Sérgio de Gouvêa Franco π / 248

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por Sérgio de Gouvêa Franco e aprovada pela Comissão Julgadora em 19 de outubro de 1993.

Data:

19/10/93

Assinatura:

HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE NA OBRA DE PAUL RICOEUR

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1993.

Tese apresentada como exigência parcial para
obtenção do Título de DOUTOR EM EDUCAÇÃO na
Área de Concentração Filosofia e História da
Educação à Comissão Julgadora da Faculdade de
Educação da Universidade Estadual de Campinas,
sob a orientação do Prof. Dr. Rubem Azevedo [Alves.†

ALVES, Rubem, 1933-

Comissão Julgadora:

[Handwritten signature]

[Handwritten signature]

[Handwritten signature]

[Handwritten signature]

[Handwritten signature]

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Rubem Alves, não só pela orientação da tese, mas também pela amizade e pelo estímulo pessoal e intelectual nestes últimos anos de convivência;

Aos meus pais, pelo amor que enche a vida de significado;

À Tatiana e ao Mateus, pelo incentivo direto e pela privação paciente da minha companhia durante as horas de estudo;

A todos os amigos que direta ou indiretamente colaboraram com esta tese.

A Deus e à expansão de seu Reino sobre a face da terra.

SUMÁRIO

Esta é uma tese sobre o filósofo francês Paul Ricoeur (1913 -), mais precisamente sobre sua hermenêutica e sua visão de psicanálise no período que vai de 1960 a 1969, quando produz três livros da maior importância: La Symbolique du Mal (1960), De L'Interprétation: Essai sur Freud (1965) e Le Conflit des Interprétations. Essais D'herméneutique (1969).

O propósito da tese é estudar e dar a conhecer o pensamento de Ricoeur, mostrar o que ele possui de mais distintivo em hermenêutica e psicanálise. É sobretudo propósito da tese mostrar como hermenêutica e psicanálise se interrelacionam no seu pensamento. Ricoeur possui uma das mais criativas hermenêuticas da atualidade. É um arguto e competente leitor de Freud. O relacionamento que propõe entre as duas disciplinas é inédito.

A tese está dividida em 6 capítulos. O primeiro capítulo introduz a tese e o segundo o pensamento de Ricoeur. O terceiro capítulo trata da sua hermenêutica, o quarto de sua visão de psicanálise. O quinto versa sobre o encontro entre hermenêutica e psicanálise. O último capítulo são as considerações finais do autor da tese.

ABSTRACT

This is a thesis on the French philosopher Paul Ricoeur (1913 -), more precisely the thesis is on his hermeneutics and on his view of psychoanalysis during the period of 1960 to 1969, when he produced three books of major importance: *La Symbolique du Mal* (1960), *De L'Interprétation: Essai sur Freud* (1965) and *Le Conflit des Interprétations. Essais D'herméneutique* (1969).

The purpose of the thesis is to study and to disclose the thought of Ricoeur, it aims to show what is more distinctive in his hermeneutics and in his view of psychoanalysis. The special purpose of the thesis is to show the relationship of hermeneutics and psychoanalysis in his thought. Ricoeur owns one of the most creative hermeneutics at the present time. He is a sharp and competent reader of Freud. The relationship between hermeneutics and psychoanalysis that he proposes is inedited.

The thesis is divided into six chapters. The first chapter is an introduction of the thesis itself and the second of the thought of Ricoeur. The third chapter deals with his hermeneutics and the fourth with his view of psychoanalysis. The fifth is about the encounter of hermeneutics and psychoanalysis. The last chapter brings to light the final considerations of the author of thesis.

ÍNDICE

CAPÍTULO 1: INTRODUÇÃO

1. Introdução	1
2. Propósito da Tese	2
3. Justificativas da Tese	7
4. Metodologia	10
5. Divisões da Tese	15

CAPÍTULO 2: O PENSADOR PAUL RICOEUR

1. Introdução	17
2. Paul Ricoeur: Dados Biográficos	19
3. A Obra de Ricoeur	22
4. Influências Formativas do Pensamento de Ricoeur	25

5. Divisões no Pensamento de Ricoeur	29
5.1 Introdução	29
5.2 Ricoeur, Fenomenólogo Estrutural	31
5.3 De uma Fenomenologia Estrutural para uma Fenomenologia Hermenêutica	35
5.4 Desenvolvimentos Posteriores: Influências Linguísticas	37
6. Marcas do Pensamento de Ricoeur	39
6.1 Introdução	39
6.2 Ricoeur, o Fenomenólogo entre outros Fenomenólogos	40
6.3 Linguagem e Palavra	43
6.4 A Questão do Método	45
7. Conclusão	47

CAPÍTULO 3: A HERMENÊUTICA DO SÍMBOLO DE PAUL RICOEUR

1. Introdução	49
2. Hermenêutica em <u>La Symbolique du Mal</u>	50
2.1 Introdução	50
2.2 A Natureza Simbólica da Hermenêutica de Ricoeur	51
2.2.1 Ricoeur Começa com os Símbolos	51
2.2.2 Zonas de Emergência dos Símbolos	52

2.2.3. A Estrutura do Símbolo	54
2.2.3.1 Definição de Símbolo	54
2.2.3.2 Símbolo e Alegoria	54
2.2.3.3 Símbolo e Lógica Simbólica	55
2.2.3.4 Símbolo e Mito	57
2.3 O Projeto de <u>La Symbolique du Mal</u>	58
2.3.1 O Projeto Propriamente Dito	58
2.3.2 A Confissão é o Símbolo Primário do Sagrado	59
2.4 A Mancha	60
2.5 O Pecado	62
2.5.1 A Passagem da Mancha para o Pecado	62
2.5.2 O Vocabulário do Pecado	64
2.6 A Culpabilidade	66
2.7 A Função Simbólica dos Mitos	70
3. Hermenêutica em <u>De L'Interprétation</u>	72
3.1 O Propósito do Livro	72
3.2 Conceitos de Interpretação	74
3.3 Interpretação como Recolhimento de Sentido	77
3.4 Interpretação como Exercício da Suspeita	78
3.5 O Recurso do Símbolo à Reflexão	79
3.6 A Dialética das Interpretações	83
4. Hermenêutica em <u>Le Conflit des Interprétations</u>	86
4.1 Introdução	86

4.2 Existência e Hermenêutica	87
4.3 Hermenêutica e Estruturalismo	91
4.3.1 Estrutura e Hermenêutica	91
4.3.2 O Problema do Duplo Sentido	94
4.3.3 A Estrutura, a Palavra, o Acontecimento	97
4.4 Hermenêutica e Fenomenologia	99
4.4.1 Heidegger e a Questão do Sujeito	99
4.4.2 A Questão do Sujeito: o Desafio da Semiologia	102
5. Conclusão	108
5.1. A Hermenêutica de Ricoeur	108
5.2. Continuidade e Descontinuidade no Trajeto Intelectual de Ricoeur	111
5.3. Ricoeur e outros Hermenêutas Contemporâneos	113

CAPÍTULO 4: A VISÃO DA PSICANÁLISE DE PAUL RICOEUR

1. Introdução	117
2. A Visão de Psicanálise em <u>De L'Interprétation</u>	119
2.1 Introdução	119
2.2 O Primeiro Bloco: Energética e Hermenêutica	121
2.2.1 Introdução	121
2.2.2 Uma Energética sem Hermenêutica	122
2.2.3 Energética e Hermenêutica em <u>A Interpretação de Sonhos</u>	125

2.2.3.1	Interpretação e Explicação Energética	125
2.2.3.2	Freud e o Símbolo	127
2.2.3.3	A Psicologia do Capítulo VII	129
2.2.4	Pulsão e Representação nos Escritos da Metapsicologia	131
2.2.4.1	Introdução	131
2.2.4.2	Ponto de Vista Tópico Econômico e o Conceito de Pulsão	132
2.2.4.3	Presentação e Representação	135
2.3	O Segundo Bloco: A Interpretação da Cultura	139
2.3.1	Introdução	139
2.3.2	A Analogia do Sonho	140
2.3.2.1	Forças e Fraquezas do Modelo	140
2.3.2.2	A Analogia da Obra de Arte	142
2.3.3	Do Onírico do Sublime	145
2.3.3.1	Introdução	145
2.3.3.2	Os Enfoques Descritivos e Clínicos da Interpretação	146
2.3.3.3	As Vias Genéticas da Interpretação	148
2.3.3.4	O Problema Metapsicológico: A Noção de Superego	155
2.3.4	A Ilusão	159
2.3.4.1	Introdução	159
2.3.4.2	A Ilusão e a Estratégia do Desejo	160
2.3.4.3	A Etapa Genética da Explicação: Totemismo e Monoteísmo	162

2.3.4.4 A Função Econômica da Religião	164
2.4 O Terceiro Bloco: Eros, Tanatos e Ananké	166
2.4.1 Introdução	166
2.4.2 Princípio de Prazer e Princípio de Realidade	167
2.4.2.1 Introdução	167
2.4.2.2 A Realidade e o Processo Primário	168
2.4.2.3 Princípio de Realidade e Escolha de Objeto	170
2.4.2.4 O Princípio de Realidade e a Tarefa Econômica do Ego	172
2.4.3 As Pulsões de Morte: Especulação e Interpretação	173
2.4.3.1 A Especulação Freudiana sobre a Vida e a Morte	173
2.4.3.2 A Pulsão de Morte e a Destrutividade do Superego	176
2.4.3.3 A Cultura entre Eros e Tanatos	178
3. Conclusão	180
3.1 O Valor da Leitura de uma Obra	180
3.2 A Leitura que Ricoeur Faz de Freud	183
3.3 A Psicanálise como Força e Sentido	191

CAPÍTULO 5: HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE EM PAUL RICOEUR

1. Introdução	198
2. Hermenêutica e Psicanálise em <u>De L'Interprétation</u>	200

2.1 Introdução	200
2.2 Epistemologia, entre a Psicologia e a Fenomenologia	202
2.2.1 Introdução	202
2.2.2 O Processo Epistemológico da Psicanálise	203
2.2.3 A Psicanálise não é uma Ciência da Observação	207
2.2.4 Enfoque Fenomenológico do Campo Psicanalítico	210
2.2.5 A Psicanálise não é Fenomenologia	214
2.3 Reflexão: Uma Arqueologia do Sujeito	218
2.3.1 Introdução	218
2.3.2 Freud e a Questão do Sujeito	219
2.3.3 Realidade do Id, Idealidade do Sentido	221
2.3.4 O Conceito de Arqueologia	225
2.3.5 Arqueologia e Filosofia Reflexiva	227
2.4 Dialética: Arqueologia e Teleologia	229
2.4.1 Introdução	229
2.4.2 Um Modelo Teleológico de Consciência: Fenomenologia Hegeliana	231
2.4.3 A Teleologia Implícita do Freudismo	233
2.5 Hermenêutica: As Abordagens do Símbolo	236
2.5.1 Introdução	236
2.5.2 A Sobredeterminação do Sentido	237
2.5.3. A Ordem Hierárquica do Símbolo	239
2.5.4 Retomada Dialética do Problema da Sublimação e do Objeto Cultural	241
2.5.5 Fé e Religião: A Ambigüidade do Sagrado	244

2.5.6 Valor e Limite de uma Psicanálise da Religião	247
3. Hermenêutica e Psicanálise em <u>Le Conflit Des Interprétations</u>	252
3.1 Introdução	252
3.2 O Consciente e o Inconsciente	253
3.3 A Psicanálise e o Movimento da Cultura Contemporânea	255
4. Conclusão	261
4.1 Hermenêutica e Econômica	261
4.2 Desconfiança e Fé	262
4.3 Passado e Futuro	264
4.4 A Religião que Merece Sobreviver	269
4.5 Críticas	272
4.6 Conclusão	281

CAPÍTULO 6: CONSIDERAÇÕES FINAIS

1. Introdução	283
2. Ricoeur sob Perspectiva	284
3. A Circulação Autor da Tese, Tese e Ricoeur	292
4. Conclusão	302

NOTAS

304

BIBLIOGRAFIA

316

CAPÍTULO 1: INTRODUÇÃO

1. INTRODUÇÃO

Interpretar e psicanalisar senão este ser que não cessa de buscar sentido e de lutar por realização. Este ser da transcendência, que instigado pela morte se revolta e reafirma o primado da vida. Ser do sentido e da realização, ser do constrangimento e da necessidade. A vida afirmada e a vida ferida: nesta dialética é que nos encontramos! Vida, mas vida que sofre o agulhão da natureza, do involuntário, do adversário. Realização e constrangimento, desejo e frustração, alegria e morte... Todos estes signos que se fazem presentes na fala humana. Signos que estão aí, à espera de uma interpretação. Interpretação e psicanálise¹ dos signos ambíguos da fala humana.

Os signos ambíguos da fala humana... Não é assim tão fácil interpretá-los. As palavras estão carregadas de sentido, mas como abrir as portas e janelas que levam ao coração das palavras? Como descobrir os sentidos que estas palavras fazem para os mortais? Estes símbolos que mostram e escondem o homem² que somos. Compreendidos talvez nos revelem algo de fundamental. Assim é que as palavras e os símbolos são interpretados e psicanalisados, só para nos socorrer nesta tarefa de nos compreendermos, nesta tarefa tão dramaticamente importante de aprendermos algo sobre quem somos.

Compreender-se para possuir-se, para não ser terra de outro. Compreender-se para transformar-se, para ultrapassar-se, para libertar-se. O si como tarefa do

eu, eu mesmo como a primeira frente de trabalho. A urgência de compreender-se em um mundo fragmentado e fragmentador... Todos somos testemunhas da dificuldade de ser homem e de ser mulher nesta virada de século.

A hermenêutica de Ricoeur, que mantém viva comunicação com a psicanálise, se nos apresenta como um recurso à nossa atual auto-compreensão. Não aparece no horizonte como uma panacéia. Antes seu pensamento traz a marca do provisório e do mortal, sua "ontologia é quebrada"³, como ele mesmo quer se expressar. Mas Ricoeur pensa profundo e luta pela emancipação humana. Vale a pena estudá-lo.

2. PROPÓSITO DA TESE

Estamos aqui diante de uma tese sobre Paul Ricoeur, uma tese sobre a filosofia de Paul Ricoeur. Mais precisamente, estamos diante de uma tese sobre a hermenêutica e a visão de psicanálise de Paul Ricoeur. Ricoeur é este filósofo francês impressionantemente relevante, exatamente por ter uma hermenêutica das expressões simbólicas, exatamente por ter permitido que seu pensamento fosse influenciado pela psicanálise.

A obra de Ricoeur admite três divisões⁴. A primeira parte de sua obra é uma fenomenologia de corte idealista. A última é uma hermenêutica com forte preocupação linguística. A segunda parte é feita da preocupação com a interpretação dos símbolos. O foco da tese se fecha sobre esta segunda fase. Neste período, dois são os temas eleitos para estudo:

1. o trabalho hermenêutico de Ricoeur, mais precisamente o seu trabalho de decifração dos símbolos humanos, e
2. sua visão da psicanálise e o modo como ele percebe a contribuição que esta oferece à compreensão do humano.

