

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Marco Guisoli Girardi

NARRATIVA, TEMPO E LIMITES DA LINGUAGEM  
HISTÓRIA E PSICANÁLISE

Belo Horizonte

2017

Marco Guisoli Girardi

NARRATIVA, TEMPO E LIMITES DA LINGUAGEM  
HISTÓRIA E PSICANÁLISE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: Teoria da História

Linha de Pesquisa: Ciência e Cultura na História

Orientador: Prof. Dr. Douglas Attila Marcelino

Belo Horizonte

2017

901 Girardi, Marco Guisoli  
G521n Narrativa, tempo e limites da linguagem [manuscrito] :  
2017 história e psicanálise / Marco Guisoli Girardi. - 2017.  
133 f.  
Orientador: Douglas Attila Marcelino.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia.

1.História - Teses. 2.História – Filosofia - Teses.  
3.Psicanálise - Teses. I.Marcelino, Douglas Attila. II.  
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



**"Narrativa, tempo e limites da linguagem: história e psicanálise"**

**Marco Guisoli Girardi de Mendonça**

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

  
Prof. Dr. Douglas Attila Marcelino - Orientador  
UFMG

  
Prof. Dra. Maria da Gloria de Oliveira  
UFRRJ

  
Prof. Dra. Virginia Albuquerque de Castro Buarque  
UFOP

Belo Horizonte, 29 de setembro de 2017.

## AGRADECIMENTOS

Procurar, ao término de uma trajetória, todos os responsáveis que, de alguma maneira, contribuíram para a produção desta dissertação é tarefa impossível: a lembrança é sempre falha. Seria injusto, no entanto, não enfrentar este esquecimento e não empreender o esforço de, nestas singelas linhas, dar o devido espaço linguístico àqueles que o merecem.

Começo, assim, por mencionar o meu pai, José Márcio, e a minha mãe, Andréa. Se a atividade de uma pesquisa em teoria da história pode, para mim, fazer um mínimo de sentido e produzir alguma satisfação, isso se deve, em primeiro lugar, ao destaque que o saber, o estudo e o livro tiveram ao longo da minha formação. O texto que aqui se apresenta é, portanto, o resultado prático de uma vida permeada por referências que, de fato, assumi para mim. Papai e mamãe, muito obrigado.

Ainda no núcleo familiar, agradeço à minha irmã Sofia, que, junto a mim, dividiu os tempos de Montes Claros e vem dividindo os de Belo Horizonte. Presença constante com quem partilho as alegrias, as tristezas e a monotonia da vida cotidiana. Devo dar destaque a vovô, à vovó e a tio Maninho, que me acolheram nos primeiros anos em BH e fizeram da capital mineira a minha segunda casa. Agradeço, igualmente, aos demais familiares que, morando aqui ou em outras cidades, estiveram sempre presentes e são referências cheias de afeto. A lista seria demasiado extensa; logo, a impessoalidade destas linhas não deve implicar negligência, mas dificuldade em encontrar, na palavra, a expressão justa.

Agradeço ao professor José Carlos Reis, cuja disciplina oferecida ainda no início da graduação foi responsável por incutir em mim o encanto pelas reflexões teóricas que se tornaram germens da pesquisa que ora se concretiza.

Aos amigos Breno Mendes e Walderez Ramalho, que, pelas conversas formais e informais, pelas leituras, pelos debates e pelos estudos em conjunto, se fazem presentes de maneira inestimável neste texto. A Allysson Lima, Augusto de Carvalho, Fernando Garcia, Hugo Rocha, Tomaz Tassis, Pedro Resende e Robson Junior, com quem também, em conversas de corredor ou nas formalidades de uma disciplina, de um grupo de estudo ou de um evento, pude debater, dialogar e aprender. E à Nathália Ananias, que me permitiu conhecer e vislumbrar o trabalho historiográfico com fontes paroquiais, que tanto me fascinaram. Agradeço, também, aos demais amigos de Moc e de BH, companhias constantes.

As instituições que não poderiam faltar: agradeço à UFMG, o espaço que permitiu a realização desta pesquisa; à CAPES, cujo financiamento, mesmo que limitado, foi imprescindível para o desenvolvimento do mestrado; à Fafich.

Não posso me esquecer do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais e dos professores e responsáveis pelo Curso de Psicanálise. Sem esta formação complementar (que ainda não se concluiu), minha incursão pelas veredas da teoria psicanalítica teria sido impossível.

Agradeço, igualmente, às professoras Maria da Glória Braz de Oliveira e Virgínia Albuquerque de Castro Buarque, que, presentes no exame de qualificação, trouxeram críticas, sugestões e comentários extremamente relevantes ao trabalho.

Em particular, agradeço ao professor Douglas Attila Marcelino, com quem muito aprendi e que, tendo me orientado com leituras diligentes e sugestões valorosas, constituiu, para mim, em pouco tempo, referência pessoal e intelectual.

Ao término destas poucas linhas, confirma-se a já prenunciada sensação de injustiça. São várias as referências e tantos os responsáveis, que me soa arbitrário chamar este texto apenas de *meu*, assinando-o com meu nome, e sou mesmo tentado, para dar conta da empreitada, a remeter-me a tantos outros fatos e pessoas. Mas, se estas singelas gratidões têm relação com o conteúdo da reflexão que se segue, o sujeito que escreve talvez não passe de um corpo que articula e confere legibilidade ao todo emaranhado e turvo de ideias que já se encontram, desde sempre, aí.

A todos vocês, muito obrigado!

## RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo realizar uma reflexão teórica que percorre duas ordens discursivas disciplinares distintas, a história e a psicanálise. O problema inicial parte de algumas questões trazidas pelo filósofo Paul Ricoeur e pode ser formulado como a tentativa de verificar correspondências entre o conceito psicanalítico de elaboração (*Durcharbeitung*) e a narrativa histórica concebida a partir do círculo hermenêutico ricoeuriano. Realizado este intento, três aspectos que atravessam ambas disciplinas podem ser trazidos à luz, quais sejam: a precedência do tempo pretérito; o esforço de composição linguística do real e a possível ressignificação do agir. Com efeito, sob o impacto dos debates provocados por Michel de Certeau, a pesquisa se move no sentido de levantar as possíveis contribuições que a história pode reter da dinâmica temporal psicanalítica. Uma vez que esta última é investigada, um quarto aspecto é ressaltado, e tanto a história quanto a psicanálise passam a oferecer subsídios reflexivos que permitem vislumbrar os limites da linguagem em sua apreensão do real.

**Palavras-chave:** narrativa histórica; elaboração; teoria da história; psicanálise.

## ABSTRACT

This dissertation aims to carry out a theoretical reflection concerning two different discursive orders, history and psychoanalysis. The initial problem is related to some questions raised by the philosopher Paul Ricoeur, and can be formulated as an attempt to verify correspondences between the psychoanalytical concept of working-through (*Durcharbeitung*) and the historical narrative as conceived among Ricoeur's hermeneutic circle. As a result, three aspects that constitutes both disciplines can be brought to light, which are the precedence of past time; the linguistic effort to apprehend the real; and the capacity to (re)signify the action. Thus, under the impact of the debates carried out by Michel Certeau, the research moves on to investigate contributions that history can retain from the temporal dynamic of psychoanalysis. Once the latter is investigated, the study reaches its closing, in which a fourth characteristic stands out, and both history and psychoanalysis offer theoretical supports that illustrate the limits of the language in its apprehension of the real.

**Keywords:** historical narrative; working-through; theory of history; psychoanalysis.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1: A hermenêutica ricoeuriana e a ressignificação do agir.....	17
1.1 A tripla mimesis ricoeuriana.....	24
1.2 A identidade narrativa e as aporias do tempo.....	29
1.3 A identidade narrativa e a identidade pessoal .....	35
1.4 A teoria da leitura e a identidade narrativa.....	44
1.5 O fundamento hermenêutico da psicanálise .....	52
1.6 A identidade narrativa e a psicanálise .....	58
1.7 Atestação da correspondência ressignificante da história e da psicanálise .	60
CAPÍTULO 2: O que a psicanálise pode oferecer ao historiador?.....	62
2.1 Freud e a história para Michel de Certeau.....	63
2.1.1 A história como sintoma .....	68
2.1.2 O estatuto histórico do texto .....	80
2.2 Onipresença do passado: o tempo psicanalítico e o tempo histórico.....	83
2.2.1 O tempo psicanalítico .....	84
2.2.2 O tempo histórico.....	88
2.2.3 O tempo histórico à luz do tempo psicanalítico.....	92
CAPÍTULO 3: Os limites da hermenêutica no trato do real.....	96
3.1 A memória inalcançável .....	98
3.2 A psicanálise e a ordem do sem-sentido.....	102
3.3 Um terceiro desafio: a antropologia meta-histórica de Koselleck.....	115
3.4 A hermenêutica como limite.....	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	129
REFERÊNCIAS .....	131

## INTRODUÇÃO

Um estudo teórico que mobiliza duas ordens de discurso distintas tem, como primeiro desafio, um problema relativo à estrutura investigativa que se pretende seguir. Isto é, antes de se falar de história e de psicanálise, convém perguntar-se *como* falar de uma e de outra. A bibliografia que aborda o assunto é vasta, o que indica a existência de uma complexa variedade de abordagens concernentes ao esforço de se pensar a história a partir do saber psicanalítico. No interior dessa vastidão, portanto, é preciso se localizar e eleger caminhos possíveis, tornando, assim, mais lúcida e serena a pesquisa.

Assim, as referências que procuram estabelecer o diálogo entre história e psicanálise são muitas e de conteúdo variado. Do lado da disciplina histórica, é possível encontrar apologistas, como é o conhecido caso de Peter Gay em *Freud para historiadores* (1989), obra cujo propósito maior é mostrar a utilidade, para o historiador, das descobertas da psicanálise freudiana. O esforço de Gay não é o de sustentar um paradigma de investigação historiográfica obtusamente orientado pelos preceitos psicanalíticos. Segundo ele, o “interesse nas recompensas ainda amplamente desconsideradas da psicanálise para o historiador simplesmente se volta” para o seu “programa de apreender as ideias em todos os seus contextos”, daí que a “história psicanalítica das ideias” poderia funcionar como um complemento – sem que haja hierarquização – da “história social das ideias” (GAY, 1989, p. 16). Sua empreitada alcança múltiplas discussões, desde a demonstração de que os dados e as informações recolhidos por Freud advinham de uma complexa gama de pacientes que extrapolavam os limites culturais vienenses, à afirmação de que as pulsões humanas, embora constantes, encontram versáteis materializações em diferentes culturas ao longo do tempo, o que pode ter uma utilidade sem precedentes para a investigação historiográfica.

Um dos argumentos mais interessantes do referido historiador consiste em sustentar a inscrição histórico-cultural do sujeito sobre o qual se debruça a psicanálise. Nos materiais representacionais convocados pelo sonho, pela neurose ou pela psicose, encontram-se elementos que, se podem revelar as pulsões, são retirados da própria realidade circundante. Nesse sentido, “as vidas mentais dos neuróticos e dos psicóticos são tapeçarias que, embora torcidas, descoloridas, são remendadas com uma costura inábil e retratam cenas fantásticas, tecidas com fibras significativas tiradas da vida, de

desprezos e de vozes reais” (GAY, 1989, p. 110). Ou seja, há uma inextrincável relação entre o funcionamento psíquico e o universo cultural em que está inserido o sujeito, e é a existência dessa dinâmica o que possibilita e convida o “historiador para entrar no mundo psicanalítico” (GAY, 1989, p. 110). As argumentações de Gay têm, em geral, a finalidade de demonstrar o quão enriquecedor pode ser a psicanálise para a “operação historiográfica”, ao iluminar aspectos da realidade não contemplados por uma análise cujo foco é encontrar uma “racionalidade objetiva” responsável pelo desencadeamento dos fatos. Ele aventura-se no debate para sugerir um possível enriquecimento heurístico e epistemológico da historiografia por meio de uma utilização pertinente da psicanálise.

O profundo estudo de Renato Mezan pode reforçar o argumento anterior da inscrição cultural do discurso psicanalítico (em seus achados e enquanto produto). Em *Freud, pensador da cultura* (1985), a cultura é entendida como uma das três principais fontes para o desenvolvimento do complexo teórico psicanalítico, ao lado da autoanálise de Freud e dos relatos de seus pacientes. O desenvolvimento da psicanálise segue, para Mezan, “um modo de elaboração (...) no qual a dimensão clínica entra em ressonância com a dimensão auto-analítica e se sustenta por uma constante referência à dimensão cultural, cada uma destas dimensões formando o ponto de partida ou momentos determinados do processo que engendra os conceitos” (MEZAN, 1985, p. 142). E por cultura nessa reflexão pode ser entendido tanto o contexto social-histórico em que Freud viveu, quanto (e principalmente) os patrimônios culturais que lhe estavam disponíveis e que eram constantemente mobilizados. Aliás, estes últimos têm um papel importantíssimo, e são invocados por Freud não apenas como prova argumentativa, mas sobretudo “para assegurar a passagem do singular ao universal” (MEZAN, 1985, p. 152).

Mas, o que essas breves discussões podem auxiliar na procura de uma maneira adequada para estabelecer legitimamente um debate entre história e psicanálise? O fato de Freud ter se aventurado em reflexões que extrapolam o indivíduo e ter se servido da cultura apenas fornece um argumento que sustenta a circunscrição histórico-cultural do discurso psicanalítico, todavia ainda não explicita um caminho teórico claro a ser percorrido.

Desse modo, o próprio Freud pode, talvez, fornecer algumas fontes para pensar o problema. Num texto de 1913, intitulado “O interesse da psicanálise”, é possível encontrar possíveis contribuições que outras disciplinas poderiam reter da psicanálise.

Surpreende, no entanto, num primeiro momento, a disponibilidade do discurso psicanalítico para outras áreas do saber, isto é, a sua recorrente apropriação por disciplinas que não estão necessariamente circunscritas pela abordagem psicológica. A pergunta sobre a pertinência e as implicações que tal discurso pode trazer diretamente para o campo da história deve ser acompanhada por uma outra reflexão: por que, afinal, recorrer à psicanálise e, mais do que isso, o que explica a fluidez de suas concepções para áreas aparentemente distantes? Em outras palavras, por que a psicanálise tanto seduz?<sup>1</sup>

Freud antecipa tal pergunta, e a sua resposta subsequente carrega as marcas da pretensão de um pensador que reconhece o impacto e a abrangência de suas conquistas intelectuais, sugerindo que a interdisciplinaridade daqueles que procuram a psicanálise funciona como uma expansão dela própria para outros campos, e não o contrário. Como se, uma vez aceitos os seus pressupostos, não restassem margens de independência epistemológica em que o discurso psicanalítico não pudesse dar alguma contribuição e fazer valer aquilo que preconiza.

O referido estudo de 1913 é dividido em duas partes: a primeira relativa ao interesse para as abordagens psicológicas e a segunda, ao interesse para as ciências não psicológicas. No que tange àquilo que Freud nomeia como sendo a história da civilização, ele é categórico: “A comparação da infância do indivíduo com a história primitiva dos povos já se mostrou fecunda em várias direções, embora esse trabalho mal tenha começado. Nisso, o modo de pensar psicanalítico age como um instrumento de pesquisa” (FREUD, 2012, p. 355). Além do problema que diz respeito à maneira adequada de pensar o espaço mais amplo da sociedade a partir de categorias que destrincham o indivíduo, o conteúdo geral desse texto é a sugestão do papel instrumental da psicanálise para outras áreas de saber, uma vez que “a mesma *transposição* de seus pontos de vista, premissas e conhecimentos capacitou a psicanálise a lançar luz sobre as origens de nossas grandes instituições culturais – da religião, da moralidade, do direito, da filosofia” (FREUD, 2012, p. 356, grifo nosso). A pertinência em se valer de categorias tão peculiares como *elaboração*, *complexo de Édipo*, *Eu*, *Supereu* e *Isso*, ou de noções como a do *princípio de prazer* para compreender

<sup>1</sup> Michel de Certeau (2012) faz uma pergunta análoga: “Ao estender pontos de vista teóricos para fora do campo em que eles haviam sido elaborados e permanecem submetidos a uma verificação, não será que se passa, de acordo com a observação de Canguilhem (1977), das ‘teorias’ científicas para as ‘ideologias’ científicas? Esse caso é frequente” (DE CERTEAU, 2012, p. 77).

fenômenos de ordem histórica é de fato questionável. Não se pode reduzir acontecimentos de alçada política, econômica, cultural e social ao crivo exclusivo do discurso psicanalítico, e Freud certamente não parece defender tal redução. Porém, é inegável que a instrumentalização soa como uma relativa submissão à psicanálise.

A fluidez do saber psicanalítico para outros discursos talvez seja explicada pelo papel fulcral atribuído às motivações inconscientes.<sup>2</sup> É a fundamentação do funcionamento do sujeito a partir da noção de desejo que permite, segundo a teoria freudiana, a transposição de suas categorias para outros campos de saber. Pois, segundo essa concepção, há uma correlação intrínseca e necessária entre as pulsões que movem e atravessam o indivíduo e o aparecimento das instituições sociais. Afinal:

A psicanálise estabelece uma íntima relação entre todas essas realizações psíquicas dos indivíduos e das comunidades, ao postular *a mesma fonte dinâmica para ambos*. (...). Toda a história da civilização é um relato dos caminhos que os seres humanos tomaram para “vincular” seus desejos não satisfeitos, sob as condições cambiantes – e modificadas pelo avanço técnico – de concessão e frustração deles por parte da realidade (FREUD, 2012, p. 357, grifos nossos).

Embora tais considerações sejam dirigidas ao interesse da história das civilizações, o teor das afirmações de Freud não deixa de iluminar o propósito de se estabelecer um diálogo entre história e psicanálise. Para concluir essa perspectiva, basta mencionar o pequeno gesto contributivo que, segundo Freud, seus achados poderiam ter para a sociologia. A sociedade, uma vez estabelecida a primazia do desejo, é dotada de uma dimensão afetiva, sendo diretamente responsável pela produção das neuroses: “a psicanálise mostrou amplamente o papel que as condições e exigências sociais têm na causação das neuroses. As forças que promovem a restrição e repressão dos instintos por parte do Eu se originam essencialmente da docilidade ante as exigências da civilização” (FREUD, 2012, p. 360). Logo, o que dota a psicanálise de potência expansiva é igualmente uma de suas maiores fragilidades, quer dizer, ao se lançar com tamanha pretensão no entendimento do indivíduo e da sociedade, este então ascendente campo de conhecimento não deixava de atribuir certo desprestígio à capacidade de outras formas discursivas de também os compreenderem.

Desse breve incurso sobre as considerações interdisciplinares realizadas por Freud pode-se, primeiramente, concluir que a sua oferta é uma instrumentalização. Esta

<sup>2</sup> Não se pode omitir, ademais, a sedução literária dos escritos de Freud, um prosador unanimemente reconhecido.

rica possibilidade só tem validade de fato uma vez aceito o valor de verdade da centralidade do desejo na constituição do sujeito e das instituições sociais. O problema do reducionismo deve, no entanto, estar sempre no horizonte, pois, como afirmado anteriormente, a dinâmica histórica envolve mais atores do que sugere a relação entre as pulsões e as suas repressões.

A despeito dessa evidente serventia instrumental da psicanálise oferecida por Freud, uma certa tradição de investigação histórica orientada pelo exercício da instrumentalização foi amplamente criticada. É o que aponta Joan Scott em seu artigo “The Incommensurability of Psychoanalysis and History” (2012). Segundo Scott, o exemplo mais significativo desse tipo de abordagem foi a tradição da ego-história, ou psico-história, que ganhou relativa proeminência na década de 1970, nos Estados Unidos. Em geral, esse paradigma historiográfico partilhava “da ideia de que a história pode se apropriar de forma útil da autoridade psicanalítica para os seus próprios fins”<sup>3</sup> (SCOTT, 2012, p. 65). As pesquisas orientadas por esse viés teriam se servido de conceitos e categorias da psicanálise como se fossem ferramentas passíveis de iluminar e revelar aspectos do passado até então encobertos.

É o caso do estudo de Peter Loewenberg acerca da atração exercida pela figura de Hitler sobre a juventude alemã. Para o autor, esta atração teria ocorrido devido às privações causadas pela Primeira Grande Guerra e pela identificação de Hitler como uma figura paterna idealizada, promotora de uma espécie de redenção (LOEWENBERG, 1983, p. 240-283 *apud* SCOTT, 2012, p. 71). Outras pesquisas também tomaram como objeto figuras históricas notórias, como Lutero e Gandhi, e procuraram motivações obscuras que explicassem suas trajetórias biográficas. Scott não desconsiderou por completo a importância que tais estudos têm, mas fez questão de indicar uma insuficiência que acaba por limitar contribuições mais significativas provenientes do diálogo interdisciplinar, pois “eles fazem pouco para romper a lógica temporal da história disciplinada, para questionar a relação entre presente e passado ou a atração dos historiadores por seus assuntos”<sup>4</sup> (SCOTT, 2012, p. 71-72). Ademais, o processo de instrumentalização parece fazer um uso simplesmente retórico da psicanálise – desprovido, portanto, de valor heurístico – e esquecer que, dadas as

<sup>3</sup> Tradução livre de: “(...) the idea that history can usefully appropriate psychoanalytic authority for its own ends” (SCOTT, 2012, p. 65).

<sup>4</sup> Tradução livre de: “(...) they do little to disrupt the temporal logic of disciplined history, to question the present’s relationship to the past, or historians’ attraction for their subject(s)” (SCOTT, 2012, p. 71-72).

características epistemológicas das duas disciplinas, elas compartilham formas distintas de conceber o tempo e a causalidade, o que é responsável por instaurar, no interstício criado pela reflexão teórica entre elas, uma incomensurabilidade.<sup>5</sup>

Para além dessa crítica fornecida por Scott, resta reter de seu artigo uma sugestão que será explorada ao longo do segundo capítulo desta dissertação. Trata-se justamente de, a partir do reconhecimento de algumas particularidades da psicanálise, como, por exemplo, a dinâmica temporal não linear, operar no interior da história reflexões que, sem se orientarem por um propósito de importação direta de categorias, possam fornecer enriquecimentos teóricos.

A pergunta pelo *como* encontra uma outra referência em algumas reflexões historiográficas que vêm sugerir uma relação direta entre a narrativa histórica e os chamados traumas sociais. É o que aponta Esteban Lythgoe em artigo intitulado “La convergencia de la historia y el psicoanálisis en Paul Ricoeur” (2017):

A partir da década de noventa, os estudos de história oral e memória, especialmente aqueles focados nos efeitos traumáticos que os campos de concentração e extermínio durante o regime Nacional Socialista tiveram nas memórias dos indivíduos e das comunidades massacradas, renovou (*sic*) o interesse por esta articulação disciplinar [entre história e psicanálise]. Várias foram as estratégias, assim como seus resultados. Os projetos mais reconhecidos foram, entre outros, os de Laub, Felman, Caruth ou LaCapra. Paul Ricoeur também desenvolveu sua própria proposta de articulação no âmbito de sua análise sobre a relação entre memória e história (LYTHGOE, 2017, p. 115).<sup>6</sup>

Particularmente interessante é o diagnóstico feito pelo historiador. A partir de fenômenos históricos extremos, em que o comportamento violento do ser humano alcança a ordem do inconcebível e do inefável, uma certa historiografia vai se voltar para o discurso psicanalítico. Dentre os rumos que esse diálogo mais íntimo entre história e psicanálise tomou, orientado pelo problema geral dos traumas históricos, as

<sup>5</sup> O breve incurso pela “tradição de instrumentalização” serve para demarcar uma diferença, um não: nem Michel de Certeau nem Paul Ricoeur – as duas principais fontes de reflexão desta pesquisa – operam a relação dialógica entre história e psicanálise segundo essa orientação. Até que ponto, no entanto, o simples estabelecimento de um diálogo, por mais fluido que possa ser, já não configura, mesmo que de forma bastante particular, uma instrumentalização, é uma questão de difícil resposta.

<sup>6</sup> Tradução livre de: “A partir de la década de los noventa, los estudios de historia oral y de la memoria, especialmente aquellos focalizados en los efectos traumáticos que tuvieron los campos de concentración y el exterminio durante el régimen Nacional Socialista en las memorias de los individuos y de las colectividades masacradas, renovó (*sic*) el interés por esta articulación disciplinar. Varias han sido las estrategias, así como sus resultados. Los proyectos más reconocidos han sido, entre otros, los de Laub, Felman, Caruth o LaCapra. Paul Ricoeur también ha desarrollado su propia propuesta de articulación en el marco de su análisis acerca de la relación entre memoria e historia” (LYTHGOE, 2017, p. 115).

imersões reflexivas realizadas por Paul Ricoeur no âmbito da teoria da história especificamente, ou nos sutis momentos em que, falando da história, perpassa a teoria psicanalítica, constituem um modelo teórico interessante e relativamente consolidado. A sua reflexão segue, em geral, uma orientação hermenêutica em que a narrativa se apresenta como central. Embora esta palavra não apareça adjetivando explicitamente o diálogo interdisciplinar travado por Ricoeur, a sua apropriação da psicanálise é de ordem hermenêutico-terapêutica.<sup>7</sup> Segundo Lythgoe, essa articulação somente foi possível a partir de uma historicização da psicanálise e de uma patologização da história que, com a publicação de *A memória, a história, o esquecimento* (2007),<sup>8</sup> tornou mais íntimas as duas disciplinas em que o filósofo se aventurara ao longo de sua trajetória intelectual.

Nesse sentido, uma outra possibilidade reflexiva tomada por esta pesquisa na articulação conjunta de história e psicanálise encontra legitimidade, apoio e inspiração no filósofo francês Paul Ricoeur. E isso não apenas por ser referência seminal no pensamento de teoria da história, nem por ter realizado importante estudo sobre a pertinência hermenêutica da psicanálise em *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1977), mas sobretudo por já se encontrar em suas considerações teóricas do campo histórico, principalmente em *A memória, a história, o esquecimento* e em *Tempo e narrativa* (2010), uma sutil mas instigante presença da psicanálise.

Ao sugerir e defender a narratividade incoativa da vida em *Tempo e narrativa*, por exemplo, Ricoeur, em referência ao psicanalista Roy Schafer, atesta o caráter narrativo da experiência analítica, de forma que “a história de uma vida procede de histórias não contadas e recalçadas na direção de histórias efetivas que o sujeito poderia assumir para si e ter por constitutivas de sua identidade pessoal” (RICOEUR, 2010, v.1, p. 128). Já na conclusão do mesmo livro, a aproximação entre as duas disciplinas reaparece de forma ainda mais contundente. Refletindo acerca dos resultados de sua

<sup>7</sup> Uma atenção às margens dos textos de Ricoeur parece revelar, às vezes, um teor relativamente otimista em relação às possibilidades da narrativa. Não que a composição escrita seja capaz de capturar o todo do real (Ricoeur não é ingênuo e reconhece o exercício interpretativo da realidade como infundável), mas que, nessa captura, mesmo incompleta, haja sempre síntese e ressignificação no modo como o sujeito apreende a realidade, parece ser um pressuposto. Essa relativa confiança na potência transformadora da narrativa será melhor explorada no terceiro capítulo.

<sup>8</sup> Publicado originalmente em 2000.



investigação, o filósofo encontra o conceito de identidade narrativa e afirma ser a psicanálise uma ordem discursiva em que essa ideia tem também validade.<sup>9</sup>

Uma meditação que carrega consonâncias com essa perspectiva pode ser verificada no artigo “Tempo, História e Compreensão Narrativa em Paul Ricoeur” (2006), de José Carlos Reis, particularmente na passagem em que se explica a tripla mimesis ricoeuriana a partir da experiência analítica:

A psicanálise mostra com clareza as diferenças entre M1 [mimesis 1]<sup>10</sup> e M3 [mimesis 3], depois de M2 [mimesis 2], e a necessidade de M3 tornar-se uma nova M1. O indivíduo que sai (M3) da sessão de psicanálise (M2) não é o mesmo que entrou (M1). E pode retornar infinitas vezes, para repetir o mesmo círculo e compreender-se espiralmente (REIS, 2006, p. 33).

O historiador americano Hayden White não pode deixar de ser mencionado. Em “O texto histórico como artefato literário” (2014), embora, como ele próprio afirmou, não tenha sido a sua intenção “forçar a analogia entre psicoterapia e historiografia”, há o recurso ao exemplo do que se opera no interior de uma terapia analítica “para ilustrar um aspecto importante do componente fictício das narrativas históricas” (WHITE, 2014, p. 104), qual seja, o seu papel de tornar familiar ao leitor os eventos pretéritos. Segundo o seu ponto de vista, não cabe ao psicanalista oferecer ao analisando o conteúdo de verdade ou a explicação mais objetiva das causas de suas tormentas, mas auxiliá-lo no empreendimento de reestruturar através de uma trama promotora e alteradora de sentido a história de sua vida.<sup>11</sup> Apesar da ponderação acima referida – o recurso à psicanálise como simples ilustração –, a analogia já se encontra de fato sugerida, e a aproximação entre as duas disciplinas, mais que exemplificar, faz pensar. Pode-se falar que, embora genericamente, esta última maneira de operar o diálogo entre as disciplinas está atravessada por uma sutil ideia de que a narrativa histórica, exercício de elaboração do passado pelo presente, teria, no nível da sociedade, uma função “terapêutica”.

<sup>9</sup> O conceito de identidade narrativa, cuja centralidade para esta dissertação é incontestável, será devidamente trabalhado no Capítulo 1, destinado ao estudo da hermenêutica ricoeuriana.

<sup>10</sup> O círculo hermenêutico, conforme concebido por Paul Ricoeur, consiste em uma operação que se movimenta em três etapas: mimesis 1 (ou pré-compreensão do mundo da ação), mimesis 2 (configuração narrativa) e mimesis 3 (refiguração de mimesis 1 a partir da leitura de mimesis 2). Conceito central, ele será devidamente analisado e problematizado no decorrer das reflexões.

<sup>11</sup> Tal ideia possui absoluta correspondência com o que afirma Lacan em *O Seminário 1: os escritos técnicos de Freud* (1986) como sendo o papel da psicanálise, a reconstrução da história do sujeito.

De apropriações muitas vezes problemáticas, como a realizada pela tradição de ego-história ou psychohistory,<sup>12</sup> ou destituídas de rigidez, como o que denota a importação quase automática de termos (não necessariamente restritos à psicanálise, mas caros a ela) para o espaço da história,<sup>13</sup> a imersão da psicanálise para o interior de um questionamento próprio de uma teoria da história segue, neste estudo, um escopo mais restrito. A partir de algumas formulações, cuja expressão teórica mais nítida pôde ser encontrada em Paul Ricoeur, é possível, então, formular um problema que será abordado especificamente no primeiro capítulo: trata-se de pensar a possibilidade de se aproximar o conceito de elaboração<sup>14</sup> específico da psicanálise e o potencial ressignificador da narrativa histórica a partir da noção de tripla mimesis, cunhada pelo referido filósofo francês (2010). Com essa reflexão, portanto, podem ser revelados os possíveis desdobramentos e as contribuições provocativas que a disciplina histórica pode reter da psicanálise, à maneira do que sugere Scott e Michel de Certeau.

De um lado, a psicanálise; de outro, a teoria da história. São essas as veredas teóricas do presente estudo. À visão imediata dessas duas ordens de discurso, uma inquietação pode (e deve) naturalmente emergir: há alguma relação entre elas? É possível estabelecer um vínculo dialógico (racionalmente pertinente) que fundamente tal âmbito? Ao final deste empreendimento, tal questionar será devidamente respondido, afirmativa ou negativamente, conforme o que a problematização desenvolvida seja capaz de elucidar.

<sup>12</sup> Para uma discussão problematizadora sobre essa relação específica entre história e psicanálise, ver: STRAUB; RÜSEN, 2010; DE CERTEAU, 2012; SCOTT, 2012; RIEFF, 1953. Este último, embora não esteja dialogando diretamente com a tradição da ego-história (ela é posterior à publicação do artigo “History, Psychoanalysis, and the Social Sciences”), aponta a insuficiência de uma visão restrita ao âmbito do sujeito para abarcar por completo questões histórico-culturais.

<sup>13</sup> A referência à psicanálise aparece com relativa frequência em textos de viés mais teórico. A noção de trauma talvez seja o exemplo mais emblemático. O que significa de fato pensar o trauma para o espaço da história? Trauma para quem? Trauma por quê? Qual a relação entre evento traumático, memória e narrativa histórica? A simples incapacidade de narrá-lo não parece ser definição suficiente. O termo aparece recorrentemente no próprio Ricoeur (2007), em Dominick LaCapra (2005; 2007) e Gagnebin (2006).

<sup>14</sup> O principal texto de Freud do qual se retém o conceito de *elaboração* é “Recordar, repetir e elaborar”, de 1914 (ver tradução de Paulo César de Souza, 2010). É importante salientar que no texto original – “*Erinnern, wiederholen und durcharbeiten*” – não está presente o substantivo derivado do verbo *durcharbeiten* (elaborar), ou seja, não há a palavra *Durcharbeitung*, cujo termo correspondente em português seria elaboração. No entanto, no último parágrafo do original, Freud escreve: “Dieses Durcharbeiten der Widerstände mag in der Praxis zu einer beschwerlichen Aufgabe für den Analysierten und zu einer Geduldprobe für den Arzt werden” (FREUD, 1946, p. 136). A tradução para o português do referido trecho é a seguinte: “Na prática, essa elaboração das resistências pode se tornar uma tarefa penosa para o analisando e uma prova de paciência para o médico” (FREUD, 2010, p. 209). Quer dizer, o termo aparece na versão em português (até porque no original a palavra tem inicial maiúscula, o que em alemão indica se tratar de um substantivo). Para além dessa dificuldade, tendo sido o verbo traduzido como *elaborar*, por *elaboração* deve ser entendida a ação de elaborar conforme a descrição freudiana.

## CAPÍTULO 1

### A hermenêutica ricoeuriana e a ressignificação do agir

Uma das presenças mais significativas das incursões psicanalíticas nas análises relativas à teoria da história empreendidas por Ricoeur encontra-se em sua discussão sobre o nível patológico-terapêutico da memória impedida.<sup>15</sup> De fato, está latente em seu projeto investigativo a pergunta sobre a possibilidade terapêutica do texto histórico. As reflexões suscitadas por *A memória, a história, o esquecimento* são de fato riquíssimas e extensas;<sup>16</sup> interessa aqui, todavia, a apropriação direta de alguns textos freudianos. Um problema que permeia esta pesquisa desde os seus preâmbulos é a relação sujeito/sociedade ou indivíduo/coletividade. Urge ser apontada, portanto, uma tensão entre a pertinência teórica da tradução de leituras sobre o indivíduo para o espaço mais amplo da história, tensão esta que se constitui como espectro de inquietante onipresença no desenrolar do trabalho. Afinal, existe mesmo a possibilidade de se pensar, para a história, noções tão caras ao entendimento do sujeito em sua manifesta individualidade?<sup>17</sup> Essa pergunta é levantada pelo próprio filósofo: “Até que ponto (...) estamos autorizados a aplicar à memória coletiva categorias forjadas no debate analítico, portanto, num nível interpessoal, marcado principalmente pela mediação da transferência?” (RICOEUR, 2007, p. 83). Assim, um entrave perene nas investidas dialógicas do referido autor reside justamente na possibilidade de pensar o espaço mais amplo da história a partir de categorias e noções fundamentadas na análise do sujeito.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> A discussão mais ampla em que se insere tal tópico consiste na dimensão pragmática, exercitada da memória, ou seja, a ação que coordena a lembrança, o ato de lembrar. A memória exercitada, à exemplo do que faz Nietzsche em *II Consideração Intempestiva*, pode também ter um uso e um abuso.

<sup>16</sup> Interessante notar, nos livros de Ricoeur, certa presença de diferentes e variadas questões filosóficas num mesmo espaço. Característica de rigor intelectual, ilustra bem a postura de se apropriar de fontes e tradições filosóficas várias para compor o seu pensamento. Não se pode negar, no entanto, a sensação de que alguns temas sejam, às vezes, insuficientemente discutidos.

<sup>17</sup> Lythgoe (2017) também atenta para esse problema, mas, diferentemente do propósito desta pesquisa, que é o de verificar a validade teórica do argumento, ele se serve destas passagens para apresentar a sua tese de que a convergência entre história e psicanálise em Ricoeur se dá, como evidenciado por *A memória, a história, o esquecimento*, por meio de uma patologização da história (e, do lado da psicanálise, por sua historicização).

<sup>18</sup> A resposta à indagação anterior é totalmente fornecida quando realizada uma análise sobre os distintos olhares a respeito da memória: de um lado, uma tradição que toma como objeto de investigação a memória coletiva, de outro, a que toma a memória individual. A capacidade de a lembrança ascender à ordem da palavra, e sendo a linguagem instância de ordem coletiva, isto é, a referência para o sujeito localizar-se no mundo, é uma das justificativas da imbricação entre um olhar mais amplo e um outro restrito: “Em sua fase declarativa, a memória entra na região da linguagem: a lembrança dita, pronunciada, já é uma espécie de discurso que o sujeito trava consigo mesmo. Ora, o pronunciado desse discurso costuma ocorrer na língua comum, a língua materna, da qual é preciso dizer que é a língua dos outros. (...). Assim, posta na via da oralidade, a rememoração também é posta na via da narrativa, cuja

Os dois textos de referência para essa análise são “Recordar, repetir, elaborar” (1914/2010)<sup>19</sup> (“Rememoração, repetição, perlaboração”, na tradução utilizada por Ricoeur) e “Luto e melancolia” (2010) que, embora não tenham sido explicitamente relacionados por Freud, fornecem, para o filósofo, a primeira oportunidade de superar o problema anterior.

Do primeiro ensaio, retém-se o conceito de elaborar (*durcharbeiten*)<sup>20</sup> e atenta-se para a noção de trabalho presente no verbo. Trata-se do exercício operado pelo analisante no interior de uma situação analítica para, por meio da fala, suspender a compulsão à repetição e recuperar, enquanto rememoração, o evento até então esquecido (mas atuante): “Assim, trabalho é a palavra repetida várias vezes, e simetricamente oposta à compulsão: trabalho de rememoração contra compulsão de repetição, assim se poderia resumir o tema desse precioso pequeno ensaio” (RICOEUR, 2007, p. 85). Nessa perspectiva, o resultado da elaboração é salutar: a superação da compulsão à repetição e a reconciliação com o passado por meio da lembrança.

Em “Luto e melancolia” (1915), o principal propósito de Freud foi mergulhar nos mistérios reservados pelo quadro melancólico, que, distintamente do luto, exprime um rebaixamento da autoestima acompanhado de uma comunicabilidade excessiva sobre si mesmo, além de nem sempre ter sua causa explicitada – à pergunta do porquê encontrar-se em determinado estado, o melancólico, vez ou outra, reconhece o vazio como resposta.<sup>21</sup> Ricoeur, no entanto, recorre a esse texto conservando sua atenção no aspecto positivo do trabalho de luto.<sup>22</sup> E o que significa esse labor?

O exame de realidade mostrou que o objeto amado não mais existe, e então exige que toda libido seja retirada de suas conexões com esse objeto. Isso desperta uma compreensível oposição – observa-se geralmente que o ser humano não gosta de abandonar uma posição libidinal, mesmo quando um substituto já se anuncia. Essa oposição pode ser tão intensa que se produz um afastamento da realidade e um apego ao objeto mediante uma psicose de desejo alucinatória (...). O normal é que vença o respeito à realidade. Mas a

estrutura pública é patente” (RICOEUR, 2007, p. 138-139). Neste momento, no entanto, Ricoeur não está falando mais diretamente de Freud nem de história. Por isso, a conclusão por ele apresentada não encontra razão de ser neste momento aprofundada.

<sup>19</sup> Este texto será retomado adiante com um propósito outro, e não mais pela mediação ricoeuriana.

<sup>20</sup> O verbo alemão *arbeiten* deve ser traduzido como *trabalhar*. A preposição *durch* é sinônimo de “por meio de”, “mediante”, “através de”, segundo o dicionário bilíngue Langenscheidt (2011). O termo em português aqui utilizado segue tradução de Paulo César de Souza (2010).

<sup>21</sup> “Isso nos inclinaria a relacionar a melancolia, de algum modo, a uma perda de objeto subtraída à consciência; diferentemente do luto, em que nada é inconsciente na perda” (FREUD, 2010, v. 12, p. 175).

<sup>22</sup> As passagens em que Ricoeur discute a melancolia não deixam de ser interessantes, mas extrapolam as pretensões teóricas deste estudo.

solicitação desta não pode ser atendida imediatamente. É cumprida aos poucos, com grande aplicação de tempo e energia de investimento, e enquanto isso a existência do objeto perdido se prolonga na psique. (...). *Mas o fato é que, após a consumação do trabalho do luto, o Eu fica novamente livre e desimpedido* (FREUD, 2010, v. 12, p. 174-175, grifos nossos).

O trabalho de luto deve ser entendido como o esforço realizado pelo sujeito para desvincular o investimento libidinal conferido a um determinado objeto cuja perda encontra-se explicitada pela e para a consciência, seja este objeto uma pessoa amada ou uma entidade abstrata com a qual tenha identificação (como uma nacionalidade ou uma nação, por exemplo). Conquanto doloroso e de duração muitas vezes longa, uma vez completado o luto, a quantidade de energia antes canalizada para esse fim encontra-se novamente livre e apta a eleger um novo objeto capaz de satisfazê-la. Ao final, portanto, a consequência do luto é também benéfica.

