⁵³, Ricoeur quer partir da positividade do texto para chegar, por meio de operações metodológicas, mas também reflexivas, à compreensão de si. Sem deixar de lado a vocação hermenêutica para a interpretação de textos, Ricoeur pretende chegar a uma compreensão mais ampla daquele que se compreende “diante do texto” que compreende. O movimento de Ricoeur vai, portanto, da metodologia de tratamento do texto à consideração do sujeito que interpreta, segundo a inspiração da filosofia

reflexiva. É neste percurso que a Psicanálise se inserirá, como possibilidade de passar do texto ao sujeito, como uma arqueologia do desejo que produz cultura - o que será visto mais adiante.

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei nº 610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

Como proposta metodológica, Ricoeur desenvolve a noção de texto como algo onde se pode vislumbrar, paradigmaticamente, a historicidade do ser humano, dado que promove um distanciamento em relação ao autor e seu contexto de produção. Ao mesmo tempo, o texto é projeção de um mundo, é expressão de uma modalidade de ser-no-mundo.

Partindo da consideração da frase como unidade básica do discurso, Ricoeur pretende uma interpretação que se dê como uma dialética do evento e do sentido. Neste momento, a contribuição da análise estrutural é muito bem-vinda, mas com ressalvas. Ela é especialmente fértil no que tange à consideração da positividade do texto, mas cria problemas quando generaliza seus pressupostos para a ciência ou a filosofia.

Sabe-se que o debate de Ricoeur com a corrente estruturalista foi dos mais calorosos e fecundos da época da “hermenêutica dos símbolos”, dado o contexto em que tal debate foi travado: na França dos anos 50 e 60, onde se destacava o pensamento de autores como Lévi-Strauss, Althusser, Barthes e Lacan. Debater o estruturalismo estava na ordem do dia, mas aventurar-se a criticá-lo era também expor-se a um gládio muitas vezes impiedoso. Ricoeur, entretanto, não se esquivou do confronto e, ao mesmo tempo em que procurou ser sensato na

⁵³ RICOEUR, P. *Interpretação e Ideologias*, p. 17.

assimilação dos contributos do estruturalismo, não deixou de fazer a crítica que pudesse estabelecer o seu domínio de validade.

Nos artigos reunidos na seção “Hermenêutica e Estruturalismo” de “O Conflito das Interpretações”, Ricoeur afirma a necessidade do método estrutural pela objetividade que confere à interpretação. Tal objetividade conferiria mais segurança a uma análise semântica, uma vez que o fundo semântico de um texto é sempre mediatizado pela forma estrutural. Ricoeur entende que não se chega ao sentido sem um mínimo de compreensão das estruturas. A compreensão das estruturas seria um “intermediário necessário entre a ingenuidade simbólica e a inteligência hermenêutica”⁵⁴.

A aplicabilidade de um método, no entanto, não pode ser realizada adequadamente sem a consciência dos seus limites. Os principais limites no que se refere à aplicação da análise estrutural referem-se ao fato de que nem todos os mitos são dóceis a uma abordagem sincrônica⁵⁵ e ao caráter por demais abstrato da abordagem estrutural. Ademais, a generalização do método da lingüística ao conjunto das ciências humanas apresentaria dificuldades, pois, “a correlação entre cultura e linguagem não é suficientemente justificada pelo papel universal da linguagem na cultura”⁵⁶. Mais problemática ainda seria a passagem a uma filosofia estruturalista, uma vez que, na opinião de Ricoeur, uma filosofia centrada na imanência da língua não deixaria de minimizar o valor da história, da referência e do sujeito.

⁵⁴ CDI, p. 53.

⁵⁵ Como exemplo, Ricoeur contrapõe os mitos de “modelo totêmico” estudados por Lévi-Strauss aos mitos de “modelo querigmático”, como apresentados na Bíblia. Cf. CDI, pp. 40-47.

⁵⁶ CDI, p. 36.

Mesmo com todas as ressalvas, Ricoeur entendia a análise estrutural como um momento explicativo da interpretação dos textos e era capaz de afirmar que “uma nova época da hermenêutica está aberta para o sucesso da análise estrutural”.⁵⁷ Era preciso, contudo, apreender também a obra como evento, em seus compromissos históricos e estilísticos. Entende-se que “apreender uma obra como evento é captar a relação entre a situação e o projeto no processo de reestruturação.”⁵⁸

Apreender o sentido da obra implica, pois, em sua consideração como evento histórico, mas não se confunde com uma tentativa de remontar a psicologia do autor. Como obra de cultura, um texto já não é mais cativo do pensamento do autor, mas traz em si algo como uma “coisa própria do texto”, ou, melhor, um “mundo do texto”. É esta proposição de mundo operada pelo texto que se manifesta como modalidade de ser-no-mundo constituída pelo sentido que o ato interpretativo constrói.

“Se não podemos definir hermenêutica pela procura de um outro e de suas intenções psicológicas que se dissimulam por *detrás* do texto; e se não pretendemos reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas, o que permanece para ser interpretado? Responderei: interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado *diante* do texto.”⁵⁹

Note-se que a hermenêutica de Ricoeur chega a Heidegger sem deixar de lado a tarefa *textual* e, por assim dizer, “tecnológica” da interpretação. Ricoeur entende a interpretação como a explicitação de uma modalidade de ser-no-mundo, mas quer saber o que me diz *um texto* em particular como proposição de mundo, “um

⁵⁷ RICOEUR, P. *Interpretação e Ideologias*, p. 52.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 51.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 56.

mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios”⁶⁰. Assim, Ricoeur conclui que compreender é compreender-se diante da obra. É aí que Ricoeur vê na hermenêutica uma possibilidade de desbancar a pretensão a um *cogito* imediato. A hermenêutica é possibilidade de uma apropriação do si de uma maneira mediada pelas obras de cultura.

A chegada a uma reflexão sobre o “ser cujo ser consiste em compreender” de uma maneira mediada e não diretamente por uma ontologia é o que Ricoeur denominou “via longa”, em oposição à “via curta” do caminho de Heidegger⁶¹. A via longa é possibilitada pela hermenêutica das expressões da vida na cultura. Ricoeur leva a sério a idéia diltheyniana de que era preciso voltar o pensamento para as objetivações da vida manifestas na cultura.

É como garantia de manter a reflexão num plano existencial que o símbolo toma um lugar privilegiado no pensamento de Ricoeur. A reflexão sobre o símbolo é uma alternativa às armadilhas do pensamento especulativo. Ou, como ele diria no trabalho sobre a simbólica do mal, a reflexão sobre o símbolo contém uma aposta:

“Aposto que compreendo melhor o homem e os laços que unem o ser do homem com o ser de todos os demais seres, seguindo as *indicações* do pensamento simbólico. Esta aposta se converte então na tarefa de *comprová-la* e de saturá-la em certo modo de inteligibilidade; esta tarefa transforma, por sua vez, minha aposta: ao apostar *sobre* a significação do mundo simbólico, aposto ao mesmo tempo *que* recuperarei minha

⁶⁰ Ibidem, p. 56.

⁶¹ CDI, p. 9.

aposta em poder de reflexão, dentro do plano do raciocínio coerente.”⁶²

A reflexão sobre o símbolo preserva o labor filosófico dos impasses em torno da busca de um ponto de partida seguro e sem pressupostos em filosofia, tal como o projeto cartesiano. Parte-se da plenitude da linguagem e do sentido já presente na “doação” que o símbolo faz. “O símbolo dá a pensar” é a máxima que orienta o projeto da “Simbólica do Mal”, pois Ricoeur entende que o símbolo doa sentido ao mesmo tempo em que convida ao pensamento, à reflexão.

Como as definições de símbolo têm sido várias, Ricoeur propõe também aquela que o orienta:

“Chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro.”⁶³

O caráter deliberadamente polissêmico, sobredeterminado, do símbolo reclama, para sua inteligibilidade, um trabalho interpretativo que consiste na decifração do sentido oculto no sentido aparente. A interpretação desdobra os níveis de significação implicados na significação literal.

No panorama do debate moderno, a hermenêutica se dividiria em duas tendências de interpretação: aquelas que se apresentam como redutoras, como desmascaramento das ilusões, e aquelas restauradoras⁶⁴, que buscam recuperar um sentido anunciado no texto.

⁶² RICOEUR, Paul. *Finitud y Culpabilidad*, p. 710.

⁶³ *Ibidem*, p. 15.

⁶⁴ Sobre este termo, veja-se a nota 21 no capítulo anterior.

“De um lado, a hermenêutica é concebida como a manifestação e a restauração de um sentido que me é dirigido sob a forma de uma mensagem, de uma proclamação ou, como por vezes se diz, de um querigma; do outro, ela é concebida como uma desmistificação, como uma redução de ilusões.”⁶⁵

Entendendo as duas vertentes como igualmente importantes e como um legado da era das ciências que desmontam e reconstróem a linguagem, Ricoeur quer integrar seus contributos numa seqüência de abordagem do símbolo constituída de três etapas: fenomenológica, hermenêutica e reflexiva. Parte-se de uma escuta “ingênua” do símbolo, à maneira de uma fenomenologia da religião, por exemplo, passa-se a uma interpretação aplicada a um texto singular, onde a compreensão ultrapassa a dimensão crítica da exegese, para chegar a um nível propriamente reflexivo.

A hermenêutica é, portanto, para Ricoeur, uma mediação necessária para se partir da ingenuidade do símbolo e chegar-se a um ganho de verdade sobre o sujeito da reflexão filosófica. A ancoragem no símbolo, ao mesmo tempo que é um partir da ingenuidade, é também um manter-se nas sendas de um pensar engajado na vida como existência concreta. Ao final, o que se espera é ganhar algo em termos da compreensão deste ser que só existe (se) compreendendo: o ser humano.

A constituição da via longa almejada por Ricoeur reclamará, assim, não só a doura ignorância de uma fenomenologia do símbolo, mas também a inteligência crítica da análise estrutural, da análise semântica, enfim, de todas as disciplinas próprias do chamado *linguistic turn* e, de um modo especial, da psicanálise. É no

⁶⁵ DI, pp. 32, 33.

panorama desta via longa de chegada ao sujeito da reflexão que podemos melhor localizar a contribuição de “Da Interpretação: ensaio sobre Freud”.

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

3. UMA ABORDAGEM HERMENÊUTICA À PSICANÁLISE

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

“*Gnoti sauton.*”

Oráculo de Delfos

Não faz muito tempo que a expressão “Freud explica” era moda. Utilizada com certa malícia, principalmente quando a sexualidade era nitidamente manifesta, a expressão queria dizer que por trás de algum comportamento ou discurso podia-se supor um sentido oculto, a que se poderia ter acesso mediante o instrumental legado pelo pai da psicanálise. O senso comum, desta forma, não demorou muito para considerar que Freud era artífice de uma modalidade de interpretação capaz de surpreender as pessoas e provocar risos ou rubores ao trazer à luz as razões mais primitivas e libidinais das ações humanas. Aquelas outras razões que a razão desconhece, das quais falava Pascal, seriam, enfim, reveladas por meio do falar desconcertante dos psicanalistas.

Os próprios manuais de psicanálise nos autorizam a dizer que “a interpretação está no centro da doutrina e da técnica freudianas” e que “poderíamos caracterizar a psicanálise pela interpretação”⁶⁶. Esta vocação interpretativa da

⁶⁶ LAPLANCHE, PONTALIS. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 319.

psicanálise é demonstrada, sobretudo, no tratamento dado ao sonho. “A Interpretação dos Sonhos”, livro publicado por Freud em 1900, pode ser considerada a obra mais decisiva na constituição de um referencial para se compreender as contribuições da psicanálise na investigação do inconsciente. Ali Freud inaugura um método de trabalho que proporciona o desvelamento de um sentido latente sob o sentido imediatamente manifesto no relato do sonho de um paciente. Propõe-se que “os sonhos têm um sentido e que um método científico de interpretá-los é possível”⁶⁷.

Sob a aparente obscuridade do sonho, Freud revela uma produção inconsciente de manifestações do desejo que é submetida à censura da consciência e cifrada pela elaboração onírica. Um trabalho de cifração que não é aleatório, mas faz uso de processos definidos como condensação, deslocamento, figuração e elaboração secundária. Na contra-mão deste processo, Freud se propõe um trabalho de decifração que ainda causa muitas surpresas. Não obstante a originalidade de seus pressupostos, no entanto, o método psicanalítico é encarado, por seu fundador, como um método ao lado de outros possíveis no tratamento do sonho. Na tradição anterior, o pai da psicanálise identifica dois outros métodos de interpretação dos sonhos – *interpretação simbólica e decifração* – e afirma que sua forma de trabalhar se aproxima mais do segundo.

Mas, em que medida a interpretação psicanalítica pode ser posta ao lado de outras modalidades de interpretação? Poderia ser ela definida como uma hermenêutica?

⁶⁷ FREUD, *A Interpretação dos Sonhos*, p. 122.

A palavra própria de Freud, contida em seus escritos, não confere uma resposta inequívoca, mas, antes, pelos problemas que suscita, provoca um debate bastante amplo. A discussão sobre que características compõem a modalidade de investigação proposta pela psicanálise é o tema deste capítulo. O que se segue é uma discussão sobre as condições epistemológicas da psicanálise, onde a proposta de Ricoeur será vista com mais detalhes, após um rápido olhar sobre outras tentativas.

3.1. Psicanálise e Epistemologia

Após transcorrido mais de um século da fundação da psicanálise, quando o mundo assistiu a grandes conquistas da ciência em domínios como a medicina, a astronáutica ou a informática, depara-se ainda com a questão não resolvida da cientificidade da teoria de Freud.

Ao propor o estudo de um objeto que escapa ao crivo dos métodos de maior sucesso da civilização científica contemporânea - o inconsciente - a psicanálise tem provocado inúmeras controvérsias quanto ao seu estatuto epistemológico e talvez tenha adentrado o novo século como uma doutrina marginal que se recusou a domesticar-se no terreno das ciências efetivamente reconhecidas. Julgar se tal desencontro é causado por uma limitação do atual paradigma científico ou da indisciplina da escola freudiana não é tarefa fácil, e talvez seja mais proveitoso para o desenvolvimento da própria ciência adiar o quanto possível o veredicto final sobre essa disputa.

Talvez já se tenha condição, todavia, de avaliar os benefícios e prejuízos que proporcionaram as tentativas de retranscrever a teoria psicanalítica sob o gabarito

dos modelos científicos dominantes no atual século. A pertinência do problema epistemológico do freudismo deve ser reconhecida ao menos pela quantidade de tentativas de revisão oferecidas: funcionalistas, behavioristas, historicistas, estruturalistas etc.

Neste contexto, Paul Ricoeur também dá sua contribuição e as teses sobre este assunto, contidas em “Da Interpretação”, seriam o objeto das principais discussões relativas a essa obra. A tentativa de uma aproximação da psicanálise à hermenêutica, ou, melhor, a afirmação de seu caráter compósito de energética e hermenêutica, foi alvo das maiores críticas à abordagem de Ricoeur à obra de Freud. O capítulo I do terceiro livro de “Da Interpretação”, intitulado “Dialética”, foi dedicado especificamente ao tema da epistemologia da psicanálise, mas suas conclusões já vinham sendo anunciadas em todo o segundo livro, que leva o título de “Analítica: leitura de Freud”.

Uma revisão dessa discussão é o que será feito aqui, sem, contudo, nos alongarmos muito, uma vez que a discussão “ontológica” interessa-nos mais que a discussão “epistemológica”. Uma introdução ao problema será sucedida por um resumo da “Leitura” da obra freudiana empreendida em “Da Interpretação”. As principais idéias da “Dialética”, entretanto, aguardarão a discussão empreendida no quarto capítulo.