Então, é objetivo da tese elucidar, esclarecer e amplificar a contribuição de Ricoeur, no que se refere aos tópicos da hermenêutica dos símbolos e da psicanálise. A idéia é dar destaque aos temas, arrancá-los do restante da obra de Ricoeur, fazê-los aparecer ampliados. A tese estuda um período específico da obra de Ricoeur. Neste período se preocupa com os dois temas já delimitados: a hermenêutica dos símbolos e a psicanálise. Três são os livros que compreendem este período: 1. La Symbolique du Mal⁵, 2. De L'Interprétation: Essai sur Freud⁶ e 3. Le Conflit des Interprétations. Essais D'herméneutique⁷. Especialmente De L'Interprétation: Essai sur Freud será objeto de consideração da tese, já que ele é o *locus* privilegiado do encontro da hermenêutica dos símbolos e da psicanálise na obra de Ricoeur.

Para ser claro listo agora os propósitos da tese:

- É propósito da tese esclarecer quem é este pensador contemporâneo Paul Ricoeur. Como ele ocupa o cenário filosófico? Como se distingue de outros pensadores? Qual é sua contribuição própria?
- É propósito da tese compreender o que Ricoeur tem a acrescentar sobre a questão hermenêutica. Como enxerga o campo? É bom dizer que Ricoeur é um dos mais notáveis hermenêutas da atualidade. E só para adiantar um pouco o

conteúdo de seu trabalho, dizer que para ele toda reflexão já é interpretação. Toda interpretação implica em uma interpretação do próprio homem. Ricoeur não é daqueles pensadores que fogem da responsabilidade. Pelo contrário, ele sustenta claramente pontos fundamentais sobre quem seja o ser humano. Seu trabalho testa hipóteses sobre o homem em campos tão diversos quanto a psicanálise, a filosofia da religião, a história e a teoria dos textos. É escopo da tese elucidar sua hermenêutica que se manifesta nestes vários domínios, especialmente sua hermenêutica dos símbolos. O que caracteriza a hermenêutica de Ricoeur? Como ele a desenvolve? Quais são seus desdobramentos? O que ele oferece para melhor compreender o ser humano?

- É propósito da tese também esclarecer a visão que Ricoeur tem da psicanálise. Como a psicanálise entra nesta discussão sobre a experiência humana? De fato, Ricoeur possui uma leitura precisa da obra de Freud, que se caracteriza por ver na fala da psicanálise uma dualidade de discurso: Freud se referiria ao humano em termos de sentido e força. Para Ricoeur, a força da psicanálise reside exatamente aí: por sua recusa em optar entre uma análise do homem somente em termos de forças, ou somente em termos de sentido. Para Ricoeur, a psicanálise é tanto uma hermenêutica que compreende os sentidos, quanto uma energética que explica as forças em jogo na mente humana. A tese trata de esclarecer esta visão de Ricoeur e em certa medida checar a validade das suas afirmações.
- É propósito da tese ainda mostrar como hermenêutica e psicanálise se interrelacionam em Ricoeur. Como Ricoeur dá um enquadre filosófico à psicanálise? Em que medida ele pensa que a psicanálise necessita ou pressupõe este enquadre? Não há dúvida que a filosofia de Ricoeur sustenta a

psicanálise e a psicanálise por sua vez dá gosto humano à filosofia de Ricoeur. Em Da Interpretação há uma proposta de associar uma arqueologia do sujeito em moldes freudianos, com uma teleologia do tipo da fenomenologia do espírito de Hegel. O trabalho quer esclarecer esta e toda proposta de relacionamento entre filosofia e psicanálise em Ricoeur, sua força e limites. Como suas propostas se distinguem de outros possíveis modos de encontro da filosofia e da psicanálise?

- A tese tem também um propósito prático. Há uma visão de homem que emerge deste imbricamento de hermenêutica e psicanálise. A tese se pergunta: como está compreensão mais profunda do homem e da vida pode socorrer o ser humano em sua luta por emancipação, por realização e liberdade? Neste sentido a tese é uma contribuição indireta a uma filosofia da educação. A tese não é filosofia da educação propriamente dita, mas oferece subsídios filosóficos para tanto.

Acabamos de enunciar os propósitos da tese. Talvez enunciar o propósito da tese não seja suficiente. Para saber a que veio a tese, qual o seu escopo e alcance talvez seja necessário mais que isto. Talvez seja necessário ficar claro não só qual é o propósito da tese mas qual não é seu propósito também. Talvez precise ficar claro não só o que a tese pretende estudar, como o que ela não pretende estudar também. Ou por outras palavras, a clareza pede que se compreenda não só o que fica dentro do domínio da tese, como o que fica fora dele. Aliás pesquisar é mesmo eleger um domínio de preocupação, é definir contornos de um universo de estudo. A pesquisa é sempre limitada e não poderia ser de outra forma.

É particularmente interessante identificar o material que fica fora do domínio da tese, mas que poderia parecer que fica dentro. Assim é que é preciso esclarecer que não é propósito da tese produzir uma nova hermenêutica, não de textos, não da cultura, não da fala humana nem do inconsciente. Não atingimos esta pretensão. Nem tampouco é propósito da tese proceder um estudo direto na obra de Freud, nem de qualquer outro autor da psicanálise. Não se trata de uma tese sobre Freud. Freud aparece aqui de modo indireto, é Freud através de Ricoeur. A idéia da tese é esclarecer a hermenêutica e a visão da psicanálise de Ricoeur. Esclarecer e criticar a relações entre os dois tópicos. Mas não é propósito da tese propor outra hermenêutica ou outra visão da psicanálise.

É preciso ainda deixar claro que Ricoeur não é um filósofo da educação. Ele é simplesmente um filósofo. O propósito da tese é estudar o filósofo Ricoeur, sem qualquer intenção de transformá-lo em um filósofo da educação. Tal intenção, aliás, é simplesmente irrealizável. Transformar Ricoeur em um filósofo da educação seria simplesmente desfigurá-lo. O que a tese se propõe é estudar o pensamento de Ricoeur e trazer os resultados deste estudo ao ambiente onde se produz e se reflete sobre uma filosofia da educação. Um departamento de filosofia da educação precisa estudar as correntes filosóficas importantes de seu tempo. É a isto que se presta a tese. Mas a tese não tenta extrair diretamente de Ricoeur uma filosofia da educação - o que talvez nem seja possível. O que é possível é uma filosofia da educação, organizada a partir deste propósito, se apropriar do legado fenomenológico, hermenêutico e psicanalítico. Assim é que Ricoeur e a tese são úteis. São úteis para uma filosofia da educação que busque subsídios na fenomenologia e na psicanálise, mas uma filosofia da educação que desde de sempre se constitua como tal.

Ainda uma última palavra. Estudar Ricoeur esconde intenções práticas. Em Ricoeur se busca e em Ricoeur se encontra uma filosofia/sabedoria, uma filosofia voltada para a vida, preocupada com a promoção humana. A tese se volta especialmente à esta condição do pensamento de Ricoeur. É por isso que tal filosofia se compatibiliza bem com uma filosofia da educação, serve de subsídio para ela porque possui intenções claramente emancipatórias. Para Ricoeur e para a tese, uma filosofia presa apenas no formal fica fora do campo de interesse. Talvez seja esta a razão porque a tese privilegie o estudo dos símbolos. É que o símbolo guarda dentro de si um mistério, um mistério a ser desvelado e a ser anunciado. Dentro do símbolo se esconde uma palavra de conhecimento e sabedoria. Acompanhando o movimento do próprio Ricoeur, a tese busca trazer à tona esta sabedoria latente e aparentemente esquecida.

3. JUSTIFICATIVAS DA TESE

A primeira razão que poderia alinhar para justificar uma tese sobre Paul Ricoeur é o próprio Paul Ricoeur. Ele pertence ao que se poderia denominar de "a elite intelectual da humanidade", ainda que a expressão soe algo pedante. De qualquer forma, o que precisa ser dito, o que realmente interessa, é que Ricoeur é sem dúvida um dos homens com maior visibilidade, um dos que melhor enxerga o que está acontecendo. Ele tem algo a dizer sobre a condição humana neste final de século XX. Sua capacidade intelectual é aguda, sua sensibilidade é grande. Sua obra merece ser lida, estudada e divulgada. A tese se sustenta também na medida em que o pensamento de Ricoeur é ainda muito pouco conhecido no Brasil.

Divulgá-lo aqui é abrir o país para um dos mais importantes pensadores da atualidade.

Uma outra razão para o estudo de Ricoeur é que ele possui uma das mais criativas hermenêuticas da atualidade. Pouca gente tem podido reunir um feixe tão largo de tradições para compor uma hermenêutica. Ele se apodera da exegese e hermenêutica da teologia cristã - uma das mais tradicionais hermenêuticas que se tem notícia. Ele enfeixa toda a antiga, moderna e contemporânea tradição filosófica hermenêutica, de Aristóteles a Gadamer. Conhece a hermenêutica advinda da interpretação dos textos, da teoria da história e da psicanálise. Acaba produzindo uma hermenêutica própria que procura recolher as vantagens tanto dos estudos objetivizantes, quanto dos estudos subjetivizantes. Então uma tese sobre a sua hermenêutica se justifica pela pertinência e atualidade desta hermenêutica.

No que se refere à psicanálise, seu livro sobre Freud tem sido não injustamente aclamado e festejado em todo mundo. De fato, sua leitura de Freud é rigorosa e apurada. Seu cuidado se manifesta até por ele mesmo ter traduzido longas seções de Freud para o francês. O cuidado não é exagerado já que em inícios da década de 60, as traduções de Freud ainda não tinham passado suficientemente pelo crivo de uma revisão crítica. A leitura é rigorosa, mas a reflexão sobre Freud é criativa. De fato ele chega a oferecer um real socorro à psicanálise em sua solidão conceptual e filosófica. É inegável a sua contribuição à compreensão e organização do campo psicanalítico. A tese sobre sua visão da psicanálise se fundamenta nesta indiscutível contribuição.

A tese se justifica também ante a necessidade de se aprofundar conceitos teóricos/práticos para socorrer a reflexão sobre educação no Brasil. Só uma

verdadeira filosofia, com uma visão clara de homem, suas potencialidades, os seus modos emancipatórios, pode livrar a educação da superficialidade, do imediatismo e da desorientação. A tese se justifica na medida em que oferece subsídios a uma filosofia da educação.

A escolha de um período e dois temas em Ricoeur se sustenta na medida em que sua obra é extensa e continua em expansão. Limitar o campo é condição do aprofundamento do estudo. A seleção de parte de sua obra, o destaque de temas com a lupa da atenção, é condição de melhor compreensão do autor. Assim, consegue-se compreender não só o que ele claramente diz, como o que fica apenas implícito e indicado em sua obra. Dentro de um espaço mais limitado os conceitos podem ser melhor trabalhados.

No que se refere à escolha do segundo período da obra de Ricoeur, pode se dizer que qualquer um dos três períodos poderia ter sido escolhido. A escolha da segunda fase, no entanto, pode ser justificada na medida em que a primeira já tem sido mais estudada e a terceira fase está ainda em curso. Mas mais que isto, a escolha da segunda fase de Ricoeur se justifica por uma convicção da relevância deste período. Trata-se de uma eleição, de uma escolha, mas uma escolha consciente. Trata-se da convicção de que o estudo da hermenêutica dos símbolos e da psicanálise em Ricoeur tem o que acrescentar à nossa realidade pessoal e social.

Secundariamente a tese se justifica pelo grande interesse e identificação do autor da tese com o pensador francês. Seus temas, seus objetivos, tudo empolga o autor da tese. Isto garante uma leitura interessada, atenta. Garante uma leitura feita com "bom coração". A tese se justifica, assim, também por razões pessoais. Alguém

poderia perguntar, no entanto, se uma leitura interessada não prejudica a pesquisa. Não seria melhor uma leitura, digamos, neutra? Esta pergunta nos remete então à uma questão mais geral, a uma questão metodológica. Qual é a melhor maneira de se ler uma obra? Deste modo vamos entrando no tema da próxima seção. Aliás, vamos caminhando bem na direção das preocupações hermenêuticas de Ricoeur. Já que é assim, vamos lá...

4. METODOLOGIA

Uma leitura neutra de uma obra... A coisa é que para uma abordagem fenomenológica não há algo como uma consciência desinteressada, neutra no sentido de vazia. Toda consciência está dirigida, interessada por um objeto que elegeu. Não há consciência que não esteja diante de um objeto. Por outro lado, todo objeto é um objeto frente a um sujeito. O objeto só adquire seu *status* de objeto diante de uma consciência, que o elegeu como objeto e que portanto não elegeu outros possíveis objetos. É isto que se chama de princípio da intencionalidade em fenomenologia. Assim, é o espírito que dá sentido aos objetos do mundo.

Meu interesse por Ricoeur ao contrário de ser um empecilho, uma dificuldade epistemológica, é de fato um pressuposto metodológico. (Qualquer professor sabe que para o aluno aprender ele precisa estar interessado.) É que Ricoeur se transformou em um objeto de estudo para mim. Lembro aqui palavras de Rubem Alves que diz:

O objeto que provocou meu interesse se torna o ponto focal de meus olhos e inteligência, enquanto que o resto do mundo passa a ter importância secundária. Foi a emoção que fez com que o objeto se constituísse, em meio à multiplicidade indefinida de objetos possíveis, como o objeto de meu conhecimento⁸.

Isto em absoluto significa um abandono do rigor. O que isto significa é que a fenomenologia vai descartar tanto o realismo metodológico, por considerar que ele padece de uma ingenuidade crônica, quanto o idealismo, que por colocar o acento somente no sujeito também se desvia do ponto crucial. O acento para a fenomenologia deve ficar na relação, na relação entre sujeito e objeto. A tarefa realmente efetiva é exatamente estudar esta relação. Não se pode colocar a ênfase no objeto (realismo), nem no sujeito (idealismo), porque simplesmente não existe um sem outro: não há objeto sem consciência, nem consciência sem objeto, mas eles aparecem sempre juntos, em relação. Logo a tarefa é estudar a intencionalidade da consciência, para verificar aí como se produz o sentido dos fenômenos.

Agora, no momento em que vamos tratar do problema metodológico do estudo de Paul Ricoeur, podemos nos apropriar do próprio Ricoeur para alimentar a discussão. Claro que há a possibilidade de tentar tratar o texto somente na sua objetividade, como uma coleção de meros sinais. Aí o termo que se usaria seria explicar o texto. Várias leituras estruturalistas procuram exatamente isto. Em geral, a semiologia caminha nesta mesma direção: procura tratar o texto de modo parecido ao modo que as ciências naturais tratam seus objetos de estudo.

Do outro lado do leque metodológico, no outro extremo, encontramos um estilo que procura compreender o texto, em oposição a explicá-lo e se mantém na linha de uma interpretação romântica. A idéia seria recuperar a matriz emocional e existencial que gerou o texto e tentar trazê-la à realidade presente, recriá-la e atualizá-la. Para os adeptos da metodologia da explicação, o texto é visto como se fora uma máquina com relações somente internas. As questões da intenção do autor, a recepção do leitor e o sentido da mensagem do texto ficam desprezadas. Para os adeptos da metodologia da compreensão o caso é o inverso, buscam restaurar a comunicação, quase uma comunhão, entre o autor e o leitor, e desprezam qualquer análise mais objetiva.