A despeito da natureza lancinante do luto e do dispêndio de energia da elaboração – afinal trata-se de um “trabalho”, como o termo em alemão faz entender – é o resultado benfazejo comum a ambos o que fixa a atenção de Ricoeur: “É por esse aspecto que o trabalho de luto pode ser comparado com o trabalho da lembrança. (...). O trabalho de luto é o custo do trabalho da lembrança; mas o trabalho da lembrança é o benefício do trabalho de luto” (RICOEUR, 2007, p. 84). Em nome do rigor teórico, essa associação merece uma complexificação. Na verdade, são dois exercícios (este é um aspecto aproximativo entre as duas operações – o fato de exigirem uma demanda energética) de conotações bastante distintas: enquanto o trabalho de luto é o esforço para *desvincular-se* de determinado objeto, o trabalho de lembrança é o esforço para *vincular* um evento esquecido e os seus significados e implicações até então reprimidos a uma palavra.<sup>23</sup> O luto pode ser invocado pela elaboração, mas pode ser efetuado sem o seu auxílio. A elaboração, por sua vez, não está confinada ao luto e, como operação mais abrangente, pode prescindir de evocá-lo. Enfim, a elaboração pode contemplar o trabalho de luto, mas não se reduz a ele; este último não demanda necessariamente o auxílio da primeira.

Não obstante a incorreção teórica contida nessa associação, o que ela pode fornecer como elemento para responder à pergunta formulada no início deste tópico? Afinal, aparentemente, nenhum argumento parece ter sido apresentado para legitimar a

<sup>23</sup> Ao dizer que o esforço de lembrança é um exercício que procura estabelecer um vínculo linguístico com o passado, encontrando novos significados e implicações, é preciso estar atento para o estatuto afetivo da linguagem para a psicanálise. Ou seja, a experiência analítica não trabalha apenas no nível da interpretação; ela não é exclusivamente uma operação de compreensão.

transposição das categorias freudianas para o âmbito da história (e, de fato, isso não ocorre).

O simples fato de Freud ter realizado incursões no terreno mais amplo da cultura e produzido alguns textos de cunho antropológico parece compor, para Ricoeur, a justificativa:

Do lado de Freud, ter-se-ão notado as várias alusões a situações que ultrapassam de longe a cena psicanalítica, tanto para o trabalho de lembrança como para o de luto. Essa ampliação é tanto mais esperada pelo fato de todas as situações evocadas na cura psicanalítica terem a ver com *o outro* (...). De resto, Freud não se furtou a semelhantes extrapolações; em *Totem e tabu*, em *Moisés e o monoteísmo*, em *O futuro de uma ilusão* ou em *O mal-estar na civilização* (RICOEUR, 2007, p. 91).

Ora, essa argumentação é deveras insuficiente. Nos referidos textos, se, naturalmente, o que se verifica é uma ampliação da perspectiva psicanalítica para a compreensão de fenômenos de ordem cultural, não se apresenta, por outro lado, uma utilização nem mesmo indireta das noções de trabalho de luto ou de trabalho de lembrança, tampouco de conceitos técnicos como o de elaboração. Não é possível constatar qualquer tipo de referência à história ou à narrativa histórica, nem encontrar passagens que sugiram a existência, no nível sociocultural, de algo que opere à maneira da experiência analítica. Aliás, é curioso o fato de Freud não realizar discussões a respeito da técnica psicanalítica nos textos de temática histórico-antropológica. É o que afirma Jacques Lacan: “Posto de lado o que ele [Freud] escreveu sobre temas mitológicos, etnográficos, culturais, não há obra em que Freud não nos traga alguma coisa sobre a técnica” (LACAN, 1986, p. 17). Ora, esse silêncio parece ser bastante significativo e talvez revele a dificuldade (ou mesmo a impossibilidade) de conceber uma dimensão técnico-terapêutica para o domínio mais amplo da cultura.<sup>24</sup>

Reconhecendo essas dificuldades, o próprio Ricoeur indaga-se relativamente “à ausência de terapeutas reconhecidos nas relações inter-humanas” (RICOEUR, 2007, p. 92). A procura por um recurso que possa atestar teoricamente a possibilidade de empreender, no plano da cultura, um trabalho de luto ou um trabalho de lembrança, continua, e a solução encontrada consiste no “espaço público da discussão”, que, para o filósofo, é homólogo à “‘arena’ como região intermediária entre o terapeuta e o

<sup>24</sup> Por outro lado, parece que parte da teoria da história de Ricoeur vem preencher esse vazio.

analizando”<sup>25</sup> (RICOEUR, 2007, p. 92). Isto é, a disputa, o confronto e o debate entre narrativas no espaço público interior a uma determinada cultura teriam semelhante capacidade de operar, no nível mais amplo da sociedade, todos os generosos produtos provenientes do exercício de luto e de lembrança. Embora em diferentes escritos Freud admita o fenômeno da transferência como estando para além do espaço restrito da situação analítica, a resposta é insatisfatória. Ela não é sequer justificada.<sup>26</sup>

Esforçando-se por encontrar uma referência explicativa mais robusta, Ricoeur declara ser “a constituição bipolar da identidade pessoal e da identidade comunitária” a justificativa da extensão da “análise freudiana do luto ao traumatismo da identidade coletiva” (RICOEUR, 2007, p. 92). Isso porque seria possível “falar em traumatismos coletivos e em feridas da memória coletiva, não apenas num sentido analógico, mas nos termos de uma análise direta” (RICOEUR, 2007, p. 92). O derradeiro recurso consiste na associação entre história e violência, pois aquilo que é celebrado “como acontecimentos fundadores são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um estado de direito precário” (RICOEUR, 2007, p. 92). Daí a existência, “nos arquivos da memória coletiva”, de “feridas simbólicas que pedem uma cura” (RICOEUR, 2007, p. 92). A evidência atribuída aos componentes traumáticos e violentos da história tem como propósito fundamentar a experiência social num solo igualmente patológico, à maneira do que faz a psicanálise para o sujeito e suas neuroses. A consequência lógica é, por sua vez, uma justificativa da extensão – indireta, pois não explícita – para a narrativa histórica dos mesmos resultados positivos do trabalho de luto e do trabalho de lembrança. Não que toda a historiografia seja capacitada a produzir tais efeitos, mas determinadas narrativas, em seu trato com o passado, passam a ter semelhante potencial.

Mas o que propriamente significam essas afirmações? Qual o sentido do aparecimento, na ordem de discurso da teoria da história, de conceitos tão peculiares

<sup>25</sup> A “arena” a que faz referência consiste no conceito de transferência tão caro à psicanálise. A transferência é um fenômeno presente no interior de um tratamento analítico em que parte do investimento libidinal, cujo destino natural é a neurose, é deslocado para a figura do analista. É no manejo da neurose de transferência que o analista conduz a elaboração do analisando.

<sup>26</sup> É importante contemplar os estudos de Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento* sem perder de vista o contexto histórico mais amplo e o contexto intelectual-pessoal em que a obra foi produzida. Para além da verificação da plausibilidade teórica dos seus postulados, a atenção ao porquê da mobilização de Freud (e de um Freud muito específico) e do estabelecimento de uma “função social” para a narrativa histórica numa dada conjuntura provê uma ajuda inestimável ao entendimento dessas passagens. Trata-se, no entanto, de uma das deficiências desta pesquisa. Ainda que de forma breve, o artigo de Lythgoe (2017) ajuda no esclarecimento destas questões.

como “ferida”, “cura”, “trauma”? E, para além disso, dentre as diversas maneiras que pode uma sociedade relacionar-se com o passado, por que a história enquanto disciplina acadêmico-científica deve ser privilegiada como a mais eficiente para suplantar “feridas sociais”? No nível pessoal da constituição do sujeito, a psicanálise fornece uma teoria robusta para sustentar todo o seu aparato conceitual e teórico, o que não é percebido nesse espectro mais amplo em que se encontra esta discussão. Ricoeur faz ainda, mesmo se valendo de toda uma complexa argumentação, uma transposição automática de categorias. O seu projeto intelectual, nesta específica instância, carece de uma fundamentação teórica pertinente. A leitura dessas passagens de *A memória, a história, o esquecimento* parece provocar uma hesitação reflexiva resumida pela seguinte indagação: *apesar de tudo, como é possível de fato transpor a lógica psicanalítica freudiana para a história?*

O propósito, com essas observações críticas, não consiste em uma negação da dimensão violenta da história, tampouco de uma desconsideração da importância da narrativa histórica em sua abordagem dos “traumas”, mas em pensar sobre a validade teórica de tais reflexões em seu contínuo recurso ao discurso psicanalítico. De uma forma geral, a análise até aqui empreendida serviu, ao menos, para elucidar algumas das possibilidades dialógicas entre história e psicanálise, mesmo que tenham sido apontadas as suas insuficiências.

As dificuldades que atravessam essa primeira argumentação não devem, no entanto, implicar uma necessária impossibilidade de refletir conjuntamente acerca de história e de psicanálise. É ainda em Ricoeur, desta vez de forma mais sutil, que uma outra maneira de estabelecer a reflexão interdisciplinar aparece. Como mencionado na introdução, na conclusão de *Tempo e narrativa*, momento em que se discute pela primeira vez com relativa profundidade o conceito de identidade narrativa, a teoria psicanalítica é novamente referenciada, mas desta vez apresentando suposições reflexivas distintas daquelas presentes em *A memória, a história, o esquecimento* (2007). Essa referência parece fornecer melhores fundamentos teóricos para explicar o porquê da analogia entre história e psicanálise:

Por um lado, a experiência psicanalítica salienta o papel da componente narrativa no que se convencionou chamar “histórias de caso”; é no trabalho do analisando, que Freud chama, aliás, de perlaboração (*Durcharbeitung*), que esse papel pode ser discernido; ele se justifica, ademais, pela própria finalidade do processo analítico, que é a de substituir fragmentos de histórias



ininteligíveis e ao mesmo tempo insuportáveis por uma história coerente e aceitável, na qual o analisando possa reconhecer sua ipseidade. A psicanálise constitui, nesse sentido, um laboratório particularmente instrutivo para uma investigação propriamente filosófica sobre a noção de identidade narrativa. Nota-se, com efeito, como a história de uma vida se constitui por meio de uma série de retificações aplicadas a narrativas prévias, do mesmo modo como a história de um povo, de uma coletividade, de uma instituição, procede da série de correções que cada novo historiador faz nas descrições e explicações de seus predecessores, e, pouco a pouco, nas lendas que precederam esse trabalho propriamente historiográfico. *Como dissemos, a história procede sempre da história. O mesmo ocorre com o trabalho de correção e de retificação constitutivo da perlaboração analítica: um sujeito se reconhece na história que ele conta para si mesmo sobre si mesmo* (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 420, grifos nossos).

Este trecho é duplamente revelador, e a sua extensão se justifica. Por um lado, ele declara, em termos concisos, um dos objetivos deste capítulo: a possibilidade de verificar, para a narrativa histórica, semelhanças com o *Durcharbeitung* freudiano. Por outro, ele confessa por que, para Ricoeur, essa aproximação é possível, legítima e quase irmã. Para verificar a validade dessa perspectiva é preciso, portanto, seguir o próprio percurso reflexivo empreendido em *Tempo e narrativa*, de modo a elucidar os motivos teóricos que permitiram a Ricoeur, no momento em que vislumbra com maior nitidez o conceito de identidade narrativa, cogitá-lo também como plausível para o universo discursivo da psicanálise.

Nesse sentido, o propósito que agora se apresenta é o de percorrer alguns dos estudos de Ricoeur concernentes à narrativa histórica, à psicanálise e à identidade narrativa para verificar essa maneira muito particular de conceber o estabelecimento do diálogo entre teoria da história e teoria psicanalítica. A interpretação da hermenêutica ricoeuriana pretende culminar no recorte de uma instância, o vínculo do leitor com o texto, o restrito universo capaz de oferecer uma resposta menos arbitrária à analogia entre a narrativa histórica e a elaboração operada pelo sujeito no interior de uma análise. Parece ser esse, portanto, o fundamento geral que, embora não anunciado no momento em que Freud é diretamente mobilizado em *A memória, a história, o esquecimento* (2007), justificaria, com maior solidez, a introdução das contribuições psicanalíticas para o universo histórico.

## 1.1 A tripla mimesis ricoeuriana

Esta investigação deve se iniciar com o entendimento de Ricoeur da narrativa histórica. É a sua perspectiva hermenêutica da “operação historiográfica” que vai possibilitar, a partir da teoria da história, as analogias com o universo da teoria psicanalítica. O referente conceitual que melhor define essa perspectiva é a noção de tripla mimesis (ou círculo hermenêutico). A narrativa histórica, segundo esse viés, passa a ser compreendida sob um fundo dinâmico, que é o próprio viver, deixando de ser percebida em uma dimensão estritamente textual e epistemológica.

Ao afirmar que “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal” (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 93), Ricoeur estabelece uma correlação necessária e virtuosa entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana. A relação é iniciada em mimesis I, o campo da realidade. Trata-se do mundo da ação propriamente dito, anterior à linguagem e à escrita, mas também pré-figurado por linguagem, isto é, mundo “simbolicamente mediatizado” (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 101). Mimesis I consiste na realidade circundante, a ordem e a desordem do presente.

Três referências argumentativas são utilizadas para justificar essa primeira instância enquanto espaço da pré-compreensão do mundo. A primeira delas consiste na *semântica da ação*<sup>27</sup> e serve para mostrar que, no próprio modo de agir, o ser humano já possui uma carga de sentido. Uma ação é fundamentalmente distinta do puro movimento físico: agir implica objetivos, aquilo que se pretende alcançar; motivos, ou o porquê da ação; circunstâncias, o ambiente ou a conjuntura em que a atuação se manifesta; agentes, o quem, ou o responsável pelo agir; interação, o agente não está sozinho, ele inter-relaciona-se com outros agentes de outras ações; e desfecho, ou o resultado do ato. A primeira conclusão a que se chega com essa referência é a de que o campo da ação comporta uma orientação, não se tratando de puro e desmedido desnorteio.

<sup>27</sup> Esse movimento de reflexão filosófica deve ser ressaltado. Embora esteja vinculado a uma tradição de filosofia continental (trata-se de uma operação hermenêutica), Ricoeur não deixa de recorrer a campos distintos, como neste momento em que se realiza uma apropriação, mesmo que breve, de um problema característico da filosofia analítica inglesa.

Embora o círculo hermenêutico pertença à ordem de uma compreensão narrativa, ao distinguir a ação do puro movimento físico, sublinhando os seus componentes básicos, como agentes, motivos, objetivos, circunstância, interação e desfecho, Ricoeur se vale de uma compreensão prática. Somente a partir dela que um vínculo com o âmbito narrativo é estabelecido:

Qual é então a relação entre a *compreensão narrativa* e a compreensão prática tal como acabamos de organizá-la? A resposta a essa pergunta determina a relação que pode ser estabelecida entre teoria narrativa e teoria da ação, no sentido dado a esse termo na filosofia analítica de língua inglesa. Essa relação é, a meu ver, dupla. É simultaneamente uma relação de *pressuposição* e uma relação de *transformação* (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 98, grifos do original).

Por pressuposição entende-se o compartilhamento de noções relativas ao próprio agir. Por exemplo, para que uma narrativa se faça inteligível, deve haver, por parte do público, uma compreensão mínima dos significados de agente, motivo, circunstância etc. e de parte das implicações narradas no texto. Isto é, há sempre uma pré-compreensão semântica do mundo da ação, tanto por parte do autor quanto por parte do público ou do destinatário. A ideia de transformação vem acrescentar o postulado de que a composição narrativa não configura uma simples repetição ou um mero espelho reproduzidor do espaço da ação, ou seja, enquanto domínio discursivo, ela introduz “aspectos sintáticos, cuja função é gerar a composição das modalidades de discursos dignos de serem chamados narrativos, quer se trate de narrativa histórica ou de narrativa de ficção” (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 99). Assim, a inteligência narrativa, operando a passagem da ordem prática para o interior de uma intriga, cria um universo dotado de significado e de conexão entre os seus componentes. Ela dá vida ao que, no mundo da ação, é pressuposto.

A segunda referência consiste na mediação simbólica do mundo. Neste momento, algumas ideias de Benveniste e Geertz são apropriadas para mostrar a realidade como estando permeada por hábitos, costumes e por ideias que dão sentido ao agir: “Se, com efeito, a ação pode ser narrada, é porque ela já está articulada em signos, regras, normas: está, desde sempre, *simbolicamente mediatizada*” (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 100-101, grifos do original). Atente-se para o fato de que essa mediação do campo prático é anterior à fala e à escrita, o que não significa que não possam dela ser destacados elementos para compor a linguagem falada e/ou escrita.

O ato de levantar a mão, por exemplo – e isso é mencionado pelo próprio Ricoeur – pode significar, conforme a cultura e o contexto, uma despedida ou um pedido de táxi.<sup>28</sup> Assim, as ações somente são legíveis porque elas estão revestidas por um manto de simbolismo; existe, também a partir desse segundo argumento, uma dinâmica que incrusta de sentido o mundo da ação. Todo esse revestimento da realidade por símbolos está relacionado, aliás, aos conjuntos de regras e valores que governam uma determinada cultura. Dessa forma, o agir não está isento de parcialidade (ele não é neutro), encontrando-se, portanto, normativamente implicado e eticamente comprometido sob o fundo simbólico-cultural.

A terceira instância argumentativa de mimesis I fundamenta-se, por sua vez, em um recurso crítico à noção heideggeriana de intratemporalidade,<sup>29</sup> para mostrar que é essa a manifestação do tempo mais característica do mundo da ação. O propósito nesse terceiro estágio é circunscrever o tempo no campo prático do agir. Afora o enfrentamento da suposta vulgaridade sugerida por Heidegger, são as expressões corriqueiras que demonstram como o agir está permeado por referências à experiência do tempo: “aqui, expressões como ‘ter tempo de...’, ‘levar o tempo necessário para...’, ‘perder seu tempo’ etc. são altamente reveladoras” (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 110).

Essas três instâncias argumentativas serviram para legitimar a tese da pré-compreensão do mundo da ação, além de mostrar como formas de experimentar o tempo já estão manifestadas na própria dinâmica do agir. A partir delas, o campo da experiência ou o universo prático da vida, isto é, o espaço de onde parte a narrativa (e ao qual se refere, mesmo que não seja de função referencial), torna-se atravessado por uma carga de sentido. Uma vez realizada essa reflexão, atinge-se a segunda etapa do círculo hermenêutico, mimesis II, ou a configuração escrita.

<sup>28</sup> Importa destacar um outro debate a que pode levar essa reflexão sobre a mediação simbólica da experiência prática. Ela serve para demarcar, segundo o filósofo francês, “que o simbolismo não está na cabeça, não é uma operação psicológica destinada a guiar a ação, mas uma significação incorporada à ação e passível de ser decifrada nela pelos outros atores do jogo social” (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 102), ou seja, os indivíduos são constituídos e se deslocam no interior de um universo simbólico previamente dado, e não o constroem segundo as suas vontades particulares.

<sup>29</sup> Para Ricoeur, haveria em *Ser e tempo*, de M. Heidegger (1927), uma hierarquização da experiência do tempo, sendo a intratemporalidade o nível mais “vulgar”, pois o mais próximo de uma ideia linear de tempo, do tempo como sucessão de agoras. A intratemporalidade, ao contrário, segundo o filósofo francês, se distingue da perspectiva linear e não configura, assim, uma concepção de tempo vulgarizada. Essa leitura não é hegemônica.

A mimesis II engendra o texto. É a composição da intriga, a urdidura de enredo<sup>30</sup> ou, simplesmente, a articulação escrita. Trata-se do texto como representação.<sup>31</sup> Ele parte de um lugar, qual seja, do mundo enquanto pré-compreensão.<sup>32</sup> Dessa forma, embora constitua um momento de realização técnica, ele diz de algo que pertence à esfera pré-linguística de mimesis I, e não se apresenta como um universo fechado em si mesmo: “(...) é a operação que tira de uma simples sucessão uma configuração” (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 114), ou seja, a constituição de uma perspectiva em discurso escrito. A função de mimesis II é servir de mediadora entre a pré-compreensão e a pós-compreensão.

São três os motivos que justificam esse papel mediador. Primeiramente, por produzir, de uma série inconclusa de acontecimentos, uma história inteligível: “isso significa dizer que ela tira uma história sensata *de* – uma diversidade de acontecimentos ou incidentes (os *pragmata* de Aristóteles); ou que ela transforma os acontecimentos ou incidentes *em* – uma história” (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 114, grifos do original).<sup>33</sup> O segundo consiste na sua capacidade de compor, num todo, aqueles diferentes aspectos elucidados pela semântica da ação, tais como agentes, objetivos, circunstâncias etc. Por consequência, ela estabelece uma “concordância-discordante” (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 115). O último argumento do caráter mediador da intriga é nomeado pelo filósofo de “síntese do heterogêneo” (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 115). Essa dimensão refere-se exclusivamente aos dois componentes temporais que entram em jogo no texto, um cronológico – o desencadeamento episódico – e outro não cronológico – o ato de

<sup>30</sup> Termos de Ricoeur (2010) e White (2014), respectivamente.

<sup>31</sup> Neste momento, Ricoeur suspende a discussão sobre a referencialidade e a pretensão de verdade do texto histórico. Mimesis II serve, portanto, tanto para a composição literária quanto para a historiográfica. É importante mencionar, no entanto, que o empreendimento investigativo do historiador sofreu recorrentes críticas, revisões, problematizações e foi posto sob julgamento pelas mais variadas perspectivas epistemológicas. Exercício imprescindível para o amadurecimento da disciplina e para a conquista de uma autoconsciência crítica sobre a “operação historiográfica”, a exaltação da dimensão ficcional do texto histórico e o apelo às condicionantes sociológicas/subjetivas que atuam na figura do historiador podem ter sugerido certo caminho de abandono irrestrito do horizonte de verdade no exercício da pesquisa histórica. Embora aporética a pretensão do historiador – reproduzir textualmente o que aconteceu ou dar conta do seu referente extratextual –, ela não deve ser abandonada. Para uma excelente defesa dessa última perspectiva, e que parte de um campo outro que não o do historiador, ver LIMA, 2006. Em relação às produções que dão margem ao relativismo extremo anteriormente mencionado (embora, há que se ressaltar, não sejam *necessariamente* relativistas), ver WHITE, 2014 e DE CERTEAU, 2013.

<sup>32</sup> Embora isso não esteja explicitamente afirmado por Ricoeur, pode-se concluir que a narrativa histórica emana de uma realidade pré-configurada e que, por isso, possui uma dimensão referencial.

<sup>33</sup> Esta passagem suscita uma indagação relativa ao estatuto ontológico dos acontecimentos históricos narrativamente integrados. O vínculo causal e a legibilidade alcançada pela narrativa são uma arbitrariedade ou, ao contrário, o próprio limite do que se pode narrar e de como se pode narrar?

configuração propriamente dito. Esses componentes temporais permitem que a narrativa seja acompanhada até a sua conclusão, delimitada pelo ponto final que faz dela um todo inteligível (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 116). Essa relação da composição escrita com o tempo teria, por sua vez, a capacidade de resolver o paradoxo agostiniano do tempo, não pela via direta da resposta objetiva – *o tempo é...* –, mas por meio da sua competência em fazer com que ele apareça configurado.

Importa ressaltar que mimesis II está circunscrita pelos paradigmas da imaginação produtiva presentes e intercambiáveis ao longo do tempo, isto é, pelas estruturas ou modelos estéticos que são utilizados no movimento de compor um texto. Um paradigma da configuração narrativa engloba, segundo Ricoeur, a forma ou a estética da concordância-discordante, o gênero textual e as obras-tipo (os modelos mais conhecidos de determinada tradição escriturística). Esse componente paradigmático é o que permite, por sua vez, o ato de inovação no tocante à configuração narrativa e as suas respectivas variações estéticas. Por outro lado, isso evidencia um outro vínculo de mimesis II com o tempo: ela própria tem uma história. O agente tecelão de narrativas, o autor, compartilha com o seu público, além dos paradigmas de composição escrita, a pré-compreensão do mundo atestada por mimesis I. Logo, o seu produto, o texto, não é destituído de sentido para si nem para o leitor (o escrito só tem algum significado para este último porque ele também está apto a ter do real uma pré-compreensão).

A última etapa do círculo hermenêutico constitui a mimesis III, o estágio correspondente à leitura. O percurso termina no destinatário. É a “intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor” (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 123); uma obra somente é completa se lida. O leitor, após “encantado” por uma obra e tendo recebido a experiência trazida para a linguagem, retorna à mimesis I, mas agora ressignificando-a. “O ato de leitura é assim o operador que une mimesis III a mimesis II. É o último vetor da refiguração do mundo da ação sob o signo da intriga” (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 132). Esse processo possui o formato de uma espiral sem fim, pois promove a passagem pelos mesmos pontos, porém com atitudes distintas.

Ricoeur reserva ao espaço dedicado a mimesis III alguns debates interessantes. Um deles consiste na acusação de uma suposta violência interpretativa do ato configurante; como se a legibilidade e a uniformidade trazidas ao texto fossem antes impostas que apreendidas do mundo da ação. A réplica a essa acusação é simples: o

mundo da ação não é plena discordância, tampouco absoluta concordância, à maneira da narrativa.<sup>34</sup>

Uma segunda advertência declara o círculo hermenêutico como vicioso, pois, se mimesis I já é simbolicamente mediatizada, não seria possível depreender algum ganho de sentido advindo da narrativa. Mesmo que se conceba essa dinâmica como viciosa a partir da afirmação de uma relação redundante entre texto e mundo, não é possível negar o efeito de resignificação exercido. Consequentemente, há ao menos uma mudança na forma de apreensão desse mundo. E é exatamente essa a maior contribuição do círculo hermenêutico para este estudo – o caráter refigurante da narrativa histórica.

## 1.2 A identidade narrativa e as aporias do tempo

O círculo hermenêutico termina com uma atribuição, à narrativa histórica, da capacidade de transformar a maneira como determinado leitor apreende a realidade que lhe cerca (mimesis I). Para compreender melhor o projeto filosófico ricoeuriano de resignificação do agir por meio da narrativa e, com isso, empreender uma investigação que procure correspondências e/ou dessemelhanças com a teoria psicanalítica, faz-se necessário uma incursão pela ideia de identidade narrativa já anunciada em *Tempo e narrativa*, mas aprofundada de maneira ímpar e exclusiva posteriormente em *O si-mesmo como outro* (2014). Essa discussão incide num ponto da teoria de Ricoeur cuja centralidade para o presente estudo é incontestável, qual seja, a entrada de contato do mundo do texto com o mundo do leitor como consistindo numa operação transformadora ou, ao menos, remodeladora da maneira como o sujeito apreende a realidade. Aliás, como o próprio filósofo reconhece, “a identidade narrativa é a resolução poética do círculo hermenêutico” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 421). É nessa instância hermenêutica – compreendida num sentido mais amplo do texto em sua interação e inserção no mundo da vida – que a discussão sobre identidade narrativa parece residir.

Esse conceito passa a ser assinalado com relativa centralidade nas conclusões de *Tempo e narrativa*, quando associado a um problema teórico de ordem temporal. São três as aporias do tempo trabalhadas no estudo. A primeira delas encontra duas tradições

<sup>34</sup> Para uma tese defensora do aspecto *já* narrativo da experiência, ver CARR, 1991.

distintas e antagônicas de concepção do tempo; de um lado, a que o trata como físico, cosmológico e externo; de outro, como psicológico e interno ao indivíduo. A segunda diz respeito à ideia de totalidade e totalização do conceito de tempo, um termo com a qualidade de singular coletivo e que se refere a três instâncias distintas entre si: passado, presente e futuro. A terceira aporia pode ser compreendida, de forma resumida, como o problema da sua irrepresentabilidade.

Dentre as aporias, aquela com maior distinção consiste na impossibilidade de dizer *o que o tempo é*. A ele não corresponde um discurso direto capaz de tomá-lo como referencial para construir um enunciado lógico e explícito; o tempo não é passível de definição. A solução de Ricoeur para tal aporia consiste num desvio pela poética da narrativa.<sup>35</sup> A sua intenção não é entrar no mesmo mérito de discussão de Aristóteles e Agostinho, Kant e Husserl e Heidegger e a concepção de tempo vulgar, procurando sustentar a ideia de uma temporalidade interna e psicológica (fenomenológica), ou de uma experiência de tempo cosmológica, externa ao indivíduo. Ricoeur aceita como axiomática a constatação de que o tempo é inefável. A vereda pela instância narrativa consegue, no entanto, se não responder ao que é o tempo, apresentar uma contribuição bastante inovadora, a de que a narrativa é o espaço privilegiado capaz de articular a experiência de tempo, daí o seu projeto filosófico de “*tomar a narrativa por guardiã do tempo*, na medida em que não haveria tempo pensado que não fosse narrado” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 411, grifos do original). Se não é possível definir o tempo, ele se faz perceptível por meio da configuração escrita.

Relativamente ao vácuo ou à “ocultação mútua” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 417) proveniente da rivalidade entre a perspectiva fenomenológica e a perspectiva cosmológica – a primeira das aporias –, não é apresentada uma réplica em caráter peremptório. A configuração de narrativas históricas consiste na expressão de um terceiro modelo temporal – o tempo histórico – responsável por estabelecer uma conexão entre o tempo vivido e o tempo universal. A prática historiográfica se serve de instrumentos, tais como o calendário, a sequência de gerações e o vestígio, que operam na qualidade de conectores capazes de instituir (ou de sedimentar) o tempo na vida social: “O que esses instrumentos de pensamento têm de notável é que desempenham o

<sup>35</sup> Na verdade, esse parece ser o problema central de todo o livro. As discussões teóricas concernentes à narrativa ficcional e à narrativa historiográfica figuram, antes, como as duas principais modalidades discursivas encontradas por esse atalho poético. Os debates teóricos instigados por elas têm centralidade indiscutível, mas podem ser concebidos mais como um resultado dos germes reflexivos do livro que propriamente as suas motivações primeiras.



papel de conectores entre o tempo vivido e o tempo universal. Nesse sentido, demonstram a função *poética* da história e trabalham para a solução das aporias do tempo” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 176, grifos do original).<sup>36</sup>

Como anunciado anteriormente, é nas conclusões de *Tempo e narrativa*, mais especificamente no espaço que retoma o problema da primeira aporia temporal, que Ricoeur vai apresentar o rebento conceitual da sua empreitada reflexiva:<sup>37</sup> “A constituição da identidade narrativa certamente ilustra muito bem o jogo cruzado da história e da narrativa na refiguração de um tempo que é ele mesmo indivisamente tempo fenomenológico e tempo cosmológico” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 422). O entrecruzamento da narrativa historiográfica com a narrativa ficcional serviu para ilustrar a capacidade que ambas modalidades discursivas têm de refigurar um tempo que é tanto da ordem de uma fenomenologia quanto de uma cosmologia. Se essa consideração não fornece um veredito para o debate entre as distintas concepções, o produto daí proveniente também não o faz. O desvio pela poética tornou-se o substrato motivador do nascimento do conceito de identidade narrativa:

O rebento frágil proveniente da união da história e da ficção é a *atribuição* a um indivíduo ou a uma comunidade de uma identidade específica que

<sup>36</sup> Esses conectores que introduzem o tempo no universo social podem ser assim entendidos: o tempo do calendário é um derivado do tempo mítico. Trata-se de um recurso capaz de “adestrar” o tempo físico ao dotar o funcionamento cósmico de uma conotação sociocultural, ordenando a própria ação humana cotidiana em seu nível mais íntimo. São três as características dessa modalidade nomeada “calendário”: a existência de um acontecimento fundador; a possibilidade de, a partir desse evento axial, fazer um percurso “do passado para o presente e do presente para o passado” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 181) e, por último, a utilização de unidades de medida constantes, tais como o dia e o ano. A sequência de gerações, por sua vez, a segunda mediação presente na prática histórica, designa “a cadeia dos agentes históricos como *vivos* que vêm ocupar o lugar dos *mortos*” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 185, grifos do original). É um fenômeno não apenas de ordem biológica no qual se ancora a continuidade histórica e que possibilita tanto acontecimentos de ordem inovadora quanto de continuidade. Para além do componente quantitativo, a ideia de sequência de gerações vem introduzir o aspecto qualitativo que aponta, numa dada contemporaneidade, os episódios mais marcantes, os seus patrimônios, as práticas generalizadas e a sua abertura para o novo. Ademais, essa noção introduz uma mediação temporal herdeira da tríade passado, presente e futuro. Trata-se do corolário predecessores, contemporâneos e sucessores que compõem novamente um intermediário simbólico entre o tempo físico e o tempo pessoal (a principal referência, neste momento, é Alfred Schutz). O último desses conectores, o vestígio, serve para instituir, num dado espaço-tempo (aqui e agora, o presente) as marcas de algo que passou: “Ora, a história é tudo isso. Dizer que ela é um conhecimento por vestígios é recorrer, em última instância, à *significância* de um passado terminado que no entanto continua preservado em seus sinais” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 204, grifo do original). O vestígio permite operar, a partir de si, um percurso causal apto a fornecer a cadeia de ações que culminaram na sua produção (ou em si como resultado). Tendo como particularidade a pressuposição de uma passagem (o vestígio indica que algo passou), o substrato temporal em que reside é a datação no tempo do calendário.

<sup>37</sup> Nas conclusões, Ricoeur retoma as três aporias do tempo. A noção de identidade narrativa aparece no momento em que ele discute a primeira delas, a contradição entre o tempo físico e o tempo cosmológico e a resposta da prática histórica que institui um terceiro-tempo.

podemos denominar sua *identidade narrativa*. “Identidade” é tomado aqui no sentido de uma categoria da prática. Dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à pergunta: *quem fez tal ação? Quem é seu agente, seu autor?* (...) Responder à pergunta “quem?”, como disse claramente Hanna Arendt, é contar a história de uma vida. A história contada diz o *quem* da ação. *Portanto, a identidade do quem não é mais que uma identidade narrativa* (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 418, grifos do original).

Parece haver, com a introdução desse conceito, uma elaboração mais aprofundada de todos os resultados trazidos pela teoria da leitura. No que o ato de ler tem de atividade e a narrativa de potencialidade ressignificadora, a identidade narrativa aparece como basilar, pois a responsável por fazer com que o “si-mesmo” seja “refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 419).<sup>38</sup> A configuração de intrigas remodela o tempo, seja ele percebido numa ordem mais intimista ou numa perspectiva física, pois compõe, no interior de enredos, identidades narrativas em que o sujeito-leitor se reconhece.

A estruturação escrita, ao costurar todo um universo repleto de ações narradas, repete – não como cópia – o desenrolar temporal da vida. A intriga é um oferecimento, ao destinatário, da realidade espelhada sob diversas perspectivas e com diferentes focos. Ela lhe disponibiliza um prenúncio do que pode acontecer com o tempo e a sua passagem. Do transcurso temporal, a narração traça um escopo (um dia, alguns minutos ou o tempo de um pequeno diálogo, décadas ou milênios) e o apresenta sob uma condensação.<sup>39</sup> O ato de comprimir tanto tempo em tão poucas páginas tem a virtude de iluminar e dotar de proeminência aspectos da realidade que, enquanto passagem, simplesmente transcorreram. No fundo, a composição narrativa parece operar à maneira de um enfrentamento da morte, ou mais do que isso, é o sujeito engenheiro de intrigas que, perante o tempo que faz perecer e fenecer, faz ele próprio a sua morte. Com a apropriação de determinados eventos e de determinadas histórias, ele toma para si o papel do tempo, sugerindo que somente o fenecimento narrado é legítimo. E é nesse espelho deformado da realidade que o leitor pode reconhecer, a partir dos vínculos causais, dos agentes e dos pacientes, das circunstâncias e das motivações, dos objetivos e dos desfechos, do planejado e do inesperado – todos eles, se inteligíveis, dotados de

<sup>38</sup> O vínculo do conceito com a teoria da leitura parece mais bem explicado do que o vínculo com a primeira aporia temporal. Deve estar claro, no entanto, que esse rebento não constitui uma resposta à aporia, mas um resultado do desvio pela poética que suscita outras indagações.

<sup>39</sup> A ideia de condensar o tempo introduz uma particularidade da narrativa e da linguagem frequentemente negligenciada, a sua dimensão econômica. Há uma economia no trato linguístico da realidade e do tempo.

uma identidade narrativa – a própria realidade que o cerca. A narrativa, enquanto ação, é domínio; é o sujeito às voltas com a onipotência:

O deus platônico é apenas um símbolo do fato de que as histórias reais, *ao contrário das que inventamos*, não têm autor; como tal, é o verdadeiro precursor da Providência, da “mão invisível”, da Natureza, do “espírito do mundo”, do interesse de classe e de outras noções semelhantes mediante as quais os filósofos da história cristãos e modernos tentaram resolver o desconcertante problema de que embora a história deva a sua existência aos homens, obviamente não é, todavia, “feita” por eles (ARENDDT, 2014, p. 229-230, grifos nossos).

O filósofo David Pellauer, em artigo intitulado “Ações narradas como fundamento da identidade narrativa” (2013), oferece interessante estudo que auxilia no entendimento do conceito aqui trabalhado. Nesse estudo, Pellauer procurou demonstrar que, embora não apareça explicitado no título, *Tempo e narrativa* é um livro que também atribui relevância à ação narrada. Ele inclusive arrisca a traduzir para outros termos a dinâmica do círculo hermenêutico discutido anteriormente. Trata-se de seguir “o destino de uma ação prefigurada que se torna uma possível ação refigurada por meio da mediação da ação configurada” (PELLAUER, 2013, p. 60). Sua tese é a de que as discussões relativas à ação narrada são o fundamento do conceito de identidade narrativa.<sup>40</sup>

Como bem salienta esse intérprete, a Ricoeur interessa a ação narrada, aquela que traz as marcas da linguagem, “a ação sobre a qual se pode falar e sobre a qual se fala de fato” (PELLAUER, 2013, p. 61). Um ponto de extrema importância e que merece ser retomado é a constatação de que em mimesis I a ação já está mediada pela linguagem. Há, portanto, um uso linguístico da ação anterior à composição narrativa. A centralidade dessa observação se justifica porque Pellauer procurou ressaltar o ganho de sentido proveniente da transposição do agir para o plano narrativo.<sup>41</sup> O ato configurante faz aparecer uma dimensão de significado até então ausente das ações realizadas ou simplesmente enunciadas: “a mimese em geral tem um sentido ativo que lhe permite ser não apenas reprodutiva, mas produtiva no sentido de introduzir algo novo, algo que não

<sup>40</sup> “Uma premissa subjacente a este texto é que a própria ideia de identidade narrativa foi algo que Ricoeur descobriu no processo de escrita de *Tempo e narrativa*. Ela não estava presente desde o início e, de fato, apareceu apenas uma vez antes das considerações finais que Ricoeur adicionou ao terceiro volume por sugestão de seu editor (...)” (PELLAUER, 2013, p. 57).

<sup>41</sup> A justificativa teórica é também uma forma de realizar e de defender um recorte epistemológico. À maneira de Ricoeur, Pellauer afirma ser insuficiente a abordagem da filosofia analítica inglesa concernente à semântica da ação.

estava já presente” (PELLAUER, 2013, p. 70). O suplemento semântico introduzido pelo procedimento de configuração, além de evidenciar que a própria composição narrativa é também da ordem de uma ação, isto é, um trabalho que adiciona e realiza algo, sugere que seja possível reconhecer, no desenrolar temporal dos acontecimentos narrativamente vinculados, “agentes e sofredores que, como personagens ou quase personagens da narrativa, agem e sofrem as ações” (PELLAUER, 2013, p. 72).<sup>42</sup> Esta é a constatação central de Pellauer, a qual permite depreender o prenúncio (e a relevância) do conceito de identidade narrativa.

Para além disso, importa ressaltar o privilégio temporal que a composição de intrigas encerra. Ela conhece os futuros de passados cujos contemporâneos – como qualquer ser humano em qualquer presente – desconheciam. O desenrolar do tempo, por mais que se façam prognósticos e que se estructurem maneiras de controlá-lo ou executá-lo conforme planos determinados, possui sempre uma margem considerável de contingência. Esse benefício temporal pode ser expresso na capacidade de evidenciar nexos causais entre diferentes eventos ocorridos em distintos momentos. Todo esse percurso visa culminar na ideia de identidade narrativa:

É o fato de que ações narradas se referem a algo realizado, com lugar determinado e função na história, que abre a porta para a ideia de *identidade narrativa*, a qual tentei deixar suspensa até este ponto. No caso da ação narrada, podemos sempre perguntar: Quem faz isso? Quem fez isso? Ou para quem isso foi feito? Ademais, a teoria narrativa contribui também neste ponto para a ideia de que o agente ou sofredor da ação não precisa sempre ser uma pessoa ou um indivíduo. Pode ser um grupo, uma instituição, uma nação (...). O fato de o agente ou sofredor da ação ser sempre, de alguma forma, um personagem na narrativa é o que fundamenta o fato de ele ter uma identidade narrativa, uma identidade relativa àquela narrativa (PELLAUER, 2013, p. 74-75, grifos do original).

A passagem pelas aporias do tempo teve como principal validação a necessidade de situar o fragmento da obra de Ricoeur em que surge o conceito de identidade narrativa. O recurso a Pellauer forneceu, por sua vez, as bases genéricas para confirmar e reforçar o seu entendimento. Compreendendo a identidade narrativa enquanto o *quem* da ação narrada, resta agora aprofundar as implicações trazidas por essa ideia, para que se torne ainda mais evidente o porquê de se atribuir uma potência ressignificadora à

<sup>42</sup> Outros aspectos próprios da compreensão narrativa são ressaltados por Pellauer, como a presunção de um autor e de uma audiência, a capacidade de a narrativa ser seguida, a sensação de uma ordem de começo, meio e fim etc. A existência e o reconhecimento de agentes e sofredores é, para ele, o mais importante.

configuração escrita. A identidade narrativa vai ganhar a devida profundidade teórica quando circunscrita por problemas relativos à identidade pessoal.