3.2 Posturas Críticas e Revisionistas

Uma das críticas mais ferozes ao estatuto científico da Psicanálise foi proporcionada por Ernest Nagel, em 1958. Para ele a teoria de Freud deveria

satisfazer ao mesmos critérios das ciências da natureza, isto é, ser passível de validação empírica e de procedimentos precisos de verificação. Ocorre, segundo Nagel, que o freudismo está eivado de noções que, embora sugestivas, não gozam de nenhuma validade empírica e a ambigüidade de suas proposições não permite uma correlação adequada com fatos observáveis. Ainda pior: o método principal de trabalho da Psicanálise é a interpretação, mas a teoria não dispõe de um critério preciso para decidir, por exemplo, entre interpretações rivais. A validade terapêutica das interpretações não é atestada por estudos comparativos e procedimentos estatísticos. Assim sendo, a teoria psicanalítica remeteria à arbitrariedade e seu diploma científico deveria ser negado.

Na tentativa de “salvar” a Psicanálise desse ataque empirista, Rapaport tenta conceder à Psicanálise os seus observáveis. Segundo ele, o objeto da psicanálise é a conduta, onde os sistemas como Id, Ego e Superego são tomados como aspectos da mesma, integrados num “organismo”, a personalidade. Assim, a linguagem da chamada Metapsicologia freudiana não seria mais que uma metáfora para falar de um universo de fenômenos inteiramente assimiláveis ao ponto de vista da psicologia experimental.

A conduta, tomada sob o ponto de vista psicanalítico, gozaria de uma respeitabilidade como objeto científico por possuir as seguintes características⁶⁸:

1) É parte de uma série genética. A originalidade de Freud se constituiria em submeter o ponto de vista genético ao ponto de vista econômico;

⁶⁸ RAPAPORT, D. *A Estrutura da Teoria Psicanalítica*, pp. 28-50.

2) Comporta determinantes cruciais inconscientes, mas que são submetidos a um método de investigação onde suas leis são descobertas;

3) É determinada por pulsões. Ao tematizar a sexualidade, Freud religa o ser humano ao plano da natureza;

4) É regulada pela energia psíquica. Freud mostrou como se dá essa regulação na economia pulsional;

5) É determinada pela realidade e, portanto, é adaptativa.

Assim, Rapaport propõe a incorporação da Psicanálise no grupo das psicologias científicas aproximando-a da linguagem dos grandes temas dominantes nas ciências da natureza: adaptação, estruturação, evolução. Mas essa tentativa, que encontrou em solo norte-americano uma significativa aceitação, não satisfaz à psicologia de estrito cunho experimental e Skinner, por exemplo, afirma a impossibilidade de falar em psicanálise sem recorrer à figura da “caixa preta” da vida mental, o que a torna completamente incapaz de satisfazer o esquema da ciência natural.

Os “dados” da Psicanálise, antes de serem observados, são interpretados à luz de sua teoria, ou seja, a Psicanálise fornece um esquema conceitual e interpretativo para uma série de fenômenos cujas dimensões não são facilmente encaixadas no esquema das ciências naturais.

É preciso, então, reconhecer que o modelo naturalista deixa de fora questões fundamentais no que diz respeito ao comportamento humano. Figueiredo⁶⁹ observa que, onde a psicologia tomou o modelo organicista como fio condutor, questões como a dimensão ética do comportamento sofreram um significativo obscurecimento. Observa ainda que a assimilação da psicanálise no modelo de Rapaport mascarou uma das contribuições mais significativas da Psicanálise que é justamente a tematização do conflito entre o “natural” e o “social” e a afirmação de sua inevitabilidade.

Mas até que ponto a adoção do ponto de vista naturalista em Psicanálise não seria autorizada pelo próprio Freud? Qualquer um pode facilmente observar que Freud se utiliza de termos dessa perspectiva, especialmente nos textos mais remotos, onde o “Projeto para uma Psicologia Científica” apresenta-se como o exemplo maior.

De fato, pesquisadores como Ludwig Binswanger reconheceram este comprometimento e tentaram uma ultrapassagem dos pressupostos epistemológicos freudianos em direção a uma base onde fosse possível uma melhor articulação dos conceitos adquiridos em Psicanálise. No caso de Binswanger essa melhor articulação foi buscada na analítica existencial de Heidegger. Inspirando-se na linguagem de “Ser e Tempo” (1927), de Heidegger, Binswanger propõe uma nova abordagem, por ele chamada de “Análise Existencial”, a qual rearticula o pensamento freudiano, como também contribuições de outras escolas, segundo uma “compreensão nova” fundamentada na consideração da “estrutura geral da existência como ser-no-mundo”.

⁶⁹ FIGUEIREDO, L. C. M. *Matrizes do pensamento psicológico*, p. 30.

Nesta nova abordagem, conceitos como princípio de prazer e princípio de realidade seriam substituídos por uma linguagem que “explora e trata o homem mentalmente enfermo na ordem das estruturas, membros estruturais e modificações da estrutura de sua existência”⁷⁰.

Por outro lado, Paul-Laurent Assoun critica as tentativas de acabamento da epistemologia freudiana e afirma que a Psicanálise vive exatamente do inacabamento de sua linguagem. Para ele, o trabalho de Freud assume e ao mesmo tempo subverte uma concepção própria de ciência identificada com o naturalismo evolucionista e, mais especificamente, com o monismo haeckeliano.

Em sua importante obra “Introdução à Epistemologia Freudiana”, Assoun concluiu que em Freud o inédito da descoberta de um novo objeto de estudo - o inconsciente - faz uso de uma linguagem própria a uma determinada vertente científica em evidência no início deste século e, por isso, ao mesmo tempo que a subverte, paga um preço pelos comprometimentos que sua utilização implica. Preocupado em precisar a epistemologia nativa do próprio Freud, Assoun se dá a tarefa de “efetuar um trabalho preciso de resgate histórico que nos conduza, através de transições e rupturas, até a fronteira onde a conformidade das linguagens desemboque no inédito do objeto”⁷¹. A fronteira final, para Assoun, é onde o trabalho de Freud assume ao mesmo tempo que subverte uma concepção de ciência própria do monismo haeckeliano.

⁷⁰ BINSWANGER, L. *Artículos e conferencias escogidas*, p. 461.

⁷¹ ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à Epistemologia Freudiana*, pp. 14-15.

Segundo Assoun, os pontos de contato entre as linguagens de Freud e Ernst Haeckel (1834-1919) são evidentes e atestam o comprometimento do pai da psicanálise com “um tipo de argumentação e de concepção que se alimenta de uma corrente ideológica e epistemológica bem determinada, fornecendo a Freud a linguagem pela qual ele pensa sua descoberta revolucionária do inconsciente, sua intervenção própria no campo do saber”⁷².

Haeckel, professor de zoologia na Alemanha, era propagandista das idéias de Darwin e transformou os postulados deste numa doutrina que suportava uma visão própria de mundo e do ser humano. O monismo haeckeliano se assentava na concepção unitária de toda a natureza e partia da tese epistêmica de que “todo o mundo cognoscível existe e se desenvolve segundo uma lei fundamental comum”⁷³. Isso se opõe a uma concepção dualista que tem nas coisas relativas ao homem uma outra ordem de fenômenos distintos e separados quilometricamente dos fenômenos da natureza. Em favor da visão monista - Haeckel afirmava - teriam contribuído as descobertas de Copérnico e Darwin.

Freud, ainda segundo Assoun, demonstraria filiação às bases epistêmicas de Haeckel não só pelo uso de uma linguagem comum, mas até mesmo pelo nexos que fazia entre a sua descoberta e as demais feridas ao narcisismo humano que seriam as descobertas de Copérnico e Darwin.

Mas, se o inédito freudiano paga um preço pela filiação ao monismo haeckeliano, ao mesmo tempo o subverte, porquanto se em Haeckel o

⁷² Ibidem, p. 229.

⁷³ Ibidem, p. 226.

descentramento copérnico-darwiniano dá lugar a um novo centramento do homem junto a tudo o que é natureza, em Freud, mesmo entendendo o ser pulsional como parte da natureza, qualquer centramento se mostra impossível:

“(…) Freud traz ao homem um Evangelho bem modesto, designando-lhe as falhas, aí acrescentando uma falha decisiva e convidando-o a meditar sobre a novidade de não ter mais que procurar-se fora desse infinito que é a pulsão, cujo centro está em toda parte e cuja circunferência em parte alguma; melhor: que demonstra que não há mais centro nem circunferência. Talvez seja isso que constitua a originalidade da novidade de Freud, se é verdade que o inconsciente se define como a impossibilidade de pensar o centro”⁷⁴.

O trabalho de Assoun pretende definir a epistemologia basilar no trabalho do próprio Freud, mas fica ainda em aberto a questão de uma epistemologia psicanalítica. Se Assoun chega aos limites de uma trajetória do Freud histórico, há que se perguntar por onde trilharia a psicanálise para além desse limite; que alternativas epistemológicas garantiriam a ela o progresso de sua ciência. Assoun não deixa de considerar as tentativas de definição de uma epistemologia psicanalítica, mas critica os desvios gerados pela preocupação de acabamento, de retoque ou complemento à doutrina freudiana. As tentativas de se traçar uma epistemologia da psicanálise variam, assim, desde uma proposta de filiação materialista, mecanicista e determinista até a tentativa de inclusão da Psicanálise no domínio das ciências de observação.

⁷⁴ Ibidem, p. 242.

LEI DO DIREITO AUTORAL
 Todos os direitos reservados e protegidos
 pela Lei 9.610/1998.
 Este arquivo não pode ser reproduzido ou
 transmitido sejam quais forem os meios
 empregados: eletrônicos, mecânicos,
 fotográficos ou quaisquer outros.

3.3 A Proposta de Ricoeur

Paul Ricoeur herda de outros autores franceses a idéia de que o que faltava à epistemologia freudiana era uma dialética.

Roland Dalbiez, primeiro professor a apresentar o pensamento de Freud a Ricoeur, já entendia que para um melhor aproveitamento da psicanálise seria necessário separar a doutrina do método. Enquanto a técnica poderia ser considerada de grande valor heurístico, a doutrina freudiana seria de caráter “confuso e decepcionante”.

“O erro fundamental de Freud consiste, segundo Dalbiez, no fato de ‘tomar seu sistema por um bloco intangível’ e de ‘não separar claramente seu método de sua doutrina’. Conseqüência: como a *doutrina freudiana* está repleta de ‘construções metafísicas’ e de ‘interpretações inverificáveis’, acontece que estas ‘são apresentadas no mesmo plano que os fatos’, o que acarreta ‘controvérsias sem saída’.”⁷⁵

Essa proposta de separação, presente no próprio título da principal publicação de Dalbiez (*O Método Psicanalítico e a Doutrina Freudiana*⁷⁶), dará uma certa tendência dualista à introdução de Freud na França.

Jean Hyppolite (1907-1968) não abraçará o dualismo de Dalbiez, mas, antes, dirá que o pensamento freudiano carece é de uma dialética. Especialista em Hegel, Hyppolite será um dos filósofos que mais falará sobre Freud na França de meados do século vinte. Sua apropriação da doutrina freudiana acontecerá

⁷⁵ ASSOUN, P.-L. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 25.
⁷⁶ DALBIEZ, R. *La Méthode psychanalytique et la Doctrine freudienne*, Paris : Desclée de Brouwer, 1949.

entrelaçada à linguagem hegeliana, aproximada às categorias de intersubjetividade e dialética.

A propósito de uma discussão sobre o dualismo pulsional na psicanálise, Hyppolite já ousa dizer que Freud se beneficiaria se aplicasse um método dialético ao seu pensamento:

“Mas o que ainda falta a Freud, o que sua descoberta pede, é uma espécie de dialética, pois o dualismo por justaposição é inaceitável, e, aliás, todas as análises freudianas recusam-no.”⁷⁷

Essa carência de uma epistemologia que não deambulasse para o dualismo é também notada quanto ao fato de que em psicanálise trata-se tanto de uma relação de forças, no plano da “causalidade física”, quanto de uma questão de sentido, no plano do “espírito”. Se a dimensão da força se exprimiu numa linguagem “positivista”, segundo Hyppolite, a dimensão do sentido se exprimiu como uma “exegese”.

Assim, por volta de 1955, Hyppolite dá a deixa para o projeto de Ricoeur:

“Há um contraste evidente entre a linguagem positivista de Freud (a topologia do ego, do id, do superego, por exemplo) e o caráter da pesquisa e da descoberta. Para apreciar a significação filosófica da obra freudiana, não se deve temer ir além de certas fórmulas do Mestre, e de explicitar um sentido que ele mesmo não formulou nitidamente. Assim, se manifestará o caráter altamente filosófico desta exploração e desta obra.”⁷⁸

⁷⁷ HYPPOLITE, J. *Ensaio de Psicanálise e Filosofia*, p.107.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 34.

No contexto dessa tradição de “falta de uma dialética”, a proposta de Ricoeur é a de um encontro, na psicanálise, entre uma linguagem energética, que versa sobre a economia de forças pulsionais, e uma linguagem hermenêutica, operada como uma exegese do sentido presente no discurso do sonho, do sintoma, do chiste etc. A investigação freudiana seria regulada não por relações em que um efeito seria motivado por uma causa objetivamente definida, mas por relações de força e sentido que compõem o que Ricoeur chama “semântica do desejo”. Trata-se aí de propor relações de sentido entre os objetos substituídos e os objetos originários da pulsão.

A aproximação da psicanálise ao campo da hermenêutica tem em vista que é no campo da palavra que opera a pesquisa analítica. Os fatos de conduta não são tomados como dados observados, mas, antes, como significantes para a história do desejo. Se a interpretação é o instrumento privilegiado para a elucidação das relações entre estes significantes, é como uma hermenêutica que a psicanálise se insere no campo do saber humano, quer a interpretação psicanalítica se aproxime de tal ou qual tradição no campo das hermenêuticas. Para Ricoeur, a interpretação psicanalítica está melhor localizada no campo das hermenêuticas que operam uma desmontagem das ilusões por via da redução e que se opõem às hermenêuticas restauradoras de sentido. Freud teria, assim, um parentesco com Marx e Nietzsche ao propor uma chave de leitura que permite uma desmistificação da cultura.

Como a “Leitura” de Freud favoreceu as conclusões a que Ricoeur chegou é o que veremos a seguir.

3.4 A Leitura da Psicanálise em Ricoeur

Antes de mais nada, é preciso enfatizar que trata-se de uma leitura da psicanálise *segundo a obra de Freud*. Como já foi dito, Ricoeur abordou o texto de Freud “como um clássico” e seu projeto pretendia ser “de responsabilidade filosófica”. A crítica quanto a uma leitura de Freud desvinculada da prática clínica já é, de saída, antecipada e Ricoeur esclarece que está consciente dos riscos que corre, pois, sabe que, “sem a prática, uma leitura de Freud fica truncada e corre o risco de ater-se apenas a um fetiche”⁷⁹.

Apesar desse risco, Ricoeur acredita que uma leitura fora da relação analítica pode ser compensada com uma abordagem que reconheça “o mais vasto desígnio” da psicanálise, para além da psiquiatria ou da psicologia, qual seja, o de reinterpretar a cultura em todos os seus domínios. Essa vocação cultural da psicanálise a faz um discurso público, aberto ao debate com outras disciplinas e passível de múltiplos olhares. Há no freudismo uma contribuição que extrapola o âmbito clínico e estabelece uma certa gênese da cultura e um novo estatuto do humano, o que demanda, conseqüentemente, um legítimo labor filosófico.