Bem, o que Ricoeur tem a oferecer⁹ diante desta disjuntiva é uma metodologia dialética que inclui explicação e compreensão. A compreensão carece da explicação no exato momento em que surge a dificuldade de comunicação, explica Ricoeur. Em um diálogo, quando não se compreende algo, então se pede uma explicação. A explicação facilita a compreensão. No caso de um texto escrito a coisa é certamente mais complexa. É que o texto escrito possui uma certa autonomia em relação à intenção do autor e em relação à acolhida da audiência original. O texto tem então sua objetividade, que é regulada pelos códigos gramaticais. Conforme Ricoeur, a explicação não é destrutiva da compreensão, antes é mediação necessária exigida pela própria condição falha do discurso humano. Assim, a compreensão passa pela explicação.

Por outro lado, a explicação é coroada pela compreensão. Uma simples análise estrutural, por exemplo, reduz o texto a um sistema de variáveis vazias, sem significado presente. É só o esforço de compreensão que pode fazer reviver o texto, trazê-lo à condição de texto vivo, com capacidade de comunicação atual. É preciso

entender que Ricoeur não propõe aqui nenhum tipo de psicologismo. Não é que entre em circulação algo como um esforço por compreender a psicologia do outro escondida no texto. O que ele realmente propõe é ver que mundo se abre diante daquele texto. Quais os sentidos possíveis para o texto? Qual é o mundo que o texto supõe ou cria, aponta ou sugere para o leitor atual? O texto não permanece fechado em si mesmo, mas lê-lo significa exatamente permitir que o texto reinterprete o mundo do leitor.

Deixando a discussão teórica sobre metodologia e indo para a questão específica da tese... Procuro seguir Ricoeur e trato de reconhecer tanto a dimensão objetiva quanto a dimensão subjetiva da leitura da obra de Ricoeur. O que me proponho primeiramente é uma leitura cuidada dos seus textos, uma leitura com rigor. Trato de me submeter ao texto como ele é em sua singularidade. Busco escutar o que ali está sendo dito. Como é usual em teses em filosofia, o trabalho é entrar em um verdadeiro corpo-a-corpo com o autor em estudo. É preciso iniciar-se nos seus temas, no seu quadro de referência, mergulhar no seu pensamento. De fato, nada mais poderoso do que levar até as últimas conseqüências os conceitos de um autor. Ricoeur merece ser lido e levado à sério. É preciso estudá-lo sem preconceitos.

Estudar um texto sem preconceitos significa uma abertura para o texto como um outro meu, como um diferente meu, como um texto que pode dizer algo que não sei, algo que não conheço e até algo que me incomode, provoque e desconcerte. Ou por outras palavras, ler o texto com objetividade significa superar, ou buscar superar o narcisismo que me impede de enxergá-lo como é, como texto que mantém uma certa independência de mim. Caso contrário o que se dá é uma verdadeira relação simbiótica, onde o texto se reduz às minhas fantasias sobre ele.

Tudo fica preso ao meu imaginário. A alteridade se acaba e tudo se confunde comigo mesmo. Vejo no texto, como Narciso nas águas, minha própria imagem refletida, nem sequer percebo que sou eu que estou vendo lá. É assim que fico condenado a permanecer só, só com minhas experiências e meu passado, condenado a ser prisioneiro de mim mesmo, nenhuma contribuição chega a minha vida.

Agora, neste corpo-a-corpo com Ricoeur é óbvio que tenho preferências, que seleciono temas, que destaco pontos. O texto tem uma certa objetividade, mas é certo que ele está sendo lido por mim. O texto abre um mundo de indagações, inquietações e respostas para mim. E mais, após ter lido o texto, ou mesmo enquanto leio o texto, busco encontrar nele o que diz respeito à minha condição humana e pessoal e também o que diz respeito à minha realidade social. Assim, não há texto sem leitura. Leitura marcada pela biografia e pelas tradições do leitor, leitura marcada pelos viesamentos próprios da cultura. Esta é a razão de uma leitura totalmente objetiva ser por um lado impossível - já que o leitor interfere decisivamente na leitura, a objetividade absoluta seria, por outro lado, indesejável porque uma leitura que não tem nenhuma relação comigo, que não me "pega" de algum modo não tem nenhum valor.

Procuro ser fiel a metodologia de Ricoeur para ler Ricoeur. Rigor e profundidade. Objetividade e subjetividade. Exegese e aplicação à realidade do leitor. Inteligência, dedicação e esforço, mas também envolvimento e busca de sentido. Por um lado ir ao texto, por outro trazer o texto até aqui onde estou. O primeiro momento é o de submetimento ao texto como um outro. O segundo momento é de trazê-lo à realidade presente. É fazê-lo falar a esta realidade pela

crítica, pelo distanciamento, pelas ilações, reflexões, sentimentos e ações que o texto sugere.

Este trabalho de estudo em Ricoeur se dá, como já foi mencionado, especialmente nos seguintes três livros: 1. La Symbolique du Mal, 2. De L'Interprétation: Essai sur Freud e 3. Le Conflit des Interprétations. Essais D'herméneutique. Ricoeur é a fonte primária. Estes 3 livros são o *locus* privilegiado da pesquisa, especialmente De L'Interprétation: Essai sur Freud. O restante de sua obra funciona como auxílio à compreensão dos temas eleitos, são subsídios passado ou futuro para compreender os temas e o período escolhidos. Considero ainda os comentadores de Ricoeur, os escritos de Freud e os trabalhos de outros hermenêutas contemporâneos fontes secundárias da tese.

5. DIVISÕES DA TESE

A tese está dividida em seis capítulos. O capítulo número 2 introduz Ricoeur. Procura localizá-lo no cenário da filosofia contemporânea, mostra as divisões de sua obra e oferece alguns dados de sua biografia. O capítulo procura, ainda, caracterizar seu estilo e as influências de outros autores em seu pensamento. Enfim, o capítulo quer localizar Ricoeur para melhor interpretar a grandeza de seu pensamento dialético.

Com os capítulos 3 e 4 entra-se nos temas específicos da tese. O capítulo 3 trata da questão hermenêutica. Estuda o avanço da visão de hermenêutica ao longo da obra de Ricoeur. Mas o cerne do capítulo é a explicitação da

hermenêutica nos três livros em estudo. O capítulo se encerra com uma comparação da hermenêutica de Ricoeur com a de outros hermenêutas contemporâneos. O capítulo 4 estuda a visão de Ricoeur da psicanálise. O centro do capítulo é o estudo do livro De L'Interprétation: Essai sur Freud, onde se vê o tema da psicanálise de modo mais elaborado.

O capítulo 5 é o capítulo que estuda a relação entre filosofia e psicanálise em Ricoeur. Como ele propõe esta relação? De que modo hermenêutica e psicanálise se imbricam, se influenciam e se complementam em seu pensamento? No capítulo 6 aparecem as considerações finais sobre a obra de Ricoeur.

CAPÍTULO 2: O PENSADOR PAUL RICOEUR

1. INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur é, sem dúvida, uma das mais ricas e profundas figuras do pensamento francês atual. É autor de uma filosofia que se orienta na direção fenomenológica. Seu pensamento em alguns aspectos se assemelha ao de Merleau-Ponty. Mas ele é mais que um fenomenólogo, ele é sobretudo um hermenêuta. O problema próprio a Ricoeur é o da hermenêutica, ou seja, o problema da interpretação e do sentido. Mas sejamos claros: Ricoeur não aceita um enquadre simples. Seu pensamento tem as marcas da originalidade. Não é tanto alguém que siga submisso a este ou àquele sentimento filosófico, quanto alguém que inaugura um estilo de fazer filosofia. Ele abre o caminho.

O objetivo de sua obra é interpretar nada menos que o próprio homem: quem é este homem contemporâneo? Para tanto está pronto a buscar recursos onde eles estiverem. Sua originalidade se manifesta, em grande medida, exatamente por buscar recursos onde outros filósofos não buscariam: ele vai atrás de material em fontes pré-filosóficas. Para ele o símbolo, o mito, a linguagem poética, os sinais inconscientes na fala humana, tudo isto é fonte para a filosofia. O homem só se conhece indiretamente: por meio daquilo que deixa impregnado em sua produção, não necessariamente de modo consciente. Sua máxima - *le symbole donne à penser*¹⁰, ou em português, o símbolo dá o que pensar, expressa bem este estilo de fazer filosofia: o símbolo é material para a reflexão filosófica. A filosofia se nutre de fontes pré-filosóficas.

A originalidade de Ricoeur se expressa também por seu baixo nível de preconceito filosófico. É capaz de reunir tradições filosóficas até então dissociadas. Visita culturas que entre si mantêm poucas afinidades. Trata temas que só outras vertentes filosóficas diferentes da sua querem tratar. É firme em suas convicções, mas aberto à outras correntes de pensamento que não a sua, e até às correntes filosóficas tradicionalmente hostis à sua. Isto tudo faz de Ricoeur um pensador amplo e dialético, mas que não se perde no ecletismo.

Impressiona também no pensamento de Ricoeur a síntese difícil e rara entre rigor e paixão. É rigoroso para ler, para escrever e para pensar. Não faz transigências intelectuais, não facilita o caminho para uma conclusão. Existencial, não concede a um apelo romântico fácil. É existencial mas seu método é exato e rigoroso, seguindo a melhor tradição filosófica francesa, alemã, ou anglo-americana. Inteligência e rigor se unem em sua obra à sabedoria e relevância. Não pára em um rigor meramente formal. Seu pensamento é apaixonado e apaixonante. Está comprometido não só com o rigor mas com a vida. Em resumo, seu pensamento pode ser exatamente identificado com este esforço intelectual sério que busca socorrer, homem e mulher, a melhor viver neste difícil fim de século XX.

A obra de Ricoeur chama a atenção também pela extensão e abrangência. Pouca gente escreveu tanto e sobre temas tão diversos. Frans D. Vansina, que tem se notabilizado pela publicação e atualização da bibliografia de Ricoeur, compilou entradas que resultam em mais de 40 páginas. Impressionante não é só o volume, mas a abrangência dos seus temas. Como dissemos, escreve sobre os temas da fenomenologia e do existencialismo. Escreve sobre símbolos e religião, sobre linguagem, psicanálise e política. Mais especificamente pode-se mencionar sua penetrante análise da vontade humana e da questão da liberdade, seu longo e

detalhado estudo sobre os símbolos do mal, seu extenso e profundo estudo sobre Freud. Além disto, produziu uma grande quantidade de ensaios sobre linguagem.

Neste capítulo 2 ofereço uma introdução à Paul Ricoeur, à sua vida e à sua obra. De fato, trata-se de uma introdução ao pensamento de Ricoeur. O capítulo compreende as seguintes divisões. Temos uma seção sobre a sua vida (seção 2) e outra sobre a sua obra (seção 3). Segue uma seção sobre as influências formativas de seu pensamento (seção 4) e um estudo das etapas evolutivas de sua obra (seção 5). Finalmente na seção 6 apresento algumas marcas distintivas do seu pensamento.

2. PAUL RICOEUR: DADOS BIOGRÁFICOS

Paul Ricoeur nasceu em Valença, à sudoeste da França, em 27 de fevereiro de 1913, seis meses antes da Alemanha invadir a França nos inícios da I Guerra Mundial. Órfão de pai e mãe, foi criado pelos avós dentro da tradição calvinista. Durante seus estudos secundários na Faculté des Lettres de Rennes, desenvolveu um profundo interesse por filosofia. É por conta deste interesse que vai para a Universidade de Sorbonne estudar metafísica, graduando-se em 1935

Durante os anos 30 o pensamento europeu esteve dominado pelas idéias de Husserl, Heidegger, Jaspers e Marcel. Ricoeur não deixou de se influenciar por estes pensadores. Mas na Universidade de Sorbonne ele sofreu especial influência de seu professor, o existencialista Gabriel Marcel. Durante seu tempo na Sorbonne, Ricoeur freqüentou os seminários que o professor Marcel promovia em sua casa.

Nestes seminários Ricoeur entrou em contacto com os paradoxos do pensamento existencialista e desenvolveu um profundo apreço à grandeza e à tragédia da condição humana.

De 1935 até 1939, quando vai para a guerra, Ricoeur leciona filosofia em escolas secundárias. Em 1935 casa-se com Simone Lejas. Neste mesmo ano participa da fundação da revista Terre Nouvelle. Mas no pós-guerra, Esprit fundada por Emmanuel Mounier em 1932 é a única revista cristã importante que sobrevive na França. Ricoeur se torna então um de seus mais importantes colaboradores. Sua identificação intelectual com Mounier é grande, a ponto de aderir juntamente com sua família à comunidade "personalista" fundada por Mounier. A família de Ricoeur era a única protestante em um grupo de seis ou sete famílias católicas.

Esteve preso durante quase toda a II Grande Guerra em um campo de concentração alemão, de 1940 até ao fim da guerra. Durante este período se dedicou ao estudo do fenomenólogo Edmund Husserl e também ao estudo de Heidegger e Jaspers. A Cruz Vermelha estava autorizada a oferecer-lhe livros de filosofia de autores alemães, que passou a estudar com dedicação. Durante este período organizou um curso de filosofia para os companheiros de prisão. A qualidade do curso era tão boa que o governo francês chegou a reconhecer como oficiais os cursos ministrados no campo de concentração.

Após a guerra, Ricoeur retorna para Paris e de 1945 a 1948 trabalha como pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique. Obtém o título de doutor em letras pela Universidade de Paris em 1949. Sua dissertação é o volume I de sua Filosofia da Vontade (veja abaixo). Em 1948 foi indicado para a cadeira de história da filosofia na Universidade de Strasbourg. Durante o período que lecionou

nesta Universidade (1948 a 1956), ele se comprometeu a cada ano ler as obras completas de um dos grandes pensadores: Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche, entre outros.

Em 1957 foi indicado para uma cadeira de filosofia geral na Universidade de Sorbonne. Em Paris, o ambiente intelectual está mudando rapidamente: Freud e o estruturalismo são agora as maiores influências. Ricoeur logo está pronto para responder aos novos desafios intelectuais. Durante 1958, passa o ano lecionando na qualidade de professor convidado no famoso Union Theological Seminar de Nova York. Em 1963 ministra palestras na Universidade de Yale que são o germe de seu importante livro sobre Freud. Em 1966 ensina na Universidade de Columbia.

Em 1967 graças ao movimento de descentralização da Universidade francesa, Ricoeur prefere deixar a Sorbonne para ir ensinar em Paris-Nanterre. Em 1969 foi indicado para decano da Faculdade de Letras e Ciências Humanas. Por dois anos ele se vê obrigado a administrar os conflitos entre estudantes e a polícia naqueles anos agitados. Em seguida, Ricoeur deixa sua posição em Nanterre e passa a ensinar na Universidade de Louvain. Dois anos depois, em 1973 volta a Paris-Nanterre. Em 1967 recebe o título de doutor honorário pela Universidade de Chicago. Desde 1970, Ricoeur divide seu tempo entre as universidades europeias e a Universidade de Chicago, EUA, onde como professor visitante, ocupa a cadeira de filosofia anteriormente ocupada por Paul Tillich. Assumiu também a direção do Centre d'Etudes Phénoménologiques et Herméneutiques de Paris. Recebeu o prêmio Hegel em 1985, prêmio alemão outorgado de três em três anos, sendo Ricoeur o primeiro francês a recebê-lo.