### 1.3 A identidade narrativa e a identidade pessoal

As reflexões de *Tempo e narrativa* estavam diretamente associadas aos problemas da temporalidade. O conceito mesmo de identidade narrativa é considerado um rebento do entrecruzamento da história e da ficção e da capacidade de ambas de refigurarem o tempo e de torná-lo humano. No referido livro já é possível, no entanto, perceber prenúncios da discussão empreendida posteriormente em *O si-mesmo como outro*.<sup>43</sup> Ao apresentar o seu conceito de identidade narrativa, Ricoeur afirmou que

Sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está, de fato, fadado a uma antinomia sem solução: ou se supõe um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou então se considera, na esteira de Hume e de Nietzsche, que esse sujeito idêntico não passa de uma ilusão substancialista, cuja eliminação faz aparecer tão-somente um puro diverso de cognições, emoções e volições (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 418).

O desenvolvimento do conceito em *O si-mesmo como outro* acompanha um deslocamento de problemática. Trata-se, agora, de refletir diretamente sobre a identidade pessoal e a constituição do si. É nessa instância que a teoria narrativa ricoeuriana passa a se inserir.<sup>44</sup> Se há um deslocamento do objeto de estudo, não se pode concluir que a questão do tempo foi de todo relegada. Ao contrário, “é ainda pela perspectiva da temporalidade que a narratividade diz respeito à identidade da pessoa, pois é ainda a questão da temporalidade que está envolvida na problemática da identidade cindida sob o modelo do *idem* e do *ipse*” (BOTTON, 2010, p. 69, grifos do original). Em relação aos debates concernentes à identidade pessoal, Ricoeur toma para si um entre lugar. Segundo Botton, ele procura dissociar-se de uma consideração

<sup>43</sup> Publicado originalmente em 1990.

<sup>44</sup> Interessa notar que, nesse livro, há também maior evidência para o debate filosófico concernente às noções de pessoa, agência e ação. A importância desta última, como bem reconheceu Pellauer (2013), já estava presente em *Tempo e narrativa*. Os quatro primeiros capítulos de *O si-mesmo como outro* são dedicados a discussões próprias do campo da filosofia analítica de língua inglesa. Em relação a essa perspectiva e seus achados, Ricoeur admite a pertinência e a validade, mas, novamente retomando certo *ethos* presente em suas obras, aponta uma insuficiência teórica que exigiria o desvio por uma ordem de discurso distinta. Para ele, deve-se levar “em conta o fato de que a pessoa de quem se fala e o agente do qual a ação depende têm uma história, são sua própria história” (RICOEUR, 2014, p. 112).

substancialista, responsável por gerar duas perspectivas contraditórias e igualmente insuficientes do assunto. De um lado, a defesa de um núcleo identitário duro e incólume, capaz de resistir à força do tempo; de outro, a afirmação de que a ideia de um núcleo permanente de identidade não passa de uma releitura ilusória:

O ponto é que cada uma das posições é problemática em um aspecto diferente. A primeira o é na medida em que resulta facilmente em um dogmatismo da ideia, com pretensões epistêmicas mirabolantes. A segunda tem uma posição atrelada ao ceticismo e ao niilismo da cultura contemporânea, cuja consequência mais evidente é a instrumentalização da razão. Mas esse impasse, para Ricoeur, assenta em uma má compreensão da questão. É que ambas as tradições que se ocuparam do problema só puderam considerá-lo em um sentido bastante restrito. Desde Descartes, tanto a tradição, que pretendeu afirmar a unidade da subjetividade, a despeito da temporalidade empírica da pessoa, quanto a tradição que, mais apegada à empiria, pretendeu negar absolutamente a possibilidade dessa unidade, ambas só puderam tomá-la em sentido substancialista (BOTTON, 2014, p. 26).

Em *Tempo e narrativa*, o recurso aos dois modelos narrativos – ficção e história – conseguiu mostrar que, embora incapaz de afirmar denotativamente o que é o tempo, a narrativa é apta a configurá-lo, apresentando-o em uma forma humana, inteligível. A temporalidade, ao tangenciar o debate relativo à identidade pessoal, introduz o problema da permanência. Assim, o tempo não mais se apresenta a partir das três situações aporéticas, mas como agente responsável por estabelecer uma força erosiva que desafia a preservação, a continuidade ou mesmo a manutenção do traço identitário. Dessa forma, é o tempo e a sua passagem que, confrontados com as duas perspectivas substancialistas, configuram o problema: “É com a questão da *permanência no tempo* que a confrontação entre nossas duas versões de identidade se constitui pela primeira vez como verdadeiro problema” (RICOEUR, 2014, p. 115, grifos do original). Botton resume bem a inquirição:

Dado que a questão da permanência no tempo é o motivo do obscurecimento da noção de identidade, sem a recorrência ao poder de composição da narração, o problema estaria condenado àquela dicotomia (...) entre um sujeito substancialista, incompatível por definição com qualquer forma de diversidade, ou uma pura diversidade, da qual não se pode extrair um critério de unidade (BOTTON, 2010, p. 54).

Ricoeur opera toda a problemática da constituição do si por meio de duas versões distintas mas complementares de identidade: a mesmidade (identidade-idem) e a ipseidade (identidade-ipse). O conteúdo semântico da mesmidade é o tradicionalmente

mais sedimentado. Trata-se de um conceito que estabelece uma dinâmica relacional na operação de identificação: “A mesmidade é um conceito de relação e uma relação de relações” (RICOEUR, 2014, p. 115). Ela “reúne sob sua tutela todos os usos do conceito de identidade fundados nos procedimentos pelos quais são dadas as provas de verdade da identificação, quando da comparação entre duas ocorrências do que se pretende ser o *mesmo*” (BOTTON, 2010, p. 55, grifo do original).

A mesmidade contém, em primeiro lugar, uma identidade numérica concernente à ocorrência de um suposto mesmo objeto em dois ou mais momentos distintos. Essa característica inicial indica que a identidade “significa unicidade: o contrário é pluralidade (não uma, mas duas ou várias)” (RICOEUR, 2014, p. 115). O reconhecimento desse um-único<sup>45</sup> consiste, portanto, na “reidentificação do mesmo” (RICOEUR, 2014, p. 115) em variados episódios. Ao componente numérico segue-se a identidade qualitativa, cujo pressuposto é incluir no processo identificatório a semelhança de feição em oposição ao contraste. Na ocorrência de um mesmo objeto em diferentes situações, é preciso haver, além da unicidade, uma correspondência “estética”. Esses dois componentes são, por sua vez, complementados por um terceiro, a continuidade ininterrupta. Se a passagem do tempo pode trazer diversidade numérica e dessemelhança, o critério da continuidade ininterrupta aparece como operador de identificação: “assim, dizemos que um carvalho é o mesmo, da glande à árvore inteiramente desenvolvida; o mesmo dizemos de um animal, do nascimento à morte; o mesmo, de um homem – não digo de uma pessoa – na qualidade de simples amostra da espécie” (RICOEUR, 2014, p. 116). O exercício operado pela continuidade ininterrupta consiste, basicamente, no rastreamento das alterações sob a perspectiva mais ampla das semelhanças: “a possibilidade de observação da continuidade põe em série a alteração gradual ao longo de um lapso de tempo, proporcionando o reconhecimento da semelhança pela observação da graduação da dessemelhança” (BOTTON, 2010, p. 56).

A definição de mesmidade é perpassada por um problema anunciado anteriormente, o caráter corrosivo do tempo, tido como “fator de dessemelhança, divergência, diferença” (RICOEUR, 2014, p. 116). À vista disso, Ricoeur postula que a comunhão desses três itens culmina na produção de um princípio, a permanência no tempo, o recurso enfim capaz de conjurar “a ameaça representada para a identidade” (RICOEUR, 2014, p. 117). Esse princípio estabelece de forma peremptória o caráter

<sup>45</sup> Termo de Botton (2010).

relacional da identidade, isto é, a mudança passa a ser entendida “como algo que acontece a alguma coisa que não muda” (RICOEUR, 2014, p. 117). Um dos exemplos fornecidos pelo filósofo para ilustrar esse preceito é o aspecto estrutural do código genético. Trata-se de um componente que se mantém inalterável ao longo da vida de um determinado indivíduo.

A ipseidade, por seu turno, apresenta-se na teoria ricoeuriana como recurso reflexivo capaz de introduzir no conceito de identidade pessoal uma dimensão incapaz de ser contemplada pela lógica subjacente à ideia de permanência no tempo conforme as características postuladas pela noção de mesmidade. Assim, essa via pretende encontrar “alguma forma de permanência no tempo que não seja redutível à determinação de um *substrato*” (RICOEUR, 2014, p. 118, grifo do original).<sup>46</sup> Esse conceito não goza da mesma transparência e objetividade que a mesmidade, sendo, por consequência, introduzido de forma indireta, por meio de duas noções auxiliares, o caráter e a promessa. Mas, de antemão, uma distinção deve ser anunciada: enquanto a mesmidade é orientada pela identificação do mesmo, a ipseidade constitui uma identificação do si-mesmo, ou seja, representa um traço identificatório exclusivo da pessoa. O que se apresenta como primeira peculiaridade é, portanto, o aspecto reflexivo; o sujeito que volta os olhos para o próprio eu e que tem, no enfrentamento da corrosão temporal, a escolha pela manutenção de si.<sup>47</sup>

O importante, por enquanto, é marcar o papel da *ipseidade* como uma possibilidade de permanência no tempo que não recorre a nenhuma substancialidade, em sentido ontológico ou transcendental: uma permanência que Ricoeur concebe (1990, p. 149) como “recusa da mudança” (*déni du changement*). O aspecto de abnegação que essa modalidade de permanência envolve desenha o traço volitivo da identidade-*ipseidade*[.] que a faz concernir exclusivamente ao si, o que é contrário à identidade-*mesmidade*[.] que diz respeito indistintamente a coisas e a pessoas (BOTTON, 2010, p. 57, grifos do original).

Um detalhe da citação anterior é fundamental para que se possa entender o que pretende alcançar a introdução do conceito de ipseidade na definição de identidade pessoal. Trata-se do seu “traço volitivo”, ou seja, um exercício identificatório não

<sup>46</sup> A empreitada reflexiva de Ricoeur, nos termos por ele próprio anunciados, pode ser resumida como a procura de uma resposta para a pergunta *quem sou?* que não seja reduzida a um *o que sou*: “alguma forma de permanência no tempo se deixará vincular à pergunta *quem?* que seja irredutível a toda pergunta *o quê?* Alguma forma de permanência no tempo que seja uma resposta à pergunta: ‘quem sou?’?” (RICOEUR, 2014, p. 118, grifos do original).

<sup>47</sup> Termo utilizado por Ricoeur (2014).



circunscrito por nenhuma modalidade de substância (mesmo em sua dinâmica relacional), que inscreve a vontade na dinâmica da identidade.

Por ora, para uma melhor elucidação do conceito, é preciso seguir o percurso reflexivo de Ricoeur pelas noções de promessa e caráter. A promessa, entendida como a “palavra cumprida na fidelidade à palavra dada” (RICOEUR, 2014, p. 124) expressa uma forma de permanência no tempo independente de qualquer componente de mesmidade. E isso porque o apego à palavra indica uma incapacidade de reduzir o sujeito que promete e que cumpre ao espectro do coisificável. Não há, na manutenção de si, nenhuma referência a alguma substância que se conserva a mesma perante o transcurso do tempo. Confrontada com os desafios do tempo, “o cumprimento da promessa (...) parece realmente constituir um desafio ao tempo, uma negação da mudança: ainda que meu desejo mude, ainda que eu mude de opinião ou inclinação, ‘mantereí’” (RICOEUR, 2014, p. 125). A promessa é a forma mais expressiva da ipseidade. Nela, fica evidente um caráter mais autêntico, uma certa “espontaneidade, como aquilo que é por si” (BOTTON, 2010, p. 57).

O caráter, por sua vez, abrange tanto a mesmidade quanto a ipseidade, embora possa ser entendido como um encobrimento da segunda pela primeira. Assim, todos aqueles três componentes da identidade-idem (identidade numérica, qualitativa e continuidade ininterrupta) mais o seu pressuposto fundamental, a permanência no tempo, constituem o seu sinete. É por esse motivo que o caráter “designa de modo emblemático a mesmidade da pessoa” (RICOEUR, 2014, p. 119). O tema do caráter não é novidade para Ricoeur, tendo sido trabalhado em outras obras. O que de novo há em *O si-mesmo como outro* é “a reinterpretação do caráter em termos de disposição adquirida” (RICOEUR, 2014, p. 121). A contribuição semântica dessa nova perspectiva é justamente a inserção do elemento *tempo* na definição de caráter: se algo se constitui por contração, aquisição, sedimentação, isso se dá *no decorrer do tempo*. O filósofo define o termo da seguinte maneira: “o caráter, diria eu hoje, designa o conjunto das disposições duráveis *pelas quais se reconhece uma pessoa*” (RICOEUR, 2014, p. 121, grifos do original). O destaque da citação anterior pode ser deslocado para o adjetivo “duráveis”, que acompanha o termo “disposições”, precisamente para salientar o aspecto temporal inerente ao conceito de caráter.

Este, concebido nesses termos, pode ser vinculado, segundo Ricoeur, à noção de hábito, no duplo sentido de “contraído” e “adquirido” (RICOEUR, 2014, p. 121). E é

novamente a dimensão de tempo o que é neste momento ressaltada: “Ora, essas duas características têm uma significação temporal evidente: o hábito confere história ao caráter; mas é uma história na qual a sedimentação tende a sobrepor-se à inovação que a precedeu e, em última instância, a aboli-la” (RICOEUR, 2014, p. 121). A contração de um hábito e sua “solidificação” no interior de um caráter faz com que a identidade pessoal seja em muito marcada pelas significações do que é ser no tempo segundo isso que foi incorporado.

Existe, ademais, um segundo componente do caráter: as identificações adquiridas. Por esse raciocínio, a intenção é mostrar que uma parte considerável do que se toma como referência da identidade própria é fornecido pelo outro, que acaba, por conseguinte, entrando “na composição do mesmo” (RICOEUR, 2014, p. 122). O que se incorpora como identificação é o que o mundo fornece para um ser humano num dado tempo e espaço. As línguas, as histórias, o nome próprio, os heróis, as normas, o justo e o injusto, o seu papel ou os seus papéis na sua própria vida e na vida em comunidade etc.: “Em grande parte, com efeito, a identidade de uma pessoa, de uma comunidade, é feita dessas *identificações* a valores, normas, ideais, modelos, heróis, *nos* quais a pessoa ou a comunidade se reconhecem” (RICOEUR, 2014, p. 122, grifos no original). Esse segundo elemento do caráter tem também uma dimensão temporal, à maneira do que se verificou para o hábito. O processo de identificação tem – e é – uma história; ele se dá no tempo e conforma a maneira de ser *no* tempo: “A dialética entre inovação e sedimentação, subjacente ao processo de identificação, está aí para lembrar que o caráter tem uma história, contraída, dirão, no duplo sentido da palavra ‘contração’: abreviação e afetação” (RICOEUR, 2014, p. 123).<sup>48</sup> Resumidamente, o caráter ilustra bem o que Ricoeur pretendeu definir como sendo a identidade do mesmo. A promessa denota, por sua vez, a identidade do si e, com isso, aponta para um componente não substancialista da identidade pessoal, apta a atestar uma “identidade sem o socorro e o apoio do *idem*” (RICOEUR, 2014, p. 126).<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Nesse sentido, o caráter tem a inclinação a sobrepujar a ipseidade sem, contudo, eliminá-la. Enquanto conteúdo sedimentado que tende a se manter, ele é o mesmo, mas também o si mesmo. Ele não abole o componente reflexivo da identidade, mas faz coincidir o ipse com o idem, apresentando à pergunta *quem sou?* com resposta de conteúdo *o que sou* (identidade numérica, qualitativa, continuação ininterrupta e permanência no tempo).

<sup>49</sup> Se é possível conceber uma ipseidade sem o ancoradouro de uma mesmidade, ou se a ipseidade pode acabar tomando o mesmo verniz obtuso da mesmidade, são questões interessantes, mas que não cabem, por ora, abordar. Acerca desse debate, cf. BOTTON (2010); (2014) e RICOEUR (2014).

De modo geral, toda a discussão relativa ao caráter contém semelhanças com o raciocínio empreendido por Ricoeur em sua teoria da leitura, mais especificamente em seu diálogo com a noção de tradição sedimentada do público receptor de determinada obra literária e com a ideia de paradigmas de configuração narrativa (mímesis II), que serão abordados no item seguinte. A semelhança é justamente a estrutura lógica do argumento: há algo que se sedimenta, que se decanta e que, com isso, passa a se constituir como uma matéria mais concreta, robusta, passível de ser identificada, rastreada e produzir sentido. Assim é o caso de um público do qual é possível, para a teoria da leitura, depreender um horizonte de expectativas. Assim o é o caráter que, cotejado com o futuro, tende a se portar como uma repetição de si.

Elucidados os conceitos de mesmidade e ipseidade, encontra-se agora preparado o solo reflexivo definitivo em que vai incidir a noção tão fundamental de identidade narrativa. Embora seja longo o percurso, o conceito esteve sendo gestado desde o início, quando a discussão se centralizou na relação dinâmica e viva entre texto e leitor, cujo pressuposto foi mostrar a potência ressignificadora da narrativa em consonância com a postura igualmente ativa do seu receptor, o leitor. Esse caminho segue o próprio Ricoeur, que, desde *Tempo e narrativa* a *O si-mesmo como outro*, estrutura uma trajetória que prefigura o nascimento da identidade narrativa e que culmina na sua elaboração mais aprofundada, como ele mesmo reconhece. A leitura aqui realizada repete, em grande medida, esse roteiro, não constituindo, por sua vez, uma simples réplica. Trata-se de reproduzir, segundo um viés crítico e dialógico, toda a complexidade semântico-teórica de um conceito cuja centralidade para o presente estudo é incontestável.

Isso posto, o conceito emerge com proeminência no sexto estudo de *O si-mesmo como outro*, com o propósito explícito de, por um lado, aprofundar “a dialética entre a mesmidade e a ipseidade”, o mais importante para esta dissertação, e, por outro, se apresentar como operador dinâmico “entre a teoria da ação e a teoria moral” (RICOEUR, 2014, p. 145).

Como é possível, então, definir identidade narrativa? “A identidade, entendida narrativamente, pode ser chamada, por convenção, identidade da *personagem*” (RICOEUR, 2014, p. 146, grifo do original). Trata-se da identidade capaz de contemplar a permanência e a mudança, o mesmo e o distinto, a unidade e a variedade. Ao elaborar o conceito, Ricoeur procurou estabelecer um vínculo íntimo e necessário

entre o enredo mais amplo da história e a identidade do personagem que se desloca no interior da trama: “A tese aqui defendida será de que a identidade da personagem é compreendida por transferência para ela da operação de composição do enredo antes aplicada à ação narrada; a personagem, digamos, é composta em enredo” (RICOEUR, 2014, p. 149). Toda a carga de sentido trazida pela narração da história tem, inevitavelmente, reverberação no conteúdo semântico inferido ou atribuído ao personagem.

Durante essa discussão, Ricoeur retoma o conceito de síntese do heterogêneo, já anunciado no início deste capítulo quando se discutiram as características do ato configurante, a segunda etapa do círculo hermenêutico. Se naquele momento ele serviu para dar ênfase aos aspectos temporais da configuração narrativa, agora ele se apresenta com um significado ampliado:

Com isso [síntese do heterogêneo], tento explicar as diversas mediações que o enredo opera – entre o diverso dos acontecimentos e a unidade temporal da história contada; entre os componentes díspares de ação, intenções, causas e acasos e o encadeamento da história; entre a pura sucessão e a unidade da forma temporal –, mediações que, em última análise, podem subverter a cronologia a ponto de aboli-la (RICOEUR, 2014, p. 147).

Todo o esforço argumentativo é o de traçar uma imbricação semântica entre enredo e personagem. Destarte, a afirmação de que “narrar é dizer quem fez o quê, por quê e como, estendendo no tempo a conexão entre esses pontos de vista” (RICOEUR, 2014, p. 153). À extensão desse argumento segue uma constatação central para o componente ético da identidade narrativa trabalhado pelo filósofo nos capítulos seguintes. Da correlação enredo-personagem, é possível verificar um fenômeno de adscrição efetuado pela compreensão narrativa, “por um lado conferindo uma iniciativa à personagem, ou seja, o poder de começar uma série de acontecimentos”, e “por outro lado, dando ao narrador como tal o poder de determinar o começo, o meio e o fim de uma ação” (RICOEUR, 2014, p. 154).

A compreensão narrativa, ao reproduzir no interior de uma trama uma série de eventos, postula um estatuto bastante particular para o acontecimento. Ele torna-se contaminado por uma carga semântica que o difere de uma descrição impessoal-causal.<sup>50</sup> Como bem reconhece Botton, “na narração, a concordância discordante que

<sup>50</sup> O significado das ações tem um componente próprio, atribuído pelo autor e igualmente recebido e imposto pelo destinatário. Esse exercício de compreensão dos significados das ações está carregado de

caracteriza o acontecimento narrativo inverte a relação de causalidade, transformando retroativamente a contingência em necessidade” (BOTTON, 2010, p. 70). Essa ausência de impessoalidade para o acontecimento narrativo oferece uma abertura para uma segunda dialética, dessa vez no interior da própria identidade narrativa e em muito análoga à verificada entre enredo e personagem. Ao longo da sua história, ao personagem são atribuídos episódios que conformam ou deformam a sua identidade. O importante é reter o vínculo entre ele, suas experiências e sua identidade:

A pessoa, entendida como personagem de narrativa, não é uma entidade distinta de suas “experiências”. Ao contrário: ela compartilha o regime de identidade dinâmica própria à história narrada. A narrativa constrói a identidade da personagem, que pode ser chamada de sua identidade narrativa, construindo a identidade da história narrada. É a identidade da história que faz a identidade da personagem (RICOEUR, 2014, p. 155).

Reside aí a contribuição da identidade narrativa para os impasses relativos à identidade pessoal. Ao abranger a pessoa na diversidade de suas experiências, ela consegue contemplar as duas formas distintas de permanência no tempo:

A concordância discordante[,] quando transposta ao personagem da narração[,] é inscrita no intervalo de sentido aberto entre o caráter e a promessa no plano da identidade. Fazendo a mediação entre um extremo em que o sujeito, neste caso o personagem, se reconhece facilmente como o mesmo pela permanência de um conjunto de traços estáveis, e outro, em que sua permanência no tempo depende exclusivamente da manutenção de si. A concordância discordante do personagem se inscreve na dialética da mesmidade e da ipseidade ao produzir a permanência no tempo pela qual o personagem se identifica entre um e outro desses extremos, é de acordo com essa inscrição que ela é considerada sua identidade narrativa (BOTTON, 2010, p. 74).

Após ter sido explorado o conjunto das aporias temporais retomados ao final de *Tempo e narrativa*, cuja intenção foi a de apresentar um detalhamento do contexto teórico em que o conceito de identidade narrativa surgiu, a introdução de problemas relativos à identidade pessoal mostrou-se necessária por ser ela a responsável pela elaboração aprofundada do conceito. É a partir de paradoxos filosóficos que tangem ao debate de identidade pessoal que a ideia de identidade narrativa passa a ter centralidade para Ricoeur. Realizado o estudo desse conceito, faz-se necessário, por sua vez, aprofundar (e retomar) o debate relativo à teoria da leitura, visto que, para a presente

aspectos éticos e políticos, pois elas nunca são semanticamente neutras. A discussão relativa às implicações éticas da teoria narrativa está prenunciada na conclusão de *Tempo e narrativa* e é desdobrada em *O si-mesmo como outro*.

pesquisa, o conceito de identidade narrativa somente tem sua importância quando articulado ao universo do leitor, isto é, o momento do círculo hermenêutico em que o texto demonstra o seu poder de ressignificação. Dessa maneira, as incursões pela teoria da leitura fornecem o complemento teórico ao conceito e indicam, assim, de forma mais detalhada, o horizonte em que ele atua.

#### 1.4 A teoria da leitura e a identidade narrativa

Após o estudo do conceito de identidade narrativa, resta agora explorar um outro lado do debate que lhe concerne. Tal qual o círculo hermenêutico ricoeuriano, a identidade narrativa só alcança seu sentido completo e devida importância porque, mais do que anunciar o *quem da ação*, pode, conforme o ato de leitura, produzir, no destinatário, efeitos, seja de reconhecimento ou de repulsa. A teoria da leitura fornece, destarte, explicações que fundamentam o *como* da terceira etapa da operação das mimesis.<sup>51</sup>

O capítulo “Mundo do texto e mundo do leitor”, presente no terceiro volume de *Tempo e narrativa*, constitui um referente teórico especial para que se avance a discussão. Nele, embora o conceito de identidade narrativa não seja explicitamente abordado, já é possível encontrar elementos que preparam a sua elaboração mais articulada. Tendo discutido separadamente nos dois volumes anteriores características específicas da configuração da narrativa histórica e ficcional, o estudo a respeito do universo do texto e do leitor, já prenunciado em *mimesis III*, constitui um esforço de Ricoeur para reaproximar as duas instâncias discursivas, o tempo da história e o tempo da ficção. Não se trata de uma discussão atinente à dimensão referencial dos discursos, ou seja, não se detém aqui, mais uma vez, sobre a pertinência de os acontecimentos passados encontrarem-se ou não no texto que pretende deles falar.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> É importante salientar que a teoria da leitura, conforme explorada por Ricoeur, segue uma orientação filosófica e, embora, como será possível ver em algumas de suas passagens, possa ser depreendida uma sutil sensibilidade do histórico, esse exercício é, ainda, distinto de uma abordagem historiográfica.

<sup>52</sup> Relativamente à discussão da referencialidade do texto histórico, questão de suma importância e incontornável – mesmo que aporética – para qualquer historiador, Ricoeur resumidamente diz o seguinte: “O *ter-sido* é problemático na medida exata em que não é observável, quer se trate do *ter-sido* do acontecimento ou do *ter-sido* do testemunho. A preteridade de uma observação no passado não é observável, mas sim memorável. É para resolver esse enigma que elaboramos a noção de representância ou de locotenência, significando com isso que as construções da história têm a ambição de ser

Prática constante do filósofo francês, as referências utilizadas para empreender essa meditação são também variadas, oscilando desde autores mais ligados à tradição da fenomenologia da leitura a estudiosos circunscritos ao campo da retórica. Uma vez afirmado que “é somente *na* leitura que o dinamismo de configuração termina seu percurso” e que “é *para além* da leitura, na ação efetiva, instruídas pelas obras consagradas, que a configuração do texto se transmuta em refiguração” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 270, grifos do original), Ricoeur pergunta-se que ordem disciplinar é capaz de formular uma teoria da leitura:

A que disciplina pertence uma teoria da leitura? À poética? Sim, na medida em que a *composição* da obra rege a leitura; não, na medida em que entram em jogo outros fatores que remetem ao tipo de *comunicação* que tem como ponto de partida o autor e atravessa a obra para encontrar seu ponto de chegada no leitor. Com efeito, é do autor que parte a estratégia de persuasão que tem o leitor como alvo. É a essa estratégia de persuasão que o leitor responde acompanhando a configuração e se apropriando da proposição de mundo do texto (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 271, grifos do original).

Nesse sentido, e acompanhando a afirmação acima, o estudo ricoeuriano é dividido em três etapas. A primeira delas incide, resumidamente, nas estratégias e técnicas utilizadas pelo *autor implicado*<sup>53</sup> de uma narrativa ao longo da composição de intriga. Trata-se, portanto, de um estudo pertencente ao domínio da retórica. O seu objeto, o texto, não é considerado um produto natural, mas algo fabricado por mãos humanas. O conceito pretende reconhecer um efeito dessa fabricação, o disfarce (mesmo que se dê sob um apagamento) utilizado pelo autor para aparecer (e até mesmo desaparecer) no texto:

Os procedimentos retóricos por meio dos quais o autor sacrifica sua presença consistem precisamente em dissimular o artifício mediante a verossimilitude de uma história que parece se contar sozinha e deixar a vida falar, e que é chamada de realidade social, comportamento individual ou fluxo de consciência (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 274).

O conceito seguinte inscrito nessa parte retórica da teoria da leitura consiste em *narrador digno de confiança ou não digno de confiança*,<sup>54</sup> o equivalente ao direito

reconstruções que respondem à exigência de um *vis-à-vis*. Além disso, entre a função de representância e o *vis-à-vis* que é seu correlato, discernimos uma relação de dívida, que coloca os homens do presente ante a tarefa de restituir aos homens do passado – aos mortos – o que lhes é devido” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 267-268, grifos do original).

<sup>53</sup> O próprio Ricoeur utiliza o termo *autor implicado* do texto para marcar a diferença com uma análise que busca o autor real ou biográfico.

<sup>54</sup> Ricoeur retoma esse conceito da obra *The Rhetoric of Fiction* (1961), de Wayne Booth.

concedido ao escritor não apenas de escrever, mas de tecer juízos, construir mundos com implicações ético-políticas, sugerir axiomas e verdades da condição humana e da existência. Ricoeur afirma ser essa confiança creditada ao narrador o correspondente ficcional à prova documental do discurso historiográfico. Tal confiança pode, no entanto, ser também encontrada no discurso historiográfico, naturalmente acompanhada pelas provas, mas não reduzida a elas. Seja pela autoridade culturalmente instituída, seja por meio das técnicas de análise e da formação especializada, ao invés da verdade da alma humana, ao historiador é creditada a capacidade de dizer a verdade do tempo pretérito.<sup>55</sup> Ele também tem seu grau de confiabilidade.<sup>56</sup> Aliás, é sintomático da contemporaneidade quão progressivamente o texto histórico torna-se digno de desconfiança. Talvez pelo assalto conduzido internamente por reflexões que apontaram as ingenuidades e os problemas inerentes à obstinação cega de determinadas perspectivas e abordagens em sua busca da verdade dos acontecimentos passados, ou pelo descrédito socialmente e amplamente divulgado proveniente da redução da comunidade de historiadores<sup>57</sup> e de seus produtos textuais a meros reprodutores ideológicos, politicamente enviesados e destituídos de valor epistemológico, é fato que cada vez mais o historiador parece ser tido como um narrador não digno de confiança.

Por outro lado, deve-se reconhecer que, afora o crítico literário (ou talvez nem mesmo ele), parece haver na relação com o texto ficcional uma maior frouxidão por parte de quem lê. O leitor adentra de maneira menos hesitante o mundo criado pelo livro, não apenas habitando e viajando por todos os espaços e personagens esteticamente criados, mas assumindo para si vereditos, aforismos e afirmações muito mais genéricos e peremptórios do que os encontrados em textos historiográficos. Talvez seja este o milagre operado pela literatura: o mergulho prazeroso e inerme (ou prazeroso, pois inerme?) numa realidade em que se aceita grande parte do que é apresentado como verdade; a atestação de que, até quando páginas durarem, não haverá um só ser descrente.

<sup>55</sup> Interessante confrontar essa característica da historiografia moderna com a dos antigos. Como mostra Luiz Costa Lima (2006), o historiador grego Tucídides pretendia encontrar, por meio do discurso histórico, algo que seria particular e constante da condição humana. O que determinou as mudanças de pretensão da historiografia?

<sup>56</sup> Para não esquecer do viés psicanalítico deste trabalho, pode-se falar aqui, no vínculo entre leitor e texto, de uma relação transferencial, à maneira do que ocorre, na situação analítica, entre analisante e analista.

<sup>57</sup> Se é que possível falar de *uma* comunidade de historiadores.



A noção de narrador digno de confiança ou não digno de confiança não incide no conceito de autor implicado. Pode ser que narrador e autor implicado coincidam, mas é igualmente provável que num mesmo texto haja vários narradores com diferentes graus de confiabilidade. Uma última observação a ser feita para encerrar essa etapa retórica da teoria da leitura: Ricoeur declara ser o romance moderno o instaurador de um narrador não digno de confiança, o que exige um leitor mais ativo e sereno, capaz de se orientar num enredo com ideias incertas e de difícil identificação.

O segundo passo da teoria da leitura começa por refazer uma ideia já anunciada durante o estudo do círculo hermenêutico – o fato de a narrativa somente ter a sua trajetória completa quando ativada pelo ato da leitura:

Nossas análises anteriores deveriam bastar para desfazer essa ilusão: sem leitor que o acompanhe, não há ato configurante em obra no texto; e sem leitor que se aproprie dele, não há nenhum mundo desdobrado diante do texto. No entanto, renasce incessantemente a ilusão de que o texto é estruturado em si e por si e que a leitura advém ao texto como um acontecimento extrínseco e contingente (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 280).

A mudança reflexiva nesse estágio está em consonância com as duas noções apresentadas anteriormente sob a perspectiva de uma retórica da leitura. Ela é, mais uma vez, uma instância retórica, mas a ênfase passa a ser deslocada do autor para o leitor, como a referência ao romance moderno prenunciou. Em constante diálogo com a obra *Rhétorique de la lecture* (1977), de Michel Charles, o esforço de Ricoeur é demonstrar uma função ativa do leitor de textos. Trata-se de uma reflexão ainda retórica porque o objeto de estudo incide mais uma vez na página escrita, como é possível concluir da seguinte afirmação: “o leitor é ele mesmo de certa forma construído no e pelo texto” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 280). Ou seja, segundo Charles, embora seja admissível conceber um maior dinamismo no ato de leitura, seus limites e sua liberdade estão ainda codificados pelo texto e pelas estratégias do autor: “o leitor é livre, mas as escolhas de leitura já estão codificadas” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 281). E é esta, segundo Ricoeur, a insuficiência de tal estudo. Veja, não se trata de afirmar a sua total impertinência, mas de reconhecer que há algo além e que lhe escapa, como alguns trechos de nota de rodapé permitem inferir:

É aí que situo o limite do projeto de M. Charles: sua teoria da leitura nunca chega a se emancipar de uma teoria da escritura, isso quando não volta a ela diretamente (...). É certo que o destinatário define o ponto de vista retórico e basta para não deixá-lo se dissolver no ponto de vista poético; mas o que o

destinatário *faz* não é levado em conta aqui, na medida em que o destinatário está inscrito no texto, é o propósito do texto (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 282, grifo do original).<sup>58</sup>

Essa observação crítica prepara o solo argumentativo do terceiro momento da teoria da leitura ricoeuriana. De uma ênfase nas incumbências do autor e do leitor ainda inscritas no texto, passa-se para uma fenomenologia e estética da leitura, o recurso encontrado pelo filósofo para demonstrar teoricamente o papel ativo do sujeito-leitor.<sup>59</sup> Ao submeter essa última reflexão a uma estética, o que se salienta é a afetação: um sujeito é afetado por uma narrativa. A afetação engloba, para Ricoeur, duas dimensões, uma ativa e uma passiva. O fato de ser abalado por um livro pressupõe a atitude (ativa) de lê-lo.

Várias referências teóricas são retomadas nesse estágio. De Roman Ingarden, por exemplo, é resgatada a ideia do duplo inacabamento do texto. Por um lado, há sempre um esforço do leitor para concretizar a imagem dos personagens e de todo o enredo fornecidos pela narrativa; por outro, ele deve assumir para si o texto no sentido de se permitir desenrolar na cadeia frasal, abraçando as expectativas e reconhecendo as modificações que a trajetória da leitura promove:

Um texto é inacabado uma segunda vez no sentido de que o *mundo* que propõe se define como o correlato intencional de uma sequência de frases (*intentionale Satzkorrelate*), das quais ainda resta fazer um todo, para que esse mundo seja visado. (...) Ingarden mostra que cada frase aponta para além dela mesma, indica algo a fazer, abre uma perspectiva. (...) A obra, poder-se-ia dizer, resulta da interação entre o texto e o leitor (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 287, grifos do original).

Essas ideias são retomadas por Wolfgang Iser, o principal autor, ao lado de H.-R. Jauss, capaz de fornecer subsídios reflexivos que permitam ir além do alcançado pela dupla retórica da leitura. Ricoeur concentra-se “nos traços que marcam a resposta, ou até o retruque, do leitor à retórica da persuasão. Esses traços são aqueles que sublinham o caráter dialético do ato de leitura e tendem a fazer falar do trabalho de leitura como se

<sup>58</sup> É digno de nota admitir que Ricoeur, ao final desta segunda etapa do seu estudo, reconhece a existência de um paradoxo nos estudos de Michel Charles, paradoxo este instaurado pela ideia de uma leitura condicionada e ao mesmo tempo infinita.

<sup>59</sup> Surpreende aqui certa proximidade com a perspectiva de Michel de Certeau em *A invenção do cotidiano* (1994). Como poderá ser visto no momento em que o “estatuto histórico do texto” for discutido, de Certeau empreende fortes críticas ao projeto iluminista de reformar a sociedade por meio do objeto livro, pois estaria pressuposto por essa postura um sujeito destinatário passivo e completamente inerte. Naturalmente, os recursos argumentativos mobilizados pelos dois autores são bastante diversos: por parte do historiador, de teor mais historiográfico e político; por parte do filósofo, de teor filosófico. Ambos comungam, no entanto, do entendimento de um papel ativo do leitor.

fala do trabalho de sonho” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 288-289). O romance moderno é invariavelmente mencionado para compor o referencial concreto capaz de ilustrar as conclusões meditativas sustentadas pelo filósofo. Para ele, os enredos algo turvos, com grande grau de ilegibilidade, pressupõem um leitor ativo capaz, ele mesmo, de coparticipar do esforço de configuração. É exigido, de sua parte, um investimento figurativo para que haja, do texto, um sentido razoável. Esse comprometimento autoriza, por sua vez, inferir que “o trabalho de leitura” é, ao mesmo tempo, “uma falta de determinidade” e “um excesso de sentido”, pois “todo texto, ainda que sistematicamente fragmentário, revela-se inesgotável à leitura, como se, por seu caráter inevitavelmente seletivo, a leitura revelasse no texto um lado não escrito” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 289). Essas duas “operações” perfazem ainda uma terceira, a familiarização do mundo apresentado pela obra. Três dialéticas podem, destarte, ser contempladas: o leitor como coconfigurador da narrativa; a configuração por parte desse leitor revela uma leitura inesgotável; o esforço, uma vez bem-sucedido, comunga os dois mundos – da obra e de seu destinatário – com uma familiarização.

Essa análise, derivada da fenomenologia do ato de ler de Iser, é completada por “uma hermenêutica da recepção *pública* da obra” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 293, grifo do original). Nesse momento da discussão, aparece com importância a ideia de *horizonte de expectativas* de determinado público em relação à obra literária, e é Jauss o responsável por introduzir, na teoria da leitura, uma função ativa do leitor não apenas individualmente, mas enquanto grupo. O horizonte de expectativas de uma obra contempla a tradição sedimentada num determinado presente relativamente ao que se espera e ao que se apresenta familiar no tocante a um texto literário. São os pressupostos estéticos e temáticos compartilhados pelos destinatários em sentido impessoal.<sup>60</sup> Ricoeur enfatiza, acerca desse debate, uma diferença apontada anteriormente. Segundo ele, o horizonte de expectativas do âmbito literário não coincide com o da vida prática, isto é, da mesma maneira que há uma compreensão narrativa e uma compreensão prática que se distinguem e se interpelam, há um horizonte de expectativas literário e outro prático que não se igualam nem se separam completamente. Poética e prática não se confundem: “Se uma obra nova pode criar uma diferença estética é porque existe

<sup>60</sup> A ideia de horizonte de expectativas do público leitor permite vislumbrar, conforme mencionado na nota 51, um prelúdio de sensibilidade ao histórico nesta discussão a respeito de uma teoria da leitura. E isso porque esse conceito exige, para a sua própria validação, a circunscrição a um determinado universo histórico. Trata-se ainda, no entanto, de referência propriamente filosófica, e não historiográfica.

uma diferença prévia entre o conjunto da vida literária e a prática cotidiana” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 298). A conclusão do argumento em favor do ato de leitura como constituindo uma função ativa faz uso de um vocabulário muito elucidativo (“aplicação”, “contraste”, “transfigurar”), cujo intento é mostrar uma dinâmica viva na relação íntima entre texto e leitor. Se existe uma distância entre o mundo estético e o mundo prático, a união de ambos provoca uma série de efeitos: “a experiência estética, investida na leitura, comprova diretamente o aforismo pronunciado por Erasmo: *lectio transit in mores* [a leitura transfere-se para o comportamento]” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 303). Na identificação com os personagens, no reconhecimento de correspondências e de diferenças, no compadecimento com os eventos narrados, enfim, na experiência crua em que se vê imerso ao se apresentar ao livro, o leitor é levado a “traduzir o sentido de um texto de seu primeiro contexto para um outro contexto, o que equivale a dizer: dar-lhe uma nova significação que extrapola o horizonte do sentido delimitado pela intencionalidade do texto no seu contexto originário” (JAUSS, 1980, p. 124 *apud* RICOEUR, 2010, v. 3, p. 304). Nessa esteira, Ricoeur, ainda em diálogo com Jauss, salienta o importante componente de prazer associado ao ato de leitura. É um prazer ao qual pode ser vinculado ou do qual pode ser descoberto um sentido: “Ao contrário da ideia comum de que o prazer é ignorante e mudo, Jauss lhe reconhece a capacidade de abrir um espaço de sentido onde (*sic*) posteriormente se desenvolverá a lógica da pergunta e da resposta. *Ele dá a compreender*” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 300, grifos do original).