A psicanálise, assim, é tomada, para efeito do projeto ricoeuriano, como a obra escrita de Freud e sua relevância é comparada às obras de outros dois a quem Ricoeur chama “mestres da suspeita”, Nietzsche e Marx, e cuja principal contribuição diria respeito à crítica das ilusões da consciência.

⁷⁹ DI, p. 16.

“Da Interpretação” possui, então, três momentos: uma “Problemática”, em que Ricoeur localiza seu projeto no contexto das questões hermenêuticas que o interessam; uma “Analítica”, em que a obra de Freud é tratada em seus principais conceitos, no encadeamento de seu desenvolvimento histórico; e uma “Dialética”, em que da discussão epistemológica passa-se a uma dialética onde se articulam arqueologia e teleologia. Supondo que as questões da “Problemática” foram já delineadas anteriormente, a “Analítica”, como leitura de Freud, será enfocada neste capítulo, enquanto a “Dialética” será discutida no capítulo seguinte.

Após apresentar seus principais comprometimentos filosóficos, quanto à visão da hermenêutica e dos símbolos, Ricoeur passa a uma análise do texto freudiano, considerando o desenvolvimento da teoria, precisando conceitos, comparando textos e demonstrando um conhecimento realmente vasto da obra de Freud. Ricoeur tem em vista responder à questão que mais de perto interessaria a um hermenêuta, isto é, precisar o que significa interpretar em psicanálise. À página 61 a principal tese epistemológica já se anuncia:

“Alternadamente, a psicanálise se nos apresentará como uma explicação dos fenômenos psíquicos por conflitos de força, portanto, como uma energética - e como uma exegese do sentido aparente por um sentido latente, portanto, como uma hermenêutica”⁸⁰.

Na melhor tradição hermenêutica seria desnecessário perguntar se Ricoeur já detinha essa pré-compreensão da obra de Freud ao ler seu texto ou se esta compreensão formou-se após sua leitura. Historicamente, o que se sabe é que tais conclusões já haviam sido esboçadas em Bonneval, no colóquio de 1960.

Na discussão conceitual posterior os argumentos que corroboram a tese do discurso misto serão divisados e, ao introduzir a seção “Energética e Hermenêutica”, Ricoeur não tem dúvida de que a psicanálise seja uma hermenêutica ao menos no trato da cultura, mas é preciso introduzir essa discussão desde os primeiros artigos, como o “Projeto para uma Psicologia Científica” (1895), até os artigos da chamada metapsicologia freudiana⁸¹.

Há, contudo, uma advertência quanto à possibilidade de querer-se aplicar à tese da energética-hermenêutica a fórmula explicação-interpretação, já conhecida desde Dilthey. Ricoeur afirma que o freudismo tem sua originalidade exatamente por uma recusa dessa alternativa. Explicação e interpretação estão mutuamente implicadas no discurso freudiano e, além disso, não se passa inteiramente da força à linguagem, uma vez que a posição do desejo não acede inteiramente à palavra.

O “Projeto” (1895) marcaria um momento da teoria freudiana em que a linguagem energética se apresentava sem a contribuição de uma linguagem hermenêutica. Entretanto, esta é a tentativa derradeira em Freud de abordar o psiquismo preso ao plano da anatomia e alheio à linguagem da interpretação. Se o “Projeto” possui uma energética sem hermenêutica, por outro lado marca a desistência, em Freud, da hipótese anatômica.

⁸⁰ DI, p. 61.

⁸¹ O termo “metapsicologia”, no contexto do pensamento freudiano, refere-se a um conjunto de construtos e modelos que compõem a dimensão teórica do trabalho psicanalítico. Laplanche e Pontalis identificam como artigos metapsicológicos, além do próprio *Projeto* de 1895, o capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* (1900), *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* (1911), *Elementos para uma Metapsicologia* (1915), *Para Além do Princípio de Prazer* (1920), *O Ego e o Id* (1923) e *Resumo da Psicanálise* (1938). Cf. LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, pp. 361-363.

Já em “Interpretação dos Sonhos” (1900), a descrição do funcionamento do aparelho psíquico é operada sem referência anatômica. Naquela obra a explicação fica subordinada à interpretação e a análise dos sonhos pode ser comparada a uma exegese. Nas palavras do próprio Freud:

“O objetivo que estabeleci perante mim mesmo é demonstrar que os sonhos são passíveis de ser interpretados (...). Meu pressuposto de que os sonhos podem ser interpretados coloca-me, de imediato, em oposição à teoria dominante sobre os sonhos, com a única exceção da de Scherner; pois ‘interpretar’ um sonho implica atribuir a ele um ‘sentido’ – isto é, substituí-lo por algo que se ajuste à cadeia de nossos atos mentais como um elo dotado de validade e importância iguais ao restante”⁸².

Freud, assim, ao enveredar-se pela busca do sentido no relato de sonhos não escaparia da linguagem hermenêutica, ainda que não houvesse utilizado este termo. Na operação dos conceitos, entretanto, fica sempre marcada a implicação mútua das linguagens da força e do sentido. Ricoeur afirma, por exemplo, que enquanto “satisfação” pertence ao discurso do sentido, “recalque” pertence ao discurso da força. “Condensação” e “deslocamento”, embora termos da economia de forças, atestam a sobredeterminação que reclama uma interpretação. Ou seja: a interpretação dos sonhos requer uma linguagem mista.

A conquista do ponto de vista tópico-econômico nos artigos de Metapsicologia continuará fazendo uso destes empréstimos de linguagem. Freud colocará no inconsciente o ponto de coincidência entre sentido e força e a noção de pulsão fará coincidir econômica e hermenêutica. Embora a linguagem da força seja irreduzível à linguagem do sentido, não seria possível uma abordagem pura à

econômica, à margem do representável e do dizível. O que caracterizaria o trabalho analítico seria justamente a possibilidade de atingir o energético pelo ideativo.

“A psicanálise jamais põe em confronto forças nuas, mas sempre forças em busca de sentido. É esse elo da força com o sentido que faz da própria pulsão uma realidade psíquica ou, mais exatamente, o conceito-limite, na fronteira do orgânico e do psíquico”⁸³.

A analogia do sonho será aplicada à cultura e isto proporcionará uma revisão da assim chamada “primeira tópica” em Freud. Na segunda parte da “Analítica”, intitulada “A Interpretação da Cultura”, Ricoeur defenderá a tese de que a segunda tópica será fruto do encontro da primeira com a cultura, resultado de “um confronto da libido com a grandeza não libidinal que se manifesta como cultura”⁸⁴.

Na interpretação da cultura, Freud daria um alcance universal ao modelo da interpretação do sonho. Ricoeur vê na construção de tal modelo a afirmação de cinco postulados⁸⁵: 1º) O sonho tem um sentido; 2º) o sonho é a satisfação despistada de um desejo recalcado; 3º) tal despistamento supõe um trabalho efetivo; 4º) o desejo representado pelo sonho remete ao que no indivíduo permanece de mais arcaico; e 5º) o sonho permite compreender o processo de simbolização como a “língua do desejo”. Para a aplicação deste modelo à cultura será preciso analisar em que medida a produção cultural faz uso de processos análogos ao sonho. Assim, a interpretação psicanalítica da cultura supõe que o sonho possa ser ponto de partida para uma teoria geral do sentido, ao mesmo tempo em que pretende esclarecer como a produção

⁸² FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*, p. 119.

⁸³ DI, p. 125.

⁸⁴ DI, p. 131.

⁸⁵ DI, pp. 139-140.

cultural exercida na vigília é semelhante àquela presente na elaboração onírica. Até aí fica fácil para Ricoeur concordar com a transposição do modelo. A questão fica mais problemática quando se trata de considerar o arcaísmo da produção cultural, sob o signo de “regressão”, sem conceder-lhe um aspecto progressivo.

A aplicação, por exemplo, da análise freudiana à criação artística tentava encontrar, sob a tinta-óleo de Da Vinci ou o mármore de Michelangelo, a satisfação de um desejo infantil. Seriam tais desejos as “molas pulsionais” a imprimir movimento à criação artística.

Ao propor que a moral, a arte ou a religião podem ser consideradas figuras análogas à produção onírica, o que a psicanálise lhes fornecerá não será, conseqüentemente, apenas uma econômica do desejo, mas também uma hermenêutica da cultura. A passagem de uma econômica a uma hermenêutica é o que constituirá, aos olhos de Ricoeur, o passo mais ousado de Freud, mas também o mais temerário, se não considerado dentro de seus limites.

A análise da cultura empreendida por Freud é, sem dúvida, reveladora, mas Ricoeur não deixará de apontar algumas lacunas que fornecerão o espaço para as reflexões introduzidas na “Dialética”. Ricoeur julga que não fica suficientemente esclarecida no texto freudiano a diferença entre o arcaísmo do sonho e a criatividade da arte. Se o sonho marca o arcaísmo de nossos desejos, a obra de arte apontaria adiante, marcaria nossa capacidade de criar e inventar o novo. A arte, como outras manifestações da cultura, sugerem uma análise que não seja apenas regressiva, mas

também prospectiva. De uma maneira até poética, Ricoeur adverte que “o pincel de Leonardo não recria a lembrança da mãe, ele a cria como obra de arte”⁸⁶.

O exemplo máximo de que a psicanálise carece de uma reflexão prospectiva será encontrado no conceito de “sublimação”, conceito este que marca a inscrição da temática cultural na problemática econômica. O que estaria em questão na sublimação é uma dessexualização, operada pelo recalçamento efetuado no interior da cultura, que, ao mesmo tempo em que promove o conflito entre o indivíduo e a sociedade, produz também o crescimento do que pode se chamar humanidade.

A proibição do incesto, por exemplo, se, por um lado, representa um recalçamento que estabelecerá as condições de inserção do indivíduo no drama simbolizado pela tragédia de Édipo, por outro, proporciona um desvio do investimento pulsional que o fará entrar na vida adulta. Há aqui um ganho que, embora seja inegavelmente conflituoso, Freud o vê de uma maneira que parece muito mais pessimista que a de Ricoeur.

Também em relação à religião permanece o problema dos limites de uma interpretação psicanalítica da cultura. Ricoeur afirma que se o Édipo está presente na origem do fenômeno religioso, isto não é de se surpreender, uma vez que sua dinâmica está na própria constituição de todas as manifestações do sujeito, mas há que se reconhecer os limites de uma interpretação psicanalítica da religião, para além da elucidação de seu papel na economia das pulsões.

⁸⁶ DI, p. 150.

É bem difundida a idéia freudiana de que a religião seria a neurose obsessiva da humanidade, marca do infantilismo que permanece no homem ao sentir-se desprotegido frente à natureza⁸⁷. Entretanto, Ricoeur acredita que:

“(...) Freud não fala de Deus, mas do deus e dos deuses dos homens. O que está em causa não é a verdade do fundamento, mas a função das representações religiosas no equilíbrio das renúncias e das satisfações pelas quais o homem tenta tornar sua *dura* vida suportável”⁸⁸.

Em “O Conflito das Interpretações”, Ricoeur diria que, para o estabelecimento dos limites de uma análise freudiana da cultura, seria preciso distinguir entre o fundamento de seus fenômenos (ponto de vista axiológico) e o custo afetivo de sua experiência (ponto de vista econômico)⁸⁹. Se Freud privilegia o aspecto econômico, isto não dá conta mais que da filiação energética dos fenômenos culturais, nada acrescentando com respeito à novidade de valor promovida pela cultura.

Na terceira e última parte da “Analítica”, Ricoeur examina a articulação dos conceitos de *Eros*, *Tanatos* e *Ananké* nas obras posteriores a 1920 e conclui que o uso de tal linguagem denota um certo comprometimento romântico no Freud mais tardio. Conceber a existência como uma luta titânica entre forças opostas faz, segundo Ricoeur, o discurso freudiano deslizar do cientificismo ao romantismo. A própria noção de realidade, que em outros momentos se mostra quase positivista, assume, depois da pulsão de morte, conotações um tanto míticas. No fim da vida de Freud, a realidade cumpre o papel de uma síntese de um mundo sem deus. No

⁸⁷ Cf. Freud, S. *O Futuro de uma Ilusão e O Mal Estar na Civilização*.

⁸⁸ DI, p. 196.

conflito entre *Eros e Tanatos*, *Ananké*⁹⁰ se torna o símbolo do que resta, do que sobrevive à desilusão. *Ananké* “é o nome de uma realidade sem nome, para quem ‘renunciou ao pai’.”⁹¹

O signo da realidade, do mundo das necessidades ao qual o ser humano precisa se conformar, expressa, deste modo, uma visão freudiana da vida e das atitudes possíveis frente às suas demandas. Ricoeur vê nessa psicanálise do Freud entre Guerras mais que uma hipótese sobre o funcionamento mental:

“A *Ananké*, me parece, é o símbolo de uma visão do mundo, e não mais somente de um princípio de funcionamento psíquico; nela se resume uma sabedoria que corresponde ao que chamamos, muitas vezes, de dureza da vida. É uma arte de ‘tolerar o fardo da existência’, segundo a bela expressão de Schiller, evocada em *O Ego e o Id*”⁹².

3.5 Conclusões Epistemológicas: a Semântica do Desejo

Em face das peculiaridades do discurso analítico levantadas na “Leitura”, o primeiro capítulo da “Dialética”, intitulado “Epistemologia: entre Psicologia e Fenomenologia”, discute o estatuto epistemológico da psicanálise e contrapõe às críticas empiristas a proposta de que a psicanálise deve ser entendida como uma

⁸⁹ CDI, p. 124.

⁹⁰ O termo grego *ananke*, que originalmente significa “necessidade”, deve sua inspiração aqui ao escritor holandês Multatuli e aparece na obra de Freud ora contraposto a Eros (Amor/prazer), assumindo aí o sentido de realidade à qual o ser humano deve responder, ora justaposto a Logos (Razão), onde se refere aos limites da realidade externa que podem ser ou negados pela ilusão religiosa ou superados pelo trabalho do intelecto. Cf. FREUD, S. *O Futuro de uma Ilusão*, p. 68, e ainda *O Mal Estar na Civilização*, p. 121, e *O Problema Econômico do Masoquismo*, p. 210.

⁹¹ DI, p. 270.

⁹² DI, p. 270.

“semântica do desejo”⁹³. A psicanálise não deve ser nem entendida como uma psicologia do comportamento observável nem inserida no contexto de uma fenomenologia, mas, aproximada às ciências da linguagem, a uma semântica cujas relações de sentido remontam ao desejo e a suas operações de significação⁹⁴.

Em torno deste conceito de “semântica do desejo”, Ricoeur elabora a proposta da psicanálise como um discurso misto, onde se encontram as seguintes características:

- 1) É uma alternativa à incapacidade da psicologia de caráter empirista para dizer algo sobre as relações de significação descritas pela psicanálise;
- 2) É uma ciência exegética, que trata das relações de sentido entre objetos originários e objetos substituídos da pulsão;
- 3) Está mais próxima das disciplinas históricas, que buscam compreender as razões da ação humana, que da psicologia comportamental;
- 4) Não é regulada pela observação, mas pela interpretação;
- 5) Sua fecundidade será ampliada na medida em que instrumentalizar-se de termos e conceitos buscados no campo da palavra;
- 6) Não almeja o sentido dado pela intencionalidade da consciência, como uma fenomenologia, mas descobre o sentido que se afirma no inconsciente;

⁹³ DI, p. 297.

7) Analisa o desejo em sua constituição intersubjetiva, onde a transferência constitui a evidência de que não se trata apenas de uma interação entre consciências, mas de atualização dos poderes da pulsão.