3. A OBRA DE RICOEUR

Dirk Vansina, como dissemos, é o estudioso de Paul Ricoeur¹¹, que se notabilizou por publicar sua bibliografia. Bibliografia que em 1962 tinha 16 páginas e hoje, atualizada, chega a cerca de 40 páginas¹². É verdade que nesta bibliografia há artigos que entram na lista mais de uma vez, por terem aparecido em mais de uma publicação. De qualquer forma, a obra de Ricoeur é certamente muito extensa. Começou a publicar com 23 anos e continua a publicar até hoje com 80 anos. Nesta seção, portanto, não há qualquer pretensão à exaustão, antes o que se pretende é oferecer uma visão panorâmica da obra de Ricoeur; quer se ajudar a compreender a dimensão de seu trabalho, o que não se obtém pela simples leitura de sua bibliografia. Eu me limitarei nesta seção a mencionar os livros de Ricoeur em francês e inglês e as traduções para o português, sem referência aos seus inúmeros artigos, palestras, prefácios a livros e sermões.

O primeiro livro de Ricoeur foi escrito em parceria com Mikel Dufrenne, amigo e ex-companheiro de prisão, publicado em 1947: Karl Jaspers et La Philosophie de L'Existence¹³. No mesmo ano Ricoeur publica o seu próprio estudo de Marcel e Jaspers: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystère et Philosophie du Paradoxe¹⁴. Em 1950, Ricoeur traduz para o francês o clássico Ideen I de Edmund Husserl. Publica o livro sob o título Ideés Directrices Pour Une Phénoménologie¹⁵, com introdução e notas de sua lavra. Em 1956, traduz também o livro de R. Guardini Der Tod des Sokrates, que aparece em francês sob o título La Mort de Socrate¹⁶.

Para alguns comentadores a obra-prima de Ricoeur é sua Philosophie de la Volonté, que compreende três livros publicados, e a promessa até agora não

cumprida de um quarto e um quinto livro. O primeiro livro apareceu em 1950 sob o título Le Volontaire et L'Involontaire¹⁷, na tradução inglesa de 1966 recebe o título um tanto diferente de Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary¹⁸. Os demais dois livros apareceram juntos em francês, sob o título de Finitude et Culpabilité¹⁹ em 1960. O primeiro deles é L'Homme Faillible, traduzido para o inglês em 1965. O segundo é La Symbolique du Mal, traduzido para o inglês em 1967. Segundo o projeto original de Philosophie de la Volonté, um terceiro livro na segunda parte de sua obra - Finitude et Culpabilité, deveria aparecer: um livro de pura antropologia filosófica, com base empírica, sobre a vontade humana. A terceira e última parte desta obra sobre a vontade humana deveria ser sobre a poética da vontade humana. O fato de Ricoeur não ter publicado estas continuações indica uma alteração de percurso. De fato, ele resolve dar continuidade à sua obra de outra maneira. Até o presente momento, nenhum dos livros mencionados tem tradução para o português.

Ricoeur publicou uma grande quantidade de artigos e resenhas, em vários periódicos. Merecem destaque, no entanto, os artigos que escreveu para a já mencionada revista Esprit. A publicação cristã demonstrou possuir uma grande preocupação social, sob a direção do católico Emmanuel Mounier. Merecem menção também as revistas Christianisme Social e Foi-Éducation. Nos artigos publicados nestas publicações aparece a preocupação não só com a situação do cristianismo no mundo atual, como também artigos sobre o marxismo, sobre a violência, sobre a universidade, e outros tantos temas da pauta político-social. Nestes textos emerge o Ricoeur com preocupações contemporâneas e circunstanciais fazendo contraponto com o Ricoeur mais acadêmico. A maior parte destes artigos, os de maior relevância, foram posteriormente publicados em forma de livro. Muitos deles aparecem em Historie et Vérité²⁰, publicado em 1955 e

republicado em 1964 com acréscimo de novos artigos. O livro foi traduzido para o inglês em 1965, e para o português em 1968. Em 1967, apareceu para o leitor em inglês Husserl: An Analysis of His Phenomenology²¹, uma coletânea de seus artigos sobre Husserl e sobre a fenomenologia em geral. Em 1969, Ricoeur publica o majestoso Le Conflit des Interpretations²², com seus artigos mais recentes sobre hermenêutica e linguagem. O livro aparece em inglês em 1974 e em português em 1978. Em 1974, apareceu mais uma coletânea de ensaios traduzidos para o inglês: Political and Social Essays²³. Em 1986 publica Du Texte à L'Action, Essais D'Herméneutique²⁴, uma coletânea que procura reunir os mais importantes ensaios e artigos que produziu desde a publicação do Le Conflit des Interpretations.²⁵

Em 1965 Ricoeur publica o seu bem armado livro sobre Freud: De L'Interprétation: Essai sur Freud²⁶, com tradução para o inglês em 1970, e para o português em 1977. Em 1968 chega às livrarias o livro Entretiens, Paul Ricoeur et Gabriel Marcel²⁷, uma simples entrevista com Gabriel Marcel conduzida por Ricoeur, com tradução para o inglês em 1973. Em 1975 aparece La Métaphore Vive²⁸, um extenso livro na área da linguagem, traduzido para o inglês sob o título The Rule of Metaphor em 1977, e para o português em uma edição portuguesa de 1983. Em 1976 é lançado em inglês Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning²⁹, com tradução para o português em edição portuguesa de 1987. E em 1977, Le Discours de L'Action³⁰, traduzido para o português em edição portuguesa de 1988. Em seguida Ricoeur produz outra monumental obra: Temps et Récit³¹, em três volumes. O primeiro volume aparece em 1983, o segundo em 1984, e o terceiro em 1985, com traduções em inglês de 1984, 1986 e 1988, respectivamente. O último livro de Ricoeur é Soi-Même Comme un Autre³² de 1990, já traduzido para o português em 1991.

Há ainda mais algumas obras que gostaria de mencionar para encerrar esta seção sobre a produção de Ricoeur. Primeiramente gostaria de mencionar o monumental trabalho Main Trends in Philosophy³³, de 1979. O livro é o resultado do trabalho de coordenação de Ricoeur, em busca do estado da arte da filosofia em todo o mundo. Destaca-se por reunir artigos que representam uma consulta das principais correntes do pensamento filosófico contemporâneo. Resta ainda mencionar algumas publicações em português de artigos ou coletâneas de artigos de Ricoeur. Em 1975, apareceu a coletânea As Culturas e o Tempo. Estudos Reunidos pela UNESCO³⁴, de vários autores, com um artigo de Ricoeur. Hilton Japiassu publica uma coleção de seus ensaios em 1977: Interpretação e Ideologias³⁵. Aparece também um opúsculo com o título O Mal - Um Desafio a Filosofia e à Teologia³⁶, publicado em 1988. E um artigo de Ricoeur sobre mitos foi publicado em uma coletânea de vários autores - Grécia e Mito³⁷, também em 1988.

4. INFLUÊNCIAS FORMATIVAS DO PENSAMENTO DE RICOEUR

Gostaria de apontar agora algumas influências formativas do pensamento de Paul Ricoeur. O primeiro destaque de importância vai para seu eminente professor na Universidade de Sorbonne, o pensador católico Gabriel Marcel (1889 - 1973). O primeiro livro de Ricoeur é produzido em parceria com Mikel Dufrenne. Mas o primeiro livro que produz só, sem co-parceria, não por acaso é exatamente sobre Gabriel Marcel e também sobre Karl Jaspers, lançado em 1947. Os primeiros artigos de Ricoeur demonstram uma real dependência de seu antigo mestre. Se algumas influências se mostraram efêmeras, apenas passageiras, outras no entanto, são influências definitivas em seu pensamento. Destaco três influências.

Ricoeur, seguindo Marcel, mantém em sua obra uma profunda reverência para com o mistério da vida. Ricoeur aprende com Marcel a rejeitar os reducionismos que querem completamente explicar o homem e a cultura:

À esta altura devemos fazer um ataque direto à certos tipos de formulações gerais do tipo, "isto é somente isso..., ou isto não passa disto", ou coisas do gênero. Cada reducionismo depreciatório desta natureza está baseado no ressentimento, ou seja, em uma paixão que tem por base um violento ataque diretamente contra a toda integridade do real.³⁸

Para Marcel, há problema e há mistério, os problemas são para serem resolvidos, os mistérios são para serem respeitados. A complexa metodologia dialética de Ricoeur é exatamente derivada desta compreensão. Trata-se de um esforço para não cair prisioneiro de um pensamento reducionista, que acabe privilegiando um só lado da realidade.

Ricoeur também acompanha a Marcel no que se refere ao seu ensino sobre o corpo. A existência humana é uma existência encarnada, do tipo "eu sou meu corpo". Toda a discussão sobre o corpo em Le Volontaire et L'Involontaire, um dos primeiros livros de Ricoeur, revela uma clara dívida à estrutura do pensamento de Marcel. A tensão no modo como Marcel compreende o corpo reaparece em Ricoeur. "Eu sou meu corpo, ele é o centro vivo de minha existência." Mas ao mesmo tempo, o meu corpo é um objeto, uma coisa entre as demais coisas deste mundo. Assim, o corpo admite uma leitura tanto subjetiva, como objetiva. Aliás, para

Marcel este é mais um dos mistérios da vida: o corpo em seu duplo estatuto objetivo e subjetivo.

Uma terceira característica do pensamento de Ricoeur que revela dependência de Marcel, é a esperança que cultiva em relação à filosofia. Seguindo Marcel, Ricoeur busca um propósito unificador e reconciliador na filosofia. Mas alto! Não se trata aqui de uma filosofia com propósitos totalizantes, antes pelo contrário. Para Ricoeur, seu pensamento é uma ontologia quebrada³⁹, como já dissemos, uma reflexão em aberto, uma reflexão à caminho. E é bom que seja assim. A unidade que anuncia não é uma unidade para ser apropriada intelectualmente. Trata-se de uma unidade para ser vislumbrada, vislumbrada como Moisés vislumbrou a Terra Prometida, mas jamais entrou nela. Trata-se de uma unidade como horizonte e como limite. Mais que isto, na verdade. Enquanto filósofos, somos chamados a viver dentro desta totalidade. E aceitar esta totalidade como um mistério. O filósofo não é chamado a postular uma totalidade absoluta, uma totalidade final. Todos os que fizeram isto, acabaram se colocando no lugar mesmo desta totalidade e se tornaram autoritários. Assim, viver dentro da totalidade significa não criar um pensamento totalizante, mas sim começar desde dentro da totalidade da experiência, reconhecendo toda a experiência. Significa permitir que os vários aspectos desta plenitude apareçam, ainda que não seja possível reconciliá-los todos intelectualmente. Esta atitude, portanto, não nega os aspectos contraditórios da realidade, mas antes os aceita, compreendendo que a realidade sempre nos ultrapassa. Para expressar esta sua postura, Ricoeur fala de si mesmo e de sua filosofia, usando uma expressão que resume o problema de forma delicada. Trata-se de uma fórmula que exatamente tomou emprestado do próprio Gabriel Marcel: "Eu espero estar na verdade".⁴⁰ Sim, ele espera estar dentro da verdade.

Uma segunda influência formativa importante para o pensamento de Ricoeur é a de Edmund Husserl (1859-1938), o assim chamado pai da fenomenologia. Certamente que o estilo de Husserl é muito diferente do de Marcel. Com o estilo existencial de Marcel, Ricoeur haveria de aprender a filosofar na primeira pessoa, a levar em conta a própria experiência. Mas em Husserl, Ricoeur busca o rigor que vê faltar em Marcel. Aqui vemos a marca distintiva do pensamento de Ricoeur à qual nos referimos: paixão e rigor. Aliás, se o filósofo se movimenta com a mesma segurança tanto no mundo anglo-americano quanto no mundo continental, isto em grande medida se deve à este seu duplo compromisso com uma filosofia rigorosa e ao mesmo tempo apaixonada e apaixonante.

A oportunidade para estudar Husserl mais profundamente chegou durante a II Grande Guerra. Preso em um campo de concentração, Ricoeur passa a guerra estudando o pensamento alemão. A tradução que faz neste período do Ideen I de Husserl para o francês consagra Ricoeur como um dos mais importantes conhecedores de Husserl na França. Mais que conhecedor, Ricoeur haveria de seguir Husserl de perto em muitas de suas abordagens fenomenológicas. E se tornaria um definitivo adepto do rigor metodológico, adesão ao rigor que aprendera com o mestre alemão.

Uma terceira influência formativa importante sobre Ricoeur é a do pensamento filosófico clássico em geral. Durante um período razoavelmente longo de cerca de 10 anos, Ricoeur dá aulas de história da filosofia em Strasbourg. Neste período, em contacto profundo com os grandes pensadores, ele chega a ter uma apreciação mais favorável do pensamento clássico. Vai beber em fontes bem mais antigas que Marcel e Husserl, pensadores pouco mais velhos do que ele. Deste modo é que Ricoeur chega a atenuar sua simpatia pelo existencialismo e outras

correntes filosóficas contemporâneas. É certo que ele quer manter uma filosofia concreta, ligada à experiência humana real. Agora, no entanto, ele quer fazer isto sem desprezar a longa tradição de racionalidade do pensamento ocidental. Passa a atribuir muito valor a Descartes, Kant e Hegel.

Nomeamos aqui somente as influências formativas mais importantes do pensamento de Ricoeur. Na maturidade de seu pensamento, Freud e Heidegger são influências fundamentais, bem como o estruturalismo, os estudos linguísticos contemporâneos, a semiótica e a semiologia. O seu pensamento maturo é exatamente o objeto de estudo desta tese. É claro que, como pensador profissional, Ricoeur se relaciona virtualmente com tudo que há de importante em filosofia.

5. DIVISÕES NO PENSAMENTO DE RICOEUR

5.1 INTRODUÇÃO

A filosofia de Ricoeur está dividida em ao menos dois momentos. O primeiro momento é o que podemos chamar de uma fenomenologia⁴¹ estrutural, que aparece em Le Volontaire et L'Involontaire e L'Homme Faillible. A investigação é antropológica, mas abstrata. Trata-se de determinar quais são as possibilidades fundamentais do ser humano. A abordagem é racional, mas certas experiências são colocadas entre parênteses, em particular Ricoeur coloca entre parênteses o que ele chama de falta (*la faute*). Falta, para ele, sugere ao mesmo tempo uma descontinuidade interior do homem, à semelhança da falta geológica e sugere

também uma certa culpa, falta é vista como erro. Ricoeur procura manter as duas acepções da palavra quando se refere ao ser humano.