Todos os argumentos apresentados, sobretudo esses últimos inscritos no terceiro momento da teoria da leitura, parecem ter, invariavelmente e com maior nitidez, a literatura de ficção como objeto de referência, e não a produção historiográfica – foco deste estudo. Essa dificuldade deve ser sanada novamente com Ricoeur, a partir do entrecruzamento da história e da ficção: “Por entrecruzamento entre história e ficção entendemos a estrutura fundamental, tanto ontológica como epistemológica, em virtude da qual a história e a ficção só concretizam suas respectivas intencionalidades tomando de empréstimo a intencionalidade da outra” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 311). O recurso argumentativo para atestar a pertinência de se pensarem as mesmas variáveis encontradas na teoria da leitura para o âmbito da historiografia consiste, fundamentalmente, em mostrar como a escrita da história está permeada por uma espécie de configuração imaginativa incumbida de apresentar o passado, por meio do

texto, à maneira de uma figuração ou de uma imagem.<sup>61</sup> O caminho inverso – a contaminação da ficção pela história – consiste na ideia (essa de fato mais genuína por parte de Ricoeur) de que a narrativa ficcional se apresenta como um passado (irreal) que aconteceu. A ficção seria capaz de exibir um quase passado regido pela ordem do verossímil, distinto, portanto, do passado da operação historiográfica: “o quase passado da voz narrativa se distingue então totalmente do passado da consciência histórica. Identifica-se em contrapartida com o provável no sentido do que poderia ocorrer” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 327).<sup>62</sup>

Uma vez atestada a legitimidade de reconhecer a pertinência dessa discussão tanto para o âmbito da narrativa ficcional quanto para a narrativa histórica, uma referência contida em uma nota de rodapé de *O si-mesmo como outro* completa o esforço que a teoria da leitura empreende para inscrever o texto na ordem dinâmica do

<sup>61</sup> Esta reflexão carrega consonância com o debate de teor mais epistemológico travado pelo filósofo no tocante à ideia de representância aplicada ao passado alcançado pela historiografia. Com esse conceito, Ricoeur desloca o problema da referência do texto histórico ao passado como uma modalidade de adequação para a ideia de uma variação imaginativa que se apresenta no lugar de uma ausência, o passado em si: “Essa função [representância] caracteriza a referência *indireta*, própria de um conhecimento por vestígio, e distingue de qualquer outro o modo referencial da história com relação ao passado” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 238, grifo do original). O componente imagético é mais bem entendido a partir da relação com a realidade do passado histórico percebida sob o signo do análogo, um tipo de perspectiva que introduz a dimensão topológica e retórica da “operação historiográfica” – a referência, neste momento, é Hayden White. A realidade pretérita concebida segundo a lógica do análogo leva a entender que “entre uma narrativa e um curso de acontecimentos, não há uma relação de reprodução, de reduplicação, de equivalência, e sim uma relação metafórica” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 261). Um objeto utilizado como fonte documental, por exemplo, não é uma totalidade. Há uma série de operações mentais, para além da crítica das fontes, da discussão bibliográfica e das técnicas de manuseio, que vêm, no íntimo desse rastro, compor o universo humano mais amplo informado por ele. Seria mesmo possível pensar no mundo que o envolve como a sua causa, o motivador de sua ocorrência. E essas operações compõem variações imaginativas. É alias extremamente interessante a afirmação de que “se passarmos da categoria do Mesmo para a do Outro para exprimir o momento do findo na representância do passado, é ainda o imaginário que impede a alteridade de cair no indizível” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 316). Esse é o atravessamento da história pela ficção.

No tocante aos termos *mesmo*, *outro* e *análogo* utilizados para se referir ao passado, Ricoeur encontra, num capítulo dedicado ao estudo da realidade do passado histórico, três formas de que o historiador se serve para estabelecer, com o tempo pretérito, uma relação. São elas o passado sob o signo do mesmo, do outro e do análogo. O primeiro opera à maneira de uma superação da distância temporal e formula, entre o texto histórico e o passado a que se refere, uma identificação; o segundo funciona na qualidade de uma ontologia negativa do passado, e a história é uma operação capaz de recuperar, da distância temporal, a sua alteridade; o terceiro consiste na abertura topológica da narrativa. Neste último, são os aspectos retóricos do texto os responsáveis por criar uma imagem do passado.

<sup>62</sup> É interessante notar que é justamente no capítulo dedicado ao entrecruzamento entre história e ficção que o conceito de identidade narrativa é indicado pela primeira vez. Ao se reportar aos acontecimentos tidos como importantes para determinadas comunidades, Ricoeur diz que eles “extraem sua significação específica de sua capacidade de fundar ou reforçar a consciência de identidade da comunidade considerada, sua identidade narrativa, bem como a de seus membros” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 319-320). O termo reaparece na nota de rodapé número 10 da página 328, última página do referido capítulo.

viver. Segundo Ricoeur, à sua teoria da leitura de *Tempo e narrativa* pode ser acrescentado o postulado de que

a condição de possibilidade da aplicação da literatura à vida, quanto à dialética da personagem, repousa no problema da *identificação-com*, que, conforme dissemos acima, é um componente do caráter. Por meio da identificação com o herói, a narrativa literária contribui para a narrativização do caráter (RICOEUR, 2014, p. 169, grifo do original).

Essa passagem coroa o percurso reflexivo efetuado até aqui. Se o conceito de identidade narrativa é um produto de *Tempo e narrativa*, sua elucidação preparou o argumento teórico mais elaborado responsável por determinar o cerne da teoria da leitura. Assim, foi possível mostrar, no interior do escopo íntimo constituído pelo encontro do texto com o leitor, como é possível conceber uma dinâmica viva e ativa.

### 1.5 O fundamento hermenêutico da psicanálise

Até o momento, este estudo seguiu uma interpretação hermenêutica da história. É chegado o momento de refletir sobre a pertinência hermenêutica do campo psicanalítico. À vista disso, conceitos e categorias específicos da psicanálise serão mobilizados com o intuito de circunscrevê-la epistemologicamente, caracterizando e delimitando, assim, a ordem de discurso<sup>63</sup> que lhe é peculiar. É nesse sentido que se principia agora por uma caracterização da psicanálise a partir da produção textual do próprio Sigmund Freud. O movimento reflexivo é bastante semelhante ao de Ricoeur em *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1977). Importa, no entanto, ler Freud ao mesmo tempo independentemente e mediado pelo filósofo francês.

Tendo produzido estudos ao longo de toda a sua vida sobre a psicanálise, Freud inevitavelmente operou constantes reformulações no conteúdo, nos conceitos e no próprio saber por ele inventado. A partir dessa constatação, uma pergunta fundamental se apresenta: é possível instituir, baseando-se na sua vasta obra, uma perspectiva mais

<sup>63</sup> O conceito de “ordem do discurso” foi utilizado por Paul Ricoeur em *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, o livro referência para o desenrolar argumentativo do presente subcapítulo. A sua intenção é circunscrever, no *interior* da psicanálise, uma ordem de discurso ao mesmo tempo hermenêutica e energética. Semelhante terminologia é título da aula inaugural proferida por Foucault em 1970 no Collège de France. Embora não se pretenda repetir o seu exercício teórico, a dimensão semântica do conceito encaixa-se perfeitamente nos propósitos investigativos desta parte da dissertação.

ou menos homogênea ou unívoca sobre a psicanálise e, assim, estabelecer relações dialógicas com outras disciplinas? Sim, é possível.<sup>64</sup> A pluralidade de apropriações ou de caminhos que se seguiram à sua criação e a constante reformulação operada por seu criador não devem indicar um posicionamento (ou paralisia) teórico cuja premissa seja a impossibilidade de pensá-la para além de si mesma. Essa apropriação não deve, no entanto, ser desvinculada de uma atitude ponderada nem ignorar a possibilidade dos mais variados dissensos. Tal reconhecimento, portanto, conduzirá a própria delimitação epistemológica da psicanálise neste texto.<sup>65</sup>

Qual é, então, a ordem do discurso instaurada ou sugerida pela psicanálise, isto é, em que objeto ela se debruça para emergir na forma de uma teoria e como, a partir desse objeto, ela se constitui enquanto discurso autorizado? Nas palavras do próprio Freud, em um texto de 1919 intitulado “Caminhos da terapia psicanalítica” e publicado originalmente na *Revista Internacional de Psicanálise Médica*, a tarefa da psicanálise consiste em “levar o doente neurótico ao conhecimento dos impulsos inconscientes, reprimidos, que nele existem, e para esse fim descobrir as resistências que nele se opõem a tal ampliação do conhecimento de si” (FREUD, 2010, v. 14, p. 280).

Cabe à psicanálise, portanto, o exercício de condução do material psíquico reprimido à consciência. Os motivos desencadeadores de um quadro patológico resultam, basicamente, da ineficiência dos mecanismos psíquicos de repressão no sentido de anular, ou melhor, impedir os instintos inconscientes de atuarem e de exigirem obstinadamente a sua satisfação segundo o princípio de prazer. Os desvelamentos não significam, no entanto – e isso deve ser salientado – uma superação de fato dos mecanismos inibitórios.

Em geral, a repressão é incapaz de evitar eficientemente a contumaz persistência dos instintos em seu ímpeto para a realização. A dinâmica do reprimido mas presente cria uma relação caracterizadora da psicanálise e que vem legitimar a sua eficiência como terapia: o reprimido, embora não lembrado, não se encontra de todo esquecido, isto é, o esquecimento não significa a eliminação absoluta dos traços mnemônicos. O

<sup>64</sup> Nesse sentido, é importante salientar *qual* é exatamente o viés psicanalítico deste estudo. Dentre as variadas tradições da psicanálise, procurou-se restringir a pesquisa aos textos do próprio Freud. Ademais, por ser uma reflexão que parte das leituras de Paul Ricoeur, os textos freudianos utilizados por ele têm precedência.

<sup>65</sup> Importante observação sobre a fonte bibliográfica utilizada: os termos psicanalíticos técnicos aqui apresentados correspondem à tradução mais recente das obras completas de Freud do alemão para o português, feita por Paulo César de Souza. Como ele mesmo salienta em texto explicativo sobre a sua tradução, aos já familiares termos *pulsão* e *recalque* correspondem *instinto* e *repressão*, respectivamente.

neurótico repete em ato – compulsivamente – o que foi esquecido. Daí a importância da elaboração para a terapia analítica: é por meio da fala que o sujeito ao menos empreende uma tentativa de superação da neurose, alcançando, assim, a lembrança por imagem, e não mais por ato (FREUD, 2010, v. 10).

Neste momento, uma breve observação merece destaque. Trata-se da perspectiva temporal da psicanálise, que não deve ser negligenciada: o passado não é aquilo que deixou de ser, aquilo que não é mais e que se encontra afastado do presente. Ele – nos termos de Michel de Certeau (2012) – remorde o presente, apresentando-se subrepticiamente e exigindo para si uma onipresença. O passado é, para a psicanálise, o reino absoluto que conforma o sujeito, emergindo mesmo quando os dados objetivos do tempo presente possam sugerir a sua superação.

O conceito de elaboração, cuja definição é realizada de forma mais aprofundada no artigo intitulado “Recordar, repetir e elaborar” (1914), é talvez um dos principais recursos capazes de fornecer o subsídio hermenêutico da psicanálise. A elaboração (ou perlaboração, conforme outras traduções), aquilo que faz o sujeito no interior do tratamento analítico, é o método por meio do qual é operado o exercício de condução do material psíquico reprimido à consciência. Como o passado assola a todo o momento o sujeito (o reprimido sempre retorna), a elaboração incide na reconstituição de sua história; em sua auto-apreciação verbalizada, o sujeito preenche as “lacunas da recordação” (FREUD, 2010, v. 10, p. 195). Ao ser deslocada a libido da repressão para um uso satisfatório pelo sujeito, ele é reconduzido ao seu passado. O resultado, sob um otimismo, deve ser o de “reconciliação com o reprimido” (FREUD, 2010, v. 10, p. 203). Seria esse processo de elaboração algo análogo ao que opera uma narrativa?

Para além da breve análise anterior, que se prendeu à dimensão mais propriamente terapêutica da psicanálise, ao apontar o objeto sobre o qual se debruça, e como, a partir desse objeto, constitui-se enquanto discurso que concomitantemente se autoriza a dele falar, uma passagem pela metapsicologia freudiana será feita com o intuito de consolidar o seu aspecto hermenêutico. Dentre os ensaios de metapsicologia produzidos em 1915, como “Luto e melancolia” e “Os instintos e seus destinos”, o mais apropriado para esse empreendimento é “O inconsciente”, texto em que se apresenta de forma mais consolidada a primeira topologia freudiana (ou primeira *tópica*, conforme traduções de outrora).



Um dos propósitos do referido texto é justificar a legitimidade de se conceber o inconsciente psíquico segundo os moldes da psicanálise. Para Freud, a consciência é perpassada por lacunas, tais como as evidenciadas pelos sonhos, pelos atos falhos, pelos pensamentos espontâneos e pelos comportamentos obsessivos, que só são devidamente explicados perante a introdução da instância inconsciente como detentora dos instintos que sofrem ou não repressão ao longo da evolução ontogênica do sujeito. A análise do inconsciente alcança a metapsicologia freudiana ao determinar os fenômenos psíquicos a partir de três perspectivas: a dinâmica, a topológica e a econômica.

O dinamismo psíquico deve ser compreendido como referência conceitual capaz de explicar a versatilidade e a motilidade dos instintos. Trata-se da movimentação dos impulsos instintuais, que podem sofrer deslocamentos, resistências e acessar, direta ou indiretamente, o consciente. Todo instinto pressupõe uma meta – a sua satisfação – um objeto – aquilo que foi eleito para alcançar a sua meta – e um impulso – “a soma de força ou a medida de trabalho que ele [instinto] representa” (FREUD, 2010, v. 12, p. 57).

A noção de impulso introduz a economia libidinal dos fenômenos psíquicos. Os instintos pressupõem, pois, uma dimensão quantitativa que exige um dispêndio energético para a sua consumação, repressão e mesmo manutenção.

Esse dinamismo energético dos instintos está ancorado num âmbito espacial da psique, a sua topologia. No momento de produção do referido texto, constituiu-se a primeira tópica freudiana – os sistemas Inconsciente (*Ics*), Pré-Consciente (*Pcs*) e Consciente (*Cs*), que sofrerão alterações impostas pela segunda topologia, que virá a ser composta pelo Id ou Isso, o Eu e o Supereu. Essa dimensão espacial não deve ser confundida com um apontamento anatômico. Trata-se de uma espacialização da psique, não do órgão.

O *Ics* corresponde à localização primordial da *representação*<sup>66</sup> dos instintos, instância que não reconhece negação ou incertezas e que é regida pelo princípio de prazer em absoluta desconsideração da realidade. O inconsciente freudiano é, ademais, atemporal. Os processos psíquicos que se encontram no seu interior “não são alterados pela passagem do tempo, não têm relação nenhuma com o tempo” (FREUD, 2010, v. 12, p. 128).

<sup>66</sup> No próprio inconsciente já é possível conceber uma representação do instinto.

O trabalho de censura constitui, por sua vez, o sistema *Pcs-Cs*, o primeiro sendo uma instância em que os instintos gozam de uma capacidade de se tornarem conscientes, uma espécie de elo intermediário com a consciência propriamente dita. Para Freud, um dos trabalhos do sistema *Pcs* é impedir “a tradução em palavras que devem permanecer ligadas ao objeto. A representação não colocada em palavras ou o ato psíquico não sobreinvestido permanece então no inconsciente, como algo reprimido” (FREUD, 2010, v. 12, p. 147, grifos nossos). O tratamento psicanalítico, para retomar questão discutida anteriormente, incide justamente “na influência sobre o *Ics* a partir do *Cs*” (FREUD, 2010, v. 12, p. 137), e um dos efeitos da elaboração é estabelecer o vínculo *verbal* com o instinto reprimido. Veja que se apresentou aqui uma dimensão da psicanálise que será de extrema relevância para o desenrolar argumentativo do presente estudo: a elaboração na qualidade de um exercício de *interpretação* “que transforma o que é inconsciente em consciente” (FREUD, 2014, v. 13, p. 602).

O componente hermenêutico da psicanálise encontra-se não somente no exercício de elaboração de si mesmo por meio da fala operado pelo sujeito no interior de uma operação analítica. Na própria metapsicologia freudiana, já é possível entrever elementos que autorizam a sobredita leitura.

Em *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, Paul Ricoeur introduz a tese segundo a qual, na psicanálise, existe uma imbricação necessária entre força e sentido. Para ele, a energética freudiana não pode ser dissociada da ordem da linguagem, isto é, ela “passa por uma hermenêutica” e “a hermenêutica descobre uma energética” (RICOEUR, 1977, p. 67). Aliás, é bastante revelador o termo utilizado pelo filósofo para se referir ao saber psicanalítico. Ele é entendido como uma *semântica do desejo*, ou seja, incorpora, em seu interior, pressupostos que são da ordem de uma economia impessoal – o desejo – e, ao mesmo tempo, que se manifestam e se relacionam com o universo da linguagem, tendo, portanto, um significado ou uma semântica. Como explicitado anteriormente, os instintos pressupõem uma meta, qual seja, a sua satisfação, e um objeto, aquilo que foi eleito por ele como capaz de promover essa satisfação. Essa dinâmica instintual é também econômica. Dela não pode ser desvinculada uma dimensão quantitativa do instinto em sua realização, manutenção ou repressão.

O acesso à consciência pelos instintos inconscientes<sup>67</sup> constitui uma operação em que a *representação* desses instintos não sofreu a interferência dos mecanismos de repressão. Essa dinâmica instintual ilustra muito bem o peso do sentido para a psicanálise: no inconsciente a presença do instinto já se faz perante uma representação. Nas palavras de Freud, “a essência do processo de repressão não consiste em eliminar, anular a ideia que representa o instinto [eine den Trieb repräsentierende Vorstellung], mas em impedir que ela se torne consciente” (FREUD, 2010, v. 12, p. 100). Assim, segundo a interpretação ricoeuriana, já no inconsciente percebe-se “o ponto de coincidência do sentido e da força” (RICOEUR, 1977, p. 117), e é justamente essa característica que permite a dinâmica de tradução, de transposição e mesmo de verbalização do inconsciente para o consciente. Conclui-se, portanto, que o destino das “expressões psíquicas” (RICOEUR, 1977, p. 119) irrompe na linguagem.

Para reforçar essa inscrição da psicanálise na ordem hermenêutica, uma outra referência merece ser destacada. Na abertura de *O Seminário I: os escritos técnicos de Freud* (1986), Jacques Lacan faz referência ao que ele concebe como sendo uma das principais contribuições do pensamento freudiano para o entendimento psicológico do ser humano: a questão do sentido. Ao reportar-se à *Interpretação dos sonhos* (1900), ele é categórico: “Mas, quando interpretamos um sonho, sempre estamos em cheio no sentido. O que está em questão é a subjetividade do sujeito, nos seus desejos, na sua relação com seu meio, com os outros, com a própria vida” (LACAN, 1986, p. 9). E isso revela de forma clara o seu contínuo esforço para “reintroduzir o registro do sentido” (LACAN, 1986, p. 9) na concepção de sujeito. Assim sendo, pode-se concluir que a sua psicanálise – e por extensão a freudiana – não se orienta por uma premissa de causalidade física ou mecânica para pensar o ser humano, orientação cujo efeito aparente seria operar fora do espaço do sentido, concebendo o sujeito e o seu desejo à maneira de um autômato.

Além desse solo hermenêutico em que se inscreve a psicanálise, interessa notar como o seu exercício equivale a uma reconstituição da história do próprio sujeito. É o que afirma Lacan ao perguntar-se sobre aquilo que é feito na prática analítica. Para ele, o que faz o analisando é uma operação de reestruturação do seu passado: “é a reconstituição completa da história do sujeito, que é o elemento essencial, constitutivo, estrutural, do progresso analítico” (LACAN, 1986, p. 21). Tal perspectiva sugere a

<sup>67</sup> Na tradução para o português do referido livro o termo utilizado é pulsão.

inscrição da história (individual, naturalmente) e do *reconhecimento* no interior da psicanálise, pois, para o Freud interpretado por Lacan, “o interesse, a essência, o fundamento, a dimensão própria da análise é a reintegração, pelo sujeito, da sua história até os seus últimos limites sensíveis” (LACAN, 1986, p. 21).

Uma vez traçados o atributo dinâmico da relação que a narrativa histórica estabelece com o mundo e a inscrição hermenêutica da psicanálise, e evidenciado como a sua prática constitui uma operação de recondução e reconstrução do passado do indivíduo, deve-se ir além e retomar o laborioso exercício dialógico entre as duas disciplinas.

### 1.6 A identidade narrativa e a psicanálise<sup>68</sup>

É possível conceber, para o universo psicanalítico, a presença de uma dinâmica análoga à que foi sugerida pelo conceito de identidade narrativa?

A identidade narrativa responde ao *quem* da ação. Essa resposta surge por meio de um enredo ou de uma trama que vem, seja para um indivíduo ou uma coletividade, incorporar a trajetória decorrida no tempo, atribuindo a ela uma legibilidade, tornando-a compreensível, nítida, englobando permanências e discontinuidades. A identidade narrativa aparece, também, na composição da identidade pessoal. Ela supera, inclusive, os impasses dos debates filosóficos que postulam, de um lado, a existência de um núcleo identitário duro e infenso à passagem do tempo e, de outro, a acusação de que qualquer forma de continuidade não passa de uma ilusão.

A experiência analítica foi concebida, por sua vez, como um esforço de estabelecimento de um vínculo verbal com a representação da pulsão reprimida. Além de circunscrever um universo que é, ao mesmo tempo, do desejo e do sentido, a operação verbal que caracteriza a psicanálise, a elaboração (*Durcharbeitung*), reformula e reestrutura a história do sujeito.

O sujeito que procura uma análise está perpassado por sofrimentos. Há nele algum incômodo, algo que o predispõe a procurar o auxílio do esforço da fala. Em geral, um sujeito é atravessado e constituído por uma série de fatores que o antecedem. Ele

<sup>68</sup> A discussão agora empreendida é em muito devedora dos diálogos que pude estabelecer com o historiador Breno Mendes, a quem deixo aqui os meus agradecimentos.

recebe um nome, domina um idioma, pertence – geralmente – a um núcleo familiar; faz parte de uma cultura; é alocado em uma classe social, consome determinados produtos e ideias; está envolto em práticas; toma para si referências, sejam elas fornecidas pelo universo televisivo, da internet, da tradição familiar ou do grupo social a que pertence.<sup>69</sup> A seu respeito são traçadas narrativas e expectativas, que atribuem a seu passado, presente e futuro um determinado sentido e uma dada orientação. Tudo isso que, antes de sedimentar ou de ser incorporado por um indivíduo, pertence ao reino do outro, é o que possibilita a constituição do próprio sujeito. Dessa maneira, é possível compreendê-lo antes como um produto que uma causa primeira, suficientemente autônoma: o indivíduo existe antes mesmo de ter consciência da sua existência.

A experiência analítica pode ser concebida como um momento de suspensão de todo esse mundo que compõe e determina o sujeito. Talvez seja mesmo possível falar que ela constitui um instante – naturalmente pago – em que o tempo deixa de ser imperativo e puro transcurso e passa a ser operado sob um duplo registro: no interior deste cenário, o protagonismo pertence à fala e ao desejo do ser falante. E o que porventura pode disso resultar? Na elaboração de seu passado, no reconhecimento dos afetos que lhe atravessam e mobilizam, o sujeito encara todo esse universo simbólico, prático e cultural que o constitui e, perante os papéis que lhe foram traçados, procura situar-se naquele que lhe é menos arbitrário.<sup>70</sup> Seria possível, portanto, conceber a elaboração como um processo de constituição de uma identidade narrativa? Ao recuperar os traumas, reconhecer os sofrimentos e retomar o passado, o presente e o futuro – tudo isso sob o crivo dos afetos –, o sujeito, por meio da fala, parece compor, para si, a *sua* identidade narrativa.

O problema surge, no entanto, quando se atenta para a centralidade que têm o desejo e o inconsciente para o saber psicanalítico. A psicanálise é um discurso relativo a afetos. Embora eles sejam operados pela linguagem falada, não se trata de um saber restrito ao universo da compreensão. É preciso haver, ademais, uma expansão semântica do termo narrativa para afirmá-la análoga à elaboração. A solução, portanto, parece ser a seguinte: não se trata de forçar uma semelhança entre os dois campos discursivos, mas de reconhecer que também no nível psicanalítico opera-se um fenômeno que remonta à

<sup>69</sup> Não se deve esquecer o papel central da publicidade, verdadeira indústria de produção e criação de padrões e, sobretudo, de vontades.

<sup>70</sup> Importa dizer “menos arbitrário”, e não simplesmente “nada arbitrário”, porque o mal-estar, conforme a concepção de Freud, é inevitável.

ideia de identidade narrativa, desde que se leve em consideração a primazia do desejo para esse saber. Consequentemente, uma noção como a de identidade afetiva parece soar, para a psicanálise, menos arbitrária.

Não deixa de suscitar ainda mais curiosidade o componente temporal que atravessa tanto a história como a psicanálise. A primeira tem, no passado, a sua principal referência. E qual é o estatuto do tempo para a segunda? As implicações temporais do discurso psicanalítico serão abordadas no segundo capítulo, mas importa mencionar que a própria ideia de desejo, aspecto central para esse saber, não deixa de carregar, consigo, temporalidades. Afinal, o que é o desejo senão a força do tempo no corpo?

### **1.7 Atestação da correspondência ressignificante da história e da psicanálise**

Esteve implícita nesta reflexão uma sutil proximidade entre as duas disciplinas, proximidade esta fundamentada no campo hermenêutico comum a ambas. A narrativa histórica, resultado textual da *operação historiográfica*, e o singular processo de elaboração da terapia analítica teriam uma semelhante capacidade de ressignificar a relação do ser humano com o mundo da ação. A função proeminente do ato de narrar e a sua relação com o tempo pretérito é o que se interpõe para legitimar a postura dialógica entre história e psicanálise.

Reconhecidas as semelhanças entre as respectivas disciplinas, é possível aproximá-las no que diz respeito à relevância do exercício de narração: a principal analogia existente é a dimensão narrativa e o componente de tempo passado que daí emerge. Se, para a psicanálise, é preciso demarcar a diferença, o sujeito restitui e reconstrói o seu passado por meio da memória pessoal, a operação historiográfica se vale de uma pluralidade de fontes, inclusive da memória, para compor o texto histórico. O importante, no primeiro caso, é menos o rememorar que o efeito de superação traumática advindo desse ato de narrar, bem como o processo de restauração do passado do sujeito, isto é, as implicações de sentido trazidas para si mediante a prática analítica (LACAN, 1986). Já para o lado da narrativa histórica, a autorização aproximativa da relação dialógica reside justamente no processo de articulação entre o mundo do texto e o mundo do leitor e o seu efeito sobre o sujeito que a elege como objeto de leitura. O

sujeito que se permite pelo livro navegar retorna a si e ao mundo e, tendo encontrado *outra* verdade ou *uma* verdade, ressignifica o agir e a sua identidade: eis o milagre de mimesis III. A possibilidade de a palavra, e por extensão a narrativa, exercer uma mudança na relação do sujeito (ou leitor) com o tempo, isto é, o seu potencial ressignificante, constitui o elemento responsável por aproximar ambas as disciplinas. Nas palavras de Ricoeur:

Graças a esses exercícios de valoração na dimensão da ficção[,] a narrativa pode afinal exercer sua função de descoberta e também de transformação em relação ao sentir e ao agir do leitor, na fase de refiguração da ação pela narrativa. Em *Tempo e Narrativa III*, arrisquei-me até a dizer que a forma de narrativa que mais pretende ser neutra nesse aspecto, a saber, a narrativa historiográfica, nunca atinge o grau zero da estimativa. Sem manifestar preferência pessoal pelos valores desta ou daquela época, o historiador, que se pretende mais movido pela curiosidade do que pelo gosto de comemorar ou execrar, nem por isso deixa de ser remetido, por essa mesma curiosidade, à maneira como os homens visaram, atingiram ou deixaram de atingir o que consideravam constituir a verdadeira vida (RICOEUR, 2014, p. 176).

E o que significa, finalmente, refigurar o tempo? Refigurar o tempo é alterar o modo com que o sujeito se relaciona consigo mesmo e com o outro no mundo da ação ao longo de sua vida.

## CAPÍTULO 2

### O que a psicanálise pode oferecer ao historiador?

A historiadora Joan Scott sugere, em artigo intitulado “The Incommensurability of Psychoanalysis and History” (2012), a possibilidade de estabelecer um vínculo dialógico entre história e psicanálise que seja orientado pelo reconhecimento de uma incomensurabilidade na relação entre elas, o que providenciaria o desencadeamento de ricas questões para o campo da teoria da história, como o debate concernente ao vínculo entre historiador e seu objeto de estudo e a reflexão acerca da pressuposta linearidade temporal da história. Concomitantemente, seria possível fugir dos equívocos epistemológicos suscitados por uma relação de instrumentalização, como foi anunciado na introdução desta dissertação.<sup>71</sup>

O papel da interpretação, nos dois discursos, é uma das provas dessas diferenças. Segundo Scott, a interpretação no espaço da história é produto de uma análise consciente e racional do pesquisador, que, objetivamente, busca compreender um determinado evento. No caso da psicanálise, por sua vez, o processo interpretativo realizado pelo sujeito segue um sentido temporal não linear, e é somente com o desenvolvimento ontogênico (e com a prática da análise), ou seja, *a posteriori*, que acontecimentos pretéritos marcantes adquirem um significado mais nítido.<sup>72</sup> Um outro aspecto de distinção reside no duplo registro temporal da terapia analítica, uma vez que há o tempo da análise e o tempo recordado no exercício da análise.<sup>73</sup> Assim, a temporalidade psicanalítica é “uma criação complexa, uma dimensão construída de subjetividade, não um dado cronológico. A teoria freudiana é cética quanto à cronologia evolutiva que molda as apresentações de historiadores profissionais” (SCOTT, 2012, p. 67).<sup>74</sup> Ademais, enquanto a análise parte dos sintomas para encontrar os eventos, na

<sup>71</sup> A principal referência de Scott na produção desse artigo é o historiador Michel de Certeau, que tem textos que abordam diretamente o diálogo entre história e psicanálise. Dado a importância e a complexidade dos seus conteúdos, eles merecem uma discussão à parte, realizada no subcapítulo seguinte.

<sup>72</sup> O substantivo *Nachträglichkeit* ou o adjetivo/advérbio *nachträglich* (ulterior[mente]; posterior[mente]) são os termos que melhor esclarecem a concepção temporal psicanalítica. Para estudo de caso em que é possível verificar essa perspectiva em exercício, ver: FREUD, *História de uma neurose infantil*, 2010. Esse tema será melhor abordado no espaço dedicado à discussão relativa ao modo de a psicanálise lidar com o tempo.

<sup>73</sup> Até que ponto não haveria também, no espaço da história, esse duplo registro temporal, isto é, o tempo da escrita e o tempo a que se refere a escrita?

<sup>74</sup> Tradução livre de: “(...) a complex creation, a constructed dimension of subjectivity, not a chronological given. Freudian theory is skeptical of the evolutionary chronology that shapes professional historians’ presentations [...]” (SCOTT, 2012, p. 67).



história, verifica-se uma contínua permutação de diferentes interpretações sobre um dado conjunto de fatos. Por último, é a noção de inconsciente – o baluarte da psicanálise – que, justamente por possibilitar um questionamento da atividade racional, vai determinar, peremptoriamente, a incomensurabilidade da relação do campo psicanalítico com o histórico.

A investigação empreendida por Scott, nesse riquíssimo artigo, é, como anunciado p, devedora da produção teórica do historiador francês Michel de Certeau, cujas incursões na psicanálise serão exploradas em seguida. Essa demarcação das diferenças entre as duas disciplinas suscita questões interessantes e, no momento oportuno, serão retomadas criticamente, com o intuito de revelar uma possível contribuição epistemológica da psicanálise para a história.<sup>75</sup> Insinua-se aí, talvez, um outro caminho teórico.

São duas as razões que sustentam a necessidade de se aprofundarem alguns dos textos referentes à relação entre história e psicanálise desse historiador. A primeira delas se justifica pela qualidade do debate realizado: uma vez que a proposta desta pesquisa é percorrer, conjuntamente, as veredas dessas duas áreas do saber, negligenciar o que argumenta de Certeau seria uma falta considerável. A segunda razão advém da reflexão – a ser explorada adiante – que compara as duas formas de se conceber a temporalidade, reflexão essa que ilumina dimensões interessantes do saber histórico e, por extensão, ajuda a aprofundar um ponto em comum verificado para ambas disciplinas – o esforço em tornar o passado inteligível.

## 2.1 Freud e a história para Michel de Certeau

O historiador Michel de Certeau fez incursões pela teoria psicanalítica, levando em consideração questionamentos e formas de proceder que estabelecem um vínculo reflexivo com a disciplina histórica, em dois livros: o clássico *A escrita da história* (2013) e *História e psicanálise: entre ciência e ficção* (2012).<sup>76</sup> O conteúdo dos textos

<sup>75</sup> Para Scott, é o reconhecimento dessas diferenças que faz com que o historiador retorne ao seu exercício para questioná-lo e, assim, reformule alguns pressupostos. Essa reformulação pode, malgrado e surpreendentemente, revelar aspectos que podem suprimir algumas diferenças sem, contudo, operar uma identificação absoluta entre as duas disciplinas.

<sup>76</sup> A despeito do que pode sugerir o título do livro, seu conteúdo não se restringe à história e à psicanálise.

em que se pode verificar uma imbricação mais profunda entre as duas ordens de discurso é variado, e o teor é menos conclusivo do que questionador e problematizador. Antes de adentrar esse debate e procurar obter uma interpretação razoável das incursões histórico-analíticas ceriteunianas, deve-se ressaltar o mérito do *modus operandi* por ele adotado. A forma como de Certeau conduz o percurso teórico vem ao encontro de um dos principais propósitos deste capítulo: realizar uma reflexão a respeito do tempo histórico a partir de um estudo da dinâmica temporal da psicanálise. Igualmente, deve-se ter em consideração o artigo “The Incommensurability of Psychoanalysis and History” (2012), de Scott, cuja discussão, herdeira das inestimáveis contribuições trazidas por de Certeau, também procura sugerir um possível intercâmbio profícuo para a história a partir de um diálogo íntimo com a teoria psicanalítica.

A diferença da dinâmica temporal talvez seja um dos aspectos mais salientados por esses dois historiadores. De um lado, um tempo historiográfico que, mesmo se não linearmente orientado de maneira explícita, cria, como produto da escrita histórica, uma ideia de sucessividade e sequenciamento entre passado e presente; de outro, o tempo psicanalítico e a sua precedência pelo pretérito: o passado, “glutão”, rege a temporalidade e vem incessantemente ao encontro do sujeito no presente. Interessante destacar este ângulo interpretativo: de um lado, o tempo linear; de outro, a preeminência do passado:

A psicanálise e a historiografia têm, portanto, duas maneiras diferentes de distribuir o *espaço da memória*; elas pensam, de modo diferente, a relação do passado com o presente. A primeira reconhece um *no* outro; enquanto a segunda coloca um *ao lado* do outro. A psicanálise trata essa relação segundo o modelo da imbricação (um no lugar do outro), da repetição (um reproduz o outro sob uma forma diferente), do equívoco e do quiproquó (o que está “no lugar” de quê? Há, por toda parte, jogos de máscaras, de reviravolta e de ambiguidade). Por sua vez, a historiografia considera essa relação segundo o modelo da sucessividade (um depois do outro), da correlação (maior ou menor grau de proximidade), do efeito (um segue o outro) e da disjunção (um ou o outro, mas não os dois ao mesmo tempo) (DE CERTEAU, 2012, p. 73, grifos do original).

Scott e de Certeau parecem não concordar com essa definição da diferença entre o tempo psicanalítico e o tempo histórico. Ao dizer que, para a história, o passado se apresenta ao lado do presente, eles parecem, antes, indicar uma forma de conceber a temporalidade que atravessa a historiografia do que propriamente afirmar a sua

perspectiva sobre a dinâmica temporal.<sup>77</sup> Essa marcante diferença não exclui, por sua vez, algumas proximidades entre as disciplinas, tais como o esforço de tornar o passado inteligível, perceber continuidades e diferenças entre o pretérito e o presente, procurar as motivações causadoras de determinadas representações, entre outras.

Um outro aspecto de similaridade vem confirmar uma das teses apresentadas ao longo do primeiro capítulo desta dissertação. Trata-se do comum esforço da psicanálise e da história de “definir e construir a narrativa que é, nas duas disciplinas, a forma privilegiada conferida ao discurso da elucidação” (DE CERTEAU, 2012, p. 73). Até que ponto é possível conceber o exercício operado pelo sujeito no interior de uma análise como o equivalente de uma configuração narrativa – e o que qualifica uma configuração como narrativa – é uma pergunta que será retomada nos momentos reflexivos finais desta pesquisa.

Interessante notar que de Certeau realiza também o caminho inverso, isto é, ele faz algumas observações sobre a psicanálise a partir da *operação historiográfica*. E isso para sugerir, por exemplo, uma reflexão sobre os vínculos entre a teoria psicanalítica e a fundação de instituições como espaços autorizados para falar desse discurso, uma das deficiências não elucidadas por ela própria. Para ele, há um aspecto constantemente negligenciado pelas diferentes tradições de pensamento psicanalítico que diz respeito a uma ausência de reflexão crítica sobre as implicações (e justificativas) trazidas pela criação dessas instituições. Assim, o real significado das consequências do ato de tornar o discurso da psicanálise legítimo somente quando vinculado a determinados lugares, permanece um não dito. Inquestionavelmente, uma das proposições mais importantes em suas reflexões teóricas sobre a *operação historiográfica* – a relação entre discurso e lugar (ou, em uma terminologia mais fiel ao seu autor, o vínculo entre discurso e o não-dito do lugar – encontra-se igualmente presente nas considerações sobre a psicanálise.

A escrita<sup>78</sup> freudiana tem, ela própria, uma história que parte da cientificidade em direção ao romance, assumindo progressivamente a forma de uma estética literária:

<sup>77</sup> Uma leitura análoga a esta é fornecida por Junior (2017). Para ele, que explora de forma muito mais aprofundada as relações entre história e psicanálise em Michel de Certeau, “ao apontar para as diferentes estratégias de temporalidade nas duas disciplinas, o historiador [de Certeau] não está endossando-a de forma acrítica, nem entendendo-a como um postulado teórico insuperável pela reflexão historiográfica. A própria forma como Certeau concebe as relações entre passado e presente guarda relações com a temporalidade da psicanálise (fruto, talvez, dos cruzamentos e debates por ele mesmo realizados)” (JUNIOR, 2017, p. 96).

<sup>78</sup> Logo no início de *História de uma neurose infantil*, Freud se questiona sobre a melhor maneira de compor, pela escrita, um problema clínico: “Não posso escrever a história de meu paciente em termos

“De fato, o discurso freudiano é a ficção que retorna à seriedade científica, não só como objeto de análise, mas também como sua forma” (DE CERTEAU, 2012, p. 95). Além do caráter romanesco, esse discurso faz emergir, com absoluta importância, a questão dos afetos: dada a força e a primazia dos processos inconscientes, as paixões assolam até mesmo o campo estéril da racionalidade impessoal.

O reconhecimento do vínculo afetivo no exercício de qualquer atividade do sujeito, atestação aparentemente deletéria para qualquer disciplina que se pretenda definidora de uma verdade (dimensão literária do discurso, importância dos afetos e sua inerência à atividade racional), não significa um rebaixamento epistemológico da psicanálise. Ao contrário, um dos seus méritos é justamente a capacidade de se constituir como estética discursiva que demanda como necessária e pertinente a revelação da subjetividade que normalmente se apresenta de forma mascarada nos discursos científicos. E, talvez, seja esse um dos principais aprendizados que a história pode reter da psicanálise segundo Michel de Certeau: a capacidade de fazer emergir, em sua própria escrita, o onipresente não dito (do lugar social do historiador), amiúde excluído pela *operação historiográfica*.<sup>79</sup>

Ainda a respeito do vínculo entre enunciado e lugar social, interessa notar certa claudicância por que Freud é tomado nessa vereda rumo ao romance, pois é consciente de que a legitimidade e a autoridade do conteúdo textual estão atreladas ao lugar ocupado por seu autor. Assim, ele “sabe que, ao deixar o campo da profissão que lhe confere autoridade, ele cai no romance” (DE CERTEAU, 2012, p. 113), e a queda no romance pode significar um declínio do valor de verdade do seu discurso. O curioso desse movimento é que o romance, diferentemente dos discursos com pretensão científica, não se prontifica a estabelecer com o real um vínculo de referencialidade. Por consequência, uma vez que “a função da instituição consiste, fundamentalmente, em levar a crer em uma adequação entre discurso e real” (DE CERTEAU, 2012, p. 111), e sendo o romance desprovido dessa pretensão de adequação ao real, ele é um discurso não circunscrito por um lugar determinado, ou seja, ele fala de um não lugar. Por isso,

puramente históricos nem puramente pragmáticos. Não posso oferecer uma história do tratamento nem da doença; vejo-me obrigado a combinar os dois modos de apresentação. Sabe-se que ainda não se achou um meio de transmitir no relato da análise, de alguma forma que seja, a convicção que dela resulta” (FREUD, 2010, v. 14, p. 20-21).

<sup>79</sup> *Subjetividade* é diferente de *lugar social*, e pressupõe uma dimensão mais pessoal que a amplitude sociológica do outro. O movimento de reconhecer o que está por trás do discurso que se anuncia é, no entanto, o mesmo: uma idêntica confissão *de onde* se fala e de *por que* se fala.

Michel de Certeau evoca a figura de Mallarmé, para quem o exercício poético exigia nada senão a própria língua ou a própria palavra. Um “místico”, segundo o seu termo, pois rechaçou o arbítrio do real e debruçou-se sobre o nada da própria linguagem para o fazer literário. Nesse sentido, a escolha de Freud pelo romance como estética escriturária parece revelar o não dito de alguns dos discursos com pretensão científica (como a história, quiçá) e, com isso, impor à psicanálise um nada que autoriza o seu saber. Ela é um discurso hesitante entre a instituição que pressupõe (e que afirma como possível) o real a ser alcançado e a linguagem romanesca, que figura referencialmente vazia.<sup>80</sup>

A tônica utilizada por esse historiador para marcar a sua reflexão pelos espaços psicanalíticos denota uma influência lacaniana, mesmo nos momentos em que textos freudianos são diretamente abordados. Michel de Certeau lê Freud via Lacan. É o que atesta, por exemplo, certa fascinação pelo termo *outro*, cuja centralidade teórica nas releituras operadas por Lacan reverbera naquilo que de Certeau entende como sendo o discurso histórico: uma *heterologia*, isto é, um discurso sobre o outro: “a história implica uma relação com o *outro* enquanto ele está *ausente*, embora um ausente particular, aquele que ‘já era’ [*a passé*], como diz a linguagem popular” (DE CERTEAU, 2012, p. 181, grifos do original).