A “semântica do desejo” é, assim, uma proposta epistemológica que dá nome à dialética entre energética e hermenêutica, tentando escapar ao crivo restrito de uma ciência de explicações causais baseadas em fatos observáveis, como também evitar os comprometimentos com uma ciência do sentido assentada na noção de consciência.

As repercussões da leitura de Freud empreendida por Ricoeur é o que veremos a seguir. Essas variaram desde ataques quase panfletários a respeitosas críticas, que destacaram suas contribuições, sem deixar de denunciar seus limites.

3.6 Repercussões da Proposta Epistemológica de Ricoeur

Já se fez referência aqui à fúria com que lacanianos criticaram a leitura ricoeuriana de Freud. O livro de Tort⁹⁵ chega a suscitar a dúvida de que alguém consiga lê-lo por inteiro fora do clima passional da época em que foi escrito, tal é o seu estilo polêmico. As críticas ali apresentadas atacam com grande ânimo a proposta de Ricoeur. Tort começa por reprovar a apresentação da obra em duas partes

⁹⁴ Aqui podemos nos perguntar se não é neste ponto que reside a origem da principal contenda entre Ricoeur e Lacan. Ao fazer uso de uma aproximação entre psicanálise e linguagem, Ricoeur se utilizará de termos cuja inspiração o grupo lacaniano arrogava para si. Roudinesco, entretanto, reconhece que há uma problemática comum a alimentar os principais debates da época (cf. *História da Psicanálise na França*, vol. 2, p. 422). O que marcará a diferença entre as aproximações de um e outro talvez seja o fato de que Ricoeur privilegia o eixo semântico da linguagem, enquanto Lacan acentua o eixo sintático.

⁹⁵ TORT, Michel. *La interpretación o la máquina hermenéutica*.

principais, "Leitura" e "Interpretação", por ver nisso uma pretensão de Ricoeur de fazer, na primeira, uma leitura sem pressupostos, neutra. Uma leitura assim, se fosse possível, estaria desprovida de qualquer interesse teórico, mas o que Ricoeur teria feito, na verdade, é esconder, de modo ideológico, os comprometimentos de sua aproximação à obra freudiana.

Não se trata, evidentemente, de fazer aqui uma réplica a Tort, mas com certa distância facilmente se pode ver que se há alguma coisa de que Ricoeur sempre desconfiou foi da possibilidade de um conhecimento sem pressupostos. As duas seções de "Da Interpretação" demonstram mais ser uma questão de estabelecer uma metodologia crítica e parcimoniosa, que expressar uma pretensão objetivista. Antes de explorar a fecundidade das aberturas interpretativas que o texto freudiano permite é preciso um esforço dialético por escutar aquilo que ele contém em sua objetividade.

Outros ataques igualmente duros recebem a tese do discurso misto energético-hermenêutico. Depois de afirmar que "a epistemologia fenomenológica de Paul Ricoeur não é mais que a racionalização de um escrúpulo ético-religioso"⁹⁶ e de dizer que todos os conceitos que servem a Ricoeur na elaboração da problemática própria do freudismo e que não precisariam de uma correção devem, sem exceção, sua formulação a Lacan, Tort conclui que a leitura de Ricoeur promove uma verdadeira negação do mais original na psicanálise ao propor o encontro de dois discursos em Freud. Ricoeur teria construído uma verdadeira "máquina barroca de cortar em dois o freudismo"⁹⁷.

⁹⁶ Ibidem, p. 23.

⁹⁷ Ibidem, p. 35.

"A interpretação do 'sentido' e, em primeiro lugar, a do sonho, nunca está dissociada da explicação pelo desejo, como o afirma uma interpretação insustentável da frase isolada, sobre a qual se lançou vorazmente a ideologia do sentido: 'os sonhos têm um sentido'. A interpretação, como leitura de um texto dotado de sentido, não pode ser separada de nenhum modo da localização dos *mecanismos* e *processos* que a *fundam*"⁹⁸.

De outra parte, Monzani⁹⁹ chega a sugerir que o trabalho de Ricoeur seria, talvez, o mais importante escrito filosófico sobre Freud, mas também não poupa de críticas sua proposta epistemológica. Embora perceba um esforço em Ricoeur para evitar a clivagem do pensamento freudiano, afirma que, de fato, a vertente interpretativa ganha, ao final, a supremacia na leitura ricoeuriana. Monzani considera que a tentativa de encontrar nos escritos de metapsicologia o ponto de equilíbrio entre os discursos da força e do sentido é habilidosa, mas pouco verossímil. Ao postular a impossibilidade de pensar o afeto sem a representação, Ricoeur acaba por confinar o discurso energético ao campo somático e reconhecer na psicanálise apenas uma possibilidade de operação com o sentido.

"Em outros termos, voltamos às velhas e tradicionais oposições: de um lado, a quantidade, a energia, o jogo cego das forças que só têm direito de cidadania no plano somático, esse reino do mecanicismo; de outro lado, o psíquico, com suas representações, suas articulações e concatenações de sentido, sua intencionalidade e a conseqüente possibilidade de uma leitura e de uma decifração"¹⁰⁰.

O erro de Ricoeur, segundo Monzani, estaria em aplicar a Freud os critérios de uma leitura filosófica que lhe é estranha. Melhor fortuna teriam aqueles

⁹⁸ Ibidem, p. 36.

⁹⁹ Monzani, Luiz Roberto. Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanço e perspectivas, in: Prado Jr., Bento Prado (org.), *Filosofia da Psicanálise*.

que se dedicassem a uma “leitura interna do discurso psicanalítico”. Contudo, reconhece que a conciliação entre discurso energético e discurso do sentido é o principal problema em torno de uma leitura rigorosa de Freud e mesmo Lacan não teria escapado de suas conseqüências, esvaziando de sua leitura todo o energético/afetivo.

O problema energético-hermenêutico não deve ser tomado, assim, como uma invenção arbitrária de Ricoeur e, se não foi inaugurado por ele, também nele não se deteve. Théo Pfrimmer¹⁰¹, por exemplo, vai mais longe e tenta precisar se a existência de tal problema não seria marca de uma dupla influência sobre Freud. Para esse autor, se existem duas vertentes no pensamento freudiano - a via explicativa e a via interpretativa -, a primeira teria se nutrido no caudal da cultura “copérnico-darwiniana” em que vivia Freud, enquanto a segunda teria sido inspirada na tradição interpretativa do texto bíblico(!). Isso mesmo: Freud teria formado sua índole interpretativa a partir da leitura da Bíblia hebraica, como o prova as inúmeras citações e os ensaios dedicados ao tema, como a análise de “Moisés e o Monoteísmo” (1939). Talvez aqui se pudesse aplicar com mais propriedade o adjetivo “inverossímil” utilizado por Monzani a respeito das propostas de Ricoeur...

De qualquer forma, a questão do sentido em psicanálise tem suscitado uma significativa discussão, especialmente por relacionar-se ao mais proeminente instrumento de trabalho do analista, que é a interpretação. Depois que Lacan

¹⁰⁰ Ibidem, p. 124.

¹⁰¹ Pfrimmer, Theo. *Freud, leitor da Bíblia*. Rio de Janeiro: Imago; 1994.

desdenhou a hermenêutica¹⁰², seus seguidores têm tentado pensar o sentido sob novas perspectivas.

Miller, comentando um texto de Lacan, chama a atenção para o fato de que não há como se pensar numa apreensão definitiva do sentido porque este “se encontra correndo por todos os lados, e a investigação se alarga até que, finalmente, não aparece senão na enumeração”¹⁰³. Assim, a experiência do sentido seria da ordem da satisfação, pois, na infinidade dos sentidos possíveis, digo: “Basta, estou satisfeito”. O sentido estaria, portanto, na ordem do sexual.

Miller não deixa de considerar que a interpretação é fundamental na doutrina psicanalítica. Para ele, se o desejo inconsciente do sonho não fosse, em sua face mais profunda, desejo de tomar sentido, não existiria o analista. Entretanto, como analisa em outro texto, dado o caráter fugidio do sentido, interpretar acaba resultando na produção de uma nova cifragem. Por isso, interpretar é estar a serviço do inconsciente - “é o inconsciente que interpreta” - para a formulação de um enigma. O deciframento guiado pelo inconsciente seria “um deciframento que não dá sentido”¹⁰⁴.

¹⁰² No Seminário XI. Lacan faz o seguinte comentário: “Fazem grande causa hoje em dia disso que se chama hermenêutica. A hermenêutica não objeta somente ao que chamei nossa aventura analítica, ela objeta ao estruturalismo tal como este se enuncia nos trabalhos de Lévi-Strauss. Ora, o que é a hermenêutica? – se não é ler, na série de mutações do homem, o progresso dos signos segundo os quais ele constitui sua história, o progresso de sua história – uma história que pode também, pelas bordas, prolongar-se por tempos mais indefinidos. E o Sr. Ricoeur tem que remeter à pura contingência aquilo que os analistas lidam a cada passo. É preciso dizer que, vista de fora, a corporação dos analistas não lhes dá a impressão de um acordo tão fundamental que pudessem impressioná-lo. Contudo, isto não é razão para se lhe deixar um terreno conquistado.” *O Seminário*, Livro XI, p. 146.

¹⁰³ Miller, Jacques-Alain. “Sobre la Fuga del Sentido”, in: *Uno por Uno, Revista Mundial de Psicoanálisis*, no. 42, 1995.

¹⁰⁴ Miller, Jacques-Alain. *Entonces: “SSSh”*, p. 11.

No formulário de questões que assim se esboça, a conclusão de Monzani parece sugestiva:

“Tudo parece indicar que é preciso construir uma nova teoria do sentido desvinculada de suas complicações com o primado da consciência, assim como uma teoria da força que não a pense no campo da pura opacidade”¹⁰⁵.

De qualquer forma, as severas críticas, e até acusações morais, lançadas logo após a publicação de “Da Interpretação”, certamente inibiram a continuidade de uma reflexão de Ricoeur em torno à psicanálise. O artigo de Tort lhe pareceu um desafio para um maior rigor na utilização de termos psicanalíticos, mas ao mesmo tempo, deixou-lhe avesso a qualquer novo debate com a vertente lacaniana e seu projeto de reler Freud sob a ótica estruturalista. Numa carta a François Walh, seu editor, Ricoeur comenta aquele artigo:

“Várias semanas, se não meses, serão necessários para que resgate o que é um apelo a um maior rigor do que é simplesmente desconhecimento de meu projeto filosófico e agressividade juvenil. (...) De qualquer maneira abandono deliberadamente a antítese ‘estrutura-sentido’ ou ‘estruturalismo-semântica’ e líquido o que podia restar em mim de alternativa efetivamente ruínosa entre compreender e explicar.”¹⁰⁶

Embora Ricoeur tenha reafirmado sua tese de um encontro dialético de energética e hermenêutica no freudismo, nas conferências que proferiu na Universidade Cristã do Texas (EUA), em 1973¹⁰⁷, um novo (e, até agora, último) artigo de Ricoeur sobre a epistemologia psicanalítica só viria à luz em 1977, onde se trataria da “questão da prova” no tratamento psicanalítico, mais uma vez discutindo-

¹⁰⁵ Ibidem, p. 134.

se a validade científica da psicanálise. Ricoeur insistirá que não se trata de uma cientificidade afeita às normas das ciências naturais, mas não se pode corroborá-la meramente pelos resultados benéficos de uma análise, pois o rigor científico de um caso psicanalítico deve ser auferido também por critérios como a coerência com a teoria e o rigor dos procedimentos interpretativos¹⁰⁸.

A discussão epistemológica da psicanálise ficará suspensa por aqui, para permitir-nos adentrar naquilo que a proposta de Ricoeur tem de consequência para a discussão sobre o sujeito da reflexão filosófica e seu estatuto ontológico.

¹⁰⁶ DOSSE, F. *Paul Ricoeur, le sens d'une vie*, p. 335-336.

¹⁰⁷ RICOEUR, P. *Teoria da Interpretação*, pp. 70-71.

¹⁰⁸ RICOEUR, P. *Hermeneutics and the Human Sciences*, pp. 247-273.

4. ARQUEOLOGIA DO SUJEITO

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

*"Entre as pernas geramos
e sobre isso se falará até o fim
sem que muitos entendam:
erótico é a alma."*

Adélia Prado

Na terceira parte de "Da Interpretação", intitulada "Dialética", a pretensão de Ricoeur é ser um pouco mais criativo do que permitiria a proposta de uma leitura rigorosa de Freud contida na segunda, intitulada "Analítica". Neste momento, Ricoeur introduz uma proposta de dialética para localizar a contribuição da psicanálise ao pensamento filosófico. Fiel ao seu propósito de fazer uma abordagem filosófica de Freud, Ricoeur tem em vista uma questão que surge imediatamente quando se leva a sério a "humilhação" da consciência promovida pela descoberta do inconsciente e de suas manifestações. Como compreender agora a filosofia, tão devedora da função da consciência, da razão lúcida, já que o ser humano descobriu não ser senhor em sua própria casa?

Especialmente para Ricoeur esta questão se coloca de maneira contundente, uma vez que seu currículo até então era marcado por uma familiaridade, ainda que crítica, à fenomenologia e, conseqüentemente, a uma tradição de influência cartesiana. A bem da verdade, Ricoeur sempre soube que a psicanálise demarcava os limites de uma filosofia baseada na intencionalidade da consciência. No seu dizer, a psicanálise fornecia à fenomenologia "um outro", o reverso da medalha de uma filosofia da consciência. Seria necessário, no entanto, investigar agora o novo estatuto da filosofia atravessada pela noção de inconsciente, e talvez muito poucos tenham se debruçado sobre esta questão com tanta honestidade e dedicação como Ricoeur.

A proposta da introdução da psicanálise no interior de uma dialética do sujeito é, assim, o que permite a Ricoeur, ao mesmo tempo, renovar sua compreensão da filosofia e estabelecer um domínio de validade das afirmações de Freud para o pensamento filosófico. Esta dialética do sujeito, que terá na noção de arqueologia o local de acolhida da psicanálise, pretende operacionalizar uma filosofia reflexiva que alcança o status de uma "ontologia quebrada". O estudo da última parte de "Da Interpretação", neste capítulo, nos aproximará de noções contidas em outros textos, especialmente "O Conflito das Interpretações", para precisar o relacionamento entre o conceito de arqueologia do sujeito e o projeto de introduzir a psicanálise numa filosofia reflexiva.

4.1 Uma “Ontologia Quebrada”

Se a “Leitura” da obra de Freud em “Da Interpretação” chama a atenção para uma epistemologia que se revelou polêmica, a “Dialética” deveria despertar igual interesse pelo que propõe em termos de uma ontologia. Não foi contudo o que se observou historicamente. A proposta epistemológica de “Da Interpretação” parece ter atraído tantos olhares que pouco se discutiu a contribuição de Ricoeur, nesta obra, a uma filosofia do sujeito. Esta talvez tenha sido uma atitude bastante característica do pensamento moderno, como já observara Heidegger. O próprio Ricoeur advertia ao início de “Da Interpretação”, numa discussão sobre Kant:

“A epistemologia é apenas uma parte dessa tarefa ampla [a da filosofia reflexiva]: temos de recuperar o ato de existir, a posição do ‘si’ em toda a espessura de sua obras”¹⁰⁹.

Sob o rótulo de “ontologia quebrada” devemos compreender uma contribuição à filosofia do ser que não se dá de maneira direta, mas mediata. Ricoeur forja essa expressão no debate com Heidegger. A intenção de Ricoeur, programaticamente exposta em “Existência e Hermenêutica”¹¹⁰, é chegar a uma reflexão verdadeiramente existencial sobre o ser, algo que ele define como uma “reflexão concreta”. Para isso será preciso introduzir um desvio na fenomenologia do ser-no-mundo que passe pela semântica, pelo plano reflexivo e chegue a uma etapa existencial da filosofia.