A segunda fase do pensamento de Ricoeur é hermenêutica⁴², inaugurada em La Symbolique du Mal e De L'interprétation. Essai sur Freud. Aqui se vai direto ao domínio das experiências concretas, cristalizadas nos símbolos e mitos. É neste plano que ele reintroduz o conceito de falta para dentro de suas considerações. Para Ricoeur, o ser humano tem a sua vida marcada pela falta. A ontologia do humano vira então existencial. Uma visão de uma fenomenologia estrutural pode até enxergar a falta como limite, como descontinuidade, mas não se dá conta da culpa que perpassa a vida humana. Assim o tema da vontade e da liberdade são tratados em leituras sucessivas cada vez mais profundas e mais concretas. Passa-se de uma antropologia idealista, para uma antropologia existencial.

Os comentadores de Ricoeur disputam entre si se a fase fenomenológica estrutural e a fase hermenêutica mantém entre si relações de continuidade ou de descontinuidade. Não há dúvida que os desenvolvimentos do pensamento de Ricoeur são um aprofundamento de uma questão deixada em aberta em fase anterior. Sua obra faz sentido histórico. Retrospectivamente a obra tem continuidade. Mas para quem enxerga a sua obra prospectivamente, ela é marcada por pontos de inflexão, por mudanças de interesses e ênfases. Os desenvolvimentos posteriores não podem ser antecipados a partir do ponto de partida.

Os últimos desenvolvimentos da obra de Ricoeur permitem que se fale em um desdobramento da fase hermenêutica em duas. Há uma primeira parte da fase hermenêutica regida pela questão do mito e do símbolo. É exatamente esta porção

da obra de Ricoeur que é o núcleo de interesse desta tese, centrado nos livros La Symbolique du Mal, De L'interprétation. Essai sur Freud e Le Conflit des Interprétations. A segunda parte da fase hermenêutica é dominada por preocupações propriamente linguísticas. Esta segunda parte da fase hermenêutica, de corte linguístico, inaugura-se com o livro La Métaphore Vive. Assim, para esta tese a obra de Ricoeur fica dividida em três fases: a fase fenomenológica estrutural, a fase da hermenêutica dos símbolos e por fim a fase da hermenêutica linguística. O seção que segue procura mostrar um pouco da dinâmica e da evolução do pensamento de Ricoeur. O que se procura mostrar é o movimento que fez surgir estas três fases do seu pensamento. A próxima seção é, portanto, mais uma preparação para o tratamento dos temas propriamente específicos da tese nos capítulos subseqüentes.

5.2 RICOEUR, FENOMENÓLOGO ESTRUTURAL

Ricoeur é sobretudo um hermenêuta. Mas a hermenêutica de Ricoeur não é primária. Antes pelo contrário, seus escritos iniciais são marcadamente uma fenomenologia estrutural, eidética⁴³. É graças a um longo percurso de muitos anos que ele chega ao que poderíamos chamar de uma hermenêutica fenomenológica, ou se preferirmos, uma fenomenologia de corte hermenêutico. Começamos analisando esta fase inicial, fenomenológica estrutural, que aparece sobretudo em Le Volontaire et L'Involontaire e em L'Homme Faillible.

Le Volontaire et L'Involontaire é uma leitura husserliana do tema da vontade humana. Trata-se de uma abordagem fenomenológica transcendental. Três

momentos da vontade humana são particularmente tratados: 1. a decisão humana, 2. a ação que esta decisão exige, e 3. o consentimento às condições necessariamente adversas da realidade. Decidir implica em idealizar um mundo. O resultado da decisão é um projeto para o mundo, um projeto de transformação da realidade. Agir é compreender as condições reais deste mundo. A ação implica na aceitação do mundo, já que a ação humana é sempre feita mediante o corpo - corpo material, participante do mundo. E consentir é aquiescer à necessidade, aos elementos involuntários da realidade, é aceitar aquilo que é contra à vontade e que não pode ser alterado.

O trabalho começa estritamente temático. Começa com o *epoché* husserliano, quando se suspende a crença em todas as teorias que explicam a vontade. E passa-se a uma descrição da vontade, a partir da vontade como consciência. Em seguida Ricoeur passa a tratar a vontade como intenção. Para ele, nos moldes da fenomenologia husserliana, o estudo da intenção precede a reflexão sobre o assunto. É exatamente esta análise das intenções que livra Ricoeur de uma mera introspecção. Em Le Volontaire et L'Involontaire, este primeiro momento da intenção, no entanto, aparece interrompido pelo involuntário.

A característica distintiva de Le Volontaire et L'Involontaire é exatamente o tratamento dialético, considerando uma reciprocidade entre o voluntário e o involuntário. A vontade voluntária se encontra e é limitada por forças involuntárias. A questão passa a ser como lidar com este involuntário que humilha a vontade humana.

A abordagem de Ricoeur tende a ser existencial e limitar a sua análise ao domínio da experiência. Assim ele vai abandonar uma análise estritamente eidética do tema do involuntário. Ecoando o tema da encarnação de Gabriel Marcel, Ricoeur

concentra-se no corpo para pensar o involuntário. De fato, quando ele trata do consentimento, pensa o involuntário nos limites do caráter, do inconsciente e do biológico, lançando as bases de uma arqueologia do sujeito. A limitação dada pela natureza é a limitação dada pela natureza do sujeito encarnado.

O que surpreende no pensamento de Ricoeur é que ele possa reconhecer outras fontes de estudo do corpo e ouvi-las com respeito, mesmo que estas fontes estejam tão distante da fenomenologia quanto o behaviorismo, ou a genética. O corpo como objeto, não como sujeito, pode ser adequadamente estudado por tais ciências empíricas, pensa ele. Estes estudos objetivos são até importantes para ajudar a delimitar o campo da fenomenologia. E funcionam como um verdadeiro índice, como indicadores mesmo desta experiência obscura do involuntário.

Em resumo, Le Volontaire et L'Involontaire começa com uma abordagem husserliana do tema da vontade, procura estabelecer a estrutura da vontade. Para a decisão, ação e consentimento, Ricoeur procura estabelecer a intenção da experiência no mundo. Ainda nos moldes fenomenológicos, a reflexão se volta para o corpo. Mas neste ponto mesmo a reflexão extravasa os limites fenomenológicos: o corpo é visto não só como o lugar do voluntário, mas também como o lugar do involuntário. Aqui Ricoeur surpreende aceitando o contacto com as ciências empíricas que estudam o corpo. Para ele, este contacto serve para clarificar os limites do estudo do corpo quer como objeto, quer como sujeito. Além disto, estes estudos objetivos oferecem indicações para se compreender o corpo também como subjetividade humana⁴⁴.

Para Ricoeur, o ser humano, a vida, a reflexão possuem limites firmes, no sentido kantiano do termo. Nada alcança a plenitude, o total. Assim Ricoeur aceita

uma limitação auto-imposta à sua fenomenologia. Esta limitação é fundamental para ele. Ricoeur quer conter a pretensão transcendental do pensamento, pretensão que ainda ele encontra em Husserl. Ricoeur quer evitar o puro idealismo, quer evitar a absolutização do *cogito* da reflexão. Para ele, toda intenção está impossibilitada de alcançar a realização total.

Quando chegamos em L'Homme Faillible encontramos claramente estes limites kantianos. Há aqui uma dialética entre o finito e o infinito. Trata-se de uma desproporção característica do próprio homem. Trata-se da "dialética originária da estrutura humana que é posicionamento infinito, negação pela finitude, limitação"⁴⁵. Ricoeur não possui uma visão somente da finitude do homem. Para ele o homem não é só finitude, mas finitude e infinitude. Possui uma visão dialetizada do ser humano: finito e infinito, mediado por uma posição intermediária. A síntese humana é esta posição intermediária. A síntese é sempre frágil. A essência da experiência humana é esta dialética, este conflito entre o finito e o infinito.

Em L'Homme Faillible, a possibilidade do mal é vista não só na finitude. A miséria humana abre também entrada para o mal. A fonte da falibilidade reside em uma certa não-coincidência do homem consigo mesmo. A miséria é exatamente esta: o homem não coincide consigo mesmo. O papel do filósofo consiste em refletir sobre esta desproporção humana. Neste livro, Ricoeur começa a remover a falta do entre parênteses onde ele a colocara. Não chega a mostrar realmente as condições adversas da experiência humana, mas já é possível ao menos vislumbrá-las. Ricoeur se aproveita do esquema kantiano de homem: conhecimento, vontade e sentimento, e procura mostrar como a falta se manifesta em cada um destes domínios.

5.3 DE UMA FENOMENOLOGIA ESTRUTURAL PARA UMA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

Quem começasse a ler La Symbolique du Mal depois de ter lido Le Volontaire et L'Involontaire e L'Homme Faillible estaria fadado a um choque ante à inesperada mudança de enfoque. O estudo abstrato das estruturas da vontade humana é deixado para trás. O estudo das possibilidades de experiência da vontade humana é substituído pela preocupação com mitos reais, com confissões religiosas também bem reais. O livro é uma investigação linguística e histórica dos mitos e dos símbolos da cultura ocidental. Enfim, há uma passagem do domínio das hipóteses teóricas para o domínio das experiências concretas. Ricoeur entra definitivamente no campo da hermenêutica e inaugura aqui uma preocupação efetiva com a linguagem e com sua interpretação.

Com La Symbolique du Mal assistimos, portanto, a uma mudança radical: uma fenomenologia preocupada com as estruturas da experiência humana é substituída por uma fenomenologia hermenêutica preocupada com as expressões humanas. Esta mudança tem implicações. Não se trata mais de laborar dentro de uma certa pretensa neutralidade, mas no domínio da existência humana real, sob os dramáticos signos do mal e do sofrimento humano. Não são mais abstrações, mas expressões reais de confissão. A metodologia aqui substitui uma análise transcendental por um estudo hermenêutico de textos e linguagem simbólica. Assim, tanto do ponto de vista do método quanto do conteúdo, há uma mudança fundamental: de uma fenomenologia abstrata e estrutural para uma fenomenologia existencial, concreta e hermenêutica.

Ricoeur já fazia o que poderíamos chamar de uma filosofia da existência, mas agora ele chega aos próprios significados existenciais e faz uma reflexão sobre estes significados. É muito importante notar, porém, que Ricoeur não se transforma em um existencialista. Seu tema é existencial, mas sua metodologia não é existencialista. É hermenêutica. Ele interpreta as expressões existenciais, ao invés de diretamente analisar a experiência humana.

Esta radical mudança metodológica e de conteúdo provoca, no pensamento de Ricoeur, o surgimento da noção de texto. As expressões humanas, no caso os mitos e os símbolos, tornam-se para ele um texto a ser interpretado. A noção de texto fica então ampliada. E para aqui convergem ao menos duas maneiras tradicionais e antigas de compreender a hermenêutica: a hermenêutica como uma técnica de traduzir expressões obscuras em expressões claras e a hermenêutica como exegese, que procura trazer às claras sentidos ocultos do texto.

Este é o caminho de entrada de Ricoeur na problemática da filosofia da linguagem. O filósofo escolheu, ainda, uma porta relativamente estreita: o estudo das expressões simbólicas do mal. Sua abordagem, no entanto, é um verdadeiro refrigério para quem conviva com as abordagens formalistas da linguística e da filosofia da linguagem ocidental. Ricoeur rejeita uma abordagem apenas idealista da linguagem. Para ele só se pode pensar a linguagem dentro da intersubjetividade, dentro da comunidade dos falantes.

O primeiro exercício sério de hermenêutica de Ricoeur é feito em La Symbolique du Mal, um estudo das confissões do mal presente na consciência do homem ocidental desde tempos imemoráveis. Cinco anos após a publicação deste

livro, Ricoeur publica seu trabalho sobre Freud - De L'interprétation. Essai sur Freud, um segundo exercício em hermenêutica.

Em La Symbolique du Mal, Ricoeur descobre que os símbolos podem ser classificados em três tipos básicos: 1. cósmicos, 2. psíquicos, e 3. e os relativos às expressões criativas, como as expressões poéticas. A ênfase do livro, no entanto, se restringe aos símbolos de natureza cósmica. Ricoeur procura mostrar a cosmovisão sustentada por cada tipo de mito. O mito aparece como uma expressão da relação vital do homem com o Ser. Mas no seu ensaio sobre Freud, Ricoeur vai trabalhar a dimensão psíquica do símbolo. O desejo aparece como "vontade de dizer", o inconsciente se manifesta simbolicamente, o não dito começando a ser dito... Assim, uma outra dimensão do símbolo é tratada. O tratamento mais profundo deste temas da hermenêutica dos símbolos e da psicanálise fica para os próximos capítulos da tese.

5.4 DESENVOLVIMENTOS POSTERIORES: INFLUÊNCIAS LINGUÍSTICAS

À esta altura estamos em condição de mencionar o último desenvolvimento do pensamento de Ricoeur. Em La Symbolique du Mal e De L'interprétation. Essai sur Freud, Ricoeur pensa o símbolo como polissêmico, esta é a sua característica. É no símbolo que reside todo o mistério. Em estudos mais recentes ele chega a concluir que o mistério, a polissemia, reside na linguagem como um todo. Ele relativiza o símbolo. Na verdade, Ricoeur está ultrapassando suas referências teóricas da fase de estudo dos símbolos, quais sejam a antropologia da religião e a psicanálise. Passa a trabalhar em contacto como uma nova série de disciplinas: a

linguística estruturalista, a linguística generativa de Chomsky e a filosofia linguística anglo-americana.

É importante notar que a aproximação de Ricoeur com a linguística surge em um momento em que ele reafirma alguns pontos de vista husserlianos. Para Husserl, a linguagem é um termo médio, entre dois extremos. Ricoeur adota esta concepção de Husserl também. Para Ricoeur a linguagem é uma mediação entre uma idealidade nunca atingida e uma base obscura ligada à experiência. Ela tanto se refere à racionalidade e ao *telos*, quanto à realidade singular de cada experiência. Assim para Ricoeur, tanto a linguística está equivocada por sua exclusiva referência ideal e abstrata. Quanto a fenomenologia existencial se engana por ver na linguagem uma manifestação somente do conteúdo de uma experiência individual pré-linguística. Para colocar de outro modo, na questão da linguagem, Ricoeur é capaz novamente de valorizar tanto a dimensão objetiva e impessoal, quanto a dimensão subjetiva e pessoal.

Com isso, logo se vê que a aproximação de Ricoeur das ciências da linguagem não é feita acriticamente. Ele é crítico em relação à linguística estrutural pela ausência de referências reais ao sujeito que fala. Não aceita que a linguagem seja considerada como um sistema fechado, sem qualquer contacto com o usuário real da língua. Ricoeur reconhece o valor destas disciplinas semiológicas, mas estabelece limites claros para a sua validade. Para ele, além da ciência da linguagem, deve haver também uma fenomenologia da fala. Ricoeur propõe então o que chama de uma dialética entre a estrutura e o evento. A estrutura estuda as relações internas à linguagem, excluindo o que fala. O evento, ou seja, o momento em que alguém fala, implica na escolha de certas palavras e certos sentidos das

palavras, o que provoca a exclusão de outras palavras e outros sentidos. Assim, o evento é um momento singular.