Essa ideia já se encontra enunciada no final da análise da *operação historiográfica*. O outro é, para a história, o tempo passado. A composição escrita, última etapa da operação, faz aparecer, na superfície do texto, uma variada população de mortos que têm como rito fúnebre o próprio texto histórico: “a escrita representa o papel de um *rito de sepultamento*; ela exorciza a morte introduzindo-a no discurso”, o que “permite a uma sociedade situar-se, dando-lhe, na linguagem, um passado, e abrindo assim um espaço próprio para o presente” (DE CERTEAU, 2013, p. 109, grifos do original).

Provável influência de sua formação eclesiástica, Michel de Certeau aponta um papel para a narrativa histórica que se assemelha àquele conferido ao discurso religioso, enfatizando o problema da relação com o outro. A essa consideração críticas poderiam

<sup>80</sup> Essa análise encontra alguma proximidade com as reflexões de Michel de Certeau em *A invenção do cotidiano* (1994), relativas às produções artísticas de Marcel Duchamp, por exemplo. Para o historiador, obras como *O grande vidro* (1915-1923) representam uma crítica (derrisória) à “ambição ocidental de articular no texto a realidade das coisas e reformá-la” (DE CERTEAU, 1994, p. 246). Há, assim, um abandono das “pulsões” de referencialidade, ficando o fazer artístico encerrado em “suas ereções solitárias” (DE CERTEAU, 1994, p. 245).

ser feitas a partir do argumento de que o passado não pode ser um outro absoluto; mesmo que seja impossível à história reproduzir em texto o seu referente, ele não é de todo inefável.<sup>81</sup> O passado não é *mais*, mas é *ainda*. Afinal, que outro é este sobre o qual são produzidos os mais variados predicados? Um outro encerrado hermeticamente não é sequer outro, tampouco exprimível. Assim, a ausência do passado não descarta uma presença. Tal como o tempo psicanalítico, é possível ver, no tempo histórico, o vigor e a fertilidade da preteridade.

Essa observação não desmerece Michel de Certeau; aliás, ele parece concordar com ela. Ao qualificar o passado pelo termo “outro”, ele quer dar conta do aspecto faltoso desse tempo. O passado não se apresenta, para os diversos presentes e diversamente para o presente, como simples reprodução. Ilumina-se, dessa forma, uma dimensão semântica do tempo, vez ou outra negligenciada por concepções teórico-epistemológicas excessivamente rígidas: a sua constante maleabilidade. O passado, portanto, *são vários*.

Nas duas obras do historiador francês é possível perceber certa proeminência de termos como “não dito”, “vazio”, “falta”, “outro”, “ausente”. Seguir a pista fornecida por essas palavras pode propiciar um bom indicativo do que realmente postula de Certeau ao falar *de* e *com* a psicanálise – nunca se esquecendo da história. É sobre essa proposta de entendimento que o presente estudo agora se debruça.

### 2.1.1 A história como sintoma

No primeiro capítulo de *A escrita da história*, Michel de Certeau introduz duas maneiras de a realidade emergir no discurso historiográfico, ou duas realidades que são inerentes ao exercício de investigação histórica:

(...) a situação da historiografia faz surgir a interrogação sobre o real em duas posições bem diferentes do procedimento científico: o real que *é o conhecido* (aquilo que o historiador estuda, compreende ou “ressuscita” de uma sociedade passada) e o real que *é implicado* pela operação científica (a sociedade presente à qual se refere a problemática do historiador, seus procedimentos, seus modos de compreensão e, finalmente, uma prática do sentido). De um lado, o real é o resultado da análise e, de outro, é o seu *postulado*. Essas duas formas da realidade não podem ser nem eliminadas

<sup>81</sup> Para uma rica discussão sobre a aporia do discurso historiográfico, ver LIMA, 2006.

nem reduzidas uma à outra. A ciência histórica existe, precisamente, na sua relação. Ela tem como objetivo próprio desenvolvê-la em um discurso. Certamente, segundo os períodos ou os grupos, ela se mobiliza, de preferência, em um de seus dois polos (DE CERTEAU, 2013, p. 26, grifos do original).

Primeiramente, a realidade que pretende ser alcançada via o pressuposto da referencialidade da prática científica do historiador, o passado propriamente dito: a realidade enquanto passado. A segunda forma de atuação do real diz respeito à realidade que circunda o exercício investigativo. Trata-se do contexto que envolve aquele que se prontifica a estudar um recorte do passado e que estabelece os métodos de compreensão, as práticas e as operações heurísticas: a realidade enquanto presente. A história como discurso de saber somente existe no interior da tensão – não oposição – entre estes dois polos.

Não há, no entanto, um discernimento bem nítido entre presente e passado. Se o passado é aquilo que se alcança ou que se pretende alcançar, ele é indissociável do presente que o reconhece ou descobre, ou seja, o tempo pretérito carrega, também, marcas de presente. Por outro lado, se é o presente que estabelece as “práticas” e os “postulados” da operação historiográfica, ele próprio é o resultado de “imposições (...) que remontam a organizações anteriores, das quais seu trabalho [do historiador] é o sintoma e não a fonte” (DE CERTEAU, 2013, p. 27), ou seja, o tempo presente carrega, também, marcas de passado. A história revela a dinâmica da imbricação entre os tempos, da qual é, antes, produto. Dupla negação: nem tenacidade da tradição nem hegemonia do contemporâneo; passado *e* presente, e não passado *ou* presente; interseção temporal. Daí se afirmar que, “fundada sobre o corte entre um passado, que é seu objeto, e um presente, que é o lugar de sua prática, a história não para de encontrar o presente no seu objeto e o passado nas suas práticas” (DE CERTEAU, 2013, p. 27).<sup>82</sup>

Embora não fale diretamente de tempo, as reflexões de Certeau acerca de discurso e realidade revelam-no. A história é um saber que “se apoia na diferença entre um presente e um passado” (DE CERTEAU, 2013, p. 27), ao postular um corte com uma tradição “para considerá-la como um objeto de conhecimento” (DE CERTEAU, 2013, p. 28). Segundo ele, toda ciência é fundada a partir de uma exclusão. É preciso que algo seja abatido, encontrado de fora, que um outro seja postulado para que o rigor de uma prática se encontre apto a alcançá-lo e autorizado a se instituir. No caso da

<sup>82</sup> Essa reflexão permite pensar a dinâmica temporal como sendo da ordem de uma comunicabilidade entre os tempos.

história, a realidade enquanto passada, *não-mais*. Reles ilusão: “o morto [o passado] ressurgue dentro do trabalho que postulava seu desaparecimento e a possibilidade de analisá-lo como um objeto” (DE CERTEAU, 2013, p. 28). Por isso o seu entendimento da história enquanto ciência humana. O objeto pressuposto por ela é marca indelével do sujeito cognoscente.

Michel de Certeau diz que “esse ‘passado’ retorna na prática historiográfica” (DE CERTEAU, 2013, p. 28). Mas é preciso ir além: será somente nos contornos-limite dessa prática que ele retorna? E, se se manifesta para além dessa prática, como e onde verificar sua presença? O próprio autor, refletindo acerca do discurso da história, fornece subsídios para responder a essas perguntas, ampliando a emergência do passado para além das práticas, ou reconhecendo que, se as práticas têm um passado que as engendra, ele não é restrito à ordem de saber em que estão inseridas:

Mas o limite não é apenas aquilo que o trabalho histórico organizado pela vontade de tornar pensável encontra constantemente diante de si; ele se prende também ao fato de cada procedimento interpretativo ter sido instaurado para poder definir os procedimentos adequados a um modo de compreensão. Uma nova determinação do “possível” supõe, por detrás de si mesma, situações econômicas e socioculturais que a tornaram possível. Toda produção de sentido reconhece um evento que aconteceu e que a permitiu. (...). No discurso histórico, a interrogação a respeito do real retorna, pois, não apenas com a articulação necessária entre possibilidades e suas limitações, ou entre os universais do discurso e a particularidade ligada aos fatos (qualquer que seja o seu recorte), mas sob a forma da *origem* postulada pelo desenvolvimento de um modo do “pensável”. A prática científica se apoia numa práxis social que independe do conhecimento. O espaço do discurso remete a uma temporalidade diferente daquela que organiza as significações de acordo com as regras classificatórias da conjugação. A atividade que produz sentido e que instaura uma inteligibilidade do passado é, também, o sintoma de uma atividade *sofrida*, o resultado de acontecimentos e de estruturas que ela transforma em objetos pensáveis, a representação de uma gênese organizadora que lhe escapa (DE CERTEAU, 2013, p. 37-38, grifos do original).

A extensão do trecho citado se justifica por seu caráter esclarecedor. Ele fornece, a partir de um mesmo argumento, dois postulados reflexivos. O primeiro deles permite responder às perguntas anteriormente formuladas. A comunicabilidade entre passado e presente não diz respeito, contrariamente ao que se supôs, à tradição restrita dos procedimentos de análise de um saber. O passado que se encontra silenciado nas práticas de determinadas ordens de saber lhes é externo, e o tempo interior do discurso é diferente do tempo que permite a sua emergência. Há algo bastante distinto da



“composição estética” do discurso que estabelece a sua eclosão: a sua própria história.<sup>83</sup> Para a disciplina histórica não é diferente. Na qualidade de “procedimento interpretativo” capaz de instaurar limites possíveis para o sentido, ela é também resultado, produto. O segundo postulado reflexivo é uma extensão desse argumento, e vem inscrever a história enquanto sintoma. *O que se apaga para que a história apareça?* Talvez esta seja a pergunta que Michel de Certeau nos convida a fazer.<sup>84</sup>

A história “torna manifesta a condição do discurso: uma morte” (DE CERTEAU, 2013, p. 41). E o que é suprimido para que ela apareça? O passado. A operação historiográfica, ao construir e encontrar realidades históricas, portanto realidades outras, não apenas fornece a possibilidade de o presente afirmar uma identidade por demarcação de diferença (*aquele passado não é este presente*), estabelecendo, por sua vez e ao mesmo tempo, um vínculo de determinação com esse outro, mas inaugura ausentes, isto é, germina o próprio passado como findo.

A morte do passado ou a instituição de um ausente – eis o sintoma da história. Na continuidade dessa reflexão, apresenta-se em auxílio a *Aufklärung* freudiana, referência para Michel de Certeau capaz de fornecer pressupostos relativos ao vazio da escrita ou à ausência que determina a prática escriturária. As duas obras utilizadas pelo historiador para refletir acerca do que “Freud fez da história” e assim mobilizar argumentos que possam auxiliar no entendimento da história como sintoma – e, por extensão, do próprio ato de escrita – são “Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio” (1923) e *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939).

Na introdução de sua análise dedicada ao primeiro dos referidos trabalhos de Freud, o historiador delimita claramente quais são as suas pretensões com o estudo. A primeira autoclarificação demarca uma distância, uma negação em relação a um modo de a história se servir da psicanálise segundo uma instrumentalização vazia de sentido: “um certo número de trabalhos, tanto em etnologia quanto em história, mostram (*sic*)

<sup>83</sup> Em que medida a história da emergência de um discurso difere do próprio discurso constitui um problema que não é aqui investigado. Reconhecer os componentes externos da ordem de um saber não significa, no entanto, negar o seu vínculo com a verdade que pretende alcançar, tampouco estabelecer um limite absoluto entre a linguagem postulada por seus métodos investigativos e as suas condições de possibilidade. Interessante notar, nessa reflexão, proximidades com a obra filosófica de Michel Foucault, sobretudo com a primeira etapa, a arqueologia.

<sup>84</sup> As reflexões presentes em *Ser e tempo*, de M. Heidegger, são um ótimo referencial para se pensarem as condições de possibilidade da emergência da ciência histórica. No livro em questão, a resposta desloca-se para uma ontologia do ser. É a condição temporal-existencial do *Dasein* (*Zeitlichkeit*) e a historicidade dela oriunda (*Geschichtlichkeit*) o que constitui o solo ontológico em que está ancorada a história como saber.

que o uso dos conceitos psicanalíticos ameaça tornar-se uma nova retórica. Eles se transformam, então, em figuras de estilo. O recurso à morte do pai, ao Édipo ou à transferência, serve para tudo” (DE CERTEAU, 2013, p. 308).

A segunda consideração tem caráter afirmativo – mesmo que a reflexão proveniente se dê sob um aspecto mais questionador do que propositivo – e estabelece que o estudo de Freud sob as interrogações de um historiador não pretende revelar a sua concepção de história nem verificar a validade historiográfica dos seus achados, mas, antes, procurar compreender como o psicanalista se serve da história, toca-a e manipula, enfim, “o que Freud faz da história”. São bastante reveladoras essas duas observações iniciais. Parecem revelar certo *ethos* que atravessa de Certeau: a sua referencialidade é o texto, o que dele é feito e o que se passa no real para que ele venha a ser produzido.

O teor geral das incursões freudianas pelo terreno da história segue uma submissão do objeto investigado à psicanálise. Freud “escreve para quem crê (*glauben*) na psicanálise (GW. 330). Ele o faz em nome de uma ciência à qual seu ‘êxito’ *em geral* (*überhaupt*) dá o direito imperial de estender suas investigações a novas regiões (GW. 317) e a certeza de confirmar suas primeiras conquistas” (DE CERTEAU, 2013, p. 311-312, grifos do original). Essa observação corresponde à ideia apresentada logo na introdução desta dissertação quanto à análise do texto “O interesse da psicanálise”, em que foi possível perceber o movimento heurístico freudiano no universo da interdisciplinaridade. O que ele oferece é, em geral, uma expansão dos conceitos e concepções psicanalíticos para outras áreas de saber.

O manuscrito utilizado por Freud para produzir “Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio” faz parte do seu terreno cultural. O psicanalista está, antes, submetido a uma série de referências e de linguagens, e somente em seguida é que, diante do que lhe é apresentado, faz a *sua* operação. Dessa maneira, é curioso o fato de que se serve do aparato textual como documento para uma investigação que tem aspectos de história:

Deste ponto de vista, o manuscrito não lhe propõe outro problema além dos que lhe propõe qualquer outro fragmento de sua linguagem. Mas ele, precisamente, fará do manuscrito um documento *histórico*, de uma maneira que lhe é própria, e através de uma operação científica – a sua – que se estende *também* a este elemento de sua cultura (DE CERTEAU, 2013, p. 312, grifo do original).

Mas o que significa de fato fazer desse vestígio um documento histórico? Michel de Certeau entende por isso o efeito da operação de investigação analítica que parte das palavras que permeiam a superfície do texto para encontrar atuações fantasmagóricas do passado, ou seja, o trabalho de Freud constrói (ao mesmo tempo que pressupõe) uma história entre o significante e o oculto ou o obscuro que determina a sua aparição. Nesse sentido, “as palavras” se apresentam “em função de coisas apagadas ou perdidas e que fazem do texto o signo enganador de eventos passados” (DE CERTEAU, 2013, p. 313). Daí o destaque ao fato de que “uma história está implicada numa relação verbal e se constitui pelo exame freudiano” (DE CERTEAU, 2013, p. 313).

O recurso a um documento datado do século XVII-XVIII segue o postulado de que ele constitui exemplo emblemático e nítido de manifestações neuróticas que atravessam a história da humanidade. Freud o elege por ser capaz de mostrar, com mais clareza que o material fornecido por seu próprio presente, indícios da dinâmica conflituosa da estrutura psíquica. “Esta posição permite interpretar a pretensão freudiana, propalada no limiar de seu estudo, a de ‘reconhecer *sob outras palavras*’ (as do século XVII) as mesmas estruturas neuróticas (GW. 317)” (DE CERTEAU, 2013, p. 316-317, grifos do original). Por isso afirma Michel de Certeau ser o passado, no interior desse estudo psicanalítico, o espaço da clareza em contraste com o presente, reino dos obscurecimentos. O estabelecimento de uma distância entre os tempos vem constituir, por sua vez, um corolário dessa operação.

Algo deixou de ser explícito ao longo da história; ela gera, portanto, encobrimentos. Esse é um postulado proveniente do que Freud fez da história. Nessa lógica, a psicanálise seria capaz de instaurar “como lei da linguagem e como sua própria lei uma diferença dos tempos e um trabalho do tempo” (DE CERTEAU, 2013, p. 321). Pressupor uma operação de velamento *na e pela* história nesses moldes é, para Michel de Certeau, algo extremamente emblemático. Primeiramente porque inverte a lógica de progresso fornecida pela “visão totalizante da história” (DE CERTEAU, 2013, p. 321) do hegelianismo, embora seja dela herdeira (e por ela possibilitada). Por outro lado, essa visão permite deduzir que os saberes produzidos posteriormente não fizeram nada senão turvar os sintomas de suas verdadeiras causas. Interessante destacar uma imagem explicativa utilizada pelo historiador para ilustrar o seu argumento. À maneira do doente que é submetido a um tratamento num hospital psiquiátrico, cujos sintomas, explícitos no momento de chegada, tornam-se progressivamente obnubilados sob as diretrizes da

intervenção e do saber psiquiátrico, determinados aspectos do conflito psíquico do sujeito seriam reiteradamente disfarçados e fragmentados por diversas razões:

A história seria essa progressiva iniciação às estruturas asilares na qual cada “discurso” social apaga, por sua vez, os sintomas do que o fez nascer. A cultura interviria *deslocando* as representações (por exemplo, não se crê mais no diabo; GW. 332, nº 2). Mas, apagando um imaginário (tornado arcaico por causa de seus próprios deslocamentos), ela acredita trabalhar apenas para “cuidar”, ou para suprimir aquilo que na realidade se contenta em camuflar, de outra maneira e melhor. Nesta perspectiva, as “terapias” sucessivas se escalonariam ao longo da história como maneiras de “curar” – de cuidar ou de progredir – que permaneceriam sempre maneiras de ocultar (DE CERTEAU, 2013, p. 322, grifo do original).

Seria demasiado perceber nesse trecho indícios de uma possível filosofia da história freudiana? O psicanalista faz sim algo da história e constrói uma hipótese acerca do seu funcionamento: a passagem do tempo esfumaça, desloca, obscurece. Mas essa definição pode retornar em tom acusatório para o próprio enunciador. O que possibilita a Freud e a sua psicanálise não serem compreendidos como mais um movimento de ocultamento?

O fato de a psicanálise, segundo o argumento de Michel de Certeau, ser uma operação de saber que estabelece um “corte epistemológico” (DE CERTEAU, 2013, p. 321) no processo interminável de uma desmistificação que sempre engana. Ela introduz, com isso, uma nova forma de “pensar e de praticar uma elucidação” (DE CERTEAU, 2013, p. 321) infensa à operação de fechamento ou de conclusão definitiva do exercício de *descobrir*. A resposta recupera o movimento que motivou a pergunta: se o que a ciência psicanalítica postula pode valer para ela, um fechamento não é possível. Logo, o saber que realiza a máxima de que toda explicação oculta também pode se enganar.

A discussão realizada em seguida talvez ajude a tornar o argumento mais palatável. Trata-se das “substituições do pai”: Haitzmann, o sujeito da neurose demoníaca do século XVII, encontra no pacto com o diabo um preenchimento do lugar do pai, que vem a ser ocupado, quando do exorcismo, por uma congregação religiosa. Essa postura – uma incessante procura – não deixa de ser repetida por outros sujeitos sob outras roupagens ao longo do tempo. Os vínculos de segurança e de orientação no mundo são vários e têm inclusive conotações científicas ou políticas. Pois “um pacto garante sempre (através de um logro repetido indefinidamente) uma ‘segurança existencial’ àquele que aplica uma lei. Os substitutos do pai se insinuam na espessura das estruturas sociais ou ideológicas” (DE CERTEAU, 2013, p. 325). O lugar do pai,

segundo a teoria psicanalítica, não deve ser entendido como a figura concreta e literal do pai biológico. Ele opera conforme um procedimento metafórico; há algo, alguém, um significado, uma ideia ou uma outra referência que faz as vezes desse pai. Ele é uma função que *deve* ser preenchida pelo sujeito (neurótico) em sua vivência no mundo. Mais um efeito de Freud sobre a história: ela “pode ser considerada como uma sequência de terapêuticas” (DE CERTEAU, 2013, p. 325).

A pergunta retorna: não se deve tratar a psicanálise, portanto, como mais um sintoma desta lei? Primeiramente, carece reconhecer, como nos oferece o estudo de de Certeau, que Freud estabelece uma lógica apriorística cujo exame das manifestações verbais do manuscrito permitiria encontrar. A sua *Aufklärung* é orientada, portanto, por uma lei. Postular determinado objeto como operando obnubilações e investir na procura do que está velado significa pressupor uma ordem:

Existe uma discursividade possível, como “deve” haver uma “razão” (*Motiv*; GW, 325) na ação do pintor [Haitzmann]. O que constituirá a racionalidade da explicação científica se funda, na *Aufklärung* freudiana, sobre uma lei oculta da qual as palavras e as ações dispersas de Haitzmann são os *vestigios* (DE CERTEAU, 2013, p. 327, grifos do original).

Mas essa lei acompanha o “*ato* freudiano” (DE CERTEAU, 2013, p. 327, grifo do original), o que indica uma não regulamentação dela como o único ato possível, isto é, o movimento que Freud faz no desvelamento das reais motivações psíquicas “não deve tornar-se uma lei ‘a ser praticada’ ou um saber ‘a professar’ – todas as coisas que fariam de uma ciência o equivalente do diabo ou da congregação de Haitzmann” (DE CERTEAU, 2013, p. 327-328). A psicanálise estabelece, assim, uma distância entre lei e ato; na verdade, ela somente existe no interior dessa tensão. Isso significa dizer que o reconhecimento do infundável caminhar que leva o sujeito a substituições do pai (*lei*) não dissolve tampouco resolve o problema do próprio sujeito; porque é somente diante do inevitável que ele se manifesta e se prontifica a ser um *verdadeiro* sujeito (*ato*):

Uma *diferença*, por definição nunca localizável, separa o discurso que instaura um *ato* do erudito e a lei que liga a própria ciência às formas sucessivas de uma *necessidade* de proteção. O trabalho pelo qual o sujeito se autoriza a existir é de um outro tipo do que o trabalho do qual recebe a *permissão* de existir. O procedimento freudiano pretende articular essa diferença (DE CERTEAU, 2013, p. 328, grifos do original).

Daí uma segunda contribuição da psicanálise para a história, desta vez, carregada de uma sutil beleza capaz de apresentar teor de atividade e inovação onde a lógica das infundáveis substituições somente indicou monotonia. Se o procedimento pelo qual o sujeito se autoriza a existir não pode ser confundido com o que permite a sua existência, isto é, o mundo que lhe é dado, a lei que emplaca essa realidade ou o ímpeto para encontrar um substituto do pai, então a história é o próprio ambiente de infinitos recomeços: “A história pode ser o gesto de um recomeço e não apenas o efeito de um deslocamento” (DE CERTEAU, 2013, p. 328, grifos do original). Freud fez da história, portanto, uma dupla significação: repetição e começo; sedimentação e inovação; mesmo e outro; lei e ato.

A segunda obra analisada por Michel de Certeau em suas reflexões relativas à escrita freudiana é *O homem Moisés e a religião monoteísta*. O estudo, dessa vez, detém-se mais no estatuto (teórico?) do texto de Freud. Para o historiador, esse livro configura uma revelação da própria escrita: “uma teoria da narratividade analítica (ou científica) apresenta-se aqui, porém, uma vez mais sob a forma da narração histórica” (DE CERTEAU, 2013, p. 332). O movimento parte, novamente, dos olhos de um sujeito que conhece e reflete *a partir* da história. Nesse sentido, mesmo que por um outro viés, ainda permanece, nessa análise, uma inquietação relativa ao que Freud pode fazer da história: “que inquietante estranheza traça a escrita freudiana no ‘território do historiador’, no qual entra dançando?” (DE CERTEAU, 2013, p. 332).

A primeira constatação que nos oferece de Certeau atinge o índice argumentativo-historiográfico de Freud em seu estudo do homem Moisés. As provas que o psicanalista que se aventura no terreno histórico procura não constituem o solo reflexivo responsável por gerar inquietações e hipóteses variadas sobre a sua pesquisa. Freud tem uma tese e está de antemão convencido de sua validade. As provas teriam, destarte, a função exclusiva de legitimar o seu relato num terreno epistemológico que não é o seu, a história. Busca-se a anuência do outro; a de si mesmo está garantida. Aliás, essas provas são uma falta constante. Surpreende, mais do que a quantidade de “lapsos explicativos” ao longo de *O homem Moisés*, a reiterada menção, por seu próprio autor, da insuficiência de recursos e referências capazes de sustentar seu argumento, muitas vezes ancorado num grande vazio. É o que aponta o historiador francês, definindo essa forma textual como fragmentada, fundamentada na falha e perpassada por uma “obsedante menção de ‘lacunas’” (DE CERTEAU, 2013, p. 336).

Mais romance do que história, a gênese da pesquisa sobre o Moisés judaico-egípcio encontra, numa carta de 1934 levantada por Michel de Certeau, uma de suas explicações: “Em face de novas perseguições, pergunta-se novamente como os judeus se tornaram o que são e por que atraíram para si este ódio eterno” (FREUD, 1934, p. 129 *apud* DE CERTEAU, 2013, p. 333). Trata-se da investigação histórica do povo judeu frente ao antissemitismo que assolava o contexto de sua época. O recurso ao ambiente no qual Freud estava envolto não deve ser tomado como determinista, tampouco merece ser desprezado. E isso porque a sua menção permite entender o porquê de Michel de Certeau considerar a figura de Freud e o lugar ocupado por ele como atravessando o próprio texto: “o *lugar* de onde Freud escreve e a produção de sua *escrita* entram no texto com o *objeto* do qual ele trata. Como se forma uma lenda religiosa? Como o Judeu tornou-se o que é? O que é que constrói uma escrita? As três perguntas se combinam” (DE CERTEAU, 2013, p. 336, grifos do original) e, trespassando a figura do homem psicanalista, emergem como a busca sustentada por uma pesquisa histórico-analítica romanceada.

A primeira dessas perguntas resulta do propósito mais amplo anunciado pelo estudo – o de procurar entender as causas da emergência de Moisés como principal referência para a comunidade judaica; a segunda é efeito do seu tempo, como deixou claro o trecho da carta; a terceira resulta da aventura de Freud por um terreno que não é o seu e do reconhecimento da falta de provas e das lacunas que perpassam seu texto. Dessa série de perguntas, somada à maciça presença de metáforas e ambivalências, resulta a apreciação, por Michel de Certeau, de uma dinâmica temporal bastante peculiar que atravessa o texto dedicado a Moisés:

a gênese do monoteísmo mosaico não está situada num “passado” que estaria justaposto ao “presente” da escrita freudiana. A ficção freudiana não se presta a essa distinção espacial da historiografia em que o sujeito do saber se dá um lugar, o “presente”, separado do lugar do seu objeto, definido como “passado”. Aqui, passado e presente se movem no mesmo lugar, polivalente (DE CERTEAU, 2013, p. 337).

O prosseguimento do estudo estabelece um questionar relativo à emergência do texto freudiano.<sup>85</sup> Se a primeira análise foi proveniente de perguntas como *o que a história apaga?*, ou *qual sintoma é a história?*, agora, o problema incide na prática da

<sup>85</sup> A possibilidade de estender os resultados obtidos pela investigação para outras práticas de escrita deve se manter no horizonte, embora não seja apresentada uma resposta definitiva.

escrita de forma mais genérica. *O que motiva a emergência de uma configuração textual como o estudo do homem Moisés?* é o que parece mobilizar o investimento teórico-reflexivo de Michel de Certeau: “o texto [*O homem Moisés e a religião monoteísta*] nasce da relação entre uma partida e uma dívida. A *distância* com relação à instituição confessada é ‘teórica’. Um desapossamento e uma pertença criam na identidade a falha a partir da qual se produz a escrita” (DE CERTEAU, 2013, p. 345, grifo do original). A referência aqui é a primeira passagem do primeiro ensaio de Freud, em que ele reconhece o seu pertencimento ao povo judeu, embora o prosseguimento da sua tese venha edificar a figura de um Moisés egípcio, uma desconstrução da tradição.

E é justamente o nível da tensão que Freud estabelece com a tradição o que parece ser bastante revelador para a análise do historiador francês. *O homem Moisés* não se apresenta mobilizado por um viés obtuso, seja de continuidade ou de negação. Freud não procura obliterar seu vínculo de pertencimento à comunidade judaica, isto é, não há “o esquecimento da dívida” (DE CERTEAU, 2013, p. 345), tampouco se coloca como epígono imbuído de reforçar a tradição por meio de sua continuação. Consequentemente, “este texto não se autoriza nem a partir de um não lugar nem da ‘verdade’ de um lugar. Não é ideológico como o discurso, assim dito, associal. Nem doutrinal como o discurso sacerdotal que pretende falar sempre do mesmo lugar originário e fundador” (DE CERTEAU, 2013, p. 346). Freud é atravessado por um duplo e paradoxal pertencimento: dívida e ruptura; continuidade e descontinuidade. Trata-se, portanto, de um trabalho “nômade” (DE CERTEAU, 2013, p. 346), cuja “escrita não pode *esquecer* a infelicidade de onde vem sua necessidade” (DE CERTEAU, 2013, p. 346, grifo nosso) e que avança sempre no terreno do outro, uma vez desprovido de identidade:

O que quer que ele seja, não poderia estar autorizado pelo solo onde escreve: nem “sua” língua, nem “sua” cultura, nem “sua” pátria, nem “sua” competência científica autorizam o texto. Todas essas residências falam de uma estranheza familiar. Freud é cúmplice do que aí se diz do outro, porque permanece estranho à intimidade opaca de cada lugar e da sua própria terra (DE CERTEAU, 2013, p. 348).

A claudicância relativa ao lugar (de onde Freud fala?) talvez seja, para Michel de Certeau, o que de mais revelador há no estudo dedicado ao homem Moisés. Essa obra constitui, segundo o seu entendimento, uma autêntica reflexão acerca “das relações que a escrita mantém com o lugar” (DE CERTEAU, 2013, p. 348). A tergiversação que atravessa o texto ilumina o próprio ato de configuração textual. Ele nasce da



impossibilidade de encontrar, para si, um solo de estabilidade, um ninho de afirmação. Mais uma contribuição de Freud para a história – ou para a história dos discursos: “o sujeito não é *nunca autorizado* por um lugar” (DE CERTEAU, 2013, p. 349, grifos do original). O romance freudiano, ao contrário de um determinado tipo de historiografia, não busca suprimir a relação que estabelece – e que tem – com o tempo. Ele reconhece o seu enredamento numa dinâmica, mesmo que isso explicita uma falta de pertencimento. É um texto que declara, por meio dos seus próprios enunciados, de onde fala, por que fala e o que falta, isto é, o que não explica e o que pretende afirmar mesmo com ausência contundente de provas. *O homem Moisés e a religião monoteísta* é uma metalinguagem ou, mais precisamente, uma *metaescritura*:

O romance freudiano é *escrita*, trabalho de passar o tempo sem esquecer aquilo que o organiza; conta sua própria relação com o tempo como laço (pertença) e desapossamento (separação). O *Moisés* é a narrativização deste tempo praticado; é o relato no qual a escrita, ao mesmo tempo produtora e objeto dessa encenação, se analisa como tradição de uma morte (DE CERTEAU, 2013, p. 353, grifos do original).

Os caminhos que tomam o profundo e complexo exame de Michel de Certeau parecem convergir para uma teoria da escrita ou para a procura de uma resposta ao porquê de se realizar a prática de escrever. Para ele, a inscrição verbal nasce de uma morte: “uma perda da existência é a condição da sobrevivência no poema” (DE CERTEAU, 2013, p. 354); “uma presença evanesco-se, instaura a obrigação da escrita” (DE CERTEAU, 2013, p. 354); “o imperativo de escrever se articula com a perda da voz e a ausência de lugar” (DE CERTEAU, 2013, p. 355). Em Freud há, no entanto, uma particularidade resultante da ambivalência do seu relato. Nem negação, tampouco filiação, o texto é perpassado por uma repetição do esforço, nunca completo, de desvinculação, ou seja, a sua escrita não é exclusivamente fundamentada numa perda. Mas isso apenas revela o impulso que atravessa o esforço escriturário freudiano: ele também, apesar de explicitamente e reconhecidamente manco e falho, esconde (o quê?) ao fazer as vezes de um outro. Mais do que uma perda, toda prática textual é deslocamento. Ela toma o lugar de algo e tem, como corolário, a produção do sujeito: “‘Fazer o texto’ é ‘fazer a teoria’. Sob este aspecto existe realmente ficção teórica. A teoria, inteiramente investida na operação de se escrever, é o trabalho do sujeito que se produz na medida em que pode apenas *se inscrever* analiticamente, à maneira do quiproquó” (DE CERTEAU, 2013, p. 362, grifos do original).

A escrita como forma de produção do sujeito encontra correspondências com uma outra reflexão de Michel de Certeau, desta vez ligada ao surgimento da modernidade e à historicização do próprio ato de escrever, conforme será abordado no item seguinte.

### 2.1.2 O estatuto histórico do texto

A análise das escrituras freudianas empreendida por Michel de Certeau parece seguir um teor mais “teórico”, o que não descarta uma possível relação com um outro estudo seu, este com contornos de “historiografia”. As aspas justificam-se porque o referido historiador parece negar uma separação entre teoria e prática. Ademais, como se pretende mostrar neste pequeno intercurso, uma mesma indagação atravessa as duas abordagens, isto é, “teoria” e “historiografia” podem ser mobilizadas para funções análogas. Nesse sentido, um estudo relativo ao estatuto histórico do texto parece ser capaz de fornecer subsídios para complementar o que se verificou até aqui.

O lugar dessa investigação tem, portanto, uma dupla justificação. Antes de mais nada, como afirmado, o caráter histórico do texto vem ampliar o entendimento do ato escriturário, cuja elucidação o caminho por Freud pretendeu alcançar. Além disso, porque acrescenta uma importante observação relativa à narrativa histórica, até então pensada estritamente como uma hermenêutica. À narrativa, uma operação de escrita que incide graficamente num todo branco (o papel), pode ser atribuída uma história que explica a sua emergência e a sua função num dado tempo e espaço.

Elementos para essa reflexão são fornecidos em *A invenção do cotidiano* (1994). Para Michel de Certeau, a contínua perda de autoridade da palavra divina que acompanha o processo de secularização moderno cria um vácuo de sentido que será ocupado pelo ser humano, sua atividade de interpretação e consequente manifestação escrita desse saber adquirido (e inventado<sup>86</sup>). A Bíblia, até então tida como máxima autoridade para dotar o mundo de legibilidade, fornecia uma ideia da realidade segundo uma lógica de transparência: o signo coincidia com a verdade. Como diz de Certeau, a um “querer-dizer” correspondia um “querer-ouvir”, e a atenção era voltada para o

<sup>86</sup> Ao utilizar o termo inventado não se pretende sugerir que o conhecimento humano e as ciências em geral sejam destituídos de um valor de verdade, apenas reforçar que eles têm uma história.

enunciado e para a sua subsequente decifração pela restrita comunidade de clérigos autorizados. À falência dessa verdade, dessa Palavra, sobrevém um vácuo. Ocupado pelo ser humano, *constituído agora em sujeito*, a existência dessa lacuna faz deslocar a atenção ao enunciado para o *ato de enunciar*: a realidade não é mais decifrada pelo texto divino, mas conquistada e interpretada pela série variada de discursos com pretensão científica. A morte de Deus provoca o nascimento do ser humano moderno. Segundo Derrida:

Esta certeza perdida, esta ausência da escritura divina, isto é, em primeiro lugar do Deus judeu que uma vez ou outra escreve de próprio não define apenas e vagamente alguma coisa como a “modernidade”. Enquanto ausência e obsessão do signo divino, comanda toda a estética e a crítica modernas (DERRIDA, 2002, p. 23).<sup>87</sup>

Esse novo lugar ocupado pelo ato de escrever faz com que ele passe ao posto de uma instituição. O advento da modernidade coincide com o ganho de autoridade da prática da escrita. E a que serve essa prática? Primeiramente, ela tem um papel normativo. Ela segue um propósito maior (e anterior à própria escrita), qual seja, a organização e a submissão da ordem social e individual a uma lei. Assim, a escrita pretende fazer com que “uma informação recebida da tradição ou de fora se encontre aí coligida, classificada, imbricada num sistema e, assim, transformada; *ou fazer que as regras e os modelos elaborados neste lugar excepcional permitam agir sobre o meio e transformá-lo*” (DE CERTEAU, 1994, p. 226, grifos nossos).

Por outro lado, a escrita pode ser também entendida como uma dominação das vozes, isto é, ela circunscreve, a partir de uma tradução, a oralidade. É interessante notar que esse domínio da voz vem justamente mostrar que algo se perde, que o *isto* agora apropriado, cujo destino é o texto, somente torna-se texto porque tem sua presença dissolvida:

Da etnologia à pedagogia se constata que o sucesso garantido da escritura se articula num fracasso primeiro e numa falha, como se o discurso se construísse por ser o efeito e a ocultação de uma perda que é a sua condição de possibilidade, como se todas as conquistas da escritura tivessem como sentido fazer proliferar produtos que vão substituir uma voz ausente, sem jamais conseguir captá-la, colocá-la no lugar do texto, suprimi-la como

<sup>87</sup> Embora trabalhos distintos, existe uma interessante correspondência entre as ideias apresentadas por Derrida e Michel de Certeau. Ambos parecem reconhecer o vazio da modernidade que vem ser preenchido pela escrita. O filósofo, no entanto, se detém menos nos aspectos históricos desse processo do que na força (como por ele mencionada), anterior ao ato de inscrição gráfica, responsável por causá-la.

estranha. Noutras palavras, a escritura moderna não pode encontrar-se no lugar da presença (DE CERTEAU, 1994, p. 256).

A escrita como instituição não está orientada apenas por um propósito normatizador, mas sobretudo reformador, reproduzidor, adestrador. Ela pretende formar indivíduos à maneira do que está postulado em suas linhas, como se a verdadeira página em branco fosse o público ou o leitor, supostamente passivos em sua relação com o texto.<sup>88</sup> Para de Certeau, “no século XVIII, a ideologia das Luzes queria que o livro fosse capaz de reformar a sociedade, que a vulgarização escolar transformasse os hábitos e costumes, que uma elite tivesse com seus produtos, se a sua difusão cobrisse todo o território, o poder de remodelar toda a nação” (DE CERTEAU, 1994, p. 261).<sup>89</sup> Esse estudo fornece elementos para pensar o “projeto de mundo” que permeia ou mesmo explica a progressiva centralidade adquirida pela escrita na sociedade ocidental desde o advento da modernidade, iluminando, assim, aspectos até então negligenciados por uma abordagem estritamente hermenêutica.<sup>90</sup>

Por outro lado, em sua veemente crítica ao pressuposto da passividade do leitor/ouvinte (seja à época iluminista, seja atualmente, com os grandes meios de comunicação em massa), Michel de Certeau, mesmo que por um viés distinto, apresenta uma possível correspondência com o que foi proposto por Paul Ricoeur em relação a mimesis III. Ao ressaltar as diferentes maneiras como um mesmo texto pode ser lido e indicar a capacidade que tem a leitura de alterar inclusive o objeto trazido pela escrita, não apenas é salientado o papel ativo do público, mas está sugerida, ainda que indiretamente, a capacidade que tem a composição escrita de alterar a relação estabelecida com o mundo daquele que lê (a despeito da impossibilidade de determinar e rastrear essa alteração).

Toda essa discussão levanta, por sua vez, o problema de que, sendo o estatuto do texto historicamente condicionado, também o são a recepção e o ato de leitura. Assim, num contexto de contínua desvalorização do saber historiográfico e da própria atividade de ler, não seria a atribuição de uma potência ressignificadora à narrativa histórica fruto de uma tentativa de recuperar para o texto uma autoridade que se perdeu?

<sup>88</sup> Há que se observar que o objeto direto dessa análise não é necessariamente e especificamente a narrativa histórica. Produto desse processo de institucionalização do ato de escrever, no entanto, ela não deixa de ser entendida por essas reflexões.

<sup>89</sup> Para uma reflexão instigante (e provocativa) sobre a possível falência do projeto humanista em conformar seres humanos e a sociedade, ver SLOTERDIJK, 2000.

<sup>90</sup> Pode-se, com isso, levantar a seguinte pergunta: seria Ricoeur um iluminista?

Ao final desse percurso reflexivo que perpassou a leitura de Michel de Certeau das escritas freudianas e, com maior brevidade, o caráter propriamente histórico da prática da escrita, uma hipótese pode ser anunciada. Talvez atravesse e mobilize esse historiador uma indagação acerca da genealogia da modernidade, cujos achados são fundamentados em dois elementos indissociáveis – o surgimento do sujeito moderno e o surgimento da prática escriturária. Assim, a inscrição textual gera o sujeito, que pressupõe, por sua vez, o exercício de escrever (e se inscrever). Mas o que lhes determina a causa? Se é uma perda ou um deslocamento o movimento responsável por desencadear essa emergência, o que morre parece ser a ordenação religiosa do mundo e a centralidade da palavra divina como referência provedora de sentido.

## **2.2 Onipresença do passado: o tempo psicanalítico e o tempo histórico**

As concepções de tempo da história e da psicanálise foram anunciadas ao longo deste trabalho, sobretudo nos momentos em que se apresentaram as contribuições teóricas de Michel de Certeau. Antes de avançar a meditação interdisciplinar, uma incursão pela experiência de tempo das duas disciplinas deve ser aprofundada.