O projeto de uma abordagem do ser finito, cujo modo de ser é a compreensão, proposto por Heidegger na analítica do Dasein, é chamado por Ricoeur

¹⁰⁹ DI, p. 47.

de “via curta” da ontologia. Sabe-se da crítica de Heidegger a um certo obscurecimento da questão ontológica na filosofia moderna, fruto do domínio exercido pela questão epistemológica. Para fugir ao fascínio do círculo encantado da aporia sujeito/objeto, seria preciso voltar o pensamento para a investigação do ser cuja característica é a compreensão. Compreender, no projeto heideggeriano, é, pois, mais que uma questão epistemológica, mas ontológica.

A tal projeto Ricoeur coloca duas interrogações. A primeira refere-se ao fato de que Heidegger pretendeu voltar os olhos da filosofia à compreensão de modo ontológico, mas não forneceu os meios de demonstrar como a compreensão comum histórica é derivada daquela.

“Não seria preferível, então, partir das formas derivadas da compreensão e mostrar nela os sinais de sua derivação? Isso implica que partamos do plano mesmo em que a compreensão se exerce, isto é, do plano da linguagem”¹¹¹.

A outra pergunta continua na mesma direção e chama a atenção para a dificuldade de se chegar ao compreender como modo de ser sem passar pelo compreender como modo de conhecimento, uma vez que ascender à compreensão da Analítica do Dasein implica em utilizar a compreensão como instrumento na tarefa de conhecer esse ser, cuja característica é a compreensão. Talvez pensando num jeito de “entrar de maneira adequada” neste círculo, Ricoeur propõe que “uma vez mais, não seria *na linguagem* que deveríamos buscar a indicação de que a compreensão é um modo de ser?”¹¹²

¹¹⁰ CDI, 7-24.

¹¹¹ CDI, 13.

¹¹² CDI, 13.

Ao projeto heideggeriano, Ricoeur contrapõe a proposta de uma “via longa”, isto é, uma ontologia da compreensão que se dá de modo indireto, pela via da análise das obras de linguagem, como expressões do ser na cultura. Tal atitude é compreendida como um “enxerto” hermenêutico sobre a fenomenologia fundamental do ser. O pensamento precisa fazer um desvio pelo campo da interpretação para chegar ao plano reflexivo. É preciso empreender uma análise semântica que se utilize das contribuições de diferentes disciplinas da linguagem, como a hermenêutica dos símbolos, a lingüística estrutural ou a psicanálise.

O resultado é uma ontologia exposta ao risco do conflito das interpretações rivais e, por isso, não se pode dizer que seja uma “ontologia triunfante”, mas uma “ontologia militante e quebrada”¹¹³. Em todo caso, é uma ontologia que pretende chegar a uma reflexão firmemente ancorada no plano da existência, na maneira como o ser humano se compreende em diversos momentos e lugares. É uma “reflexão concreta”, que pretende ser uma alternativa a uma filosofia lingüística, “à maneira de Wittgenstein”, ou a uma filosofia reflexiva do tipo neokantiano. Embora assuma as contribuições dessas escolas, ela pretende ultrapassá-las em direção a uma reflexão sobre a existência compreendida como esforço e desejo.

Dessa forma, o lugar da psicanálise em filosofia corresponde, segundo Ricoeur, ao de um desvio no caminho que leva à reflexão sobre o ser que se compreende, a uma mediação indispensável no pensamento que se dirige ao sujeito da reflexão filosófica.

“O que podemos esperar dela [a psicanálise] para uma ontologia fundamental? Duas coisas, em primeiro lugar, uma verdadeira destituição da problemática clássica do sujeito como consciência: em seguida, uma restauração da problemática da existência como desejo”¹¹⁴.

O momento psicanalítico corresponde a um momento de descentramento da consciência na condução da reflexão filosófica. Tal descentramento tem, contudo, um caráter tanto regressivo quanto prospectivo. Se há uma verdade sobre o sujeito que lhe é anterior, há também uma direcionalidade que configura o sentido da reflexão adiante dele. O descentramento é, portanto, segundo Ricoeur, operado na dialética da arqueologia e da teleologia do sujeito.

Para articular essa dialética, a parte final de “Da Interpretação” possui três eixos centrais: a explicitação da perspectiva epistemológica adotada (capítulo I), a operacionalização da psicanálise numa dialética arqueológica e teleológica da reflexão (capítulos II e III) e a tentativa de transformar os ganhos da dialética numa reflexão existencial mediante a interpretação dos símbolos (capítulo IV).

O lugar da psicanálise no pensamento filosófico fica, assim, precisado:

“A idéia diretiva que me guia é esta: o lugar filosófico do discurso analítico é definido pelo conceito de arqueologia do sujeito”¹¹⁵.

Vejamos como tal conceito chegou a ser formulado.

¹¹³ CDI, 23.

¹¹⁴ CDI, p. 21.

4.2 O Termo “Arqueologia”

Na obra de Freud a noção de arqueologia se relaciona à “metáfora arqueológica” utilizada repetidas vezes para clarificar o trabalho de análise. Tal metáfora é sucessora, no pensamento freudiano, da “metáfora geológica”, a qual, em trabalhos iniciais como os “Estudos sobre a Histeria”, auxilia a compreensão do trabalho psicanalítico relacionando os processos mentais a um processo de estratificação geológica, onde caberia à análise reconstituir o encadeamento lógico dos diferentes temas a partir do núcleo fundamental. A metáfora geológica cede lugar à metáfora arqueológica a partir do momento em que Freud amplia seu interesse para o domínio cultural¹¹⁶. O psicanalista como um arqueólogo do inconsciente terá presença destacada em “O Mal-Estar na Civilização”, mas a recorrência dessa metáfora em todo o conjunto da obra freudiana terá tanta importância que Mezan chega a afirmar que ela se apresenta como um dos fundamentos do referencial cultural implícito no pensamento de Freud¹¹⁷.

No campo filosófico o termo “arqueologia” não é estranho. O termo grego *arché* tem longa tradição desde Platão, que o tomava no sentido de causa do movimento ou de fundamento da demonstração, ou de Aristóteles, que o define como o ponto de partida do ser, do devir ou do conhecer. Rastrear o uso posterior do termo foge aos objetivos deste trabalho. Mas, sabe-se que na filosofia contemporânea,

¹¹⁵ CDI, p. 343.

¹¹⁶ MEZAN, Renato. *Freud, Pensador da Cultura*, p. 179.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 180.

Nietzsche e Foucault se utilizam do termo arqueologia de maneiras distintas. Enquanto Foucault desenvolve o conceito de “arqueologia do saber” como uma espécie de quadro no qual se manifestam regularidades discursivas que atravessam obras individuais, Nietzsche formula a idéia de uma história arqueológica, que difere de uma história monumental e de uma crítica, na medida em que trata do cotidiano na consideração do passado.

É, entretanto, em Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) que Ricoeur encontrará inspiração para relacionar o conceito de arqueologia à obra de Freud. A dívida com o filósofo e psicólogo francês de linha fenomenológico-existencial é claramente afirmada no artigo “Uma Interpretação Filosófica de Freud”¹¹⁸. Aliás, não foi somente uma vez que Ricoeur fez uso de ferramentas construídas pelo fenomenólogo que tanto admirava¹¹⁹.

No prefácio ao livro “A Obra de Freud”, de Angelo Hesnard, Merleau-Ponty faz a sugestão de que a psicanálise deveria ser entendida como uma “arqueologia”¹²⁰. Confiando que Hesnard promoveria uma aproximação frutífera e até indispensável entre fenomenologia e psicanálise, Merleau-Ponty considera que ambas as disciplinas marcham juntas como “humanismos de verdade”. A fenomenologia proporcionaria à psicanálise instrumentos conceituais necessários a uma fuga de qualquer tentação biologizante presente em Freud:

¹¹⁸ CDI, p. 148.

¹¹⁹ Cf. *A Crítica e a Convicção*, p. 45.

¹²⁰ HESNARD, A. *La obra de Freud y su importancia para el mundo moderno*, pp. 7-12. Publicado originalmente em 1960, em Paris.

“A fenomenologia brinda aqui à psicanálise as categorias, os meios de expressão de que necessita para ser totalmente ela mesma”¹²¹.

Ao mesmo tempo, a própria fenomenologia ganharia com tal encontro na medida em que se resguardaria de uma concepção positivista de consciência, isto é, aquela que entenderia o mundo como algo perfeitamente ajustado aos atos da mente. Através da contribuição de Freud, a fenomenologia aprofundaria sua própria noção de consciência pela descoberta de seu andar-de-baixo: o inconsciente.

“Esta fenomenologia que desce a seu próprio sub-solo está, mais do que nunca, em convergência com a investigação freudiana”¹²².

No entusiasmo com uma fenomenologia que se aprofunda a partir do encontro com a psicanálise, é no mesmo parágrafo em que invoca até Lacan em sua defesa que Merleau-Ponty se arrisca a chamar a psicanálise de arqueologia:

“Ao menos as metáforas energéticas ou mecanicistas conservam contra toda idealização o umbral de uma intuição que é uma das mais preciosas do freudismo: a nossa arqueologia”¹²³.

A idéia de arqueologia surge contra a ameaça de desvio idealista ou objetivista na leitura de Freud. O discurso metaforicamente estruturado como uma energética, que aponta para um insondável da pulsão, outra coisa não seria que uma expressão de nossa arqueologia. Merleau-Ponty não “explica” o uso do termo, mas fica claro que ele se refere àquilo sobre o que a filosofia não dispõe ainda de um

¹²¹ Op. cit. p. 7. Já fizemos referência, no capítulo 3, a propósito das observações de Assoun, quanto ao fato de que a preocupação de fornecer à psicanálise uma epistemologia que lhe garanta ser ela mesma é uma preocupação recorrente nos mais diversos arraiais epistemológicos.

¹²² Ibidem, p. 10.

¹²³ Ibidem, p. 11.

conceito para se referir, mas que permanece “essa coisa intemporal, indestrutível em nós que é, disse Freud, o inconsciente mesmo”¹²⁴. Embora insondável em si mesma, essa dimensão, entretanto, não permanece inteiramente estranha a uma filosofia da consciência, pois a palavra se revela como índice do que subjaz ao enigma do inconsciente. É o que parece indicar Merleau-Ponty com uma outra metáfora: a alga que recolhemos na praia guarda alguma coisa do mar de onde procede. Merleau-Ponty sabe, apesar de seu entusiasmo com o encontro, que fenomenologia e psicanálise não se misturam nem se justapõem impunemente. As duas disciplinas se relacionariam melhor justamente em seus limites, onde se localizaria uma certa latência em potencial de linguagem.

No vazio de uma maneira filosófica de se referir a este “intemporal, indestrutível”, Merleau-Ponty sugere, assim, o conceito de arqueologia, o que Ricoeur entenderá como uma “arqueologia do sujeito”. Numa nota em “Da Interpretação”¹²⁵, Ricoeur afirma adotar “de bom grado a maior parte das fórmulas” e o “movimento geral” do prefácio em questão. Cumpre, todavia, compreender porque Ricoeur dá sobrenome à arqueologia, como ela acaba por se referir a um sujeito e, especialmente, a um sujeito da reflexão filosófica.

Antes é preciso observar que a trilha de entrada do conceito de arqueologia do sujeito na filosofia foi aberta no contexto da fenomenologia. É pois um conceito que se articula na zona de tangência entre uma filosofia da consciência e uma disciplina do inconsciente. Não correria, pois, o risco de ser um conceito

¹²⁴ Ibidem, p. 11.

¹²⁵ DI, p. 341.

híbrido, cuja fertilidade seria desacreditada tanto por um lado quanto pelo outro? Ricoeur corre o risco e ainda faz pior: traz o conceito para o interior de uma filosofia reflexiva, onde se avizinharia mais de perto das ameaças do idealismo alemão como, por exemplo, o de Fichte.

Na verdade Ricoeur aproxima mesmo a discussão filosófica sobre Freud a uma problemática familiar a Fichte. Ele quer avaliar a contribuição da psicanálise sob uma perspectiva que tem no “si mesmo” da tradição reflexiva um ponto de partida. Mais uma vez, Ricoeur é explícito quanto aos compromissos. No início de “Da Interpretação” já podia-se ler:

“Reconheço, aqui, que a posição do ‘si’ é a primeira verdade para o filósofo situado no cerne dessa vasta tradição da filosofia moderna que parte de Descartes, desenvolve-se com Kant, Fichte e a corrente reflexiva da filosofia européia”¹²⁶.

O propósito de Ricoeur é, pois, o de pensar filosoficamente a psicanálise a partir de um lugar filosófico de grande envergadura na tradição moderna: a “consciência de si”.

4.3 Do “Si Mesmo” à “Reflexão Concreta”

Luiz Bicca dá uma idéia abrangente de como o tema da consciência de si esteve presente de modo determinante na filosofia moderna, ao ponto de se transformar num tema a partir do qual “toda uma época pôde se compreender e

¹²⁶ DI, p. 45.

formar uma imagem de si própria”¹²⁷. Saber de si passa a ser uma tarefa que ganha força com a certeza do *ego* em Descartes, transforma-se em subjetividade e fundamento da reflexão crítica em Kant, abre caminho para as aporias fichteanas, adquire um “Outro” em Hegel e assume um contorno existencial no projeto hermenêutico de Heidegger. O paradoxo dessa tradição é que, embora a experiência de ser sujeito pareça familiar a qualquer ser humano, definir em que consiste essa subjetividade que se reconhece como “si mesma” mostra-se um problema de difícil solução. Neste contexto, o pensamento de Fichte, ao propor respostas para a questão de como pode um sujeito conhecer-se sem objetivar-se, tornou-se um dos representantes máximos das dificuldades que tal tradição encontrou.

É interessante perder aqui algum tempo com Fichte, pois Ricoeur encontra nele algum subsídio para seu projeto de absorver a psicanálise numa filosofia reflexiva.

“O ‘Eu’ fichteano é, sem dúvida alguma, o mais significativo testemunho da filosofia reflexiva moderna: não há filosofia reflexiva contemporânea, como reconheceu Jean Nabert, que não interprete Descartes através de Kant e de Fichte.”¹²⁸

Como se verá adiante, o Fichte de Ricoeur será mediado pela compreensão de Jean Nabert, mas dele será aproveitado especialmente o conceito de “juízo tético”.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) herdou da filosofia kantiana um problema epistemológico: se o sujeito é fundamento de toda crítica, na medida em

¹²⁷ BICCA, L. *Racionalidade Moderna e Subjetividade*, p. 152.
¹²⁸ CDI, p. 199.

que nele se encontram as categorias *a priori* que se colocam como condições de possibilidade para o conhecimento, como estabelecer um conhecimento sobre o próprio sujeito sem objetivá-lo? Quando o próprio sujeito torna-se objeto do conhecimento perde-se o que lhe é mais próprio: exatamente a subjetividade que nos interessava investigar. Essa circularidade do problema deixaria sem solução a tentativa de encontrar um ponto seguro de onde partir todo conhecimento, a menos que se pudesse pensar num ponto onde se encontrasse tanto o objetivo quanto o subjetivo. O que se encontra neste ponto é um sujeito-objeto definido como “eu puro” ou “eu absoluto”. Esse eu transcendental, que fundamenta todo conhecimento, é compreendido como pura atividade, mediante operações lógicas que surpreendem o eu como já colocado “sem causa” (juízo tético). Ao exteriorizar-se, o eu descobre-se como por um “choque” e volta-se sobre si mesmo, estabelecendo a reflexão. Esta última não pode ser conhecimento objetivo, mas ato puro de auto-posição do eu. O eu puro é, pois, um conceito vazio de qualquer conteúdo objetivo. É anterior à própria consciência e nela só se apresenta de forma mediata:

“O eu exige abranger em si toda realidade e preencher a infinitude. Essa exigência tem necessariamente por fundamento a idéia do eu infinito, pura e simplesmente posto; e este é o eu *absoluto*, de que falamos. (Somente aqui torna-se plenamente claro o sentido da proposição: *o eu põe a si mesmo pura e simplesmente*. Nela não se trata, de modo algum, do eu dado na consciência efetiva; pois este nunca é pura e simplesmente, seu estado está sempre, imediata ou mediatamente, fundado por algo fora do eu; trata-se de uma idéia do eu, que tem de ser colocada necessariamente como fundamento de sua exigência prática infinita, mas que para nossa consciência é inalcançável, e por isso nunca pode

aparecer imediatamente nela [mas mediatamente, sim, na reflexão filosófica].)¹²⁹

Mas, que parentesco tem o “si mesmo” que emerge da reflexão filosófica com o eu puro, se este “si” torna-se algo para a consciência? Bicca explica que, em 1797-98, Fichte introduz na Doutrina da Ciência a idéia de uma “consciência de si clara” e uma “consciência de si não-clara”.