É em contacto com as ciências semiológicas que Ricoeur conclui que não somente os símbolos, mas todas as palavras são polissêmicas. É graças à influência destas disciplinas que sua hermenêutica passa de uma hermenêutica do símbolo, para uma hermenêutica da linguagem em geral, especialmente da linguagem poética e das metáforas.

6. MARCAS DO PENSAMENTO DE RICOEUR

6.1 INTRODUÇÃO

Para encerrar este capítulo 2, gostaria ainda de explorar algumas características gerais do pensamento de Ricoeur que perpassam as várias fases de sua obra. Primeiro, trato de localizar Ricoeur no cenário geral da fenomenologia (seção 6.2). Mostro como Ricoeur inaugura um novo estilo fenomenológico marcado pela interpretação. Mostro também que esta interpretação é basicamente uma interpretação da linguagem. Por isso dedico uma subseção ao lugar da palavra no seu pensamento (seção 6.3). Por fim, discuto um pouco o seu método filosófico dialético (seção 6.4), que expressa também uma marca do seu pensamento. Há dialética em Ricoeur porque ele sempre reconhece como importante um outro polo. Particularmente ele reconhece como válido o polo objetivo, como antitético do polo subjetivo.

6.2 RICOEUR, O FENOMENÓLOGO ENTRE OUTROS FENOMENÓLOGOS

Alguns estudiosos da fenomenologia costumam se referir a dois desenvolvimentos distintos desta importante corrente do pensamento contemporâneo. Por um lado é possível se falar em uma fenomenologia do tipo transcendental, que guardaria toda uma relação de intimidade com a tradição filosófica que vem de Descartes, passa por Kant e chega a Hegel. O centro desta preocupação filosófica é exatamente o sujeito pensante. Seria uma fenomenologia ligada ao idealismo. Certamente que o expoente desta vertente da fenomenologia seria nada menos que o próprio fundador da fenomenologia, Edmund Husserl. Esta fenomenologia transcendental de Husserl preserva as preocupações do idealismo nos conceitos de egologia, intencionalidade e estruturas de consciência.

Mais recentemente, especialmente na França, os métodos de Husserl tem sido aplicados às condições concretas da existência, o que faz surgir uma fenomenologia do tipo existencial. Firma-se uma preocupação com os problemas do corpo tanto em Gabriel Marcel, com seu conceito de existência encarnada, como em Merleau-Ponty, com o conceito de corpo vivente, para só citar dois dos mais importantes representantes deste tipo de fenomenologia. Toda uma quantidade de conceitos que se preocupam com as condições reais da vida humana então aparecem: o corpo, a intersubjetividade, a liberdade humana.

Na verdade, ambas as versões da fenomenologia mantém ênfases comuns. São somente versões diferentes da mesma fenomenologia. Além do destaque da experiência concreta do sujeito, as duas versões possuem uma epistemologia muito ligada à uma filosofia da percepção. Husserl fala de uma volta às coisas mesmas. Merleau-Ponty mantém também a primazia da percepção. Ou seja, a

fenomenologia, nas suas duas versões, valoriza a percepção em detrimento de uma construção teórica abstrata. Paul Ricoeur é exatamente o pensador que vem colocar em questão ambas as versões da fenomenologia procurando construir um terceiro caminho, uma fenomenologia hermenêutica. Ele muda o eixo da fenomenologia, que sai da percepção e vai para a linguística.

É interessante observar o modo como Ricoeur critica ambas as correntes da fenomenologia, transcendental e existencial. Merleau-Ponty certamente vai valorizar o assim chamado segundo Husserl. É do conceito de *Lebenswelt* de Husserl, que Merleau-Ponty deriva vários de seus conceitos existenciais. Ricoeur não tem dúvidas de criticar esta apropriação de Husserl. Chama Merleau-Ponty de apressado, de estar desejando uma síntese rápida demais. Para Ricoeur a fenomenologia precisa mesmo começar com a dimensão estrutural. Mas se Ricoeur procura chamar a atenção sobre as dimensões transcendentais da obra de Husserl, não é para sustentar o argumento de Husserl pura e simplesmente. Ele também não poupa o idealismo husserliano. Não aceita o caráter universal que Husserl atribui à percepção. Ricoeur relativiza a percepção. A fenomenologia deve sim começar com a percepção, mas deve aos poucos ir colocando limites à esta percepção. Para Ricoeur o método é dialético. Ele permanece centrado no sujeito cognoscente, mas sempre e de novo aparece em seu pensamento o polo objetivo, como o contraponto dialético. Em Ricoeur não se vê o desprezo pela ciência e pelos estudos empíricos como se vê em Merleau-Ponty ou Jean-Paul Sartre. Assim, a filosofia de Ricoeur não é monista, mas dialética.

Não se deve, porém, pensar que Ricoeur deixou a fenomenologia. Seu interesse pela subjetividade concreta humana permanece. Sua filosofia é em grande medida uma antropologia filosófica. E se a hermenêutica vai desempenhar

um papel primordial em seu pensamento, será dentro de uma referência fenomenológica. O que se pode dizer é que pelo fato de Ricoeur ter optado por uma abordagem indireta de seus objetos é que ele acabou escolhendo o caminho hermenêutico, ou seja interpretativo.

Aliás, esta é uma das marcas distintivas de seu pensar. Para ele não se pode acessar, não se pode atingir o ser humano diretamente. Ricoeur trabalha o homem por meio de seus símbolos e mitos. É pela via da interpretação que ele busca o humano. O homem não pode ser conhecido pela introspecção. É através das mediações que o ser humano pode se compreender. Ricoeur, tanto o fenomenólogo estrutural, quanto o hermenêuta, acredita que o homem só se conhece indiretamente. Assim é que Ricoeur entra pelo caminho da análise indireta do ser humano na história e na cultura. O ser humano pode ser conhecido por meio de sua linguagem. Aí está um eixo fundamental do pensamento de Ricoeur: linguagem/interpretação, assim se conhece algo do homem. Com este tipo de indiretividade no conhecimento humano, Ricoeur pensa ser possível liberar o homem da ilusão de absolutizar a consciência. Este erro de se deixar fascinar pela subjetividade é da mesma natureza que o fascínio pelo objeto em certas teorias pré-fenomenológicas. Se Kant promove uma revolução voltando às condições do sujeito que conhece, Ricoeur crê na necessidade de uma segunda revolução que liberte a subjetividade da ilusão de si mesma.

6.3 LINGUAGEM E PALAVRA

Se para Ricoeur o ser humano pode ser conhecido em profundidade por meio de sua linguagem, deve-se concluir então que o estudo da linguagem vai ocupar um lugar central nas suas pesquisas. Em De L'interprétation. Essai sur Freud, ele escreve:

Estamos hoje em dia à busca de uma grande filosofia da linguagem capaz de explicar as múltiplas funções do significar humano e suas relações mútuas. Como a linguagem é suscetível de usos tão diversos quanto a matemática, a física e a arte? ... A unidade do falar humano constitui hoje problema. Eis o horizonte mais vasto sobre o qual se divide nossa pesquisa. Este estudo de forma alguma pretende fornecer essa grande filosofia da linguagem que esperamos... Talvez nos seja possível explorar certas articulações-chaves entre as disciplinas da linguagem. É a essa investigação que o presente ensaio pretende dar sua contribuição.⁴⁶

É através da linguagem que Ricoeur faz sua entrada na hermenêutica. Para ele o homem é linguagem. É através da linguagem que o ser humano expressa sua curta consciência e sua visão crítica do mundo. Para ele, o símbolo e o mito são um

meio para a compreensão da situação e das possibilidades humanas. Ricoeur crê que o tratamento filosófico destes símbolos e mitos permite superar a ingenuidade das linguagens primitivas. Este é o caminho para se obter informações fundamentais sobre a auto-percepção humana. Ainda assim, não é o caso de pensar que Ricoeur proponha um retorno a uma inocência primeira. Não, para ele não há isto: mitos e símbolos já pertencem a um mundo sem inocência, são primitivos mas não ingênuos. De qualquer forma, o mito como uma intenção primitiva revela o homem. Hoje se assiste um verdadeiro esvaziamento do sentido da linguagem mediante a crítica e a modernidade. Mas ao mesmo tempo hoje se nos apresenta novamente a possibilidade do reenchimento do sentido da linguagem para além de um pensamento estritamente crítico. Desse modo, mediante o símbolo, há a possibilidade de ver um retrato humano: no símbolo há uma palavra escondida.

Para Ricoeur a linguagem é um texto, carrega uma palavra que precisa ser ouvida, porque reveladora. Para ele como filósofo, professor e crente a palavra é fundamental. Ela é o que sustenta e transforma o "coração" do homem:

Creio na qualidade de universitário, na eficácia da palavra docente; como alguém que analisa a história da filosofia, creio na força esclarecedora, mesmo para a política, duma palavra consagrada à elaboração de nossa memória filosófica; como membro do grupo Esprit, creio na eficácia da palavra que retoma reflexivo os temas geradores de uma civilização em marcha; como

ouvinte da pregação cristã, creio que a palavra pode transformar o "coração", isto é, o núcleo de onde brotam nossas preferências e nossas atitudes decisivas.⁴⁷

6.4 A QUESTÃO DO MÉTODO

É certo que Ricoeur usa um estilo dialético, estilo no sentido forte da palavra. Trata-se na verdade de uma questão metodológica. Ele discorre longamente sobre posições antagônicas e finalmente encontra um caminho de mediação entre os dois pólos. Em De L'interprétation. Essai sur Freud há giros dialéticos cada vez mais amplos, que vão incorporando em si cada vez mais conteúdos e oposições. Isto impede que se faça uma leitura parcial deste livro e em geral de sua obra:

O que proponho não é uma interpretação em um único e mesmo nível, mas uma série de cortes em que cada leitura não somente é completada, mas corrigida pela seguinte. Encontraremos mesmo, entre a primeira e as últimas leituras, tal distância, que a interpretação inicial poderá aparecer como sendo renegada. No entanto, não é nada disso. Cada leitura é essencial e deve ser conservada.⁴⁸

Em geral, esta dialética pode ser posta da maneira que segue. Ele começa afirmando uma dimensão subjetiva, ou uma abordagem fenomenológica do assunto em questão. Esta abordagem fenomenológica pode tanto ser a abordagem intencional de Husserl, ou seja, fenomenologia *strictu senso*. Ou, ainda, ser uma abordagem fenomenológica *lato senso*, Ricoeur pode se referir a Kant como um dos precursores dos temas fenomenológicos. Além de Kant, a fenomenologia hegeliana ocupa, sem dúvida, um lugar importante em seu pensamento. Então, Ricoeur começa do lugar do sujeito existente, da revolução epistemológica kantiana que coloca o acento no sujeito e se livra de qualquer estreiteza objetivista.

O segundo momento de sua dialética é reconhecer uma oposição, um contrapolo. A função desta oposição é basicamente estabelecer limites ao método privilegiado no primeiro momento. Mas descobrir os limites de um método, de uma abordagem, sempre significa discutir as possibilidades que ultrapassam este método. Assim se chega a um terceiro momento em seu pensamento, um momento mediativo, o momento do terceiro termo. Agora em Ricoeur, a síntese é sempre adiada, aparece apenas como horizonte, aparece apenas como uma idéia limite. Prevalece nele como marca o conflito, a luta pela mediação e a arbitragem entre as interpretações concorrentes.

Esta dialética de Ricoeur nasce, na verdade, de uma percepção importante. Por um lado, ele defende com todos os fenomenólogos que é possível sair da estreiteza objetivista. O olhar do sujeito, sua intenção, determina a realidade. Mas Ricoeur reconhece também que há algo nos chamados fatos objetivos da ciência. O que ele busca, sem voltar a um objetivismo pré-fenomenológico, é uma crítica do que ele pensa ser uma ilusão subjetiva, onde o ego se prende em uma certa

circularidade consigo mesmo. O ego precisa reconhecer e se inspirar nos pólos objetivos para poder sair fora de si.

É importante compreender a razão dos escritos de Ricoeur, apesar de tão rigorosos e ensaísticos, possuírem um caráter tão exploratório. Eles são pensamento à caminho. É que o paraíso da integração total é só um horizonte para ele. Ele é subjetivista, mas só indiretamente: a introspecção é uma falácia. Ele é fenomenólogo, mas reconhece o valor das ciências empíricas como um interlocutor apropriado. Para Ricoeur, é fundamental estar aberto para o contraponto, para o outro polo. É a arqueologia freudiana que é colocada em diálogo com a teleologia de Hegel. É o reconhecimento do outro, quer ele seja o cosmos, o bios ou a psique. Não é por acaso que ele privilegia o símbolo, o mito, a metáfora, a narrativa. Porque para ele estes elementos são exatamente os elementos que não se esgotam, que não podem ser completamente apropriados. Subsiste então o mistério. Mas obviamente pode-se repetir sua máxima: o símbolo provoca o pensamento. Ou então parafraseando, o mistério estimula a vida e a filosofia...

7. CONCLUSÃO

Encerramos aqui o capítulo 2 da tese e terminamos com ele a introdução do pensamento de Ricoeur. O propósito do capítulo fica assim cumprido. Vimos como Ricoeur começa como um fenomenólogo estrutural preocupado com uma análise rigorosa da vontade humana. Vimos também como Ricoeur atinge uma teoria da interpretação do ser, do homem e da existência. E se transforma em um fenomenólogo hermenêutico e dialético. Sua tarefa passa a ser a elucidação do

sentido. Assim, chegamos naquilo que é mais próprio de Ricoeur, ou seja, sua hermenêutica.

Hermenêutica é exatamente a busca do sentido pela via da interpretação. Ricoeur se dá conta que toda a cultura carece de interpretação. É que a cultura contemporânea está constituída em falsidade. A cultura camufla, disfarça, esconde aquilo que realmente é. O problema não é primeiramente epistemológico, mas antes de superação da ilusão. O projeto de Ricoeur se torna exatamente este: redescobrir a autenticidade do sentido mediante um vigoroso esforço hermenêutico. Marx, Freud e Nietzsche, os três mestres da suspeita segundo Ricoeur, nos ensinam que a realidade está oculta. É preciso duvidar das aparências, mais do que isto, é preciso duvidar da própria consciência e linguagem humana. Estes são os temas que vão dominar o nosso próximo capítulo. A hermenêutica de Ricoeur vai aparecer entre a dialética da desmistificação e a da restauração do sentido.

CAPÍTULO 3: A HERMENÊUTICA DO SÍMBOLO DE PAUL RICOEUR

3.1 INTRODUÇÃO

Finda a introdução à vida e ao pensamento de Paul Ricoeur no capítulo anterior, chegamos neste capítulo 3 às questões propriamente centrais da tese. A intenção do capítulo é estudar a hermenêutica de Ricoeur. Mais precisamente, o objetivo aqui é estudar a hermenêutica dos símbolos de Ricoeur, conforme expressa nos livros La Symbolique du Mal (1960), De L'Interprétation: Essai sur Freud (1965) e Le Conflit des Interprétations (1969). Os livros cobrem um período central, verdadeiro nó górdio do seu pensamento. Para trás fica a preocupação algo abstrata de sua fenomenologia estrutural. Aqui o conceito de símbolo é espesso, rico e estimulante. Dá o que pensar. Já no último período de sua obra, após o período aqui em estudo, o conceito de hermenêutica sofre uma verdadeira dilatação em contacto com as ciências linguísticas. A hermenêutica do símbolo vai sendo substituída por uma hermenêutica da linguagem em geral: ganha-se em abrangência, mas perde-se em especificidade.