No começo deste capítulo, a partir da análise do artigo de Scott e do subsequente estudo de alguns textos de de Certeau, foi possível ilustrar a temporalidade histórica com a ideia de sucessividade – passado ao lado do presente –, e o papel interpretativo da operação historiográfica foi concebido como um exercício racional e objetivo que elege determinado recorte temporal pretérito para, em seguida, construir uma análise. Perante isso, uma distância em relação à perspectiva psicanalítica parece ter se constituído, visto que a sua temporalidade segue uma dinâmica bastante complexa e nada linear, como informa o termo *nachträglich*, além de possuir um estatuto distinto para o exercício de interpretação, que é deduzida e resultante dos sintomas do neurótico, e não o movimento inicial responsável pela “elucidação objetiva” do próprio sujeito. Para a psicanálise, são os sintomas que sustentam o ato interpretativo, diferentemente da operação historiográfica, em que a interpretação é antes a causa do que a consequência da produção do saber.

No entanto, contribuições teóricas de autores como Ricoeur, Koselleck e Gadamer a respeito da temporalidade da história podem sugerir uma correspondência

até então negligenciada entre as disciplinas. Assim, a partir de determinadas reflexões presentes em suas obras, será possível conceber uma experiência de tempo histórico marcada, também, pela onipresença do passado, o que seria responsável por aproximar a forma como a temporalidade é tratada pelas duas áreas de saber.

### 2.2.1 O tempo psicanalítico

Explorar o tempo psicanalítico não é tarefa de fácil realização. Não se encontra nos escritos freudianos uma análise que tome o tempo diretamente como objeto de reflexão. É possível, no entanto, encontrar manifestações da dinâmica temporal da psicanálise em textos variados, sejam naqueles em que são analisados conceitos e categorias próprias do domínio técnico-terapêutico, sejam naqueles de cariz mais “aventureiro”, nos quais Freud especulou sobre fenômenos de ordem histórico-cultural. Dada essa sutil ubiquidade do tempo em psicanálise, os textos aqui apropriados são bastante heterogêneos.

Em *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)* (1918 [1914]), Freud voltou-se para o estudo de uma fobia existente durante a infância de um paciente já em idade adulta, constantemente mencionada em suas sessões de análise. Seu texto descreve “uma neurose infantil que não foi analisada enquanto existiu, mas apenas quinze anos depois de seu fim” (FREUD, 2010, v. 14, p. 15). Esse paciente teria relatado ao seu analista um sonho bastante peculiar que tivera entre os três e cinco anos de idade, e que provocara um marcante sentimento de angústia. Tratava-se de referência continuamente retomada pelo analisando ao longo do seu tratamento. Assim, o relato desse sonho é um dos principais objetos tomados pelo psicanalista para construir o seu estudo. É importante notar que, para Freud, interessa, sobretudo, o *sentido* desse acontecimento, de forma que o sonho é a manifestação – ou mesmo uma lembrança – de uma cena anterior vivenciada por volta de um ano e meio de idade. Mas, o que isso retém de importante para esta discussão? Uma nota de rodapé do próprio texto já começa a dar pistas do caráter temporal da psicanálise:

Quero dizer que ele [o analisando] o compreendeu [a cena ou o fato primário] à época do sonho, aos quatro anos, não à época da observação. Com um ano e meio ele recolheu impressões cuja compreensão posterior lhe foi possibilitada

na época do sonho por seu desenvolvimento, sua excitação sexual e sua pesquisa sexual (FREUD, 2010, v. 14, p. 53).

Pode-se notar que há uma permanência do passado. Um acontecimento pretérito pôde ser digerido somente com o desenvolvimento *a posteriori* do sujeito. Mais do que isso, a cena primária (*Urszene*) não deixa de atuar, de incidir sobre ele e mesmo de constituí-lo:<sup>91</sup> “Depois levaremos em conta que a ativação desta cena (evito propositadamente a palavra ‘recordação’) tem o mesmo efeito que teria se ela fosse uma vivência recente. A cena atua posteriormente (...)” (FREUD, 2010, v. 14, p. 62).

A dinâmica temporal torna-se ainda mais complexa se nela for inserido o tempo da elaboração, ou seja, o momento – na verdade, os diversos momentos – em que o analisante encontra-se em posse de sua fala e retoma, por meio dela, o sonho e a cena original. Da passagem do tempo não pode ser negligenciado o desenvolvimento das suas competências linguísticas, e parece ser isso o que atesta a complexidade temporal psicanalítica. É novamente uma nota de rodapé que atinge peremptoriamente o argumento:

Não devemos perder de vista, mercê da abreviada exposição do texto, a situação real de que 25 anos depois o analisando empresta, às impressões e impulsos dos seus quatro anos, *palavras que naquele tempo não teria encontrado*. Negligenciando-se tal advertência, pode facilmente parecer cômico e inverossímil que um garoto de quatro anos fosse capaz de tais juízos objetivos e pensamentos cultivados. Este é simplesmente um segundo caso de efeito *a posteriori*. Com um ano e meio a criança recebe uma impressão a que não pode reagir o bastante, só a compreende, só é comovido por ela na sua revivescência aos quatro anos, e somente na análise, duas décadas depois, pode apreender, com sua atividade mental consciente, o que ocorreu então dentro de si. *O analisando ignora justificadamente as três fases temporais e coloca seu Eu atual na situação há muito acontecida* (FREUD, 2010, v. 14, p. 62-63, grifos nossos).

O trecho em destaque ilustra muito bem como, na psicanálise, o passado goza de uma onipresença. É a cena primária que vai emergir tanto no sonho quanto na situação de análise mais de duas décadas depois, diluindo, assim, as fases temporais. Mais do que isso, a compreensão efetiva do significado do evento, ou a apreciação mais adequada do ocorrido, parece depender de um desenvolvimento cognitivo concernente à linguagem, isto é, somente com a maturação proveniente de duas décadas, pôde o sujeito encontrar *palavras* que contemplassem satisfatoriamente os misteriosos encerramentos da cena primária. O passado sempre retorna, mas o verbo o reassenta.

<sup>91</sup> Até que ponto não é possível falar que o sujeito *é* o seu trauma?

Antes de avançar para outros textos que venham reforçar a robustez do tempo pretérito no discurso analítico, carece informar que há, no caso de *O homem dos lobos*, uma interessante discussão sobre até que ponto o acontecimento primário é de fato real (verdadeiro enquanto materialmente realizado) ou se é uma fantasia. Freud chega à conclusão de que, para a análise, o valor de real desse evento não é tão importante, visto que ele é sempre retomado e reinvestido. A despeito da veracidade, portanto, a *Urszene* é repleta de sentido e de importância para a constituição do sujeito.

Em ensaio de 1912, intitulado “A dinâmica da transferência”, Freud discorreu sobre os desafios inerentes ao trato com a transferência, parte do investimento libidinal do sujeito que elege a figura do analista como objeto de satisfação. Ela é o fenômeno mais infenso ao tratamento e igualmente aquele pelo qual pode-se verificar o progresso do sujeito no enfrentamento de suas neuroses. É preciso ser apto a manejar a transferência, afinal:

Os impulsos inconscientes *não querem ser lembrados* como a terapia o deseja, procurando, isto sim, reproduzir-se, de acordo com a *atemporalidade* e a capacidade de alucinação do inconsciente. (...) O médico quer levá-lo [o analisando] *a inserir esses impulsos afetivos* no contexto do tratamento e *no da sua história*, a submetê-los à consideração intelectual e conhecê-los segundo o seu valor psíquico (FREUD, 2010, v. 10, p. 145-146, grifos nossos).

Além de a referida atemporalidade dos impulsos inconscientes reforçar a ubiquidade do passado, a psicanálise apresenta-se agora mais uma vez como um exercício de utilização das possibilidades ofertadas pela palavra para que o sujeito seja capaz de alcançar o inefável do seu passado. Trata-se de contínuo esforço para atenuar o peso não digerido de eventos pretéritos através do alívio suscitado pela linguagem que encontra: a linguagem que encontra o passado. Há uma coincidência muito interessante entre o que se passou (e que ainda está) e a ordem da palavra. Como se o passado fosse devidamente adestrado quando alcançado pelo dizer.<sup>92</sup>

A exemplo da complexidade temporal demonstrada pelo estudo de caso *O homem dos lobos*, no já mencionado artigo sobre a técnica psicanalítica, “Recordar, repetir e elaborar” (1914) – inclusive muito utilizado pelo próprio Ricoeur –, o termo *nachträglich* reaparece. Na versão em português utilizada, o tradutor optou por vertê-lo

<sup>92</sup> Uma aparente confusão parece estar presente aqui, qual seja, a identificação dos acontecimentos passados com os impulsos inconscientes. Acontece que os eventos não podem ser dissociados desses impulsos. O que se reprime é o passado e os impulsos nele contidos.



para *a posteriori*. E o sentido é idêntico ao apresentado anteriormente. Apenas com o desenvolvimento adquirido, ou melhor, com a passagem do tempo, o sujeito torna-se apto a compreender determinados acontecimentos de sua trajetória. São as “vivências muito importantes, que têm lugar nos primórdios da infância e que na época foram vividas sem compreensão, mas depois, *a posteriori*, encontraram compreensão e interpretação (...)” (FREUD, 2010, v. 10, p. 198, grifos do original). Essa dinâmica carrega consonâncias com o exercício de elaboração. Para a psicanálise, o evento traumático, devido a um mecanismo de resistência específico da psique, não se manifesta por reminiscências ou por memórias. Há, na verdade, uma relutância em trazê-lo para a consciência, o que não exclui, por sua vez, algum tipo de atuação desse evento sobre o comportamento do sujeito. Embora sob aparente esquecimento, o trauma se manifesta através de uma compulsão à repetição. Conquanto o sujeito não se recorde, há em seu comportamento algo de compulsivo que denota uma atuação do traumático. A solução para isso passa pela prática psicanalítica: a estruturação da trajetória pessoal do indivíduo feita por ele próprio através da elaboração, ou seja, a inserção de fatos pretéritos em uma estrutura mais ou menos clara torna possível a inscrição dos episódios significativos numa lógica legível, cujo efeito ressignificante para o sujeito se faz sentir a partir da superação da compulsão à repetição e da capacidade de, após esse processo, lembrar-se daquilo de que tinha apenas aparentemente se esquecido. Essa perspectiva não apenas ilustra aspectos do passado para a psicanálise, como também fornece pistas para entender o funcionamento do tempo presente. Ele seria o momento privilegiado do esforço de apreensão linguística da realidade, o que indica uma relação entre os tempos da ordem de uma comunicabilidade interminável.

O funcionamento temporal psicanalítico<sup>93</sup> atinge a sua ilustração mais legível naquele que talvez seja um dos ensaios de Freud mais conhecidos, “O mal-estar na civilização” (1930). A comparação do funcionamento do aparelho psíquico à cidade de

<sup>93</sup> O tempo passado para a psicanálise recebeu tratamento elaborado no estudo *História do passado: da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud* (2017), de Augusto Leite. Para esse historiador, que, diferentemente do arcabouço textual utilizado nesta pesquisa, restringe o referencial psicanalítico às obras de metapsicologia de Freud, haveria nessa metapsicologia uma dinâmica temporal em que o Eu se encontra sob a influência de uma dupla força pretérita, uma proveniente do Isso e a outra do Supereu. No Isso estão contidas toda a soma de pulsões inconscientes que assolam a todo o momento o sujeito em sua renitente demanda por satisfação, ou seja, o passado que se apresenta nesta dinâmica teria um caráter “de cunho ‘negativo’, no sentido de que ele é sempre escondido, sendo sua natureza *recalcada* ou *reprimida* [verdrängt]” (LEITE, 2017, p. 124, grifos do original). O Supereu, também contaminado por pulsões inconscientes e originado do próprio inconsciente, como deixa evidente Freud na sua segunda tópica, carrega as marcas da memória e do passado cultural, igualmente responsáveis por inculcar, no sujeito, marcas de passado.

Roma não deixa dúvidas de que a regra é a permanência do passado: um visitante atual da cidade, munido de informações históricas e geográficas, poderia, ao percorrê-la, identificar inúmeros vestígios arqueológicos pertencentes aos mais variados períodos da história romana. Assim, à maneira dessa famosa localidade turística, o âmbito psíquico é permeado por uma atualidade não negligenciável do tempo pretérito.<sup>94</sup> Dito isso, conclui-se que o passado, para a psicanálise, não está morto. Como afirma Freud, “podemos tão só nos ater ao fato de que a conservação do passado na vida psíquica é antes a regra do que a surpreendente exceção” (FREUD, 2010, v. 18, p. 24). A teoria psicanalítica, quando confrontada com fenômenos da temporalidade, apresenta-se como uma robusta referência que permite operar ponderações sobre o esquecimento e as suas implicações. A deslembração não é sinônimo de ausência de atuação do passado.<sup>95</sup>

### 2.2.2 O tempo histórico

Após esse percurso pela psicanálise, resta agora retornar ao espaço mais habitual da teoria da história para refletir, a partir da tradição hermenêutica ricoeuriana – em muito herdeira de Gadamer –, acerca da dinâmica do tempo histórico e, com isso, verificar se é possível conceber alguma correspondência com a conclusão anterior de uma temporalidade em que a presença do passado possui proeminência.

Em *O problema da consciência histórica* (2006), Hans-Georg Gadamer definiu a consciência histórica, fenômeno particularmente moderno, como uma atitude reflexiva e interpretativa diante do que é transmitido pela tradição. Entende-se por consciência histórica “o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião” (GADAMER, 2006, p. 17). Não se trata, no entanto, de fenômeno estritamente novo, apenas de uma mudança “no interior daquilo que, desde sempre, constituiu o comportamento do homem em face de seu

<sup>94</sup> O próprio Freud reconhece que a comparação entre Roma e o aparelho psíquico carrega certa insuficiência, isso porque na estrutura “material” da cidade uma construção substitui outra, enquanto na psique o processo é mais da ordem de uma aglutinação do que de uma substituição. Para haver coincidência entre os dois fenômenos, seria preciso que a construção de um novo edifício prescindisse da destruição daquele que ocupa o mesmo espaço: “Já no âmbito psíquico é tão frequente a conservação do primitivo junto àquilo que transformado dele nasceu, que não é preciso demonstrá-lo mediante exemplos” (FREUD, 2010, v. 18, p. 20).

<sup>95</sup> Interessante notar a possibilidade de fazer um uso de toda essa problemática temporal psicanalítica para contrapor a apologia do esquecimento realizada por Nietzsche em *II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* (2005).

passado” (GADAMER, 2006, p. 45). Ou seja, a modernidade inicia uma modificação na relação sempre existente entre o ser humano e a tradição. Mesmo que o verdadeiro objetivo do conhecimento histórico seja “compreender um fenômeno histórico em sua singularidade, em sua unicidade” (GADAMER, 2006, p. 23), isso somente se torna possível porque inserido no interior de uma tradição que faz emergir, ou mesmo interpelar, o presente pelo passado. Afinal, um objeto só pode ser pensado no interior de uma tradição que permite a emergência desse objeto como referência a ser investigada (RICOEUR, 2010, v. 3).

O filósofo francês Paul Ricoeur, a partir da noção de ser-afetado-pelo-passado, traz contribuições para se pensar a dimensão hermenêutico-temporal da história. Ao tentar “explicitar a noção de receptividade à eficiência da história” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 374), Ricoeur trabalhou com três conceitos: *tradicionalidade*, *tradições* e *tradição*.

Por *tradicionalidade* deve-se entender uma dialética “no interior do que chamamos experiência, entre a eficiência do passado, que sofremos, e a recepção do passado, que operamos” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 374). Ricoeur atesta, com essa primeira referência, a preteridade como geradora e transmissora de sentido para o presente. O passado não deve ser compreendido como uma instância de tempo semanticamente vazia. Como força dotada de significado, ele interpela e conforma o presente.

Dentre as duas categorias meta-históricas de Koselleck (2006), *tradicionalidade* incide especificamente no *espaço de experiência*. Para esse historiador, o tempo histórico é constituído na relação dinâmica entre *horizonte de expectativa* e *espaço de experiência*. Em si mesmas vazias, essas categorias são preenchidas por conteúdo numa dada conjuntura histórica de uma determinada cultura. É importante reconhecer que a intenção de Koselleck, ao forjá-las, está diretamente associada aos interesses heurísticos de uma história dos conceitos. São os signos investigados a partir de fontes documentais, o que, para ele, pode revelar a atividade histórica de uma certa conjuntura. Se as palavras revelam o tempo, elas também revelam a realidade, já que mundo e linguagem não são dissociáveis. A experiência pode, portanto, ser recuperada através da percepção de tempo proveniente da análise dos conceitos.

O conceito de *espaço de experiência* já indica certa permanência do tempo pretérito:

*A experiência é o passado atual*, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a *elaboração* racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia. Nesse sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias (KOSELLECK, 2006, p. 309-310, grifos nossos).

Essa definição consegue atender às diversas maneiras que pode ter a conservação do passado, sejam elas de ordem racionalmente constituída ou inconscientemente reproduzidas. Mais do que isso – e o próprio Ricoeur atenta para esta riqueza – a noção de espaço sugere uma presença do passado que foge ao simples encadeamento cronológico. Ele se manifesta de diversas formas e segundo um ordenamento particular, distinto do linear.

A ideia de *tradicionalidade* vem, por sua vez, acrescentar ao *espaço de experiência* uma dialética, isto é, uma dinâmica entre atividade e passividade no que se retém da força do tempo pretérito. Ela não é uma presença absoluta nem uma nulidade completa. A distância entre os tempos é uma distância atravessada tanto pelo que faz o passado quanto pelo que se faz dele:

Ela [tradicionalidade] significa que a distância temporal que nos separa do passado não é um intervalo morto, mas uma *transmissão geradora de sentido*. Antes de ser um depósito inerte, a tradição é uma operação que só pode ser entendida dialeticamente na troca entre o passado interpretado e o presente interpretante (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 377, grifos do original).

Em relação ao segundo conceito – *tradições* –, deve-se entender a posição do sujeito no mundo antes como herdeiro do que propriamente inovador da cadeia de coisas ditas no (e do) passado e que sofreram (e sofrem) contínuas reinterpretações. Esse conceito atenta para o fato de que as interpretações relativas ao passado são previamente apresentadas ao sujeito; é somente depois de ser interpelado pelo passado que ele pode alterar isso que lhe foi anunciado. São trazidas, assim, as noções de sentido e interpretação próprias dessa forma de ser no mundo. Há, com isso, uma correspondência parcial “entre uma hermenêutica dos textos e uma hermenêutica do passado histórico” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 378). A ideia sugerida é de uma dimensão descendente do tempo presente, dimensão esta anterior ao seu potencial inovador. Deve-se ter em evidência que essa definição procura considerar uma relação intrínseca e necessária entre passado e linguagem, seja ela entendida como a língua falada, seja

como os conteúdos herdados através – sobretudo, mas não somente – dos textos históricos:

Essa condição decorre essencialmente da estrutura *lingueira* da comunicação em geral e da transmissão dos conteúdos passados em particular. Ora, a linguagem é a grande instituição – a instituição das instituições – que desde sempre precedeu a cada um de nós. E por linguagem deve-se entender, aqui, não só o sistema da língua em cada língua natural, mas *as coisas já ditas*, ouvidas e recebidas (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 377, grifos do original).

Finalmente, o termo tradição introduz duas observações. A primeira delas diz respeito à indissociabilidade entre o sentido que é transmitido e sua pretensão de verdade, isto é, ele se apresenta sempre como verdadeiro (mesmo que não o seja). Atenta-se, com isso, para a dinâmica da verdade no interior do que é transmitido pelo tempo pretérito, afinal, “*toda proposição de sentido é ao mesmo tempo uma pretensão à verdade*”. O presente é herdeiro de “crenças, persuasões, convicções, ou seja, modos de ‘*ter-por-verdadeiro*’” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 379, grifos do original).

A segunda observação, decorrente da anterior, consiste em afirmar que o ser humano, antes de proceder à postura crítico-investigativa do que é legado pela tradição, encontra-se por ela submetido e a ela entrelaçado. A reflexão permanece em diálogo com Gadamer e com o seu conceito de metodologismo, cujo pressuposto é mostrar “à consciência julgadora que a tradição nos vincula às coisas já ditas e à sua pretensão à verdade antes que a submetamos à investigação” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 381). O próprio ato de inovar, a tomada de liberdade ou o distanciamento, mesmo que se pretendam absolutamente inauditos, colocam-se em relação a um sentido e no interior de uma “verdade possível” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 381) transmitidos – de certa maneira impostos – pelo passado.

Resta ainda assinalar que a condição de ser-afetado-pelo-passado asseverada por essas três dimensões (*tradicionalidade, tradições e tradição*) vem sempre acompanhada das formas várias de horizonte de expectativas. Nesse sentido, o trabalho hermenêutico de abertura do passado pelo exercício historiográfico é capaz de depreender da preteridade possibilidades múltiplas que configuravam um determinado *horizonte de expectativa*. Ficam indicados, com isso, os aspectos ético e político inerentes à narrativa histórica, pois:

A reinterpretação do passado pode ter por principal efeito abrir no passado considerado findo possibilidades esquecidas, potencialidades abortadas, tentativas reprimidas (uma das funções da história é, quanto a isso, reconduzir aos momentos do passado em que o porvir ainda não estava decidido, em que o passado era ele mesmo um espaço de experiência aberto para um horizonte de expectativas) (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 388).

Todo esse vagar pela hermenêutica da consciência histórica teve como finalidade encontrar, para a história, uma dinâmica temporal em que o passado também gozasse de proeminência. Se, com Freud, o funcionamento psíquico é assaltado ininterruptamente pelo tempo pretérito, com Ricoeur, Koselleck e Gadamer, foi possível concluir que, também para a história – ao menos para a leitura hermenêutica da história –, o passado não está morto.<sup>96</sup> Mas é preciso ir além e refletir sobre a dinâmica temporal das duas disciplinas não apenas como da ordem de uma precedência do passado. O que mais o tempo psicanalítico pode provocar no historiador?

### 2.2.3 O tempo histórico à luz do tempo psicanalítico

O gesto reflexivo e interdisciplinar que agora se apresenta e que pretende alcançar o nível da temporalidade para a história a partir da psicanálise não pretende estabelecer uma correlação necessária ou uma correspondência identitária. Aceitando o fato de que ambas as disciplinas constituem ordens de discurso distintas e com implicações próprias e mesmo incomensuráveis, a possibilidade de se pensar o tempo da história a partir do tempo psicanalítico tem antes a procura de uma inspiração que possa fornecer à reflexão histórica uma referência para repensar sua maneira de perceber a temporalidade. Nesse sentido, a pergunta formulada encontra a seguinte inspiração:

No estudo dedicado a *O homem Moisés e a religião monoteísta*, Michel de Certeau inicia a sua reflexão perguntando-se “que inquietante estranheza traça a escrita freudiana no ‘território do historiador’, no qual entra dançando?” (DE CERTEAU, 2013, p. 332). Isso pode ser parafraseado por esta pesquisa, uma vez inserido o tempo, como: que inquietante estranheza traça o tempo psicanalítico no território do historiador? Semelhante provocação pôde ser extraída da introdução de Berber

<sup>96</sup> Essa concepção hermenêutica do tempo histórico pode ser confrontada por perspectivas teóricas distintas, tal qual a apresentada pelo historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior em *História: a arte de inventar o passado* (2007), para quem o passado é uma invenção de sentido imposta pelo presente que produz os discursos históricos.

Bevernage e Chris Lorenz ao livro *Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future* (2013), em que se verifica um estímulo para que a comunidade de historiadores reflita acerca do seu principal objeto, o tempo passado:

A primeira questão que levantamos foi a seguinte: como as culturas em geral e os historiadores em particular distinguem “passado” do “presente” e do “futuro” e como são as suas relações construídas e articuladas? Embora desde o nascimento da modernidade a história pressuponha a existência “do passado” como o seu objeto, “o passado” e a natureza das fronteiras que separam “o passado”, “o presente” e o “futuro” até muito recentemente têm atraído pouca reflexão no interior da disciplina da história. Esta “omissão” é notável porque culturas e sociedades estabeleceram, e ainda estabelecem, as fronteiras entre passado, presente e futuro de formas bastante diferentes (BEVERNAGE; LORENZ, 2013, p. 9).<sup>97</sup>

A passagem acima carrega explícitas correspondências com algumas das ideias de Michel de Certeau apresentadas ao longo deste estudo. Se os seus achados não forneceram subsídios diretos para uma reflexão do que é o tempo ou como funciona a dinâmica temporal, eles tangenciam a questão ao mencionar a escrita historiográfica como postuladora de uma distância entre passado e presente, ao fazer, do tempo pretérito, o seu outro. A constituição desse outro permite perceber, por sua vez, que as fronteiras temporais são antes estabelecidas e instituídas pelo presente que escreve do que previamente dadas: “a história está, pois, em jogo nessas fronteiras que articulam uma sociedade com o seu passado e o ato de distinguir-se dele; nessas linhas que traçam a imagem de uma atualidade, demarcando-a de seu *outro*, mas que atenua ou modifica, continuamente, o retorno do ‘passado’” (DE CERTEAU, 2013, p. 29, grifo do original). A história não produz apenas distinção e institui no passado uma alteridade. Ela pode, igualmente, sob o signo de grandes significantes (nação ou classe, por exemplo), representar a passagem de tempo como a permanência de uma tradição e supor o presente enquanto uma espécie de “continuidade de uma filiação genealógica” (DE CERTEAU, 2013, p. 379).

A passagem pelo “tempo psicanalítico” neste capítulo forneceu as evidências de uma dinâmica temporal da ordem de uma contaminação entre passado e presente. Como

<sup>97</sup> Tradução livre de: “The first question we raised was the following: How do cultures in general, and historians in particular, distinguish ‘past’ from ‘present’ and ‘future’, and how are their interrelationships constructed and articulated? Although since the birth of modernity history presupposes the existence of ‘the past’ as its object, ‘the past’ and the nature of the borders that separate ‘the past’, ‘the present’ and ‘the future’ until very recently have attracted little reflection within the discipline of history. This ‘omission’ is remarkable because cultures and societies have fixed, and still do fix, the boundaries between past, present and future in quite different ways” (BEVERNAGE; LORENZ, 2013, p. 9).

informa Freud em “Recordar, repetir e elaborar”, o passado, recalçado, retorna na forma do sintoma à maneira de uma repetição, de um ato obsedante. Ele se apresenta sob aparente esquecimento; a incapacidade de o sujeito tecer, desse passado, uma imagem nítida, não atesta a sua inocuidade. Ao contrário, a potência do passado se evidencia justamente enquanto ele não é lembrado. É o esforço da palavra que pode fornecer, em relação a ele, um enfrentamento e uma legibilidade.

A presença do passado para a história não se daria de forma semelhante, isto é, não haveria sintomas no tempo social que gerariam inquietações e conformariam as demandas de se escolherem determinados vestígios, documentos e referências para daí se acudir ao “passado” num exercício de desvelamento do que aconteceu? Ou seja, não seria todo presente produtor de histórias atravessado por compulsivas repetições que demandariam um entendimento, uma narração? Se, para o campo do indivíduo, é o sofrimento reproduzido continuamente que o faz recorrer à análise para, daí, empreender o esforço – nunca completo – de elaboração e de interpretação do *seu* passado, não seria possível conceber, para o funcionamento da prática historiográfica, movimento análogo? Dessa maneira, a hipótese que se apresenta é a de que somente se narram determinados passados porque eles estão, em grande medida, ainda presentes e sedimentados de forma incômoda. O exercício de articulá-lo narrativamente pode ser, portanto, um indício: o passado não está completamente morto nem completamente sedimentado, o que, de uma maneira ou de outra, implicaria o seu esquecimento de fato.<sup>98</sup>

Resumidamente, a teoria psicanalítica pode sugerir, para o campo da história, uma riqueza reflexiva que permite pensar o funcionamento do tempo passado e, por extensão, do esquecimento. No que diz respeito a este último, por exemplo, não devem ser negligenciados os perigos que lhe são inerentes. O esquecimento traz consigo toda uma série de corolários éticos, políticos e simbólicos que revestem a questão de uma

<sup>98</sup> Essas hipóteses carregam consonâncias com artigo de Maria Rita Kehl (2013) reproduzido pelo blog da Boitempo. Nele, no entanto, a transposição da lógica da patologia do neurótico e o seu enfrentamento pelo exercício de elaboração para o universo sócio-histórico é feita de maneira automática (não se trata de artigo acadêmico, e exigir aprofundamentos e ponderações numa plataforma como essa soaria injusto), lembrando em muito a leitura que Ricoeur fez de Freud em *A memória, a história, o esquecimento* (2007). Trechos como “tal necessidade de elaboração pode ser observada tanto nas modalidades individuais de retorno do sofrimento psíquico individual quanto nas repetições de fatos violentos e traumáticos que marcam as sociedades governadas com base na supressão da experiência histórica” e “se o sintoma neurótico é a verdade recalçada que retorna como uma espécie de charada que o sujeito não decifra, o mesmo vale para os sintomas sociais” permitem perceber esse ponto de vista da autora.



complexidade ímpar. Como afirma Paolo Rossi, existem não apenas modos, mas uma série de motivos que justificam o recurso a ele:

(...) há muitos modos de induzir ao esquecimento e muitas razões pelas quais se pretende provocá-lo. Apagar também tem a ver com esconder, ocultar, despistar, confundir os vestígios, afastar da verdade, destruir a verdade. Com frequência se pretendeu impedir que as ideias circulem e se afirmem, desejou-se (e se deseja) limitar, fazer calar, direcionar para o silêncio e o olvido (ROSSI, 2010, p. 32).

Ora, se é possível conceber esforços voltados para a deslembração, isso certamente revela a profundidade política da questão. Há, no modo como a sociedade se relaciona com o tempo, e sobretudo com o tempo pretérito, uma série de fatores que a fazem recordar de determinados eventos em detrimento de outros, idolatrar narrativas e ignorar outras, além de muito comumente negar certas interpretações e certos acontecimentos.<sup>99</sup>

Não se pretendeu sugerir, nestas linhas, uma determinação radical ou uma cristalização obtusa do passado em relação ao presente. O tempo presente opera atividade, pode ser também protagonista e não simples resultado. Trata-se de ter em evidência que, a despeito do postulado da distância cronológica, as histórias se repetem e tendem a continuar se repetindo uma vez silenciadas, “esquecidas” e desprovidas de ancoradouro narrativo. Pode-se, a partir daí, repensar a própria função do historiador, cuja produção não pode ser reduzida a um saber meramente esterilizado do passado, tampouco erigida a terapêutica encarregada da cura das patologias sociais. A narrativa histórica deve figurar aí mesmo onde passado e presente interpenetram-se numa complexidade às vezes indecifrável, problematizando e informando que o significado do tempo pretérito não é da ordem de um outro absoluto nem de um mesmo provedor de solo identitário. A história deve revelar a tensão entre os tempos, à maneira do que de Certeau reconhece em Freud: continuidade e descontinuidade; vinculação e desvinculação; rupturas e permanências.

<sup>99</sup> Um outro problema relativo a questões de lembrança e de esquecimento ultrapassa o debate acerca de passados que devem ser lembrados ou não. No caso da ditadura militar brasileira, por exemplo, a discussão mais complexa não reside nessa instância de olvido *versus* memória, mas na afirmação indistinta do que aconteceu como necessário e legítimo. Ou seja, não se trata mais de enfrentar o esquecimento, mas de combater formas de lembrança.

### CAPÍTULO 3

#### Os limites da hermenêutica no trato do real

A terceira parte desta dissertação tem como propósito operar uma revisão das reflexões e das conclusões alcançadas pelos dois capítulos anteriores. Neste momento, portanto, algumas ideias que se apresentaram aparentemente como fechadas ou mesmo encerradas serão aqui ponderadas, com o intuito manifesto de complexificá-las, ao mesmo tempo mostrando-lhes seus limites e sugerindo possibilidades para debates futuros.

O argumento centra-se, em geral, em estudos e referências teóricas que, direta ou indiretamente, possam constituir um fundamento que estabeleça limites no tratamento do real pela hermenêutica. A teoria psicanalítica reaparece, assim, com maior centralidade. Se antes ela foi mobilizada a partir da teoria da história, seja ancorada em Paul Ricoeur ou em Michel de Certeau, ela agora configura o centro discursivo de onde podem ser extraídas contribuições para algumas das questões levantadas anteriormente. Numa extensão desse argumento encontra-se, por sua vez, uma breve análise de estudos antropológicos que, ressaltando a memória sedimentada no corpo, apontam para formas de permanência do passado que parecem escapar ao domínio da ordem significante. Por último, um clássico debate próprio da teoria da história se apresenta como terceira referência reflexiva que procura, igualmente, problematizar uma concepção hermenêutica do fenômeno histórico.

Após o percurso teórico concluído pelo Capítulo 1, que esteve permeado por uma espécie de “otimismo narrativo”,<sup>100</sup> importa agora realizar ponderações sobre a conclusão alcançada, nesse contínuo esforço intelectual de nunca se prender indistintamente a um ponto de vista e de não ser infenso a tudo aquilo que possa desarticular um dado posicionamento tido como estável e certo. Destarte, algumas observações críticas devem ser aqui apontadas.

A primeira delas diz respeito a uma expansão semântica do termo narrativa. Será a elaboração um processo narrativo? Serão todos os textos historiográficos narrativas históricas? O que constitui uma narrativa?

<sup>100</sup> O “otimismo narrativo” é mais bem ilustrado por meio do que Sabina Loriga definiu como sendo a imagem do historiador apresentada por Ricoeur: “(...) o historiador de Ricoeur oscila entre duas figuras: a do médico da memória e a do sacerdote. É médico da memória porque deve contribuir para a *perlaboração* das situações que engendraram traumas e condutas compulsivas” (LORIGA, 2009, p. 29, grifo do original).

De fato, uma vez analisada a estrutura de uma narrativa histórica, é preciso reconhecer que ela em muito difere da elaboração. Aliás, é surpreendentemente difícil apontar uma estrutura para o ato de elaborar. A palavra no interior de uma situação analítica não aparece necessariamente circunscrita por uma sintaxe completamente lógica e legível. Não se pode conceber para ela uma das características verificadas em mimesis II: a confecção de uma história mais ou menos coesa, ordenada por uma trama nítida. Ao contrário, se há síntese na fala analítica, ela é de uma incomensurável fluidez, assim como a temporalidade que emerge no momento da elaboração. A ideia de associação livre, por exemplo, tão cara à psicanálise, instaura definitivamente uma distância do modelo narrativo. Ademais, carece ressaltar que, na psicanálise, é o sujeito em pessoa que realiza a fala sobre si mesmo (como se houvesse uma coincidência entre autor e aquele que lê ou ouve), enquanto, para o espaço da história, o historiador e o leitor são pessoas distintas. Contudo, pode-se contra argumentar que, a despeito da distinção estrutural, o efeito ressignificador é análogo. Portanto, independentemente das características formais e dos autores da elaboração e da narrativa histórica, desde que interpretadas sob uma perspectiva hermenêutica, o resultado por elas operado é análogo.

A segunda observação vem apontar para uma visão relativamente otimista tanto do processo de elaboração quanto do efeito da narrativa histórica, visão que, talvez, tenha permeado as reflexões conduzidas ao longo do primeiro capítulo. Junta-se a isso o fato de que a própria noção de cura fora abandonada pela psicanálise.<sup>101</sup> Reconhecer as motivações mais profundas das neuroses não significa ascender a um estágio de absoluta superação, o que faz com que o exercício de elaboração sofra uma drástica redução de potência, como se a existência fosse fatídica e a neurose inevitável. Ademais, Paul Ricoeur parece, às vezes, reservar ao texto e à sua leitura um otimismo exagerado. Eles seriam uma espécie de solução definitiva para as mazelas da modernidade. Ora, será mesmo o ato de leitura tão transformador assim? Não se pode negligenciar as limitações do texto histórico em operar uma ressignificação do mundo.<sup>102</sup> Deve-se ponderar, no entanto, que não se trabalhou com a ideia de cura.

<sup>101</sup> Nas palavras de Miller: “Ao menos em psicanálise, o foco não está no efeito curativo, razão pela qual abandonamos o termo *cura* [guérison] em prol do termo *experiência* analítica” (MILLER, 2011, p. 9, grifos do original).

<sup>102</sup> Esse otimismo ricoeuriano relativo ao potencial da narrativa histórica tem semelhança com o que verifica Beatriz Sarlo (2007) em relação à atual centralidade dos relatos testemunhais de primeira pessoa. Além de um problema epistemológico (por que esse tipo de relato pode alcançar a verdade da experiência se essa mesma verdade sofreu uma desconstrução radical?), ela identifica, nesse processo, “um movimento de devolução da palavra”, o qual “se expande, reduplicado por uma *ideologia da ‘cura’*”

Nenhum dos dois processos analisados foi tido como uma panaceia. Aliás, reconhecer as limitações de ambos pode servir para aproximá-los, isto é, nenhum deles é detentor de uma potência radicalmente transformadora.

Essa segunda ponderação crítica abre margem para uma outra observação. Trata-se de refletir sobre o efeito da elaboração e do ato de leitura de uma narrativa histórica levando-se em conta instâncias mais profundas da memória e do próprio corpo. Dada a complexidade dessa investigação, ela merece ser discutida num item à parte.

### 3.1 A memória inalcançável

O antropólogo Joël Candau é referência capaz de fornecer subsídios para a organização dessa perspectiva, a partir de uma reflexão sobre memória e identidade. Para ele, a memória constitui “uma fonte primordial” para aquilo que se concebe como identidade. Memória e identidade “se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa. Ao final, resta apenas o esquecimento” (CANDAU, 2011, p. 16).

Dentre as diferentes formas de memória, existe uma instância mais fundamental e profunda, por ele denominada *protomemória*, que deve ser privilegiada pelo antropólogo, pois mantenedora daquilo que, “no âmbito do indivíduo, constitui os saberes e as experiências mais resistentes e mais bem compartilhadas pelos membros de uma sociedade” (CANDAU, 2011, p. 22). Trata-se da “inteligência profunda que, de acordo com Marcel Jousse, permite ao cavaleiro lutar ‘sem se preocupar com sua montaria’” (JOUSSE, 1974 *apud* CANDAU, 2011, p. 22). Não se pode desconsiderar, portanto, uma dimensão corporal da memória, mais íntima e que escapa ao poder esclarecedor e perscrutador de uma consciência. É “a memória social incorporada, por vezes marcada ou gravada na carne” (CANDAU, 2011, p. 22). São as práticas, os costumes, e tudo aquilo que compõe o *ethos* e que não ascende necessariamente à ordem da palavra (CANDAU, 2011). Impossível não associar esta definição à noção de

*identitária* por meio da memória social ou pessoal” (SARLO, 2007, p. 38-39, grifos nossos). A crítica à possível inflexibilidade dos discursos de memória é acompanhada de uma defesa (mesmo que implícita) da abordagem histórica do passado e da memória, uma vez que “não há equivalência entre o direito de lembrar e a afirmação de uma verdade da lembrança” (SARLO, 2007, p. 44).

*habitus* cunhada por Bourdieu, e é o que faz Candau no prosseguimento de seu raciocínio:

O *habitus* depende, em grande parte, da protomemória, e Bourdieu descreveu bem “essa experiência muda do mundo como indo além daquele que procura o sentido prático”, as aprendizagens primárias que, do ponto de vista corporal, são como lembretes, as ligações verbo-ação que fazem funcionar corpo e linguagem como “depósito de pensamentos diferenciados” e tudo o que depende de disposições corporais, incorporadas de maneira permanente, “maneira durável de se portar, falar, caminhar, e, para além disso, sentir e pensar”; saber herdado “que não se separa jamais do corpo que o carrega” [BOURDIEU, 1980 *apud* CANDAU] e que por essa razão depende do que o autor chama de um “conhecimento pelo corpo” [BOURDIEU, 1997 *apud* CANDAU]. Essa forma de conhecimento ou “senso prático” é o que nos permite agir quando necessário sem que se pergunte ‘como se deve fazer’ [Idem]. Nesse caso, observa Bourdieu, *o passado não é representado, mas age pelo corpo ou, mais exatamente, “está presente agindo nas disposições que ele produziu”* [Idem].

*O habitus como experiência incorporada é uma presença do passado – ou no passado –, “e não a memória do passado”* [Idem]. A protomemória, de fato, é uma memória “imperceptível”, que ocorre sem tomada de consciência [TULVING *apud* CANDAU] (CANDAU, 2011, p. 22-23, grifos nossos).

A essa esclarecedora explanação sucedem duas outras definições. São caracterizadas a “memória propriamente dita ou de alto nível” (CANDAU, 2011, p. 23), relativa à lembrança intencional ou automática de acontecimentos, saberes, sensações etc., e a metamemória, que diz respeito ao nível da representação construída da memória, instância certamente mais próxima do que foi concebido anteriormente como sendo a narrativa histórica.<sup>103</sup>

Para Candau, a protomemória está excluída da instância coletiva, pois, enquanto faculdade da memória, pode ser verificada apenas em indivíduos. “Por consequência, em nível de grupos, apenas a eventual posse de uma memória evocativa ou da metamemória pode ser pretendida” (CANDAU, 2011, p. 24). Essa observação está orientada para a construção argumentativa do autor, que pretende aludir à arbitrariedade inerente às retóricas holistas: “a expressão ‘memória coletiva’ é uma *representação*, uma forma de metamemória, quer dizer, um enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros desse grupo” (CANDAU, 2011, p. 24). Ou seja, toda construção narrativa cujos postulados pretendem afirmar uma identidade memorialística aos indivíduos de um determinado

<sup>103</sup> Memória e história não se anulam, tampouco se confundem, mas são interdependentes, como bem reconhece Ricoeur (2007).

grupo, uma vez confrontada com o aspecto individual e intransferível da protomemória, resta minimamente incoerente e algo violenta.<sup>104</sup>

A taxonomia apresentada por ele contempla bem diversas dimensões da memória. As implicações entre elas e a identidade são igualmente interessantes. O antropólogo reconhece até mesmo “o caráter ambivalente da memória no jogo identitário, pois ela pode simultaneamente organizar ou desorganizar a construção de uma imagem satisfatória de si própria” (CANDAU, 2011, p. 64). É fundamentalmente, no entanto, o conceito de protomemória que se apresenta como o argumento de maior valia para atestar a impotência transformadora de um texto ou da elaboração. A partir da constatação dessa instância memorial que acontece e se realiza sem um crivo da consciência, é ainda legítimo falar em reconfiguração ou ressignificação do mundo a partir da leitura de uma narrativa histórica ou do exercício de elaboração?