“À consciência de si clara poderíamos chamar de propriamente reflexiva, em que um estado de consciência ou um pensamento acerca de si mesmo do sujeito pensante é objetivado, tornado ‘objeto’ num outro momento ou ato de relação de consciência. Esta consciência de si reflexiva é secundária, derivada daquela autoconsciência irreflexiva ou daquele saber primário de si, que poderia muito bem ser designado como uma pré-consciência de si”¹³⁰.

A introdução da psicanálise no interior de uma filosofia reflexiva talvez ficasse melhor operacionalizada por intermédio desta distinção entre “consciência de si clara” e “consciência de si não-clara”, na medida em que Ricoeur visa um eu testemunhado nas obras de cultura, o que é, portanto, um eu que se exterioriza e se objetiva. Todavia, não consta que Ricoeur tenha usado essa distinção. Ricoeur está mais interessado em afirmar uma filosofia em que o sujeito esteja posto, sem a necessidade de que ele seja, de antemão, objetivado. O que Ricoeur parece querer é “dar um drible” na consciência, uma vez que o sujeito vai se colocar sem sua certeza, para dar lugar aí a um discurso que privilegie o inconsciente. O sujeito que prescinde da certeza da consciência, mas que nem por isso deixa de estar em posição de existente, é aquele afirmado pelo juízo tético de Fichte. Através desse conceito pode-

¹²⁹ FICHTE, J.G.. “A Doutrina da Ciência de 1794”, in: *Fichte*, coleção “Os Pensadores”, p. 149 (277).

se falar da existência como pensamento e do pensamento como existência; algo que existe se pensando. Esse movimento, que remete ao *cogito* cartesiano, poderá, contudo, fugir às armadilhas de uma consciência imediata de si. A pergunta “quem é esse eu que pensa se pensando?” poderá ser respondida de uma maneira mediata.

Nessa mediação, Ricoeur ousa introduzir a psicanálise:

“Relativamente a essa posição, a essa proposição apodítica, todos os ‘lugares’ da primeira tópica e os ‘papéis’ da segunda seqüência freudiana são objetivações. Toda questão será, precisamente, de justificar, de legitimar essas objetivações, como o caminho obrigatório para um *Cogito* menos abstrato, como o caminho necessário da reflexão concreta”¹³¹.

Essa frase equivale à formulação de um projeto: chegar a uma “reflexão concreta”, desbancando o *cogito* de uma racionalidade abstrata (ou quase humilhando-o), por via da análise das objetivações do sujeito já posto.

A esta altura, já se pode perceber com clareza que quando Ricoeur fala em “arqueologia do sujeito”, o sujeito de que se trata é aquele que emerge da reflexão filosófica. Desde René Descartes (1596-1650), o sujeito é afirmado no processo de auto-reflexão. Assim podemos definir a posição do sujeito na perspectiva cartesiana:

“O sujeito é – na ‘ordo cognoscendi’ – o fundamento primeiro da inteligibilidade na medida em que ele pode assegurar, pela auto-reflexão, o lugar da evidência e da transparência absoluta de si e encontra em sua própria posição de sujeito, a razão de sua existência.”¹³²

Ao fim da trilha que conduz ao *cogito ergo sum*, Descartes intui a existência de um *ego* que suporta a atividade pensante e que é capaz de pensar a si

¹³⁰ BICCA, L. Op. cit., p. 204.

¹³¹ CDI, p. 145.

mesmo. Este *ego* torna-se então o *subjectum*, o que suporta todas as coisas, sendo, por isso, fundamento último de toda atividade cognoscente. Mas, passar da intuição primeira de si mesmo ao conhecimento objetivo de si e do mundo torna-se, no projeto cartesiano, uma dificuldade que só poderá ser resolvida com a afirmação da existência de Deus¹³³. Afora este artifício, o *cogito* cartesiano arrisca-se a ficar na vacuidade ou na solidão: uma verdade da qual nenhum predicado objetivo pode ser inferido.

O projeto de Ricoeur pretenderá identificar na raiz do *cogito* a própria apetição por existir. É essa apetição, colocada como arqueologia, que proporcionará abertura necessária à constituição de um desvio que permita a introdução da existência do sujeito na reflexão. Ricoeur aprenderia com Jean Nabert a chamar essa apetição fundamental de “afirmação originária”.

Jean Nabert (1881-1960), filósofo francês situado na tradição reflexiva, teve com Ricoeur uma relação bastante próxima, algo como um certo discipulado sem a exigência de fidelidade absoluta¹³⁴. Tão significativa era a estima que Ricoeur escreveu o prefácio da reedição de duas de suas principais obras¹³⁵, além de dedicar-lhe sua “Simbólica do Mal”.

¹³² DRAWIN, C. R. O Destino do Sujeito na Dialética da Modernidade, p. 496.

¹³³ Cf. DRAWIN, C.R. Op. cit., p. 497.

¹³⁴ Cf. RICOEUR, P. *A Crítica e a Convicção*, p. 43.

¹³⁵ *L'expérience intérieure de la liberté* (1924), reed. 1994, PUF; *Éléments pour une éthique* (1943), reed. 1962, Aubier. Sobre *Essai sur le mal* (1955), veja-se a nota de 1959, publicada em RICOEUR, P. *Leituras 2: A região dos filósofos*, pp. 183-198.

Já em Fichte a manifestação do eu na esfera prática se dava como um esforço por continuar existindo¹³⁶, mas Jean Nabert possibilitará relacionar esse esforço ao projeto de reflexão sobre o símbolo já em marcha em Ricoeur:

“Foi em Nabert que encontrei a formulação mais precisa da relação entre o desejo de ser e os signos nos quais o desejo se exprime, se projeta e se explicita. Com Nabert, sustento que compreender é inseparável de compreender-se, que o universo simbólico é o meio da auto-explicação”¹³⁷.

Ricoeur situava Nabert numa tradição que ligaria Spinoza, Leibniz, Schopenhauer e Nietzsche, onde a representação de si é secundária em relação ao próprio esforço, apetite ou vontade de existir. Para Nabert, o *cogito* não deveria ser entendido como uma ação do entendimento, mas, antes, como posição do si na consciência atuante. A “afirmação originária” do ser é, portanto, sua própria carência de ser, seu esforço para existir. Uma filosofia reflexiva, sob este ponto de vista, não se esgotaria na afirmação do *ego* pela dúvida hiperbólica cartesiana, mas este precisa ser apreendido nos signos que contam de sua existência. A filosofia reflexiva se liga, finalmente, a uma hermenêutica do signo. A contribuição de Nabert permite a Ricoeur formular sua definição de reflexão:

“A reflexão é a apropriação de nosso esforço para existir e de nosso desejo de ser, através das obras que dão testemunho desse esforço e desse desejo. (...) A reflexão deve tornar-se interpretação, pois não posso apreender esse ato de existir alhures senão em signos esparsos no mundo”¹³⁸.

A compreensão da existência como “esforço” e “desejo” sustenta o que, em Ricoeur, se configura como um projeto de uma “reflexão concreta”. Para fugir à

¹³⁶ Cf. TORRES FILHO, R. R. Fichte, vida e obra, in: *Fichte*. Col. “Os Pensadores”, p. XI.

excessiva abstração na qual se formulou a tradição da filosofia reflexiva e para que “consciência de si” passe a ser um termo com densidade existencial, Ricoeur aplica à reflexão, ao pensamento que se surpreende pensando, o desvio por disciplinas que dizem algo do ser humano inserido inalienavelmente no mundo da vida. A psicanálise, a semiologia ou a fenomenologia da religião tornam-se ferramentas interpretativas do “si” que se expressa nos signos da cultura. A “reflexão concreta” é, pois, uma filosofia da consciência de si mediatizada hermeneuticamente por um saber onde a existência não é apenas suposta, mas tematizada. Ricoeur resume da seguinte forma:

“A apropriação de meu desejo de existir é impossível pela via curta da consciência; só a via longa da interpretação dos signos está aberta. Tal é a minha hipótese de trabalho filosófico: chamo-lhe a *reflexão concreta*, ou seja, o *Cogito mediatizado por todo o universo dos signos*”¹³⁹.

Tal programa de trabalho, condensado de forma bastante resumida nessa frase, permite desmembrar a proposta de reflexão concreta em três frentes: o *cogito* ferido, a mediação do si e a ancoragem da reflexão na existência. Em todas essas etapas a contribuição da psicanálise será decisiva e pode-se dizer que o conceito de arqueologia do sujeito é o ponto de amarração destas três tarefas.

A humilhação do *cogito* promovida pela psicanálise não é apenas necessária, mas bem-vinda para uma renovação da filosofia reflexiva. Essa é a conclusão a que chega Ricoeur.

¹³⁷ CDI, pp. 144-145.

¹³⁸ DI, p. 48.

¹³⁹ CDI, p. 221.

Compreendendo que o Ego afirmado apoditicamente por Descartes na célebre fórmula *Cogito ergo sum* (“Penso, logo existo”) é, na melhor das hipóteses, um ego vazio e, na pior, algo puramente ilusório, Ricoeur não descarta o ganho da certeza cartesiana da existência de si mesmo, mas entende que não se pode recuar diante da pergunta: “O que sou eu?”. Enquanto não se debruça sobre tal pergunta, o *cogito* permanece preso à ilusão de que se sabe, aferrado à uma ilusória consciência imediata de si e circunscrito ao domínio de uma abstração solipsista.

O papel da psicanálise é exatamente o de introduzir uma cunha entre a certeza do eu e a adequação da consciência a esse eu. Ao promulgar uma contestação dos poderes da consciência pela introdução da noção de inconsciente, a psicanálise faz estremecer o edifício racionalista da consciência de si. Ascender a alguma verdade sobre o sujeito da reflexão filosófica torna-se, assim, uma tarefa mais complicada do que poderia parecer ao filósofo cartesiano.

“Direi, por conseguinte, que a função filosófica do freudismo consiste em introduzir um intervalo entre a apoditicidade do *Cogito* abstrato e a reconquista da verdade do sujeito concreto”¹⁴⁰.

A “reconquista” se torna, assim, uma tarefa subsidiada pela doutrina freudiana. É preciso notar aqui que Ricoeur se mantém numa linha que, embora não desconheça os desafios colocados à questão do sujeito pela psicanálise, permanece confiante na expectativa de que algo sobre o sujeito se mostre na reflexão. A psicanálise, em Ricoeur, não é suficiente para decretar a falência do sujeito ou da filosofia reflexiva. O que a psicanálise opera é um momento de descentramento, que

¹⁴⁰ CDI, p. 205.

não impedirá um novo centramento. Tal descentramento é, contudo, fundamental para alargar o espaço da reflexão, para a constituição do que é chamado “uma espécie de ascese da própria reflexão”¹⁴¹.

Uma filosofia de cunho reflexivo instruída por Freud supõe um momento em que a consciência imediata vê-se despossada do sentido em favor daquilo que, no inconsciente, remete ao desejo. A noção de inconsciente, construída pela metapsicologia freudiana, opera um descentramento fecundo no foco das significações e obriga a consciência ao abandono da pretensão de querer reger absolutamente os rumos da reflexão.

O *cogito* torna-se, dessa forma, um conceito “ferido”, “quebrado”, “humilhado”, como insistiu Ricoeur em várias oportunidades, ao ponto de Jeanne Marie Gagnebin ter definido sua obra como “uma filosofia do *cogito ferido*”¹⁴². Todo esse constrangimento é, na verdade, uma tentativa de repensar uma filosofia de caráter racionalista mediante um desvio hermenêutico, um esforço por mitigar os efeitos nocivos de um idealismo exacerbado, estabelecendo o diálogo com seus adversários.

Neste ponto, vale a pena lembrar a crítica de Michel Tort a essa idéia de um *cogito* recheado de conteúdo existencial, em favor da mediação da psicanálise.

“Ou as palavras não querem dizer nada ou o *cogito* designa uma certeza da existência em si mesma irreduzível e

¹⁴¹ DI, p. 345.

¹⁴² GAGNEBIN, J. M. Uma filosofia do *cogito ferido*: Paul Ricoeur.

absolutamente vazia e portanto absolutamente incapaz de ser um 'falso cogito'.¹⁴³

A argumentação de Tort é de que o conceito de *cogito* só tem sentido dentro do racionalismo que o originou e transformá-lo de maneira a dar-lhe substância existencial é uma operação impossível. A insistência de Ricoeur só poderia ser interpretada como um escrúpulo cristão em vista de salvar a filosofia transcendental. À parte os constantes ataques de Tort ao cristianismo de Ricoeur, o que é preciso lembrar é que este não esconde seu comprometimento com a vertente reflexiva da tradição que vem de Descartes a Kant, mas pretende pensar o sujeito da reflexão sob os novos desafios do freudismo. Se para isso a noção de *cogito* teve sua formulação originária problematizada o que está em questão é se ainda existe algo que sustente sua manutenção no vocabulário dessa nova filosofia reflexiva. E, como foi dito acima, o que Ricoeur quer preservar é o ganho de apoditicidade da noção de *cogito* separada de qualquer pretensão a uma verdade *sobre* o sujeito.

“Para aqueles dentre nós que não somos psicanalistas, que não temos que diagnosticar nem que curar, a adoção desse discurso tópico e econômico pode receber um sentido, que é ainda um sentido de reflexão: a antifenomenologia da tópica e da energética freudianas pode ser erigida em momento de reflexão, na medida em que serve para dissociar de maneira definitiva a apoditicidade da reflexão e a evidência da consciência imediata.”¹⁴⁴

Se Ricoeur fere o *cogito* ao mesmo tempo que lhe preserva a vida é porque vê nessa operação a possibilidade da renovação da filosofia reflexiva sob a instrução de disciplinas que, como a psicanálise, nos ajudam a encontrar um sujeito

¹⁴³ TORT, Michel. *La interpretación o la máquina hermenéutica*, p. 57.

¹⁴⁴ DI, p. 346.

engajado na vida. O conceito de arqueologia do sujeito será o herdeiro direto desse processo piedosamente sanguinário a que Ricoeur submete o *cogito*, pois, em tal desmontagem e remontagem de conceitos, é “de trás de si mesmo que o *cogito* descobre, pelo trabalho da interpretação, algo como que uma *arqueologia do sujeito*”¹⁴⁵.