Saímos neste capítulo, então, atrás da contribuição de Ricoeur sobre hermenêutica e sobre os símbolos. Queremos ver o que é que ele pensa sobre os temas, como é que se distingue de outros autores e o que é que ele acrescenta de próprio. O percurso do capítulo é o seguinte. Estudamos, livro a livro, os três livros acima citados, procurando mostrar qual a visão de símbolo e hermenêutica que emerge em cada um deles. Na seção final do capítulo, fazemos uma pequena análise da evolução dos conceitos e algumas considerações de ordem mais geral.

O capítulo se encerra traçando determinados paralelos entre Ricoeur e alguns dos hermenêutas contemporâneos mais importantes.

3.2 HERMENÊUTICA EM LA SYMBOLIQUE DU MAL

3.2.1 INTRODUÇÃO

Passemos, então, ao estudo dos livros e do período que elegemos neste trabalho. Vamos começar com o livro La Symbolique du Mal de 1960, o primeiro deles cronologicamente. Os passos a serem dados são:

1. Inicialmente queremos mostrar a natureza simbólica da hermenêutica de Ricoeur, que aparece neste período e particularmente neste livro;
2. Em seguida vamos esclarecer como é que Ricoeur interpreta os símbolos;
3. Para não ficar em uma discussão apenas teórica, vamos mostrar também como Ricoeur trata alguns símbolos específicos. Examinamos, ainda que de modo seletivo e resumido, o tratamento de três símbolos do mal muito importantes para o livro, os símbolos da mancha, do pecado e da culpabilidade;
4. Finalmente, vamos mostrar a natureza da interpretação dos mitos proposta por Ricoeur.

Deste modo cumprimos o propósito de estudar hermenêutica e símbolo em La Symbolique du Mal.

3.2.2 A NATUREZA SIMBÓLICA DA HERMENÊUTICA DE RICOEUR

3.2.2.1 RICOEUR COMEÇA COM OS SÍMBOLOS

A hermenêutica de Paul Ricoeur é certamente uma hermenêutica do símbolo. É também, secundariamente, uma hermenêutica do mito. Isto é verdade para os três livros que estamos estudando. Nós nos aproveitamos aqui, então, das discussões inaugurais de La Symbolique du Mal sobre os símbolos, para estabelecer este caráter simbólico da hermenêutica de nosso autor.

Ricoeur usa o símbolo como um recurso fundamental à sua reflexão. Estudando o símbolo, investiga o próprio homem e desvela sua intimidade. Para ele, o símbolo é *locus* privilegiado para iniciar a reflexão filosófica. Ele se serve desta fonte pré-filosófica sem nenhum constrangimento.

Nenhuma filosofia começa do nada. Fúteis são as tentativas de se chegar a um lugar primeiro, de onde uma filosofia "pura" poderia surgir. Não há este início do início. Sempre se parte de algum lugar. A filosofia sempre se serve da linguagem como instrumento. Mas a linguagem ela própria já é resultado, é resultado de todo um processo dentro da cultura. A filosofia, assim, é sempre uma elaboração posterior. É uma sofisticação da consciência que de certa forma já estava dada

como possibilidade dentro da cultura. A filosofia nasce dentro de um contexto determinado.

Para Ricoeur, a relatividade do marco inicial da filosofia não é motivo de constrangimento. Antes pelo contrário, ele assume sua situação e seu contexto. Assume todo o peso e toda a riqueza da herança preservada pela linguagem. Não há um início absoluto, puro, radical. Mas isto importa pouco. Ricoeur exatamente fala de onde está e com o que tem. A filosofia não é um trabalho desde fora da cultura. Se o começo de Ricoeur não é absoluto, isto não quer dizer que ele não tenha um começo certo. Ele exatamente começa com os símbolos! Se alguém perguntasse se os símbolos são anteriores a linguagem, a resposta só poderia ser uma: certamente que não. Quem começa com os símbolos não começa em um lugar mágico anterior a linguagem. Mas quem começa com os símbolos começa já levando em conta todo o processo registrado na própria linguagem.

3.2.2.2 ZONAS DE EMERGÊNCIA DOS SÍMBOLOS

Para trabalhar os símbolos, Ricoeur logo estabelece o que se poderia chamar de uma criteriolgia dos símbolos. Ele identifica três regiões da cultura de onde eles aparecem. As três zonas de emergência do símbolo são: 1. as manifestações do sagrado no cosmos; 2. as manifestações psíquicas nos sonhos; e 3. a poesia. Primeiramente temos a experiência do sagrado. Uma parte do universo vira símbolo. A coisa ganha um significado especial e se torna um símbolo do sagrado: o céu, o mar, um punhado de pedras. O símbolo manifesta a ligação do homem com o todo. A fenomenologia da religião está aí para nos ajudar a entender

este fenômeno. Depois temos os sonhos. Saltamos do cosmos para a psique. Mas Ricoeur trata de não opor estes dois pólos. Para ele não há oposição radical entre o símbolo de encontro do homem consigo mesmo e o símbolo de encontro com o sagrado.

Eu me expresso ao expressar o mundo; eu exploro
minha própria sacralidade ao tentar decifrar o mundo⁴⁹.

A poesia, por fim, é o símbolo da própria linguagem. É a expressividade em estado nascente. É símbolo transformando linguagem. Se a poesia tem a ver com a criação de imagens. Se a imagem é uma função da ausência. Então, a imagem poética, ou, seja o símbolo poético, promove uma reabsorção do real no irreal figurado, por meio de uma representação.

Para Ricoeur, é preciso esclarecer, as três zonas de emergência não implicam em três formas distintas do símbolo. O símbolo é um só. Emerge em três zonas diferentes, isto é certo, mas o símbolo é mesmo um só. Talvez, o melhor seria dizer que o verdadeiro símbolo reúne em si estas três dimensões: cósmica, psíquica e poética. É à hermenêutica que cabe decifrar este caráter multifacetado do símbolo. Trazer à tona toda a sua vocação multiforme. Assim, para Ricoeur o símbolo possui uma estrutura precisa e única. Que estrutura é esta? A resposta de Ricoeur é de natureza fenomenológica.

3.2.2.3 A ESTRUTURA DO SÍMBOLO

3.2.2.3.1 DEFINIÇÃO DE SÍMBOLO

Os símbolos são primeiramente signos, ou seja, eles transmitem uma mensagem, uma mensagem verbal. O símbolo carrega dentro de si uma palavra. Mas os símbolos são um tipo especial de signo. O signo aponta para algo fora de si mesmo, que ele representa e substitui. O símbolo, por sua vez, é duplamente intencional, ele tem uma intenção primeira, mais próxima e literal, mas possui também uma intenção segunda, posterior e distante. A relação entre o sentido literal e o sentido propriamente simbólico, secundário, é mais do que uma relação analógica. A relação é interna e difícil.

Simbolizar é enfeixar em um ramalhete de presenças uma massa de intenções significativas de realidades ausentes⁵⁰.

3.2.2.3.2 SÍMBOLO E ALEGORIA

À esta altura é interessante distinguir o símbolo da alegoria, para compreender melhor o que seja símbolo. A alegoria é um signo que também possui uma dupla intencionalidade, exatamente como o símbolo. Mas há uma diferença fundamental. A alegoria é uma comparação, uma comparação que se estabelece mediante um código fixo. Quando se clarifica este "tradutor", quando se mostra o

mecanismo de transposição, a interpretação resulta óbvia. A alegoria reclama por uma tradução, porque estamos diante de uma linguagem cifrada. Quanto aos símbolos, a situação é bem outra. O símbolo sugere, apenas sugere a relação entre a primeira e a segunda intencionalidade. O símbolo evoca, evoca o segundo conteúdo. Aí reside, aí é que está sua riqueza. Ele evoca uma multiplicidade de coisas, todas elas de grande significado. O símbolo é praticamente inesgotável. Seu falar enigmático tem uma razão, é que o símbolo produz mundos. Por isso é que ele não admite uma simples tradução.

Então, é preciso deixar claro que a interpretação alegórica tem natureza diferente da interpretação simbólica. Durante o período chamado da patrística, a hermenêutica alegórica da Bíblia foi largamente utilizada. O resultado deste tipo de abordagem foi uma interpretação arbitrária e fantasística, onde o texto freqüentemente se tornava um mero pretexto. Durante a Reforma protestante do século XVI e em tempos mais modernos a interpretação alegórica foi duramente condenada. A interpretação simbólica, no entanto, tem outra natureza.

3.2.2.3.3 SÍMBOLO E LÓGICA SIMBÓLICA

Outra distinção elucidativa é a diferença do modo como usamos o termo símbolo aqui e o modo como ele aparece na expressão lógica simbólica. Oras, o termo quer dizer coisas muito distintas nestas duas situações. A lógica simbólica está ligada à filosofia analítica inglesa, onde há uma clara preocupação em definir quais sejam as declarações sintaticamente possíveis. Há uma rigorosa análise de termos e de suas relações. Este estudo, portanto, admite que boa parte da reflexão

filosófica consiste em problemas formais de linguagem. É preciso extirpar as afirmações que sejam inconsistentes ou pretensiosas. A filosofia se resume à afirmações modestas mas possíveis.

Neste trabalho e no pensamento de Ricoeur, no entanto, símbolo é outra coisa. Não se refere à questões de uma formalização correta, pelo contrário, refere-se a um conteúdo não formalizado, mas intuitivo. A tarefa da filosofia é concebida não tanto como uma rejeição do material intuitivo, impreciso e pretensioso. A tarefa da filosofia é antes refletir sobre os sentidos e os significados deste material. Crê-se que todo este material simbólico, ainda que não passe pelo crivo do rigor lógico, tem sentido, tem muito sentido. Toda a produção humana faz sentido. Aliás, aquilo que é mais confuso pode ser mais significativo e não menos significativo. O que se está dizendo aqui é que lançar fora todo material impreciso como se faz na lógica simbólica é na verdade lançar fora um material fundamental para compreender o ser humano. Este material sem a "edição" do racional, sem racionalizações, sai bem do núcleo central da experiência humana. Portanto, ele é muito importante para ser desprezado.

3.2.2.3.4 SÍMBOLO E MITO

Uma última distinção ainda vale a penar ser feita: a distinção entre mito e símbolo. O símbolo para Ricoeur, vamos dizendo logo, é mais radical que o mito. É mais condensado. O mito é o símbolo desenvolvido. Ricoeur compreende o mito como ele é compreendido na história das religiões. O mito não é uma falsa explicação expressa por meio de imagens e fábulas. O mito é

um relato tradicional referente a acontecimentos ocorridos na origem dos tempos, e destinado a estabelecer as ações rituais dos homens daqueles dias, e em geral, destinado a instituir aquelas correntes de ação e de pensamento que levam o homem a compreender a si mesmo dentro de seu mundo⁵¹.

O mito, portanto, não deve mais ser tomado com um sentido explicativo, deve estar separado da história enquanto ciência. O mito tem sim uma função de compreensão, tem uma função simbólica; ou por outras palavras, tem a força de expressar a ligação do homem com o sagrado. É deste modo que o mito recupera seu *status* no pensamento moderno. Assim, pode-se dizer que Ricoeur toma o mito como um símbolo desenvolvido em forma de relato, articulado em um tempo e espaço imaginários.

3.2.3 O PROJETO DE LA SYMBOLIQUE DU MAL

3.2.3.1 O PROJETO PROPRIAMENTE DITO

Aí está a definição de símbolo de Ricoeur. Uma definição muito importante para ele, que atravessa todo o nosso período de estudo. Mesmo mais tarde, quando Ricoeur quer ampliar seu campo de ação, esta definição permanece como um marco definitivo com o qual ele sempre se relaciona e se referencia. O símbolo é o lugar da dupla ou da múltipla intencionalidade na cultura. Esta definição é um lugar-tenente em seu pensamento.

Uma vez demonstrada a natureza simbólica da hermenêutica de Ricoeur, vamos ver agora qual é a especificidade do livro La Symbolique du Mal. Qual é o seu projeto? Bem, o projeto é exatamente considerar símbolos e mitos do homem ocidental. Mais especificamente Ricoeur vai estudar neste livro uma das zonas da emergência dos símbolos: os símbolos do sagrado. Ele vai estudar os símbolos do cosmos. No seu próximo livro, De L'Interprétation, ele estuda os símbolos que aparecem na segunda zona de emergência, os símbolos da psique. Os símbolos poéticos deveriam ter sido estudados em um outro livro de sua série Philosophie de la Volonté que jamais foi produzido.

Em La Symbolique du Mal Ricoeur elege uma categoria específica de símbolos. Estuda os símbolos e mitos do mal. É por esta porta, algo estreita, que ele inicia sua hermenêutica simbólica. Mais precisamente, o projeto em La Symbolique du Mal é considerar os símbolos do mal por meio da linguagem da confissão e estudar os mitos do início e do fim. O estudo do mal em La Symbolique du Mal certamente é um estudo do sentido do sagrado para o ser humano. Porque

o mal radical, pensa Ricoeur, é exatamente o perigo de desligar o homem daquilo que lhe é mais sagrado.

3.2.3.2 A CONFISSÃO É O SÍMBOLO PRIMÁRIO DO SAGRADO

Ricoeur inicia a sua pesquisa procurando as confissões ocidentais do mal, confissões do mal feito ou sofrido. Não sai atrás de elaborações doutrinárias, mas busca a fala espontânea, originária e elementar. Evita, ao menos no início, a todo esforço, a intervenção racionalizante, sistematizante e especulativa. Atrás do pensamento especulativo ele procura o mito. E atrás do mito procura recuperar a dimensão original da experiência que gerou aquele mito. Assim, o mito e a especulação são vistas por ele como linguagem de segundo e terceiro grau, respectivamente, em relação à primariedade da confissão. Portanto, o primeiro passo é analisar a confissão ela mesma.

A confissão é um momento de riqueza quando o homem se transforma em palavra, em palavra absurda, sofrida e angustiada. A confissão envolve sentimentos de cegueira, de perplexidade, de confusão e de escândalo. A confissão é também confissão de pecado diante de Deus. Há o sentimento de distanciamento do eu de si mesmo. O mito aparece exatamente para explicar a origem do mal ali tão patente na confissão. A linguagem, portanto, é um efeito da experiência. O símbolo surge no calor da confissão balbuciante. E assim se conclui que a consciência do eu se forma, na profundidade, na dependência do simbólico. Só secundariamente a linguagem abstrata aparece. Mas isto não quer dizer que se vá atrás do inefável. A hermenêutica sempre opera dentro da linguagem. Atrás da linguagem encontra

outra vez a linguagem. No caso, há todo um vocabulário engendrado pela experiência do mal. Este vocabulário é objeto de pesquisa para Ricoeur.