Uma outra passagem igualmente útil para a defesa dessa limitação da eficácia “curativa” pode ser formulada por meio da leitura desse mesmo autor:

Há um argumento de peso em favor da alteridade da lembrança: não se pode recordar um acontecimento passado sem que o futuro desse passado seja integrado à lembrança [GRIMALDI, 1993 *apud* CANDAU]. (...). Nossa memória acrescenta à lembrança o futuro dessa lembrança. Por essa mesma razão, o tempo da lembrança não é o passado, mas o “futuro já passado do passado” [*Idem*]. O tempo da lembrança é, portanto, inevitavelmente diferente do tempo vivido, pois a incerteza inerente a este último está dissipada no primeiro (CANDAU, 2011, p. 66).

Essa abordagem diz respeito, evidentemente, à dimensão pessoal da lembrança, mas não deixa de fornecer uma observação importante. O desencadear do futuro do passado que se narrou já está minimamente preenchido por conteúdos valorativos e, de alguma forma, pré-instituído em sua dimensão semântica e, naturalmente, factual. Ora, para além de a relação do sujeito com o mundo estar permeada por uma lógica que ultrapassa a racionalidade consciente e os dizeres da linguagem, o passado, ao se apresentar ao leitor, tem, de antemão, uma indisponibilidade para a dissipação valorativa do seu conteúdo. Ele é menos uma possibilidade semanticamente inovadora do que uma continuidade relativa ao seu próprio futuro já sabido. Dessa maneira, uma

<sup>104</sup> Pode-se confrontar esse posicionamento sugerindo haver, implícita no argumento de Candau, uma ideia de que as representações identitárias somente seriam desprovidas de arbitrariedade se correspondessem diretamente ao real a que se referem, ou seja, uma retórica holista, para ser válida, teria que englobar todas as minúcias e particularidades da protomemória, o que é impossível. Destarte, talvez essa concepção esteja atravessada pela perspectiva de que somente existe verdade se for atestada uma coincidência completa entre referente e discurso.

narrativa a respeito de eventos pretéritos é incapaz de apresentar o mesmo teor de indeterminação do tempo vivido e de ressignificar por completo os rumos do que aconteceu. Ela é antes determinada que determinadora, tendo, portanto, um grau não negligenciável de inocuidade relativo à inovação de sentido.

As noções de práticas de incorporação e de práticas de inscrição apresentadas pelo antropólogo Paul Connerton são igualmente de um peculiar proveito para a fundamentação argumentativa dessa ponderação aqui anunciada. Perceber a presença do passado nas práticas corporais, assim como instâncias do tempo pretérito em sua influência no presente que estão aquém (ou mesmo além) da dimensão narrativa, é fundamental para pensar em que âmbito atuam a configuração textual e a elaboração, assim como as suas reais possibilidades de operar uma mudança na relação do sujeito com o mundo.

As práticas de incorporação devem ser entendidas segundo a seguinte definição, que a elas atribui uma permanência sutil e tenaz: “Muitas formas de memória corrente especializada ilustram o lembrar constante do passado que, sem nunca aludir à sua origem histórica, reencena, todavia, esse passado na nossa conduta presente. Na memória corrente, ele está, por assim dizer, sedimentado no corpo” (CONNERTON, 1999, p. 83). As práticas de inscrição, por sua vez, são os dispositivos “para o armazenamento e recuperação de informação” capazes de captar e conservar “a informação muito depois de o organismo humano ter deixado de informar” (CONNERTON, 1999, p. 84).

A discussão empreendida por Connerton a partir das disposições corporais relatadas no clássico *Em busca do tempo perdido* apontam para uma diferença entre o processo de reconhecimento e o de incorporação de um determinado código:

A descrição de Proust lembra-nos que nós avaliamos se um código de prática corporal é meramente reconhecido, ou, em alternativa, verdadeiramente incorporado, sobretudo pelas impressões que formamos das pessoas através da sua presença e ações corporais. *As impressões criadas pela conformação física e o porte corporal são as manifestações do indivíduo menos susceptíveis de modificação deliberada, sendo este o motivo por que consideramos que elas se identificam com a ‘natureza’ habitual do indivíduo* (CONNERTON, 1999, p. 103, grifos nossos).

A modificação deliberada é ineficiente perante as disposições corporais. Que a recepção narrativa seja, a partir desse trecho, despotencializada, é por demais evidente. Pode-se, no entanto, recuperar argumentação anterior para afirmar que ela opera em

uma instância distinta: nem o texto histórico nem o exercício de elaboração se orientam segundo uma intencionalidade transformadora do corpo, e atuam primordialmente no âmbito “semântico” ou “representativo” da relação do sujeito com o mundo e com o passado (o pessoal e o histórico). O contra-argumento é igualmente legítimo. As concepções, aparentemente conflituosas, não o são de todo, apenas alcançam espaços distintos. Nessa acepção, reconhecer as limitações e restrições das práticas de inscrição não significa torná-las menores. Simplesmente são apontadas dimensões outras do vínculo do ser humano consigo mesmo, com o tempo e com a realidade, as quais não estão contempladas, ou mesmo incluídas, no horizonte de atuação da linguagem e do texto.

Na forma de se relacionar com o mundo, portanto, o sujeito recebe o passado de maneiras diversas daquelas transmitidas pela ideia narrada textualmente ou oralizada. Ao ser no mundo, ele reproduz ações, posturas corporais e realiza práticas que parecem estar um pouco além do que é alcançado pela linguagem. Há uma pluralidade de modos de dizer que não se ancoram na ordem do significante e que atestam a própria limitação resignificadora da articulação do passado pelo discurso escrito ou oral. Tanto as ideias de Candau quanto as de Connerton serviram para elencar uma série de referências teóricas que apontam para uma pluralidade de instâncias conformadoras do modo da existência humana que, de alguma forma, escapam da mão alentadora e cirúrgica da própria palavra.<sup>105</sup>

### 3.2 A psicanálise e a ordem do sem-sentido

O projeto filosófico de Paul Ricoeur tem as marcas de uma fenomenologia hermenêutica. Naquilo que foi mobilizado de sua vasta produção teórica, foi possível perceber, tanto em seus estudos relativos à teoria da história quanto à sua interpretação de Freud, as marcas evidentes dessa tradição de pensamento. E essa perspectiva, agora

<sup>105</sup> Uma outra forma de ponderar os limites transformadores de um texto (e de um relato) diz respeito à sua recepção. Ninguém melhor a traduziu que Primo Levi ao relatar o seu sonho (ou melhor, pesadelo) em *É isto um homem?* (1988). A cena do sonho é, resumidamente, a seguinte: Levi encontra-se em uma espécie de reunião familiar em que passa a relatar, para os presentes, esse todo inefável (do horror) que consistiu a sua experiência no campo de concentração. A angústia se lhe apresenta quando percebe a indiferença da sua irmã e dos demais em relação ao seu relato; todos da cena parecem ignorar a sua presença. “Por que o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam?” (LEVI, 1988, p. 86) é a pergunta que se faz o escritor.



relativamente ao escopo restrito da psicanálise, merece ser confrontada com uma outra, a lacaniana, e isso não apenas por ter havido, na trajetória biográfica, uma tensão entre os dois autores.

O filósofo Karl Simms, em obra intitulada *Ricoeur and Lacan* (2007), oferece um apurado estudo relativo às proximidades e divergências teóricas entre ambos. O primeiro ponto de comum acordo encontra-se, segundo ele, num certo distanciamento em relação ao *cogito* cartesiano, embora essa distância tenha, para cada caso, implicações distintas. A postura de Ricoeur diante do núcleo duro identitário constituinte do eu, como foi mencionado na parte do primeiro capítulo dedicada ao estudo do conceito de identidade narrativa, configura uma procura por uma forma de permanência no tempo que não seja ancorada em uma proposta de identificação substancialista e que possa, assim, incluir a mudança como elemento constitutivo da identidade. Em relação ao *cogito*, portanto, Ricoeur estabelece um duplo distanciamento: nem defesa irrestrita, tampouco negação completa. Lacan, por sua vez, parece ter uma postura de maior desconfiança, aproximando-se, assim, para Simms, de Nietzsche e Freud, mestres da suspeita:<sup>106</sup>

Dizemos que nada há em comum que se fundamente numa objetividade psicológica, ainda que esta seja ampliada pelos esquemas de uma psicopatologia, e que esse caos é apenas o refletor a revelar da psicologia o erro central. Esse erro é tomar por unitário o próprio fenômeno da consciência, falar de uma mesma consciência, tida como poder de síntese, na orla iluminada de um campo sensorial, na atenção que o transforma, na dialética do juízo e no devaneio comum. Esse erro repousa na indevida transferência, para esses fenômenos do mérito, de uma experiência de pensamento que os utiliza como exemplos. O *cogito* cartesiano é a maior façanha dessa experiência, façanha talvez terminal, por atingir uma certeza de saber (LACAN, 1998, p. 845).

A segunda correspondência entre os dois franceses encontra-se em seus posicionamentos em relação a Freud. Se Lacan procura, ao longo de seu projeto intelectual, postar-se como o herdeiro legítimo da psicanálise freudiana, Ricoeur tem um propósito menos pretensioso e, ao mesmo tempo, mais filosófico. Ambos parecem concordar, no entanto, que o inconsciente, conforme percebido a partir da psicanálise freudiana, realiza uma espécie de revolução copernicana ao contestar a centralidade da consciência na concepção do sujeito.

<sup>106</sup> Em *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1977), Ricoeur nomeia Marx, Nietzsche e Freud como os mestres da suspeita.

Segundo Simms, Ricoeur mantém nos anos de 1950, em função de seu vínculo com a fenomenologia husserliana, uma leitura crítica de Freud que denuncia o duplo estatuto realista e idealista do inconsciente. Em relação ao primeiro caso, o filósofo recusa a ideia de que o inconsciente funcionaria à maneira de uma coisa que pensa; a crítica ao segundo está endereçada à hipótese de que o inconsciente teria um significado a ser desvelado ou descoberto. Na década seguinte, período da publicação de *A simbólica do mal* (1960), há, no entanto, uma maior aproximação a Freud, “um tempo em que Ricoeur descobre a hermenêutica e reorienta a sua filosofia fenomenológica numa direção hermenêutica” (SIMMS, 2007, p. 5).<sup>107</sup> É também nesse contexto, quando da realização do Congresso de Bonneval em 1960, que ocorre o primeiro contato com Lacan, o qual, conforme afirma Simms, parabeniza Ricoeur publicamente por sua apresentação e o convida a participar de seus seminários. A aproximação de Ricoeur com a hermenêutica é deveras interessante e parece sinalizar bem a sua postura reflexiva diante tanto da psicanálise quanto da filosofia/fenomenologia:

Mas para Ricoeur, a dialética da consciência não é nada além da relação dialética entre a fenomenologia como um tipo de hermenêutica e a psicanálise como um outro. Assim como a fenomenologia desafia o realismo ingênuo do inconsciente, a psicanálise mostra que a consciência do fenomenólogo nunca mais pode ser a mesma (SIMMS, 2007, p. 6).<sup>108</sup>

A partir do encontro com a hermenêutica, o filósofo francês reconhece a pertinência de se inscrever a linguagem na ordem do discurso psicanalítico. A sua ideia geral é a de que os pressupostos energéticos freudianos descobrem o universo da linguagem e que a linguagem revela uma energética. A psicanálise configuraria, assim, uma semântica do desejo (RICOEUR, 1997).<sup>109</sup> Esse recurso à hermenêutica pode indicar sutis margens de proximidade com a perspectiva lacaniana, que devem ser bem delimitadas para evitar qualquer tipo de equívoco interpretativo. Simms está atento a isso, e faz um esforço para precisar as duas concepções. Se ambos autores comungam da ideia de que há, em Freud, uma atenção aos fenômenos da linguagem, isso se dá,

<sup>107</sup> Tradução livre de: “(...) a time when Ricoeur discovers hermeneutics and reorientates his phenomenological philosophy in a hermeneutic direction” (SIMSS, 2007, p. 5).

<sup>108</sup> Tradução livre de: “But for Ricoeur, the dialectic of consciousness is nothing other than the dialectical relationship between phenomenology as one kind of hermeneutics, and psychoanalysis as another kind. Just as phenomenology challenges the naïve realism of the unconscious, so psychoanalysis shows that the consciousness of the phenomenologist can never be the same again” (SIMSS, 2007, p. 6).

<sup>109</sup> O termo “semântica do desejo” é bastante apropriado, pois consegue resumir as duas instâncias em que se debruça a ordem de discurso psicanalítica: significado/linguagem e afeto/energia.

segundo o intérprete aqui mobilizado, de maneira diferente. E isso porque, para Ricoeur, a psicanálise consiste numa “teoria da eficácia da linguagem, ou seja, tanto dos efeitos da linguagem na situação analítica quanto no papel da linguagem na determinação do conteúdo do fenômeno psíquico” (SIMMS, 2007, p. 9).<sup>110</sup> A passagem lembra muito a tradição lacaniana, em que é possível encontrar reiteradas afirmações de que o objeto da psicanálise é o ser falante e de que a linguagem que emerge na experiência analítica é de ordem afetiva e não simplesmente comunicacional.

Dessa maneira, parece ser de comum acordo para os dois o postulado de que a psicanálise é uma espécie de arqueologia do sujeito que faz coincidir a problemática do desejo com o universo da linguagem. Apesar disso, o principal contraponto encontra-se, para Simms, na concepção de Lacan de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Segundo esse postulado, haveria, na relação do sujeito com a linguagem, uma precedência do significante em relação ao seu conteúdo semântico. O componente gráfico das palavras constituiria, assim, o universo linguístico disponível para o sujeito. Ele, enquanto ser falante, seria capaz de se deslocar, a partir da mobilização variada de significantes, nesse universo linguístico. O significado, por sua vez, o outro componente do signo, à maneira da cena traumática,<sup>111</sup> encontra-se obnubilado, algo turvo, obscurecido. O inconsciente estaria, assim, preenchido por significantes cujos sentidos, inicialmente desconhecidos para o sujeito, seriam acessados pela experiência analítica.<sup>112</sup>

Ricoeur, por seu turno, encontra no inconsciente subsídios para conceber uma semiótica que atesta a impossibilidade de reduzi-lo à estrutura de uma língua, dado que os signos linguísticos seriam insuficientes para abarcar toda a simbologia envolta no

<sup>110</sup> Essa citação indica um problema que será mais bem trabalhado quando o estudo se voltar diretamente para algumas reflexões de Lacan que procuram dar evidência aos componentes afetivos e sem-sentido próprios da psicanálise, o que poderia levar a crer que essa diferença seria antes uma proximidade. Devo reconhecer, no entanto, que a sobredita passagem carrega uma margem de indeterminação, podendo se referir à leitura de Simms, que demarca a diferença de Ricoeur em relação a Lacan, ou à leitura que, ao contrário, evidencia uma proximidade. Reproduzo um trecho maior para que o leitor possa ter uma ideia do contexto textual a que me refiro: “This at once places Ricoeur in proximity to Lacan and, again, separates them. Ricoeur, like Lacan, recognises that Freud’s is in effect a theory of language, but we must use the phrase ‘theory of language’ cautiously. It is a theory of the efficacy of language, which is to say, of both the effects of language in the analytic situation and the role of language in determining the content of psychic phenomena. It is not the same as saying that Freud was a linguist *avant la lettre*” (SIMMS, 2007, p. 9).

<sup>111</sup> A comparação entre o significado turvo do significante e a cena traumática é elucidativa porque, como diz Freud, essa cena não é de todo desconhecida pelo sujeito, mas, uma vez emergida no interior de uma análise, acaba por ser associada a significados e afetos que, estes sim, pareciam inexistentes.

<sup>112</sup> A possibilidade de o sujeito acessar o conteúdo semântico do inconsciente sofrerá restrições pelo próprio desenvolvimento da perspectiva lacaniana.

universo cultural e no próprio inconsciente. Trata-se, portanto, de uma divergência relativa ao postulado de que haveria, em Freud, uma teoria da linguagem:

Se tomarmos o conceito de linguística no sentido estrito da ciência do fenômeno da linguagem incorporada numa determinada e, portanto, organizada língua, o simbolismo do inconsciente não é *stricto sensu* um fenômeno linguístico. Ele é um simbolismo comum a várias culturas, a despeito de sua língua; ele apresenta fenômenos tais como deslocamento e condensação que operam no nível das imagens, e não no nível do fonema ou da articulação semântica (RICOEUR, 1970, p. 399 *apud* SIMMS, 2007, p. 48).<sup>113</sup>

A particularidade de Ricoeur no seu trato com a psicanálise evidencia uma hermenêutica não apenas no sentido de que os achados freudianos concernentes aos desejos humanos encontrariam possibilidade de emergência na língua falada, ou seja, configurariam, nos termos do filósofo, uma semântica do desejo. Como é possível perceber a partir da citação anterior, trata-se de uma hermenêutica com pretensões existenciais universalizantes,<sup>114</sup> pois a sua leitura procura acessar um conhecimento que esteja apto a compreender e contemplar uma série de referências que atravessam os tempos e as culturas humanas: “Ora, a nova teoria das pulsões se vincula a uma especulação sobre a vida e a morte que difere muito da teoria quantitativa e se aproxima das concepções de Goethe e do pensamento romântico e mesmo de Empédocles e dos grandes pré-socráticos” (RICOEUR, 1977, p. 215).

Essa ampliação do escopo hermenêutico sobre a psicanálise somente é possível, conforme afirmação do próprio autor, a partir da consideração das contribuições teóricas advindas de *Além do princípio do prazer* (1920), texto que, com a inclusão da pulsão de morte, permite à psicanálise trabalhar “no nível das hipóteses mais gerais que concernem ao funcionamento da vida” (RICOEUR, 1977, p. 215), aproximando-a, desse modo, mais de um discurso romântico/mítico em sua indagação sobre a vida e a morte do que de uma ciência tradicional. O conteúdo desse ensaio freudiano pode ser resumido como uma verificação da tese acerca da existência da pulsão de morte, um

<sup>113</sup> Tradução livre de: “If we take the concept of linguistics in the strict sense of the science of language phenomena embodied in a given and therefore organized language, the symbolism of the unconscious is not *stricto sensu* a linguistic phenomenon. It is a symbolism common to various cultures regardless of their language; it presents phenomena such as displacement and condensation which operate on the level of images, and not that of phonemic or semantic articulation” (RICOEUR *apud* SIMMS, 2007, p. 48).

<sup>114</sup> Ricoeur não nomeia o seu projeto interpretativo com essas palavras. Como ele próprio diz, “a hermenêutica geral ainda não está à vista; o presente livro constitui apenas uma propedêutica a essa grande obra” (RICOEUR, 1977, p. 399). Como propedêutica, no entanto, o estudo faz parte de uma hermenêutica geral, por isso a utilização dessa terminologia.

tipo de componente do funcionamento psíquico que delimitaria a vigência, até então genérica, do princípio do prazer.

Em relação à estrutura argumentativa e reflexiva do referido ensaio, captura a atenção de Ricoeur o seu caráter especulativo e hipotético, sem que a sua ideia central – a pulsão de morte – seja inicialmente apreendida de representantes nítidos provenientes dos achados clínicos e técnicos da psicanálise. Assim, “a pulsão de morte não é inicialmente decifrada em seus representantes”, e é somente com o desenvolvimento da investigação que ela “é reconhecida e decifrada em um certo número de fenômenos clínicos”, o que não impede de discernir a existência, nessa hipótese, “de algo que *excede* às suas verificações fragmentárias e parciais que jamais devemos perder de vista” (RICOEUR, 1977, p. 235, grifo nosso).

O excedente mencionado é fundamental para uma compreensão mais apurada da interpretação de Ricoeur desenvolvida a partir do conceito de pulsão de morte. É ele que irá atestar as limitações da palavra uma vez confrontada com o símbolo e, com isso, operar, na psicanálise, a passagem de uma semântica do desejo para uma hermenêutica da existência.<sup>115</sup> O caminho interpretativo ricoeuriano parece seguir o pressuposto de que as pulsões de vida e de morte, Eros e Tanatos respectivamente, simbolizariam aspectos universais da vida humana, ou melhor, sinalizariam dois discursos hermenêuticos, o primeiro uma “hermenêutica da vida” e o segundo uma “hermenêutica da morte” (RICOEUR, 1977, p. 243). Em sua continuidade do estudo de *Além do princípio do prazer*, agora ancorando-se igualmente em “O ego e o Id” e “O mal-estar na civilização”, Ricoeur salienta, novamente, o caráter mais especulativo/conjectural e não representativo da pulsão de morte:

Essa defasagem entre a pulsão e suas expressões, *entre o desejo e a palavra* – significado pelo epíteto “mudo” –, *nos adverte de que a semântica do desejo já não tem aqui o mesmo sentido*. O desejo de morte não fala como o desejo de vida. A morte trabalha em silêncio. *Consequentemente, o método da decifração, baseado na equivalência de dois sistemas de referência, o da pulsão e o do sentido, encontra dificuldade*. E no entanto a psicanálise não tem outro recurso que o de interpretar, isto é, de ler um jogo de forças num jogo de sintomas. Eis porque Freud se limita, nas últimas obras, a justapor uma especulação temerária a uma *decifração parcial*. *Apenas “partes” da pulsão de morte são exibidas por tal ou qual “representante”*. Mas não haverá equivalência entre o que é decifrado e o que foi conjeturado (RICOEUR, 1977, p. 243, grifos nossos).

<sup>115</sup> A limitação da palavra, conforme a interpretação de Ricoeur, tem, portanto, conotação distinta dessa mesma limitação conforme a perspectiva lacaniana. Esta última leitura será desenvolvida ao longo deste capítulo.

A partir da confrontação entre esses textos, a pulsão de morte passa a ser considerada em suas implicações culturais. Nesse sentido, é retomada a tese defendida por Freud em “O mal-estar na civilização” de que a infelicidade do sujeito é o resultado inexorável do estabelecimento de uma organização social, e isso não apenas porque há uma restrição dos chamados desejos sexuais, mas sobretudo porque toda a sua agressividade, violência e hostilidade, reunidas pela pulsão de morte, cuja consumação lhe renderia satisfação, também são limitadas pelo aparato cultural: “Eis, pois, a própria cultura transportada para a grande cena cósmica da vida e da morte!” (RICOEUR, 1977, p. 251) é a conclusão enfática a que chega Ricoeur.

Trata-se, portanto, de uma leitura que parece deslocar a primazia da sexualidade e do desejo, próprias da psicanálise, para a revelação, a partir desse discurso, de toda uma simbologia, repleta de sentido, que os seres humanos “inventaram e receberam para dizer sua angústia e sua esperança” (RICOEUR, 1977, p. 401). O discurso psicanalítico seria, portanto, atravessado pelo universo do símbolo que, distintamente do simbólico lacaniano, não pode ser reduzido a uma teoria da linguagem nem à ordem significante. A circunscrição de símbolos no interior da complexa dinâmica do funcionamento psíquico parece constituir um movimento, realizado pelo filósofo francês, de submissão da psicanálise a um projeto de hermenêutica geral.

Além dessa discussão, que pretendeu mostrar a particularidade, na mobilização de Ricoeur, da psicanálise a partir de uma hermenêutica, há ainda uma última matéria de possível confrontação com a perspectiva lacaniana. Trata-se de proximidades e divergências relativas ao processamento ético de ambos projetos intelectuais e seus respectivos diálogos com a deontologia kantiana, assim resumida por Simms:

Para Ricoeur, minha palavra é o meu vínculo: a promessa tem eficácia de solicitude somente se alguém tiver fé na linguagem. Embora Lacan insista repetidamente no discurso como o lócus da verdade, a sua inserção da linguagem em Freud [linguisticisation of Freud]<sup>116</sup> também pode ser vista como uma freudianização da linguagem: assim como, depois de Freud, pode-se perder a fé na consciência, depois de Lacan pode-se perder a fé na linguagem. E isso é algo que Ricoeur nunca faz (SIMMS, 2007, p. 13-14).<sup>117</sup>

<sup>116</sup> Optei pela não literalidade na tradução desta passagem em função de sua não muito agradável forma, que seria algo como “linguisticização de Freud”

<sup>117</sup> Tradução livre de: “For Ricoeur, my word is my bond: the promise has solicitudinous efficacy only if one has faith in language. Although Lacan repeatedly insists on speech as the locus of truth, his linguisticisation of Freud may also be seen as a Freudianisation of language: just as, after Freud, one might lose faith in consciousness, so also after Lacan one might lose faith in language. This is something Ricoeur never does” (SIMMS, 2007, p. 13-14).

Em geral e resumidamente, o impasse estaria no peso atribuído por ambos à palavra e no voto de confiança atribuído à sua validade e à sua centralidade no interior de uma cultura.

O estudo de Simms trouxe inestimáveis contribuições para a reflexão, empreendida até então, concernente ao campo psicanalítico. Em relação ao ponto de divergência entre Ricoeur e Lacan, o seu estudo procurou demonstrar que o maior impasse diz respeito à centralidade, para a perspectiva lacaniana, da definição do inconsciente estruturado como uma linguagem e, portanto, das implicações imediatas trazidas para a tradição reflexiva freudiana de sua inscrição geral a uma teoria da linguagem. O debate relativo à psicanálise lacaniana pode ser estendido e complexificado a partir dos estudos do segundo Lacan, momento de sua trajetória intelectual em que a palavra, mais precisamente o significante, sofre perda de centralidade perante a emergência de problemas relativos ao desejo, ao gozo e ao real. *O Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* talvez seja a obra que constitui o ponto de inflexão dessa trajetória e que pode indicar, por conseguinte, os limites de uma apreensão exclusivamente linguística de Freud.

Logo no primeiro capítulo deste livro, Lacan começa por introduzir pistas teóricas, muitas vezes perpassadas por sua ironia característica, que permitem vislumbrar um movimento de limitação dos contornos interpretativos no interior de sua psicanálise:

Com efeito, vê-se aí como surgir, sob os voos de quem quer que ache, o que chamarei a *reivindicação hermenêutica*, que é justamente a que procura – que procura a significação sempre nova e jamais esgotada, mas ameaçada de ter suas asinhas cortadas por aquele que acha.

Ora, essa hermenêutica, nós analistas estamos interessados nela, porque a via do desenvolvimento da significação [a] que a hermenêutica se propõe confunde-se, em muitos espíritos, com o que a análise chama *interpretação*. Acontece que, se esta interpretação não deve de modo algum ser concebida no mesmo sentido que o da dita hermenêutica, a hermenêutica, ela mesma, se aproveita disto de bom grado (LACAN, 1988, p. 15, grifos do original).

Dessa passagem duas definições gerais podem ser depreendidas. A primeira delas diz respeito a um reconhecimento de que a psicanálise pode-se permitir ser acessada por um discurso teórico-filosófico como o hermenêutico, basicamente por trabalhar, inevitavelmente, com a palavra e com a interpretação. A segunda, aparentemente, nega a precedente, e isso porque há a afirmação peremptória de que o que se concebe, na experiência analítica, como interpretação, não deve ser confundido

com uma operação hermenêutica. De toda forma, o significado do trecho anterior, uma vez contemplada as duas definições, parece ser o de que há, na psicanálise, um espaço para uma hermenêutica (ou pelo menos para implicações hermenêuticas, mesmo que sutis), embora ela não possa ser, de todo, reduzida a essa ordem de discurso.

Ainda no primeiro capítulo, Lacan, refletindo sobre o estatuto teórico da psicanálise, aponta para a centralidade, nesse campo do saber, do desejo do analista.<sup>118</sup> Na continuidade dessa reflexão, cuja preeminência do desejo daquele que conhece permitiria afastá-la de uma ciência, alcança-se um debate relativo ao estatuto do exercício explicativo. E isso para mostrar que, para a psicanálise, não basta explicar (seria possível incluir aí o verbo compreender ou interpretar?) os quadros sintomáticos de uma neurose e apontar os vínculos da história do sujeito que contribuíram para o seu adoecimento. Importa lembrar que a experiência analítica envolve um triplo protagonismo, o do analista, o do analisante e o da linguagem, reiteradamente mobilizados pelo exercício de *durcharbeiten*. Daí a afirmação de que “à análise não cabe encontrar, num caso, o traço diferencial da teoria e querer explicar, com ele, por quê (*sic*) sua filha é muda – pois, o de que se trata é de *fazê-la falar*, e este efeito procede de um tipo de intervenção que não tem nada a ver com a referência ao traço diferencial” (LACAN, 1988, p. 18). Assim, a tarefa da psicanálise pode ser resumida como um enfrentamento do mutismo do sujeito. E o que aparece no rompimento do silêncio estupefacente? As marcas esquecidas mas lembradas do desejo recalçado.<sup>119</sup>

As primeiras passagens do capítulo subsequente fornecem uma peculiar elucidação do propósito argumentativo a ser desenvolvido. Nelas, Lacan faz uma ponderação, relativa a seus estudos anteriores, que está endereçada àqueles que, naquele momento em seu seminário, são ainda neófitos de sua psicanálise. Ele diz que as pessoas não devem ser surpreendidas pelo grau de desprezo que um determinado praticante de uma disciplina (neste caso, o próprio Lacan) pode chegar a ter para com os

<sup>118</sup> A centralidade do desejo do analista no interior do próprio campo psicanalítico parece ser um dos aspectos que diferenciam a psicanálise de campos de saber definidos como científicos, saberes estes que não fazem, pelo menos não explicitamente, a pergunta relativa ao vínculo afetivo do pesquisador com o seu objeto. Esse tipo de questionamento carrega consonâncias com algumas das ideias que foram levantadas no segundo capítulo, mais precisamente com a reflexão realizada por Michel de Certeau concernente ao que a psicanálise poderia contribuir para o historiador, sendo a reflexão relativa ao vínculo do sujeito com o objeto de pesquisa uma dessas possíveis contribuições.

<sup>119</sup> Tal reflexão demarca, mais uma vez, o vínculo estabelecido, pela psicanálise, entre desejo e linguagem: “O traço diferencial da histeria é precisamente este – é no movimento mesmo de falar que a histeria constitui seu desejo. De modo que não é de espantar que tenha sido por esta porta que Freud entrou no que eram, na realidade, as relações do desejo com a linguagem, e que ele tenha descoberto os mecanismos do inconsciente” (LACAN, 1988, p. 19).



seus próprios achados. E isso porque “durante alguns anos, foi preciso todo o meu esforço [de Lacan] para revalorizar aos olhos deles [frequentadores dos seminários] esse instrumento, *a fala* – para lhe devolver a sua dignidade (...)” (LACAN, 1988, p. 24, grifos do original). Daí a afirmação de que ele passou, “pelo menos por algum tempo, por ser obsedado por não sei que *filosofia da linguagem*, mesmo heideggeriana, quando se tratava apenas de uma *referência propedêutica*” (LACAN, 1988, p. 24, grifos nossos). Ou seja, a distinção de que gozava a palavra e uma teoria da linguagem em seus primeiros ensinamentos não passou de uma simples propedêutica que tivera o papel de preparar o solo teórico para reflexões de maior robustez para o seu projeto intelectual.

Mas qual seria então o lugar da famosa afirmação de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”? É preciso retomar, primeiramente, a sua definição. Ela pretende atentar para a precedência do significante na constituição do sujeito e na organização do mundo, pois “a natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão as estruturas, e as modelam” (LACAN, 1988, p. 26). Por conseguinte, é somente a partir dessa estrutura que o sujeito pode conduzir uma operação de reconhecimento: “O importante, para nós, é que vemos aqui o nível em que – antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa, que se situa aí – isso conta, é contado, e no contado já está o contador. Só depois é que o sujeito tem que se reconhecer ali, reconhecer-se ali como contador” (LACAN, 1988, p. 26). O reconhecimento e a localização do sujeito no mundo são, portanto, um procedimento que se dá em seguida a uma organização, linguística e pré-subjetiva – nas palavras do próprio Lacan –, previamente disponível. É essa estrutura o que constitui o inconsciente psicanalítico e o que permite tomá-lo como algo da qualidade de abordável (LACAN, 1988).

O problema radicado nessa definição é que o inconsciente se apresenta como uma ordem completamente traduzível e decifrável pelo esforço linguístico. Essa deficiência não significa, no entanto, que Lacan deixará de lado toda a contribuição heurística do inconsciente estruturado como uma linguagem. O propósito é ir além, mais ainda. Daí a emergência do conceito de *hiância* como referência para se tentar dar conta, no funcionamento psíquico, do fenômeno causal. Porque se o que rege o inconsciente fosse exclusivamente da categoria de uma linguagem, não haveria limites para o sentido. E Lacan quer assinalar o fato de que “cada vez que falamos de causa, há sempre algo de anti-conceitual, de indefinido”, pois “só existe causa para o que manca”

(LACAN, 1988, p. 27). É por essa via que “o inconsciente freudiano” passa a ser situado num “ponto em que, entre a causa e o que ela afeta, há sempre claudicação” (LACAN, 1988, p. 27). O significado dessas turvas definições é a atenção que elas dão para a primazia do inconsciente na constituição do sujeito. O inconsciente e suas emergências atravessam-no por meio de uma ordem que não é semanticamente articulável. O inconsciente “fala e funciona de modo tão elaborado quanto o do nível consciente, que perde assim o que parecia seu privilégio” (LACAN, 1988, p. 29). É o que pode ser inferido a partir das considerações psicanalíticas dos atos falhos e dos sonhos, por exemplo:

Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela. Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali, alguma outra coisa quer se realizar – algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade. O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo *produzir-se*, se apresenta como *um achado*. É assim, de começo, que a exploração freudiana encontra o que se passa no inconsciente (LACAN, 1988, p. 30, grifos do original).

E o que todos esses fenômenos agrupáveis sob o signo da surpresa informam? O sujeito enquanto descontinuidade, sempre ultrapassado, pois refém do inconsciente. Numa das aulas do Seminário 20, realizado 8 anos depois do Seminário 11 (que data de 1964), Lacan, operando um esforço de formalizar numa linguagem lógica a constituição do ser falante masculino e feminino,<sup>120</sup> fornece outras referências que permitem aprofundar o deslocamento que sofre a palavra ao longo de seu ensino. Diz ele: “o que o discurso analítico faz surgir é justamente a ideia de que esse sentido é aparência”; “se o discurso analítico indica que esse sentido é sexual, isto só pode ser para dar razão do seu limite”; “o sentido indica a direção na qual ele fracassa” (LACAN, 2008, p. 85). A intenção aqui é atentar para o fenômeno, bastante peculiar e evidenciado pela experiência analítica, da insuficiência da palavra no trato do real. Porque o sujeito, sob análise, mesmo empenhado em reconstruir e restituir a sua história, não a acessa de forma peremptória e completa, como se o prêmio pelo tempo dedicado a proferir rumores sobre um divã fosse a síntese perfeita de uma autobiografia palatável. As

<sup>120</sup> O modo de sexualização do ser falante, conforme o entendimento da psicanálise lacaniana, não está determinado pelos componentes biológicos do indivíduo. Tratam-se de estruturas que vêm a ser ocupadas pelo sujeito: “Em frente, vocês têm a inscrição da parte mulher dos seres falantes. A todo ser falante, como se formula expressamente na teoria freudiana, é permitido, qualquer que ele seja, quer ele seja ou não provido dos atributos da masculinidade – atributos que restam a determinar – inscrever-se nesta parte” (LACAN, 2008, p. 86).

palavras, ao contrário, vêm e vão, desaparecem e reaparecem, são reiteradamente substituídas, assim como o significado dos fatos narrados. Eles se repetem, sob outros termos, escancarando outros afetos, outros limites. Não há, para o sujeito, *uma* história nem, para psicanálise, um ponto final.

É preciso reconhecer que essa breve convocação de algumas das reflexões do Lacan tardio é antes de um caráter atestador e afirmativo que uma argumentação explícita, lógica. Aliás, faz parte do próprio estilo desse intelectual francês o desprestígio de uma retórica organizada primordialmente pelo propósito de explicar. A argumentação é, de fato, desprivilegiada perante o caráter assertivo de seu ensino.<sup>121</sup> Assim, no intuito de tornar menos obscuras as ideias lacanianas mobilizadas, um dos seus principais porta-vozes na contemporaneidade se apresenta em auxílio.

Ao discorrer sobre o sentido, o gozo e a interpretação em psicanálise, Jacques-Alain Miller afirma que “não há uma só palavra empregada por alguém que não seja minimamente deformada pelo simples fato de a pronunciar, pelo fato de ser a *sua* palavra” (MILLER, 2011, p. 51, grifo do original). O que está salientado pela “conotação idiossincrática” do signo é o fato de que, uma vez mobilizado pelo ser falante, o seu significado não se encontra encerrado no interior de uma língua objetiva e completamente asséptica, límpida e translúcida. E isso porque o sujeito é atravessado pelo inconsciente, pelas modulações do desejo, pelas pulsões, enfim, porque o sujeito goza ao falar. Dessa maneira, “o que faz sentido para um sujeito é sempre determinado pelo gozo” (MILLER, 2011, p. 52). Ou seja, a força da palavra não se restringe ao seu significado, mas encontra-se ancorada em suas implicações afetivas para o sujeito que a convoca.

O estatuto da interpretação para a psicanálise passa, agora, por uma reformulação. A interpretação não é simplesmente uma decifração, uma forma de capturar o que insiste em fugir. Ela é, ao contrário, limitada precisamente pelo afeto que revela. Interpretar é reconhecer o seu próprio limite no trato do real:<sup>122</sup> “Significa que a interpretação visa ao gozo, ou, mais precisamente, ao mais-gozar, que é o princípio e a mola do sentido. Na interpretação não se trata somente de substituir um sentido por outro, num quiproquó” (MILLER, 2011, p. 52). Assim, para essa psicanálise, tudo o que

<sup>121</sup> É Simms (2007) quem aponta esse componente estilístico (argumentação *versus* atestação) para demarcar mais uma diferença entre Ricoeur e Lacan.

<sup>122</sup> Trata-se de paráfrase deliberada da citação “o sentido indica a direção na qual ele fracassa” (LACAN, 2008, p. 85), utilizada anteriormente.

o sujeito configura de si e para si a partir da elaboração não passa de um semblante, de uma mentira. Justamente porque a primazia é do inconsciente e não da palavra – o que não significa que ela seja descartável. A psicanálise é, portanto, “uma experiência que consiste em construir uma ficção” e, “ao mesmo tempo, ou em seguida, é uma experiência que consiste em desfazer essa ficção” (MILLER, 2011, p. 123). Mais do que definir a condição da interpretação, essas reflexões caminham em uma direção ainda mais profunda. Se na psicanálise “a ficção é posta à prova de sua impotência em resolver a opacidade do real” (MILLER, 2011, p. 123), o que está em jogo na interpretação como semblante é o estatuto ontológico do real: ele é da ordem do inefável.

Antes de passar para o tópico seguinte, é possível apontar algumas hipóteses relativas às reflexões concernentes ao trato ricoeuriano e lacaniano da psicanálise, mesmo que, como hipóteses, elas tenham antes um caráter aberto que encerrado ou peremptório. A grande diferença entre os dois autores parece residir na ampliação hermenêutica operada por Ricoeur em *Da interpretação*. Isto é, se a sua análise se limitasse aos achados brilhantemente agrupados no conceito de semântica do desejo, a proximidade com Lacan seria um tanto quanto instigante, inclusive porque são estudos provenientes de um tempo e de um ambiente intelectual relativamente semelhantes. Deve-se levar em consideração, naturalmente, que essa inscrição do componente hermenêutico não permitiria afirmar, segundo a leitura de Ricoeur, a psicanálise como uma teoria da linguagem. Dessa maneira, o distanciamento entre as duas perspectivas poderia resultar, fundamentalmente, apenas do desenvolvimento operado pelo segundo Lacan, que descobre as margens do corpo, do afeto e, assim, as limitações do trato interpretativo na configuração e na constituição do sujeito da psicanálise.

O que se entende aqui por “ampliação hermenêutica” é o deslocamento, operado por Ricoeur, a partir de sua leitura de *Além do princípio do prazer*, somada a ensaios histórico-antropológicos como “O mal-estar na civilização”, que visa circunscrever a psicanálise como um tipo de discurso que *revela* símbolos existenciais (não seria arriscado dizer símbolos ontológicos) que atravessam as culturas humanas no tempo. É na passagem, portanto, de seu interesse pelos escritos técnicos e metapsicológicos para os ensaios culturais que Ricoeur amplia o estatuto hermenêutico da psicanálise, não porque ela trabalharia com o jogo de um desejo que acessa a palavra (e vice-versa), mas

porque Eros e a pulsão de morte apenas indicariam o encontro de Freud com as forças existenciais que movem o mundo.

Em geral, portanto, Ricoeur e Lacan parecem caminhar juntos até a semântica do desejo. Quando a palavra se revela insuficiente no trato com o inconsciente, no entanto, a trajetória se divide. Perante o limite – a falência do significante –, Lacan atesta a precedência do real e do desejo, e por isso faz, ainda, psicanálise. Ricoeur, por seu turno, encontra a exaltação do símbolo e realiza, destarte, uma hermenêutica.