4.4 Arqueologia do Sujeito e Psicanálise

A arqueologia do sujeito é aquilo que, na reflexão filosófica, remete a uma anterioridade do si mesmo, onde o sentido que emerge no pensamento é definido não pelas operações da consciência, mas pela instância do desejo. Todas as certezas obtidas no percurso da consciência em direção a um sujeito consciente de si são atravessadas pelo determinismo dos processos inconscientes. O lugar do sentido fica, assim, descentrado da consciência, em favor do inconsciente.

Esse novo lugar, contudo, não é de todo intangível ao filósofo que acolhe a contribuição da psicanálise. Na concepção de Ricoeur, o que a psicanálise nos dá é exatamente uma maneira de dizer algo sobre essa arqueologia que subjaz ao edifício da consciência. Isso porque as representações que se ligam ao mundo pulsional permitem um acesso cognoscível ao inconsciente. Isso já estava dito em Freud,

¹⁴⁵ CDI, p. 22.

quando esse postulava que a pulsão nunca pode tornar-se objeto da consciência, mas somente a idéia que o representa.¹⁴⁶

Se a psicanálise, por um lado, nos convida a abandonar a falsa segurança da consciência, por outro, coloca-nos na perspectiva de compreender a consciência como uma tarefa. Após Freud, tornar-se consciente passa a ser uma tarefa sempre inacabada, mas, ainda assim, necessária. Só há sentido em falar sobre o inconsciente se o tematizamos em relação à consciência. Compreende-se que “a realidade do inconsciente não é uma realidade absoluta, mas relativa às operações que lhe dão um sentido”¹⁴⁷.

A arqueologia do sujeito não é, conseqüentemente, apenas uma instância afirmada numa contemplação muda, mas algo sobre o qual se pode operar para extrair-lhe os ganhos. As operações que dão um sentido a esse *arché* da reflexão foram dadas pelo próprio cânon da psicanálise e permitem uma inserção da linguagem da “tópica” freudiana no pensamento filosófico.

A primeira dessas operações é exatamente a interpretação, aquilo que permite uma decifração da anterioridade do inconsciente. Se o lugar do sentido, no momento arqueológico da reflexão, passa ao inconsciente, tal lugar só é definido pela interpretação.

Se o sonho, por exemplo, revela, na anterioridade de seu conteúdo latente, algo sobre o sonhador, isso só pode ser afirmado mediante a interpretação. Ao propor a análise do inconsciente, Freud instaurou, de uma vez por todas, a

¹⁴⁶ FREUD, S. *O Inconsciente*, p. 203.

demanda de trabalho interpretativo, seja por parte do analista, seja por parte do analisando.

“Podemos calcular quão apropriada é a asserção de Nietzsche de que, nos sonhos, ‘acha-se em ação uma relíquia primitiva da humanidade a que hoje mal podemos chegar por um caminho direto’; e podemos esperar que a análise dos sonhos nos conduza a um conhecimento da herança arcaica do homem, daquilo que lhe é psiquicamente inato.”¹⁴⁸

A arqueologia do sujeito é, pois, um conceito afeito à hermenêutica, pois contribui para a reflexão filosófica na medida em que alguma verdade arcaica do sujeito se deslinda mediante o trabalho de interpretação.

Outro aspecto das operações que dão sentido à arqueologia é que este, no contexto da psicanálise, é sempre *sentido para um outro*. É na relação com o analista que o sentido do sintoma se revela, que o indizível do desejo ganha significação. A realidade do inconsciente é, dessa forma, uma realidade afirmada no contexto de uma intersubjetividade. O analista se insere como uma “consciência testemunha” na qual é vislumbrada a realidade do inconsciente. Do que resulta que o conceito de arqueologia do sujeito remete também a uma intersubjetividade onde o arcaico é entrevisto. O si mesmo do sujeito não se prende a um solipsismo, mas se constitui na relação com um outro.

Mas, um terceiro aspecto igualmente importante dessas operações, consiste em que tal relação não se dá, do ponto de vista da psicanálise, apenas como uma relação entre consciências, mas na dinâmica do investimento afetivo operado na

¹⁴⁷ DI, 355.

¹⁴⁸ FREUD, S. *A Interpretação dos sonhos*, p. 585.

transferência. Se, por um lado, o afeto dessa transferência não se reduz à consciência, seu caráter estereotipado só pode ser afirmado mediante uma operação consciente. Como se pode afirmar uma transferência sem uma *idéia* do que é transferido? O caráter arcaico da transferência só pode ser afirmado por um sentido que o liga a um objeto primário. Estão aí implicados tanto o indizível da pulsão, como sua propensão a ser dita de maneiras substitutivas. A arqueologia do sujeito é testemunha tanto do não-dito quanto do impulso a dizer. Também neste sentido o conceito de arqueologia se define como uma afirmação do inultrapassável do impulso à vida na reflexão.

Ricoeur não deixa de ressaltar ainda que a linguagem da tópica não autoriza uma completa referência à consciência. O “Id” permanecerá como um conceito que assinala a impossibilidade de uma colonização do inconsciente pela consciência.

“A força expressiva do termo ‘id’ (isso) – mais ainda que do termo inconsciente – está em nos preservar desse realismo ingênuo que equivaleria a dar uma consciência ao inconsciente, a duplicar a consciência na consciência”¹⁴⁹.

O reconhecimento do pulsional implicado na transferência traz a economia dos afetos à reflexão. Assim, também o ponto de vista econômico, legado pela psicanálise, pode ser introduzido no pensamento filosófico mediante o conceito de arqueologia do sujeito.

Tal ponto de vista, no entanto, tem seus limites na maneira como foi tratado por Freud. Na interpretação da cultura, por exemplo, Freud não deixa de manifestar um certo reducionismo ao econômico quando trata do religioso ou do

artístico. Na verdade, toda a interpretação freudiana da cultura pode ser tida como uma arqueologia. É, no entanto, uma arqueologia que revela o custo e o balanço afetivo das construções culturais sem dar conta da novidade introduzida em termos de valor.

Quando Freud afirma que a religião deve ser compreendida como uma sobrevivência do desamparo infantil aliado à carência de um pai protetor, isso é, no máximo, a revelação de que o arcaico sobrevive numa expressão cultural de toda a humanidade. Mas não é que o Édipo está irremediavelmente presente em todos os atos da vida adulta? Se existem formas mais ou menos saudáveis de resolvê-lo, isso remete a uma questão de valor que escapa ao crivo da psicanálise. A psicanálise, como arqueologia da cultura, não fornece mais que uma consideração do custo afetivo implicado na constituição de todo o edifício de valores da civilização. A explicação genética do mundo ético, operada por Freud, com todo o seu aparato de “mitologia científica” expresso em textos como “Totem e Tabu” (1913), coloca à luz os papéis exercidos por diferentes instâncias do mundo inconsciente na constituição de uma noção do dever ou da autoridade. Mas não diz o que é a autoridade ou o que é o dever. Aí se constitui um limite da abordagem freudiana da moral.

A “ponta mais avançada” da arqueologia do sujeito repousa, contudo, na noção freudiana de narcisismo. As ilusões do eu consciente do *ego cogito* só chegam a imperar porque a elas se aliam os poderes do narcisismo como “foco de resistência à verdade”. É o investimento libidinal em torno do eu que permite a identificação de si mesmo aos conteúdos atuais da consciência. O *ego* da consciência imediata é, pois,

¹⁴⁹ DI, pp. 356, 357.

devedor de uma afetividade que remonta ao desejo em seu vetor mais arcaico. Em sua dimensão arqueológica, o *ego* é herdeiro do amor mais “inultrapassável”, “indestrutível” de todos: o amor próprio.

“Vaidade das vaidades, tudo é vaidade”, dizia o Eclesiastes. A obra de Freud revela na ilusão do saber imediato de si, a mais universal de todas as características humanas: o amor à própria imagem.

“Para uma filosofia da reflexão, a introdução do narcisismo será a prova suprema: será preciso renunciar-se ao sujeito tal como ele é percebido imediatamente: um *cogito* abortado tomou o lugar da primeira verdade: penso, existo.”¹⁵⁰

Qualquer idéia triunfalista que veria uma plena adequação entre a consciência, o sujeito e o mundo precisa ser agora desbancada de sua *hybris* e colocar-se na posição de escuta.

“Ao mito de um sujeito fechado sobre o mundo auto-suficiente da consciência atual, há que curá-lo de seu narcisismo, há que forçá-lo a que se dê conta de seu vazio inicial e que seus conteúdos exigem um trabalho no qual tem que aprender a escutar o que os restantes saberes podem ensinar-lhe.”

A reflexão redefinida segundo uma arqueologia do sujeito instaura uma atitude de suspeição sobre o saber de si e encontrará uma reapropriação do si mesmo somente pela “via longa” dos saberes espalhados no mundo dos signos que testemunham do sujeito. É de se esperar, em consequência, que a reflexão orientada pela arqueologia psicanalítica seja também uma reflexão “em luto”. A atitude

¹⁵⁰ DI, p. 133.

reflexiva precisa incorporar uma certa afetividade da perda de suas certezas imediatas, do desmoronamento de seu narcisismo.

Talvez se pudesse aqui estabelecer uma conexão frutífera entre a proposta de uma reflexão refeita da humilhação do narcisismo e o conceito psicanalítico de castração, entendido como a elaboração da perda da fantasia de onipotência no indivíduo. Um desenvolvimento deste conceito falta em Ricoeur, talvez exatamente pela falta da experiência analítica, já que uma análise clínica tem na elaboração desse luto um momento chave, como observa Nasio:

“Mas o complexo de castração, que apresentaremos como uma etapa na evolução da sexualidade infantil, não se reduz a um simples momento cronológico. Ao contrário, a experiência inconsciente da castração é incessantemente renovada ao longo de toda a existência e particularmente colocada em jogo na cura analítica do paciente adulto. Um dos objetivos da experiência analítica é, com efeito, possibilitar e reativar na vida adulta a experiência que atravessamos na infância: admitir com dor que os limites do corpo são mais estreitos do que os limites do desejo.”¹⁵¹

Não seria a reflexão que sobrevive a uma humilhação do *cogito* uma reflexão *castrada*? No plano da existência concreta, a perda das ilusões da consciência e a perda da onipotência do eu não seriam equivalentes? Não demandariam um mesmo trabalho de luto? De qualquer forma, o que Ricoeur percebe muito bem é que uma reflexão que abandona a falsa segurança da consciência imediata está em melhores condições de acolher no pensamento tanto a beleza como a dureza da existência.

4.5 Arqueologia, Teleologia e Símbolo

Ao descentramento do sentido “para trás” da consciência, na direção do inconsciente, Ricoeur vê a necessidade de contrapor dialeticamente um outro descentramento “para frente”, na direção de um fim (telos): “Só tem um *arché* um sujeito que tem um *telos*.”¹⁵²

Se o momento arqueológico da reflexão será orientado pela contribuição de Freud, este novo momento será operado mediante a “fenomenologia do espírito” de Hegel. Para Ricoeur, o momento teleológico da reflexão será marcado pela sucessividade das figuras do espírito. Numa síntese progressiva, esse outro momento determinará um movimento de descentramento do sentido para frente, pois “a verdade de um momento reside no momento seguinte, o sentido procede sempre do fim para o começo”.¹⁵³

Enquanto o momento arqueológico da consciência caminhava numa direção regressiva, o momento teleológico se orientará na perspectiva da vida adulta, da prospectividade do sentido. Enquanto o inconsciente determina uma inteligibilidade pela anterioridade dos investimentos primordiais, o espírito faz história progressivamente segundo a inteligibilidade do fim.

Ricoeur afirma que o movimento progressivo estaria presente de forma não explícita em Freud, como, por exemplo, no conceito de sublimação. Para Ricoeur, se a sublimação significa um abandono do investimento sexual puramente

¹⁵¹ NASIO, Juan D. *Os 7 Conceitos Cruciais da Psicanálise*, p. 13.

¹⁵² DI, p. 373.

¹⁵³ DI, p. 376.

narcísico para a criação de uma cultura, é de se supor que este movimento não pode ser colocado simplesmente em termos de regressão, mas há aí um movimento progressivo da libido. Assim, a psicanálise demonstraria uma certa "apetição" à progressão, que a práxis analítica realiza, mas que a teoria não tematiza".¹⁵⁴

O caminho que leva a uma reflexão ampliada leva, portanto, a um duplo movimento: arqueológico e teleológico. E é exatamente no símbolo que estas duas vertentes de sentido se encontram. A simbólica é o local de encontro da arqueologia e da teleologia do sujeito.

"É essa articulação da progressão e da regressão que tentei pensar por intermédio de uma dialética da arqueologia e da teleologia. Desse modo, espero ter avançado, não somente na inteligência de Freud, mas também na inteligência de mim mesmo: pois um pensamento reflexivo, que assume semelhante dialética, já está no caminho que vai da reflexão abstrata à reflexão concreta. Resta-lhe compreender que toda progressão e regressão são veiculados pelos mesmos símbolos, em suma, que a simbólica é o lugar da identidade entre progressão e regressão. Compreendê-lo seria chegar à própria reflexão concreta".¹⁵⁵

Mais uma vez fica precisado que arqueologia, como também teleologia, do sujeito são conceitos que se colocam como mediações em vista da chegada a uma "reflexão concreta". O último capítulo de "Da Interpretação" será um retorno de Ricoeur ao tema da reflexão concreta mediante o símbolo, que, "por sua sobredeterminação, realiza a identidade concreta entre a progressão das figuras do espírito e a regressão para os significantes-chaves do inconsciente".¹⁵⁶ Ao debruçar-se sobre o símbolo, a filosofia se ancora no mundo da vida e descobre um sentido que

¹⁵⁴ DI, p. 396.

¹⁵⁵ DI, pp. 396-397.

remete tanto ao arcaísmo quanto à progressão do sujeito. O símbolos são, ao mesmo tempo, regressivos e prospectivos e exploram tanto os amores primordiais de nossa infância quanto as esperanças fundamentais de nossa vida adulta.

4.6 Em Direção à Existência

“Coloco-me como já colocado em meu desejo de ser”¹⁵⁷: é assim que o sujeito se encontra pela via da reflexão. Ao pretender colocar-se como sujeito do pensamento, eis que se percebe antecedido pelo próprio desejo. Antes que fale, a palavra já existe nele. Antes que haja nele palavra, a alma já deseja. Inominável, o desejo insiste em se dizer, mas o que nele permanece não domesticado nas cercanias da linguagem, atesta que a existência é antes de tudo desejo de continuar existindo.

Como arqueologia do sujeito, a psicanálise vai aos limites do que não se torna palavra: “o que se presenta no afeto e não entra na representação é o desejo como desejo”¹⁵⁸. O desejo que não se diz remete a um fundo não dominado pela significação, uma instância onde a vida se manifesta como pura apetição. É essa instância, anterior a toda consciência, que testifica que a vida é antes de tudo desejo e esforço.

Se o desejo não se diz por completo, todavia não se exclui do mundo da vida e por isso se pode vislumbrá-lo “nos despistamentos em que se situa”¹⁵⁹. Para que a filosofia encontre algo desse desejo é preciso que se volte sobre os

¹⁵⁶ DI, p. 401.

¹⁵⁷ DI, p. 370.

¹⁵⁸ DI, p. 367.

LEI DO DIREITO AUTORAL

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610/1998.

Este arquivo não pode ser reproduzido ou transmitido sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos ou quaisquer outros.

despistamentos. É preciso aplicar à trilha do sujeito, onde esses despistamentos se constituem como obras de cultura, uma “exegese do desejo”. Uma exegese que não se esgotará na enumeração de significados, mas que, todavia, nos preservará de uma desistência absoluta do pensamento.