### **3.3 Um terceiro desafio: a antropologia meta-histórica de Koselleck**

Se a discussão anterior apresentou a interpretação lacaniana da psicanálise como uma perspectiva discordante da leitura hermenêutica, o movimento reflexivo que agora se inicia é bastante análogo, mas desta vez toma como referência uma discussão que parte do próprio campo da teoria da história. Um debate clássico que postula um enfrentamento de uma leitura hermenêutica da historiografia está presente em *Estratos do tempo: estudos sobre história* (2014). Por meio da noção de “estratificação temporal”, Koselleck pretende atentar para a convivência, numa dada realidade histórica, de experimentações temporais distintas, isto é, “reunir em um mesmo conceito a contemporaneidade do não contemporâneo, um dos fenômenos históricos mais reveladores” (KOSELLECK, 2014, p. 9). Pensar a realidade histórica – e sobretudo uma *mesma* realidade histórica – como estando conformada por variadas maneiras de apreender o tempo permite, primeiramente, encontrar uma diferenciação entre o tempo histórico e o tempo natural, diferenciação esta que não postula uma ausência de influência recíproca.

O ganho teórico dessa simples observação, que a muitos pode soar simplória ou por demais evidente, permite realizar uma constatação fulcral acerca da relação do ser humano com o mundo e, num escopo mais restrito, do sujeito com a (investigação da) realidade histórica. Há aspectos que escapam ao controle, mesmo que interpretativo, da consciência humana. Como aponta Koselleck, “o percurso regular e repetitivo do Sol, dos planetas, da Lua e das estrelas, assim como a rotação da Terra, remetem (*sic*) a medidas temporais constantes – anos, meses, dias e ‘constelações’ –, bem como à sucessão das estações do ano” (KOSELLECK, 2014, p. 10). Logo, trata-se de

fenômenos que se desenrolam independentemente dos desejos e das intenções deliberadas dos indivíduos; constituem modos de transcurso temporal “impostos ao ser humano” (KOSELLECK, 2014, p. 10), perante os quais (e aí se apresenta com centralidade o fenômeno histórico-cultural propriamente dito) o sujeito se posiciona produzindo interpretações e explicações e, portanto, uma linguagem. Para o historiador alemão, o conceito de “estratos do tempo” tem, ele mesmo, uma história, ou seja, possui uma capacidade de fazer sentido porque inscrito numa ordem de acontecimentos históricos. Trata-se da temporalização da história natural ocorrida no século XVIII, em que “a Terra e todos os seres biológicos – animais e seres humanos” foram submetidos “a uma perspectiva histórica” (KOSELLECK, 2014, p. 10). É somente a partir desse fenômeno de temporalização do tempo que essa noção alcança significado e razão de ser.

Numa continuação da mesma lógica de raciocínio utilizada para tratar da temporalidade natural e da temporalidade da experiência humana, Koselleck aponta para a existência de componentes meta-históricos da realidade que estão aquém ou além da intervenção humana, embora – nunca é demais salientar – sejam continuamente ressignificados, absorvidos e valorados conforme a expressão cultural que lhes acessa. Nesse sentido, fatores como o nascimento e a morte e as condições climáticas e geográficas, se influenciáveis pelo esforço humano, são antes determinadores da existência. Parte considerável das reflexões conduzidas em *Estratos do tempo* está orientada pelo que o seu ator entende como o papel de uma teoria da história, ou seja, uma investigação relativa às condições de possibilidade da história como experiência e da história como ciência ou relato dessa experiência.<sup>123</sup> É exatamente daí que se depreende o conceito de componente meta-histórico, pois são “meta-históricas as condições de possibilidade da história que fogem à nossa influência, mas que, como precondições das nossas ações, se transformam em desafio para a atividade humana” (KOSELLECK, 2014, p. 78). Aliás, como extensão desse raciocínio, não é demais levantar a hipótese de que a história da técnica e das engenharias constitui um reiterado esforço de dominação dos componentes meta-históricos da existência.

<sup>123</sup> Uma outra tarefa da teoria da história, conforme anunciada por Koselleck, é assim definida: “Como se vê, as condições geográficas meta-históricas dos espaços de ação humanos se modificam, dependendo de como estão sujeitos ao domínio econômico, político ou militar. Ou, formulando-se de modo teórico: a repentina transformação de situações meta-históricas (para usar uma expressão de Ratzel) em espaços históricos faz parte da investigação de uma teoria da história” (KOSELLECK, 2014, p. 81).

A atenção para as instâncias meta-históricas da configuração do real deve ser salientada porque é esse o fundamento lógico-explicativo a que Koselleck irá recorrer no enfrentamento da concepção hermenêutica da história, cujo principal expoente, pelo menos no debate exibido em *Estratos do tempo*, é Hans-Georg Gadamer. O caráter metafórico de “estratos do tempo”, uma vez transposto para o universo histórico-cultural humano, “permite separar analiticamente os diversos planos temporais em que as pessoas se movimentam, os acontecimentos se desenrolam e os pressupostos de duração mais longa são investigados” (KOSELLECK, 2014, p. 19). Em geral, a estratificação dos tempos permite superar uma divisão entre uma concepção temporal linear e uma circular e, concomitantemente, fornecer uma maior complexidade heurística na compreensão das mudanças e das permanências dos processos históricos. Ela pretende alcançar, num sentido bastante sintético, a reprodução do fenômeno da experiência temporal segundo três formas distintas:

1. A primeira delas diz respeito à singularidade dos processos históricos, que têm, assim, um caráter de surpresa e de irreversibilidade, como atestam, por exemplo, acontecimentos singulares reconhecidos no desenrolar biográfico de uma pessoa ou de um contexto histórico mais amplo, como a Revolução Francesa;

2. A segunda forma de experimentar o tempo constitui um modelo distinto (e até certo ponto, oposto, mesmo que não inteiramente) ao da singularidade. Trata-se da história como “estruturas de repetição que não se esgotam nas singularidades” (KOSELLECK, 2014, p. 21). Os fenômenos da cotidianidade parecem ser um bom exemplo de casos de experiência histórica que reproduzem o estrato temporal da repetição. Importa mencionar que a sua oposição ao singular não é completa, vez que uma singularidade pode perder o seu caráter de unicidade ao ganhar recorrência. Por outro lado, são os fenômenos repetidos ou constantes que permitem conceber um determinado acontecimento como singular. Algo tem caráter surpreendente porque não está conformado às expectativas de continuação;<sup>124</sup>

3. A terceira manifestação temporal dos processos históricos tem caráter de longa duração, e sua perenidade é ainda mais robusta do que a anterior. São os “tempos históricos que transcendem a experiência de indivíduos e de gerações” e “os limites do

<sup>124</sup> A relação entre singularidade e repetição é ainda mais complexa. Como bem informa Koselleck, “a comunidade dos historiadores pergunta não só pelo que ocorreu, pela singularidade do evento, mas também indaga como aquilo pôde ocorrer”, e esse avanço explicativo e sobretudo *interpretativo* somente é alcançado mediante referências causais sustentadas por repetições: “a singularidade só pode ser explicada por meio de causas se estas se repetirem” (KOSELLECK, 2014, p. 23).

cotidiano” (KOSELLECK, 2014, p. 24-25). Para Koselleck, exemplos dessa temporalidade são as “verdades religiosas ou metafísicas que se fundamentam em enunciados básicos que só muito lentamente se modificam ao longo dos séculos e permanecem disponíveis, mesmo que nem todos os compartilhem” (KOSELLECK, 2014, p. 25).

Essas três estratificações da experiência temporal estão associadas, como anunciado anteriormente, à intenção reflexiva de Koselleck de postular fatores meta-históricos que condicionam a experiência histórica e, por extensão, o conhecimento histórico sintaticamente articulado proveniente dessa experiência, a narrativa histórica. Nesse sentido, ele procura “encontrar as condições antropológicas que possibilitam as experiências e seus resultados metodológicos” (KOSELLECK, 2014, p. 32) e, como consequência, “esclarecer as relações entre os modos de experiência histórica e a aquisição de conhecimentos históricos” (KOSELLECK, 2014, p. 32).

O historiador aqui referenciado concebe a narrativa histórica como “a expressão mais pura de uma ciência da experiência” (KOSELLECK, 2014, p. 20). A definição da realidade como uma série variada de formas de aquisição de experiência é o pressuposto dessa afirmação. Isto é, se a narrativa histórica é um relato com pretensões e métodos científicos particulares de formas de experimentação do real, a própria realidade deve ser concebida como estando permeada por modos de adquirir experiência:

O fato de histórias surgirem primariamente das experiências das pessoas envolvidas e atingidas é condição de sua narratividade e, portanto, também condição da narratividade de experiências alheias, cuja análise domina a historiografia moderna. Direta ou indiretamente, toda história trata de experiências próprias ou alheias. Por isso, podemos supor que os modos de contar histórias ou elaborá-las com método possam ser relacionados aos modos como adquirimos, reunimos ou modificamos as experiências (KOSELLECK, 2014, p. 33).

Os estratos temporais estão diretamente relacionados a formas de aquisição de experiência, que são diferenciadas, também, em três tipos. A aquisição de experiência à maneira de uma surpresa, ou seja, o acontecimento enquanto singularidade; à maneira de uma repetição sedimentada de experiências análogas, fenômeno que permite identificar, por exemplo, unidades geracionais através de “experiências semelhantes dos contemporâneos” (KOSELLECK, 2014, p. 35); e, por último, a aquisição de experiência conforme mudanças de longo prazo, as quais constituem uma espécie de amplo pano de fundo do desenrolar dos fenômenos históricos e que extrapolam os limites da



singularidade e da geração. Um dos exemplos historiográficos fornecidos por Koselleck desse terceiro caso é o fim do Império Romano e a cristianização dos seus povos.

É interessante salientar que esse último formato de aquisição de experiência carrega certo aspecto de aleatoriedade, mas que, por meio do conhecimento histórico (não no sentido restrito da ciência histórica), pode ser incorporado “ao conjunto de experiências próprias” (KOSELLECK, 2014, p. 38). Trata-se do recurso ao passado “para explicar a particularidade do presente ou para dissecar a alteridade específica da história anterior” (KOSELLECK, 2014, p. 38), que vem inscrever, a partir de uma metodologia histórica, a experiência de longo processamento numa narrativa:

Quando antigas narrativas históricas pagãs são incorporadas por perspectivas cristãs, quando histórias cristãs são reinterpretadas à luz da racionalidade iluminista, quando experiências alheias do passado são introduzidas na compreensão de si mesmo ou quando toda a história é interpretada a partir da experiência do condicionamento econômico – em todos esses casos a participação da ciência histórica é indispensável para incorporar a mudança de experiência de longo prazo à experiência própria (KOSELLECK, 2014, p. 38).

Como bem ilustra a citação anterior, um papel muito peculiar da narrativa histórica atravessa a mudança de longo prazo de aquisição de experiência: a sua capacidade de integrar, num dado presente, experiências históricas outras e, com isso, fornecer a possibilidade, ao destinatário, de reconhecer o passado no jogo de diferenças e correspondências.

As categorias de decantação da experiência no universo histórico são acompanhadas por três modos de narração dessa experiência. Assim, a experiência pode ser narrada segundo o modelo do registro, da continuação e da reformulação. Resumidamente, “o registro é um ato originário; a continuação acumula os tempos; a reformulação corrige ambos, tendo em vista gerar retroativamente uma nova história” (KOSELLECK, 2014, p. 40). O primeiro caso de inscrição textual-histórica da experiência a envolve com uma carga semântica de singularidade; o segundo constitui uma espécie de aglutinação de casos singulares. A relação entre essas duas estruturas organizacionais de experiência é dinâmica, pois a singularidade só existe se confrontada com um universo mais amplo de “contextos duradouros” (KOSELLECK, 2014, p. 44), ao passo que a continuação é um encadeamento do que outrora pôde ser singular. A reformulação, por sua vez, e como o próprio termo permite crer, consiste na composição escrita que opera uma revisão da “história até então relatada ou escrita” (KOSELLECK,

2014, p. 50). Ela está também fundamentada por uma alteração nas formas de aquisição da experiência, uma vez que “uma mudança de experiência”, desprovida de acesso metodológico-investigativo, “ficaria perdida para o conhecimento” (KOSELLECK, 2014, p. 51).

O modelo de composição narrativa atravessado pelo pressuposto da reformulação enseja o primeiro componente argumentativo explicitamente mobilizado por Koselleck para sugerir uma teoria da história não circunscrita por uma hermenêutica. Utilizando como referencial historiográfico a obra de Tucídides, ele afirma que o legado do historiador grego é insuperável porque postula uma indeterminação na relação entre os fatos ocorridos e o relato explicativo-interpretativo que se faz acerca deles. A reformulação como forma de inscrição narrativa da experiência é apenas um indicativo de uma condição ontológica fundamental – um pressuposto meta-histórico, em termos koselleckianos –, a imprecisão natural e inexpugnável existente entre experiência e exposição, acontecimento e narração e, de maneira genérica, entre real e linguagem: “Em termos metodológicos, a estabilidade antropológica de todas as premissas históricas, que Tucídides procurou comprovar, reside na tensão reflexiva que rege a fala e a ação, o discurso e a opinião, a linguagem e a realidade, e que assim, somente assim, constitui a história” (KOSELLECK, 2014, p. 54).<sup>125</sup>

A extensão desse primeiro argumento endereçado às pretensões generalistas da história como hermenêutica encontra uma segunda ancoragem no reconhecimento da alteridade do passado. Ao falar do tempo pretérito como um outro, Koselleck pretende afirmar que a sua compreensão, por um dado presente, pressupõe a utilização de uma linguagem própria do contexto produtor de narrativas históricas. A operação

<sup>125</sup> Essa incompatibilidade entre real e linguagem pode carregar consonâncias com algumas das problematizações presentes no artigo *Experiências primárias e descontinuidades da recordação: notas a partir de um texto de Reinhart Koselleck* (2016) de Douglas Attila Marcelino. E isso porque, para o historiador alemão, a experiência primária e os aspectos sensoriais por ela mobilizados seriam inalcançáveis por qualquer tentativa de representação (talvez o discurso artístico, segundo essa perspectiva, seja o menos incapacitado a realizar tal feito). Dentre as várias questões trazidas por esse artigo, duas se destacam: a primeira encontra o postulado de que a impossibilidade de compartilhamento de experiências não deve significar que elas sejam necessariamente incomunicáveis; a segunda delas, por sua vez, diz respeito à ideia de permanência imutável dessa experiência primária, como se a passagem do tempo e as experiências e referências posteriormente absorvidas pelo sujeito não incutissem nela qualquer tipo de alteração. Todo esse debate é utilizado, ainda, com vistas a reflexões epistemológicas relativas à verdade histórica.

historiográfica executa, conforme essa perspectiva, uma submissão dos elementos históricos do passado para a linguagem presente:

Até a contribuição específica dos nossos métodos hermenêuticos, que mergulham no exotismo e na alteridade do passado para poder compreendê-los, depende da transposição desse passado para a nossa própria linguagem. Portanto, também aqui vale a condição antropológica, segundo a qual toda reformulação da tradição precisa ser integrada à própria experiência, mesmo que ela seja interpretada hermeneuticamente (KOSELLECK, 2014, p. 60).

Há um ganho teórico bastante rico proveniente desse segundo argumento. Se o passado é continuamente reformulado e se, com (e por) essa releitura, a sua alteridade é assimilada (e alterada) pela linguagem e pela experiência presente, pode-se concluir que esse próprio presente sofreu reformulações, ou seja, ele está também condicionado por alterações de experiência. A lógica do argumento é a seguinte: se a narrativa histórica estabelece uma variação na maneira como um determinado passado é lido, e se toda narrativa histórica submete o passado à sua linguagem, essa variação indica igualmente uma alteração da experiência no tempo produtor de narrativas. A relação é dialética, pois uma nova interpretação, além de sugerir mudanças no passado a que se refere, indica que modificações decorreram no presente que interpreta. Está salientada aqui uma dinâmica entre o que Koselleck nomeia como sendo a história dos métodos e a história da experiência.

Em geral, portanto, foram apresentados dois pressupostos meta-históricos que postulam uma limitação no trato hermenêutico da história. A irreversível imprecisão entre real e linguagem, demonstrada já em Tucídides – que, “ao manter a diferença entre discurso e ação como eixo metodológico de sua obra (...)[,] apresentou um pressuposto meta-histórico” (KOSELLECK, 2014, p. 57) – e a submissão da alteridade do passado aos referenciais linguísticos do tempo que produz a narrativa histórica, o que demonstra o condicionamento dos métodos históricos de investigação à experiência do seu próprio tempo:

Este ensaio pretende destacar uma articulação antropológica na qual não coincidem a história dos métodos e a história da experiência. Em termos formais, os modos de experiência humanos precedem, em suas três estratificações temporais, todas as aquisições concretas de experiência. Só assim as experiências podem ser feitas, acumuladas e transformadas. Na medida em que refletimos conscientemente sobre isso, podemos chegar a métodos que possibilitem uma compreensão racional desses processos. A pretensão de todos os métodos à formalização provavelmente corresponde

aos modos formalizáveis de adquirir experiência (KOSELLECK, 2014, p. 62).

O recurso aos componentes meta-históricos viabilizadores de experiência e de seu relato não aparecem explicitamente, nos trechos até então mobilizados, como uma teoria da história que secundariza o papel da hermenêutica no interior da disciplina, mas a atenção às condições de possibilidade da história, à maneira como é conduzida por Koselleck, tem esse efeito. Isso porque o recurso aos estratos temporais e às três modalidades de aquisição de experiência que lhes são decorrentes tem precisamente o efeito de deslocar a centralidade do fenômeno histórico da linguagem e da compreensão para o real e a sua intangibilidade. Esse argumento fica mais evidente num pequeno artigo intitulado “Teoria da história e hermenêutica”, presente no mesmo livro por ora discutido. Nele, sim, é possível ver, com anunciada centralidade, o esforço de Koselleck para problematizar o preceito de que a história constitui “uma subdivisão da compreensão da existência” (KOSELLECK, 2014, p. 92). Contra a hermenêutica entendida como a determinação existencial de que “o homem, projetado para compreender, não tem outra opção senão conferir sentido à experiência da história” (KOSELLECK, 2014, p. 92), o historiador introduz a sua teoria da história, que, como exposto ao longo deste capítulo, investiga as condições de possibilidade do fenômeno histórico.<sup>126</sup>

Assim, numa continuidade do raciocínio, é o próprio Koselleck quem se volta para a categoria da linguagem, assim definindo a visão hermenêutica:

A existência humana é um *Dasein* histórico porque desde sempre exigiu a compreensão de um mundo que é, ao mesmo tempo, apreendido e constituído pela linguagem. Remeter toda experiência à sua significação no mundo é tão originário quanto o ato de interpretá-la e expressá-la linguisticamente. Antes de quaisquer diferenciações científicas ou procedimentos metodológicos está a hermenêutica, a teoria da integração existencial naquilo que podemos

<sup>126</sup> Nesse artigo há um esforço de, em diálogo com as ideias de Heidegger apresentadas em *Ser e tempo*, um tratado, segundo Koselleck, de antropologia histórica, estabelecer cinco pares antitéticos fundamentais que possibilitam a história, sendo eles “dever-morrer” e “poder-matar”, “amigo” e “inimigo”, “interior” e “exterior” (de caráter espacial), “geratividade” [*Generativität*] (atenção ao fenômeno do nascimento e da constituição de gerações) e, por último, “senhor” e “servo” (para explicar vínculos de dependência). Essas cinco categorias foram citadas apenas para contextualizar teoricamente o esforço teórico de Koselleck. Para o interesse desta pesquisa, no entanto, elas são secundárias, e isso porque, por um lado, carecem de uma devida historicização e porque, por outro, como anunciado anteriormente, o verdadeiro debate acerca da condição hermenêutica da existência e, por extensão, da história, deve centrar-se no fenômeno da linguagem. Dessa maneira, os dois argumentos mobilizados na primeira parte desta discussão têm maior valor reflexivo: a insuficiência entre real e linguagem e a submissão da alteridade do passado às experiências do presente que o elabora.

chamar de história [*Geschichte*], possibilitada e transmitida pela linguagem (KOSELLECK, 2014, p. 103).

O propósito da sua argumentação é, essencialmente, constatar elementos que ensejam a experiência histórica e que não possam ser esgotados pela mediação linguística, mesmo que a eles sejam endereçados esforços de compreensão linguisticamente articulados. Destarte, para Koselleck, existem “precondições da história, que não se esgotam na linguagem nem dependem de textos” e, portanto, “o estatuto epistemológico da teoria da história não pode ser enquadrado como uma divisão da hermenêutica” (KOSELLECK, 2014, p. 92). A conclusão de toda essa meditação culmina no reconhecimento da centralidade do sem-sentido no desenrolar dos fenômenos históricos:

Ao indagar as condições de possibilidade da história, a teoria da história remete a decursos de longo prazo que não estão contidos nos textos como tais; antes, suscitam a produção de textos. Ela remete a conflitos, rupturas, descontinuidades, a modos elementares de comportamento que se neutralizam reciprocamente. Nomeá-los já representa uma forma de racionalização, especialmente quando os fatos enunciados ou referidos, ou também os fatos evocados linguisticamente, são irracionais. O sem-sentido [*Unsinn*] linguístico pode ser desvelado linguisticamente. Expresso por meio da linguagem e suscitado por motivos e obrigações que escapam à linguagem, o sem-sentido pode ser admitido no espaço da racionalidade desde que sofra uma operação adicional de tradução. Os limites da falta de sentido [*Sinnlosigkeit*] são alcançados, mas não ultrapassados (KOSELLECK, 2014, p. 108).<sup>127</sup>

O lugar do sem-sentido para a teoria da história koselleckiana encerra o seu embate contra o “estatuto histórico-ontológico” (KOSELLECK, 2014, p. 103) da hermenêutica e da linguagem como “modo de execução que lhe é inerente” (KOSELLECK, 2014, p. 103). O aparecimento desse termo apenas ao final de sua extensa argumentação é oportuno porque sintetiza grande parte do seu investimento intelectual na mobilização de categorias que indicam formas temporais de aquisição e de realização da experiência. O que as organiza é justamente o sem-sentido, mesmo que a interpretação histórica venha imputar-lhes (ou encontrar?) uma racionalidade. O transcurso do tempo se dá sob condições muitas vezes inalcançáveis e ilegíveis para os sujeitos nele envolvidos, corolário esse que lembra a máxima de que os homens fazem a história em circunstâncias que lhes escapam.

<sup>127</sup> Impossível não associar essa conclusão à ideia de inconsciente como o espaço do não rastreável, conforme postulado pela teoria psicanalítica.

Para fazer justiça a esse debate, é preciso conceder espaço à réplica de Gadamer presente no mesmo livro, cujo argumento centraliza-se no íntimo escopo da teoria da história e da linguagem. O filósofo não nega a irracionalidade da experiência e a ausência de sentido do decurso temporal, mas afirma como forte característica da humanidade o reiterado esforço de buscar, no trato com o real, uma inteligibilidade e um sentido. Para ele, é preciso reconhecer que “o ser humano afastou-se tanto do conjunto de disposições e habilidades naturais, que sua liberdade contém, ao mesmo tempo, a responsabilidade por si e por seus familiares, por si e por todos nós” (KOSELLECK, 2014, p. 113). Quer dizer, a ação humana, se condicionada por componentes naturais, caracteriza-se justamente por uma não submissão a eles. O agir humano carrega sempre uma considerável margem de abertura, resultado do posicionamento e da tomada de decisão perante o que a realidade do mundo lhe oferece.

Gadamer, em sua breve réplica, refere-se continuamente à ação. Um dos seus intentos consiste em ressaltar que a sua hermenêutica não se encontra restrita pelo universo textual, mas “busca seu fundamento no mundo da vida” (KOSELLECK, 2014, p. 115).<sup>128</sup> Assim, ao reconhecer que o agir não é da ordem de uma determinação, pois há sempre “uma margem de ação diferente, aberta, à nossa disposição”, que constitui “o espaço das possibilidades dadas, das plausibilidades” (KOSELLECK, 2014, p. 113), é possível deduzir que “o homem tem o sentido do tempo” (KOSELLECK, 2014, p. 114). A hermenêutica filosófica, portanto, não pretende reduzir a sua esfera de atuação ao universo compreendido pela linguagem sintaticamente articulada e inscrita numa superfície, o texto. Ela abarca todo o universo do agir humano, que acontece de emergir na linguagem e de ser perpassado pelo simbólico. Nesse seguimento, a sua constatação fundamental é a de que a humanidade possui uma relação bastante peculiar com o tempo, a de dotá-lo de sentido (ou de encontrar o seu sentido?). E é isso, para Gadamer, o que explica o fato de histórias serem contadas: a possibilidade de se reconhecer no outro, isto é, naquilo que aconteceu e que foi possível acontecer ao longo de um transcurso temporal que tem as marcas de um sentido imposto pela alteridade.

Para tentar operar um fechamento em relação aos argumentos apresentados pelas duas partes, com a devida atenção para que o esforço conclusivo não soe arbitrário, é preciso reconhecer a validade de ambos argumentos. Resumidamente, é possível afirmar

<sup>128</sup> Essa perspectiva carrega muitas analogias com o círculo hermenêutico ricoeuriano, referenciado no primeiro capítulo.

que o primeiro deles procura atentar para o universo mais amplo da experiência e do decurso temporal, ressaltando-lhes os componentes que possibilitam a ocorrência de histórias e que não são necessariamente alcançados pelo esforço de compreensão articulados numa linguagem; o segundo, por sua vez, particulariza a ação humana como indeterminada, indeterminação essa que permite inscrever no decurso temporal possibilidades e plausibilidades e, portanto, um sentido. Ora, o sentido e o sem sentido não devem configurar universos discursivos necessariamente excludentes. Aceitar a experiência como estando condicionada e determinada por fatores ininteligíveis não significa afirmar o real como exclusivamente irracional; tampouco reconhecer os esforços que o ser humano faz para conduzir sua ação permite conceber o transcurso temporal como repleto de sentido.

### **3.4 A hermenêutica como limite**

Ao longo deste capítulo foram mobilizados três universos discursivos e reflexivos distintos que tiveram, como ponto em comum, a capacidade de fornecer argumentos que, direta ou indiretamente, puderam apontar para a limitação do fenômeno da linguagem, principalmente para o pressuposto de que o exercício interpretativo articulado numa sintaxe e num léxico não encontraria barreiras no trato do real. Apesar desse enfrentamento, contudo, é preciso reconhecer, igualmente, que o tom utilizado não foi o de uma desconstrução total, cujo efeito seria o de mobilizar o outro simplesmente para demarcar uma diferença categórica e insuperável, desconsiderando possíveis intercâmbios e contribuições advindas desse universo.

Dessa maneira, a antropologia, que atenta para o passado sedimentado no corpo; a psicanálise lacaniana, que vem inscrever o desejo na ordem do sem sentido e o real como aquilo que escapa ao ordenamento significante; e as condições de possibilidade do fenômeno histórico servem para delimitar, cada uma à sua maneira, naturalmente, as pretensões da ciência histórica, que, olhando para o passado, ambiciona narrar o que aconteceu. E como isso se dá?

Da primeira referência, algumas conclusões são extraídas. Como anunciado anteriormente, a atenção às formas de sedimentação do passado no corpo que escapam ao ordenamento da linguagem podem servir para confrontar um possível otimismo que

atribuiria à narrativa histórica a capacidade de ressignificar de forma expressiva o modo como um determinado sujeito e uma determinada cultura percebem a realidade e interpretam o seu próprio passado. Por outro lado, é possível depreender, dessas referências, uma atenção para os perigos de se privilegiarem alguns aparatos como sendo os detentores legítimos do discurso do passado. O corpo também é instância autorizada a falar do tempo. A mobilização do debate travado entre Koselleck e Gadamer permitiu encontrar argumentos travados no interior da própria teoria da história que realizam esse movimento de “ponderação hermenêutica”. Por último, resta o segundo debate. Ele possibilitou, por um lado, aprofundar o principal referente teórico com o qual esta pesquisa pretendeu dialogar, a psicanálise. Por outro, ele permitiu vislumbrar certos pressupostos que, direta ou indiretamente, podem confrontar a interpretação ricoeuriana da psicanálise, o que tem efeitos não apenas em seus achados reunidos em *Da interpretação*, mas possibilita igualmente realizar ponderações nas analogias entre a psicanálise e a teoria da história feitas pelo filósofo. Uma citação utilizada logo no primeiro capítulo desta dissertação resume um desses impasses. Nas conclusões de *Tempo e narrativa*, Ricoeur diz:

Por um lado, a experiência psicanalítica salienta o papel da componente narrativa no que se convencionou chamar “histórias de caso”; é no trabalho do analisando, que Freud chama, aliás, de perlaboração (*Durcharbeitung*), que esse papel pode ser discernido; ele se justifica, ademais, *pela própria finalidade do processo analítico, que é a de substituir fragmentos de histórias ininteligíveis e ao mesmo tempo insuportáveis por uma história coerente e aceitável*, na qual o analisando possa reconhecer sua ipseidade (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 420, grifos nossos).

O que suscita divergências com a interpretação lacaniana da psicanálise parece residir numa ideia implícita na percepção que Ricoeur tem da experiência analítica. Ele a entende como um exercício de *substituição* de histórias por outras histórias, ou seja, não existe a possibilidade de haver, conforme esse postulado, uma relação com a palavra, mais precisamente com a linguagem, que não seja da ordem de uma síntese. Não parece estar contemplado por essa perspectiva a consideração de que a elaboração é uma operação que não cria necessariamente mais um semblante: a experiência analítica não troca uma ficção por outra. Pois se esse exercício oferecesse indistintamente sínteses, e sínteses mais palatáveis, não haveria espaço para o sem sentido.

Com o auxílio de Lacan e de Miller, o trabalho analítico passou a ser visto de outra forma. Ele não é simplesmente coroado por uma clarificação da história pessoal e



uma síntese mais humana em que o sujeito possa se reconhecer e confortavelmente repousar. Há, naturalmente, no interior do discurso da psicanálise, uma instância que é hermenêutica. Freud diz que o analisando esforça-se para estabelecer um vínculo verbal com o desejo reprimido; o neurótico sofre de lembranças e, assim, no trabalho com palavras, ressignifica a sua trajetória, abandona velhos papéis que obstinadamente tomava para si e encontra novas possibilidades de atuação. O próprio Lacan, em seus primeiros ensinamentos, reconhece que se trata, em análise, de restituir a história do sujeito. Todavia, isso é apenas uma parte da psicanálise; o trato com o desejo, com o corpo que goza, tem sim um componente hermenêutico, mas não se reduz a uma hermenêutica. Há sempre algo de não dito, de inalcançável pela linguagem e que resta não sintetizado. Mais do que isso, a busca reiterada de sínteses não é o que mobiliza o sujeito. A experiência analítica pode configurar, antes, uma dissolução do sujeito falante, e a elaboração, mais que confortar, pode desestabilizar. O desejo, força inconsciente, pertence à ordem do incontrolável e do inefável.

Algo parecido ocorre nos estudos relativos à identidade pessoal e à identidade narrativa reunidos em *O si-mesmo como outro*. O esforço de Ricoeur, como se viu, é encontrar um fundamento teórico que permita contemplar, na definição de uma identidade, a mudança e a permanência, ou seja, uma identidade sintética que fique igualmente distanciada da afirmação indistinta do *cogito* e de sua desconstrução radical. Assim, do ponto de vista psicanalítico, talvez seja possível falar que há, em Ricoeur, um desejo de síntese que atravessa a sua trajetória intelectual e que reverbera, inclusive, nas suas reflexões relativas à teoria da história. Novamente pode-se perceber isso, mesmo que de maneira implícita, em *Tempo e narrativa*:

(...) o mistério do tempo não equivale a um interdito que pesa sobre a linguagem; suscita, antes, a exigência de pensar mais e de dizer de outra forma. Se assim for, é preciso levar até seu termo o movimento de retorno e sustentar que a reafirmação da consciência histórica nos limites de sua validade exige por sua vez *a busca, pelo indivíduo e pelas comunidades a que ele pertence, de sua respectiva identidade narrativa*. Esse é o núcleo duro de toda a nossa investigação; pois é somente nessa busca que se respondem com uma pertinência suficiente a aporética do tempo e a poética da narrativa (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 463, grifos nossos).

Sob a exigência de uma identidade narrativa, sobressai o projeto de que, perante o tempo que dissolve, uma síntese deve ser afirmada. Desta vez, no entanto, Ricoeur amplia a ideia para o espaço das comunidades e, portanto, dos povos e das culturas. A ideia que atravessa essa última citação é em muito análoga à anterior, cujo espectro esteve restrito à história do indivíduo. Ambas passagens procuram sugerir a importância, a necessidade e a legitimidade de se buscarem sínteses que possam fornecer um ordenamento do mundo e do tempo. Novamente, não há espaço para o sem-sentido, para o não fechamento, enfim, para o fracasso da linguagem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A postura dialógica que atravessou esta pesquisa esteve atenta a dois grandes problemas que a acompanharam desde sua abertura. O primeiro deles diz respeito ao risco de submeter uma disciplina à outra, apropriando-se de conceitos, noções e ideias de um campo de saber com vistas a um outro propósito, circunscrito pelo interesse epistemológico e pelo horizonte de expectativa próprios. É o que parece operar, por exemplo, a *egohistory* ou *psychohistory* em seu esforço de se servir da psicanálise como um instrumento que permitiria ao historiador vislumbrar aspectos do tempo passado até então obscuros e inacessíveis por métodos investigativos tradicionais. Os perigos e equívocos dessa abordagem foram bem denunciados por Michel de Certeau e Joan Scott, e não figuram nestas páginas. Em nenhum momento, houve um deslocamento de conceitos de uma disciplina para outra, tampouco submissão a uma ordem discursiva.

O segundo problema, por sua vez, relaciona-se a uma vontade de encontrar invariavelmente semelhanças entre as ordens de discurso, cujo efeito seria a supressão das fronteiras epistemológicas existentes. Na ânsia de procurar similitudes e correspondências, o pesquisador pode proceder a uma identificação entre os saberes, negligenciando, assim, tudo o que os diferencia e que os constitui. Esse risco se apresenta de forma mais concreta em Paul Ricoeur, quando se verifica o ímpeto para transpor o pensamento freudiano de “elaboração do passado” para a narrativa histórica em sua incidência no nível social. É um problema que perpassa também esta pesquisa, daí a necessidade de, em seu desenrolar, fazer uso de uma linguagem sempre ponderada e, mais do que isso, compor um terceiro capítulo cujo teor é, de modo geral, autocrítico.

Perante esse impasse, a postura argumentativa e reflexiva que resta é um desvio. Toda a complexa discussão empreendida permitiu vislumbrar uma outra maneira de estabelecer o vínculo dialógico entre história e psicanálise. Nem submissão tampouco identidade absoluta, o que se verificou foram aspectos que, antes, perpassam ambas disciplinas. Nesse sentido, foi possível constatar que, para elas, há uma precedência do tempo passado e que a sua dinâmica não é simplesmente linear. O passado tem uma potência tal que assalta e assombra o presente. A força do tempo pretérito não significa, no entanto, uma permanência dura e cristalizada. E isso porque há, para as disciplinas, uma relação de comunicabilidade entre os tempos. Comunicabilidade esta informada por outro aspecto que as atravessa. Do lado da história, a composição narrativa; do

psicanalítico, o exercício de elaboração. As ponderações em relação aos dois processos foram levantadas, sobretudo a questão dos afetos e do inconsciente que caracterizam o segundo, e a expansão semântica do primeiro. Mas a aproximação reside no fato de que as operações revelam um esforço – presente – de articulação do tempo por meio da linguagem. Daí, portanto, a segunda característica que lhes é comum: o esforço de realizarem, em relação ao tempo pretérito e às suas implicações, um trabalho de composição linguística. Esse exercício não parece ser inócuo. Dele resulta uma ressignificação do agir, fenômeno elucidado por toda a carga reflexiva trazida pela exploração da terceira etapa do círculo hermenêutico e do conceito de identidade narrativa, verificado tanto para configurações textuais quanto para o sujeito que elabora a si mesmo. Por fim, foi preciso averiguar um suposto otimismo na apreensão do real pela linguagem articulada. Decorrem disso as ponderações fornecidas pela antropologia, pela psicanálise e pela teoria da história. As disciplinas são também atravessadas por um limite. Elas rondam, sempre, o universo do inefável.

Ao final desta trajetória, pode-se concluir que a precedência do passado, o esforço de tornar esse tempo inteligível, a ressignificação do mundo da ação e o real como limite da linguagem são os quatro aspectos que atravessam história e psicanálise.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado. Ensaio de teoria da história*. Bauru: Edusc, 2007.
- ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 12. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2011.
- BOTTON, João Batista. *O caráter e a promessa em Paul Ricoeur: uma perspectiva narrativa*. 2010. 88 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2010.
- \_\_\_\_\_. Mesmidade, ipseidade e vontade: as aporias da noção ricoeuriana de subjetividade. *Impulso*, Piracicaba, v. 24, n. 59, p. 25-34, jan.-abr. 2014.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Trad. Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.
- CARR, David. *Time, Narrative, and History*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Lisboa: Celta, 1999.
- DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- \_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.
- \_\_\_\_\_. *História e psicanálise: entre a ciência e a ficção*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Revisão Mary Amazonas Leite de Barros. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 22. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- FREUD, Sigmund. A dinâmica da transferência. In: \_\_\_\_\_. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 10).

\_\_\_\_\_. Caminhos da terapia psicanalítica (1919). In: \_\_\_\_\_. *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)*, *Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 14).

\_\_\_\_\_. *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*. Tradução Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. (Obras completas, v. 13).

\_\_\_\_\_. *Erinnern, wiederholen und durcharbeiten*. In: FREUD, Sigmund. *Werke aus den Jahren 1913-1917*. London: Imago Publishing Co., 1946. (Gesammelte Werke, v. 10).

\_\_\_\_\_. História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”, 1918 [1914]). In: \_\_\_\_\_. *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)*, *Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 14).

\_\_\_\_\_. *Luto e Melancolia (1917 [1915])*. In: \_\_\_\_\_. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 12).

\_\_\_\_\_. *O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014.

\_\_\_\_\_. *O inconsciente (1915)*. In: \_\_\_\_\_. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 12).

\_\_\_\_\_. *O interesse da psicanálise (1913)*. In: \_\_\_\_\_. *Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Obras completas, v. 11).

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização (1930)*. In: \_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 18).

\_\_\_\_\_. *Os instintos e seus destinos (1915)*. In: \_\_\_\_\_. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 12).

\_\_\_\_\_. *Recordar, repetir e elaborar (1914)*. In: \_\_\_\_\_. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”)*, *artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 10).

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo César Duque Estrada. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

\_\_\_\_\_. *Verdade e método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 14. ed. Petrópolis: Vozes/Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GAY, Peter. *Freud para historiadores*. Trad. Osmyr Faria Gabbi Júnior. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

JUNIOR, Robson Freitas de Miranda. *Estratégias do tempo e discurso narrativo: relações entre história e psicanálise em Michel de Certeau*. 2017. 123 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

KEHL, Maria Rita. *Os crimes do Estado se repetem como farsa*. 25 mar. 2013. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2013/03/25/os-crimes-do-estado-se-repetem-como-farsa-artigo-de-maria-rita-kehl-sobre-o-trauma-da-ditadura>>. Acesso em: 16 jul. 2017.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2014.

\_\_\_\_\_. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

LACAPRA, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Vision Argentina, 2005.

\_\_\_\_\_. *Historia en transito: experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: S.L. Fondo de Cultura Económica de España, 2007.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. *O Seminário I: os escritos técnicos de Freud*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de Betty Milan. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

\_\_\_\_\_. *O Seminário II: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

\_\_\_\_\_. *O Seminário 20: mais, ainda*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LEITE, Augusto Bruno de Carvalho Dias. *História do passado: da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud*. 2017. 368 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LIMA, Luiz Costa. *História. Ficção. Literatura.* São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LOEWENBERG, Peter. *Decoding the Past: The Psychohistorical Approach.* New York: Knopf, 1983.
- LORIGA, Sabina. A tarefa do historiador. In: GOMES, Angela de Castro; SCHMIDT, Benito Bisso (Org.). *Memórias e narrativas (auto)biográficas.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.
- LYTHGOE, Esteban. La convergencia de la historia y el psicoanálisis en Paul Ricoeur. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 23, p. 114-129, abril 2017.
- MARCELINO, Douglas Attila. Experiências primárias e discontinuidades da recordação: notas a partir de um texto de Reinhart Koselleck. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 8, n. 19, p. 338-373, set.-dez. 2016.
- MEZAN, Renato. *Freud, pensador da cultura.* São Paulo: Brasiliense/Brasília: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1985.
- MILLER, Jacques-Alain. *Perspectivas dos escritos e outros escritos de Lacan.* Trad. Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre história.* Apresentação, tradução e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- PELLAUER, David. Ações narradas como fundamento da identidade narrativa. In: NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter (organizadores e tradutores). *Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento.* Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.
- REIS, José Carlos. Tempo, história e compreensão narrativa em Paul Ricoeur. *Locus – Revista de História*, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, p. 17-40, 2006.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento.* Trad. Alain François et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Da interpretação: ensaio sobre Freud.* Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O si-mesmo como outro.* Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa.* Trad. Claudia Berliner; introdução Hélio Sallés Gentil. São Paulo: Editora WMF/Martins Fontes, 2010.



RIEFF, Philip. History, Psychoanalysis, and the Social Sciences. *Ethics*, Chicago, v. 63, n. 2, p. 107-120, jan. 1953. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2378860>>. Acesso em: 16 jul. 2017.

ROSSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento*: seis ensaios da história das ideias. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado*: cultura da memória e guinada subjetiva. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras/Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCOTT, Joan W. The Incommensurability of Psychoanalysis and History. *History and Theory*, Middletown, v. 51, p. 63-83, Feb. 2012.

SIMMS, Karl. *Ricoeur and Lacan*. London: Continuum International Publishing Group, 2007.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STRAUB, Jürgen; RÜSEN, Jörn (Ed.). *Dark Traces of the Past*: Psychoanalysis and Historical Thinking. New York: Berghahn Books, 2010.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso*: ensaios sobre a crítica da cultura. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2014.