Se, como diria Fernando Pessoa, “passo, mas comigo não passa um eu que há em mim”, essa passagem não cessa de deixar por aí pegadas que quanto mais se as fita, mais parecem testemunhar de algo que, talvez por falta de melhor nome, tem-se chamado sujeito. Mas é preciso cautela: esse termo encontra-se em litígio.

“Coloco-me como já colocado em meu desejo de ser” é uma frase que, contudo, cativa pela interpelação, na medida em que fala de um movimento: aquele de reconhecer nossa existência no mundo como algo passível de ser significado, reclamar nosso existir como algo subjetivável, confiando que pode dar-nos alguma coisa a razão. Que tal interpelação seja prima-irmã do narcisismo, não se questiona. Mas, como nada conceder-lhe se “erótica é a alma”?

Pintor Ramos observa como o aprisionamento às artimanhas do narcisismo é tão nefasto como o seu contrário: um certo masoquismo da consciência.

“Agora bem, o evidente perigo da ilusão narcisista pode levar à tentação imediata por parte do filósofo de abandonar o nível próprio da reflexão e dar por fato consumado o ‘fim da filosofia’, produto talvez de um masoquismo não menos ilusório que o narcisismo contra o qual emerge. Certo que a reflexão não é o todo, nem quiçá o originário, porém seria prematuro concluir daí que não é nada e dar vez a uma escura mitologia que substitui o nível de reflexão por um conjunto

de insinuações assistemáticas, que põem em perigosa pendente de um irracionalismo.”¹⁶⁰

O programa da reflexão não se encerra depois de Freud, mas ganha um novo estatuto. A consciência não será doravante entendida como um dado, mas como uma tarefa. O “si mesmo” não será mais confundido com as ilusões narcísicas totalizantes, mas será recolhido em fragmentos nos signos onde se apresenta. “Com o suor do teu rosto ganharás o teu pão”, diz a psicanálise ao expulsar o “si mesmo” do paraíso da consciência imediata. Fora do paraíso, contudo, existe a vida em sua expressão mais humana. É se libertando da onipotência da consciência que o pensamento encontrará a existência como desejo.

A reflexão, ferida, torna-se hermenêutica. Seu trajeto agora incluirá um longo desvio. Passará pela arte, pela religião, pelos mitos, enfim, por tudo aquilo que se oferece a uma “exegese do desejo”. A reflexão não se expressará em termos abstratos, mas se contentará em partir de uma interpretação sempre provisória e parcial.

“Com isso se descobre não somente o caráter inultrapassável da vida, mas a interferência do desejo com a intencionalidade à qual inflige uma invisível obscuridade, uma irrecusável parcialidade.”¹⁶¹

A arqueologia do sujeito revela um ser atravessado pelo desejo que o coloca em posição de ser. Melhor dizendo, é como posição de desejo que o ser se afirma em sua posição de ser. Tudo o que for atributo da existência desse ser será devedor dessa posição originariamente erótica da alma. Se os atributos definem um

¹⁶⁰ RAMOS, A. Pintor. *Arqueologia y teleologia del sujeto. Hitos en la filosofía reflexiva de P.*

certo ente, isso não deve nos impedir de considerar que antes de tudo ele é um ser colocado em posição de desejo. As objetivações são necessárias na medida em que são vicissitudes que promovem a humanização do ser.

“Significações, com efeito, são sedimentações objetivas que se apresentam como o produto das vicissitudes do esforço por existir e o indivíduo se humaniza apropriando-se delas”.

Na medida em que ganha significações, o ser se torna sujeito para si mesmo. O ser coloca-se como já colocado em seu desejo de ser e é nesse *colocar-se* que se vai vislumbrando um sujeito, surpreendido na hermenêutica de suas manifestações.

A filosofia reflexiva, assim, pode, amparada no conceito de arqueologia do sujeito, formular uma “ontologia quebrada” a partir de um desvio hermenêutico, transformando-se, como queria Ricoeur, em “reflexão concreta”, ou seja, um pensamento que caminha em direção à existência.

CONCLUSÃO

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

Paul Ricoeur é um filósofo de formação e preocupações vastas que se aventurou numa incursão no domínio da psicanálise, em vista de seu projeto de uma reflexão ampla sobre o símbolo, da qual resultou a obra “Da Interpretação, ensaio sobre Freud”, publicada originalmente em 1965.

Tal incursão não foi muito bem sucedida, principalmente, talvez, por conta do clima de disputa de poder e prestígio na França da década de 60, em que a vertente lacaniana se incumbiu de atacar, de diferentes formas, não só o conteúdo da obra de Ricoeur, como também sua honestidade intelectual. Isso, ao que parece, pode ter determinado um abandono prematuro do estudo da psicanálise em Ricoeur.

O projeto de uma reflexão sobre o símbolo, em Ricoeur, se mostrava como uma alternativa a uma filosofia especulativa e por demais abstrata. O filósofo francês queria chegar a um pensamento que contemplasse o ser humano em sua existência concreta e, por isso, encontrou na hermenêutica do símbolo uma possibilidade de “retorno à vida”, por via do testemunho que se oferece nas categorias de sentido ali encontradas. Partindo da interpretação como técnica de auferir sentido de um texto, Ricoeur amplia seu percurso em direção a uma reflexão sobre o sujeito que se compreende diante do texto, o que permite uma concatenação das contribuições de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.

A hermenêutica se abre, assim, a uma investigação sobre o sujeito da reflexão filosófica e pode incorporar, neste projeto, a contribuição das mais diversas disciplinas das ciências humanas e, em particular, da psicanálise.

A própria psicanálise seria, segundo Ricoeur, detentora de uma dimensão hermenêutica, à qual se somaria um discurso de modelo energético para compor a doutrina freudiana. Os discursos do sentido e da força estariam mutuamente implicados nas formulações metapsicológicas de Freud. Tal postulado, eixo central da discussão epistemológica contida em “Da Interpretação”, não deixou de ser considerado pela comunidade acadêmica, mas recebeu, principalmente, uma forte reação da vertente francesa da psicanálise, que buscava aproximar o pensamento de Freud de uma epistemologia estruturalista. Essa reação foi de tal ordem que Ricoeur abandonou o debate e só voltou a discutir epistemologia psicanalítica num rápido artigo, mais de uma década depois.

“Da Interpretação”, contudo, traz uma contribuição à filosofia reflexiva e ao debate ontológico, ao propor o conceito de “arqueologia do sujeito”. Este pretende recuperar a idéia de uma afirmação originária do ser, como sujeito do pensamento, derivada do *cogito* cartesiano, mas transformada em apetição para a vida no panorama da filosofia reflexiva, especialmente em Nabert. A arqueologia do sujeito se mostra, assim, um conceito testemunha do impulso à vida na reflexão filosófica. É o conceito que permite que a apropriação do desejo de existir seja objeto do pensamento filosófico, não de maneira direta, mas pela via da interpretação dos signos que testemunham essa existência. Para isso é necessário um movimento de descentramento da consciência como instância do sentido, em favor da instância dos

investimentos pulsionais em suas manifestações mais arcaicas. O discurso sobre as pulsões e suas vicissitudes, produzido pela psicanálise, se torna, por fim, incorporado ao discurso sobre o sujeito da reflexão filosófica, na categoria de uma arqueologia.

LEI DO DIREITO AUTORAL
Todos os direitos reservados.
Lei nº 9.610/1998.
Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEI DO DIREITO AUTORAL
 Todos os direitos reservados e protegidos
 pela Lei 9.610/1998.
 Este arquivo não pode ser reproduzido ou
 transmitido sejam quais forem os meios
 empregados: eletrônicos, mecânicos,
 fotográficos ou quaisquer outros.

D) Obras e Artigos de Paul Ricoeur:

- RICOEUR, Paul. *Da Interpretação, ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. 442p.
- , *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978. 419p.
- , *Finitud y Culpabilidad: I. El hombre labil. II. La simbolica del mal*. Madri: Taurus, 1982. 713p.
- , *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1976. 110p.
- , *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. 172p.
- , *O Mal, um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papyrus, 1988.
- , *A Crítica e a Convicção, conversas com François Azouvi e Marc de Launay*. Lisboa: Edições 70, 1997. 255p.
- , Autocomprensión e Historia. In: MARTINEZ, Tomás C., REMEDIOS, A. C., *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación: actas del symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Granada, 23-27 de noviembre de 1987. Barcelona: Anthropos, 1991. Pp. 27-42.

-----, *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

-----, *Leituras 2: A região dos filósofos*, São Paulo: Loyola, 1996.

LEI DO DIREITO AUTÓGRAFO
 Todos os direitos reservados e protegidos
 pela Lei 9.610/1998.
 Este arquivo não pode ser reproduzido ou
 transmitido sejam quais forem os meios
 empregados: eletrônicos, mecânicos,
 fotográficos ou quaisquer outros.

II) Outras Obras Consultadas:

ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983. 247p.

-----, *O Freudismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991. 117p.

BERTI, Enrico, VOLPI, Franco. *Storia della Filosofia. Ottocento e Novecento*. Roma: Laterza, 1991.

BICCA, Luiz. *Racionalidade Moderna e Subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997. 334p.

BINSWANGER, Ludwig. *Artículos e conferencias escogidas*. Madri: Editorial Gredos, 1973. 527p.

BLEICHER, Joseph. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992. 383p.

BOUTOT, Alain. *Introdução à Filosofia de Heidegger*. Portugal: Publicações Europa-América, 1993. 136p.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos; Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991. 996p.

COELHO, Eduardo Prado (org.). *Estruturalismo: Antologia de Textos Teóricos*.
Lisboa: Martins Fontes, 1967.

COMBLIN, José. *Teologia da Libertação, Teologia Neoconservadora e Teologia Liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985. Coleção Teologia Orgânica 14. 135p.

CORETH, Emerich. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: EPU, 1973. 202p.

COSTA, Miguel Stadler D. *Sobre a Teoria da Interpretação, de Paul Ricoeur*. Porto: Edições Contraponto, 1995.

CROATTO, J. Severino. *Hermenêutica Bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado*. São Leopoldo e São Paulo: Sinodal e Paulinas, 1986. 76p.

DESCARTES, R. *Discurso do Método: As Paixões da Alma*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 155p. (Os Pensadores).

DILTHEY, W. *Psicologia y Teoria del Conocimiento*, in: *Obras de Wilhelm Dilthey*. Vol. VI. México (DF): Fondo de Cultura Económica, 1951, 2ª ed.

DOBBERAHN, Friedrich Erich. *Sobre a História do Método Histórico Crítico*. São Paulo: CEDI, 1990, fotocopiado.

DOSSE, François. *História do Estruturalismo, vol. I, o campo do signo, 1945-1966*. São Paulo e Campinas: Ensaio e Ed. Unicamp, 1993. 447p.

-----, *Paul Ricoeur, le sens d'une vie*. Paris: La Découverte, 1997.

FICHTE, Johann Gottlieb. *A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. 317p. (Os Pensadores).

FIGUEIREDO, Luís C. M. *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis: Vozes, 1991. 208p.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola: 1995. 271p.

FREUD, Sigmund. *Projeto para uma Psicologia Científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. I).

----- *A Interpretação dos Sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vols. IV e V).

----- *Artigos de Metapsicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XIV).

----- *O Narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XIV).

----- *Além do Princípio de Prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XVIII).

----- *O Ego e o Id*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XIX).

----- *O Futuro de uma Ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI).

----- *O Mal-estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI).

- GADAMER, Hans Georg. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à Metapsicologia Freudiana. Vol. 2: Interpretação do Sonho (1900)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. 235p.
- GEFFRÉ, Claude. *Como Fazer Teologia Hoje; hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989. 328p.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HESNARD, Angelo. *La Obra de Freud; y su importancia para el mundo moderno*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- HYPPOLITE, Jean. *Ensaio de Psicanálise e Filosofia*. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre, 1989. 124p.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1983. 707p.
- MARASCHIN, Jaci (org.). *Teologia sob Limite; sete ensaios e um prefácio*. São Paulo: Aste, 1992. 191p.
- MATTEO, Vincenzo Di. *Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no Ensaio sobre Freud de Paul Ricoeur*. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH. Tese de Doutorado. 332p.
- MEZAN, Renato. *Freud, Pensador da Cultura*. 5ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990. 681p.

- MILLER, Jacques-Alain. *Entonces: "SSSh"*, Buenos Aires-Barcelona: Minilibros Eolia, 1996.
- MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur*. Paris: Seuil, 1994.
- NASIO, Juan David. *Os 7 Conceitos Cruciais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. 172p.
- PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1986. 284p.
- PASCAL, Georges. *O Pensamento de Kant*. 2^a. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PFRIMMER, Theo. *Freud, leitor da Bíblia*. Rio de Janeiro: Imago; 1994.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1994. 126p.
- PRADO JR., Bento (org.). *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991. 199p.
- , *Alguns Ensaios; Filosofia, Literatura, Psicanálise*. São Paulo: Max Limonad, 1985.
- RAPAPORT, David. *A Estrutura da Teoria Psicanalítica. Uma tentativa de sistematização*. São Paulo: Perspectiva, 1982. 146p.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *História da Psicanálise na França. A Batalha dos Cem Anos, vol 2: 1925-1985*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. 835p.
- , *Jacques Lacan; esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 548p.

- SCHLEIERMACHER, Friederich D. E. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2000. 2ª ed. 102p.
- STEIN, Ernildo. *Seis Estudos sobre "Ser e Tempo"*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: ASTE. 265p.
- THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur: Une Poétique de la Morale*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 1996.
- THOMPSON, John B. *Critical Hermeneutics, a study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 257 p.
- TORT, Michel. *La interpretación o la máquina hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1976. 111p.
- WALKER, Williston. *História da Igreja Cristã*. Rio de Janeiro e São Paulo: Juerp/ASTE, 1983. 789p.

III) Artigos:

- BEUCHOT, Maurício. *Verdad y Hermenéutica en el Psicoanálisis según Ricoeur*. In: MARTINEZ, Tomás C., REMEDIOS, A. C., *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación: actas del symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, Granada, 23-27 de noviembre de 1987*. Barcelona: Anthropos, 1991. Pp. 193-212.
- DOMINGUES, Ivan. A Abordagem Estrutural do Texto Filosófico, in: MARI, Hugo, DOMINGUES, Ivan, PINTO, Júlio (org.). *Estruturalismo: Memória e Repercussões*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1995, pp. 137-152.

- DRAWIN, Carlos Roberto. O Destino do Sujeito na Dialética da Modernidade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, vol. 22, nº 71, pp. 489-514, 1995.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do *cogito ferido*: Paul Ricoeur. *Estudos Avançados*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, vol. 11, nº 30, pp. 261-272, maio / agosto 1997.
- GONTIJO, Eduardo Dias. A abordagem estrutural e a questão do sujeito do ponto vista da ética, in: MARI, Hugo, DOMINGUES, Ivan, PINTO, Júlio (org.). *Estruturalismo: Memória e Repercussões*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1995, pp. 153-162.
- LIMA, Luiz C. Hermenêutica e Abordagem Literária. In: LIMA, Luiz C. *Teoria da Literatura em suas Fontes*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. Pp. 52- 83.
- MILLER, Jacques-Alain. "Sobre la Fuga del Sentido", in: *Uno por Uno*, Revista Mundial de Psicoanálisis, no. 42, 1995.
- VAZ, Henrique C. L. Sentido e não-sentido na crise da modernidade, in: *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, vol. 21, nº 64, pp. 5-14, 1994.
- . Situação da Linguagem, in: *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, vol. 22, nº 68, pp. 5-12, 1995.