Como a filosofia trabalha a confissão? Para Ricoeur, "o símbolo dá o que pensar". Ricoeur aceita a realidade dos símbolos. Toma os símbolos como dados da cultura e passa a refletir sobre eles. Na verdade, resolve privilegiar os símbolos helênicos e hebraicos, o primeiro estrato de nossa memória filosófica. Argumenta que querer tratar tanto os símbolos ocidentais e orientais seria se lançar em tarefa pretenciosa demais. Então se detém na cultura helênica e hebraica, esteio de nossa cultura ocidental. Ele trabalha basicamente três símbolos do mal: a noção de mancha, de pecado e de culpabilidade. Então, para sairmos de uma discussão muito abstrata e entrarmos em um campo mais real, vamos ver como é que Ricoeur trabalha estes símbolos concretos. Começemos com o símbolo da mancha, com o símbolo da impureza...

3.2.4 A MANCHA

Em todos os textos gregos e hebraicos que tratam do tema do mal aparece a noção de mancha. Esta noção é que é a base para posteriores sentimentos de culpa. O que Ricoeur descobre é que o sentimento de culpa se apoia sobre um sentimento muito mais primitivo: o medo do impuro. Antes que qualquer sentimento de culpa frente a uma divindade apareça, há este sentimento de horror, este sentimento de ser penetrado, de ser contaminado pelo mal. Os rituais de purificação são uma tentativa de eliminar esta possibilidade. Podemos dizer então, que o sentimento de impureza é muito enraizado na cultura ocidental. Que o

homem se sente "sujo" e porque "sujo" tem medo. São sentimentos atávicos de nossa cultura.

O que precisa ser destacado é que o medo da sujeira, que deve ser interpretado como o medo de perder algo muito importante, está associado a um sofrimento muito forte. Há um sofrimento digamos moral. De alguma forma, sempre aparece uma represália. Uma represália anterior mesmo a qualquer idéia de um deus vingador. Há uma cólera anônima. O sofrimento já está lá. Um sofrimento já com aspectos de um sofrimento causado pela culpa. É que se está vivendo um momento no desenvolvimento da humanidade, anterior mesmo à divisão entre físico e ético. Se a mancha traz mal físico traz mal moral também. O mal físico e mental aparecem juntos. Mas sejamos claros, não há uma relação causal. É só bem mais tarde que aparece a racionalização: "se sofres é porque tu pecastes." Aqui o sofrimento físico e mental andam juntos, porque o físico e o mental não estão devidamente separados.

Veja então o leitor, que o substrato que aparece para a vida ética é este sentimento de horror, e até este sentimento de acusação. Aparece a idéia de castigo e fixa-se o conceito de retribuição. Talvez fosse melhor falar em retaliação. O tabu é exatamente isto: mais do que uma proibição, é o temor da retaliação. O sagrado fica contaminado por este sentimento de horror à retaliação. Fica associado à esta força aniquiladora do homem. Posteriormente, quando Deus aparece ele aparece associado à idéia de vingador. O caminho é este: a idéia da mancha que infecta e que gera medo, a possibilidade de retaliação ante ao sujo, ante ao vedado, e posteriormente as racionalizações (gregas e hebraicas) do mal que são desenvolvidas para dar conta teórica do problema.

Mas é preciso notar que a mancha, a impureza, tem uma dimensão simbólica. A prova disto é que a purificação da mancha não é só limpeza física, mas ritual. Estamos aqui diante de um símbolo mesmo, um símbolo do mal. É por isto que é necessário a concorrência do verbal, da palavra. Assim é que surge a instituição do tabu e a proibição passa a ser expressa verbalmente. Os rituais de purificação são acompanhados de palavras. Surge um vocabulário do puro e do impuro. Poderíamos até dizer, sofisticando o conceito, que a mancha vira impureza mediante uma palavra que separa o puro do impuro.

A impureza chega ao mundo da palavra não só pela proibição, mas também pela confissão. O mal gera auto-reflexão. A confissão também tem uma força simbólica e ritual: expulsa o mal. A lógica é a seguinte. O medo da vingança e a confissão. Depois, o castigo restaura a ordem e o homem impuro. E por fim, cessa a espera e o medo do castigo. E, com isso, já estamos no limiar do conceito de pecado. Passemos então a ele.

3.2.5 O PECADO

3.2.5.1 A PASSAGEM DA MANCHA PARA O PECADO

Há uma diferença importante entre o conceito de mancha e o conceito de pecado. A passagem do conceito de mancha para o conceito de pecado se dá mediante uma referência a um ser divino mais ou menos personalizado. Na confissão de pecados há um claro sentimento de desamparo da parte do pecador, que se sente abandonado pela divindade. Isto mostra que o conceito de pecado

está ligado a um ante Deus. O conceito de pecado pressupõe o conceito prévio de encontro e diálogo com Deus. O pecado é uma experiência posterior de ausência e silêncio. Ou por outras palavras, o pecado é uma quebra de aliança. Então, o pecado é sobretudo um conceito religioso e não ético. Não é tanto um rompimento de uma norma, quanto é um rompimento de um relacionamento. Há uma presença que é agredida. A lei enquanto norma é posterior e quer só expressar esta vontade pessoal que não deve ser violada. Então, o *locus* privilegiado para estudar o pecado é a confissão, não a lei.

Assim como o conceito de impureza se sustenta por meio de uma palavra, também o conceito de pecado precisa dela. Os profetas é que são os porta-vozes desta palavra e desta consciência de Deus que gera o conceito de pecado. Eles não refletem sobre o pecado, mas profetizam contra ele. O profetismo bíblico fala de um dia especial onde haverá um acerto de contas com os pecadores. Por isso, ser pecador é ter que se haver com esta cólera divina. Deus está indignado contra o pecado. Mais do que uma visão ritualista, o que está em jogo é uma exigência infinita de Deus para com o homem. Por meio desta demanda radical fica revelado o coração perverso do ser humano. A exigência infinita de Deus mostra que há algo enraizado e profundo no homem que é mal. O pecado é símbolo de um mal radical. Esta é a razão de um arrependimento parcial ser insuficiente. Os profetas reclamam por uma conversão completa. O homem pecador experimenta uma sensação de abandono, insegurança e angústia. A fé é a antípoda do pecado: trata-se de uma entrega obediente e desarmada a Deus.

A passagem do conceito de sujeira para o conceito de pecado não elimina o medo e a angústia, mas certamente muda a sua qualidade. O medo aparece agora dentro do contexto da relação do homem com Deus. O terror expressa a situação

do homem pecador ante Deus. A cólera não é que Deus é mau, mas sim que ele rejeita o pecado humano. Toda a denúncia profética do pecado, mostra também que o pecado não destrói a aliança. Não se trata de uma vingança de um tabu quebrado, nem a volta a um caos primitivo. O mesmo profeta que anuncia a catástrofe do dia do Senhor contra os pecadores, anuncia a libertação. Dentro da cólera contra o pecado se encontra o amor de Deus pelo pecador. Então, podemos dizer que a partir do conceito de pecado, a angústia humana é percebida dentro de um quadro de referência pessoal. Não há uma angústia sartreana de total solidão e ausência de sentido. O medo, a angústia, a culpa tem sentido e tem solução.

3.2.5.2 O VOCABULÁRIO DO PECADO

Fiel à proposta de estudar o vocabulário produzido pelo mal, é interessante se perguntar quais são as criações linguísticas para descrever o pecado. Primeiro há uma série de expressões que falam do pecado como nada. O pecado aparece nas raízes hebraicas *chattat* e *'awon* que juntas indicam o conceito de desvio, de torcido e de anômalo. No grego *αμαρτημα* (*'amártema*), de onde surge o latim *peccatum*, o conceito é semelhante: a idéia é de extravio, errância e de perder o caminho

Também há o hebraico *pechá* que significa rebelião e cerviz dura, ou seja, nuca dura. Este termo tematiza a rebelião, a ruptura como uma iniciativa contra Deus. É a vontade humana contra a vontade divina. Então a idéia de pecado aparece como infidelidade, adultério, não querer escutar nem querer ouvir, a dureza

de ouvido e a rigidez de nuca. Há também o forte termo grego ὑβρις ('úbris) que significa arrogância, orgulho e ofensa.

O hebraico *shagah* também significa extravio e perdição. Todos estes termos querem mostrar a situação de alienação e desamparo, a condição de estrangeiro em que se encontra o pecador. O silêncio e ausência de Deus são a contrapartida do extravio.

Assim, através da análise dos símbolos do pecado pode-se dizer que pecado é falta, infração, desvio, rebelião, extravio. O pecado é uma relação quebrada, uma relação rota. Ele é um nada. Dentro desta ótica é que aparece a vida humana como um sopro, como vaidade e um correr atrás do vento. A vida é vacuidade. O ídolo é vazio. Para os profetas os ídolos não são nada e representam nada. Aí aparece o pecado como ilusão, como um simples sopro, vazio e passageiro. Deus aparece no horizonte como o não contra a ilusão e o vazio. Deus é o termo da vaidade. É o ser que mostra ao homem que ele está tocando o abismo. Aparece então o perdão.

O perdão é o esquecimento da cólera. Deus toma a iniciativa da reabilitação, ao invés da retaliação. O perdão não suprime o sofrimento, mas concede uma trégua. Ele é um resquício de luz aberto nas trevas. Pela paciência se aprende através do sofrimento. O perdão transforma o obstáculo em uma provação, ou seja, em um instrumento de tomada de consciência, que se atualiza na confissão. É uma retomada da aliança. É um retorno. O arrependimento é um retorno. É a volta ao caminho.

Acabamos de tratar o pecado como uma negatividade, como uma ausência. O conceito de pecado, no entanto, não se esgota aí, nesta oposição entre o nada

do pecado e a coisificação da impureza. Os símbolos apontam também para o pecado como uma posição. Há também um conceito de pecado mais realista, mais substantivo. O pecado pode ser visto como associado a falta e culpa, como vimos até agora. Mas o conceito hebraico de pecado distingue bem o mal objetivo da consciência e o arrependimento deste mal. O pecado não se reduz à sua medida subjetiva e nem tampouco se reduz à sua medida individual.

Há, então, uma positividade do pecado como mal, como enfermidade, como inclinação do coração humano. O coração humano aparece como de pedra. O pecado passa a ser percebido e representado como inevitável. É uma realidade da qual não se pode escapar. Neste sentido, o conceito de pecado acaba combinando atividade (o pecado como negatividade) e passividade (o pecado como positividade) simultaneamente.

O pecado como positividade aparece então com substância, como a sujeira. O homem precisa ser resgatado do pecado, precisa ser liberto do pecado. A idéia de libertação toma como referência a idéia de libertação do Egito, que é um episódio fundamental no pensamento hebraico. O pecador está preso ao pecado, como o povo estava preso no Egito. As idéias bíblicas de salvação nascem deste conceito de pecado.

3.2.6 A CULPABILIDADE

Passemos agora ao estudo do último símbolo do sagrado destacado por Ricoeur: o símbolo da culpabilidade. É bom entender que culpabilidade pode ter

vários significados. De acordo com Ricoeur, culpabilidade pode ser ao menos três coisas. Primeiramente ela pode ser uma racionalização penal, ao estilo grego; em segundo lugar, pode ser uma interiorização e refinamento ético a estilo hebraico; e por último, pode ser uma sensação de miséria frente à lei, como em Paulo. De qualquer forma, em termos bíblicos, há uma clara distinção entre culpabilidade como o momento subjetivo, o momento de tomada de consciência do pecado e o pecado propriamente dito, como o momento ontológico, o momento real do homem perante Deus. Passemos ao estudo destes sentimentos subjetivos.

O estudo dos símbolos da culpa apontam na direção de um castigo antecipado e interiorizado. A culpa aparece como uma opressão da consciência. Ela é a disposição de ser o agente da própria punição. É o reconhecimento do próprio mal uso da liberdade, implicando em uma diminuição do valor do eu. O instrumental penal aparece posteriormente para confirmar e eventualmente retificar a consciência religiosa do pecado.

Outra observação importante a ser feita é que a culpa, via de regra, aparece associada a sentimentos de escrúpulo. Parece que culpa gera escrúpulo. No entanto, quanto se fala em escrúpulo é difícil não pensar no farisaísmo judaico. O farisaísmo é algo como um modelo desta consciência escrupulosa. Compreender o farisaísmo é compreender muito da emergência destes sentimentos. Mas para compreender o farisaísmo, é preciso não ir rápido demais à negativização dos fariseus. Primeiro é necessário ver suas origens legítimas, para depois poder perceber a dimensão da degeneração envolvida.

De fato, o farisaísmo possui origens históricas autênticas na religião de Israel. O espírito legalista que o alimenta é antigo. Foi Moisés que o estabeleceu.

Em muitos momentos da história do povo, este espírito da lei refloresceu: durante as reformas de Josias, durante a saída do povo do cativeiro do Egito e em tanto outros momentos. Os profetas não se cansavam de clamar para que a lei fosse cumprida. Durante o desterro babilônico, eles anunciavam que só mediante a volta à lei poderia haver a reabilitação da identidade do povo. Finalmente quando o povo retorna à Palestina, o desejo de retornar também à lei é tão forte que se organiza em um verdadeiro movimento nacional. O farisaísmo é um filho deste movimento de restauração da identidade judaica. Os fariseus não devem, portanto, ser imediatamente vistos de modo negativo.

O problema da moral farisaica é que ela é reducionista. É um completo mal uso da noção de lei. Reduz a ética ao detalhe e ao pormenor. Trata-se de uma degeneração, de uma degeneração que produz escrúpulo e mais que isto, produz um verdadeiro sistema de escrúpulo. A ligação pessoal do homem com Deus quase que desaparece do cenário. É substituída pela obediência mecânica, que rapidamente degenera em uma moral radicalmente heteronômica. Pior do que isto: o farisaísmo começa a alimentar sentimentos de mérito pessoal e de recompensa. Se o pecado produz sentimentos de culpa e de desvalorização, na ética farisaica, o cumprimento da lei produz sentimentos de merecimento.

Resumindo, podemos dizer que o farisaísmo tem um passado nobre com o melhor da vida moral. Infelizmente, encontramos nele também tudo aquilo que é o pior da consciência moral. Ele ritualiza a vida, produzindo escrúpulo e particularismo. Aprisiona a consciência no passado e gera uma verdadeira grandiloquência de pequenos atos. Finalmente é do farisaísmo que nasce uma terrível filha, a triste hipocrisia. Deste modo é que se chega a um total fracasso de uma justiça baseada na lei.

O farisaísmo, finalmente, associa-se irremediavelmente ao atoleiro da culpa. Contra ele falou Cristo e Paulo, Santo Agostinho e Lutero. O farisaísmo é a maldição da lei. Como é impossível cumprir toda a lei, explica Paulo; como não basta cumprir só uma parte, então, ninguém se justifica perante ela. Mais que isto, a lei suscita, desperta, o mal. A lei, portanto, é insuficiente e contraproducente para a redenção humana.

Para o farisaísmo não há saída. Ele atomiza a lei em múltiplos mandamentos, tornando a prática da lei impossível. A lei se torna maldição. A acusação do homem se torna impessoal e jurídica. O homem experimenta sentimentos de alienação. Condenado pela lei, passa a desprezar a si mesmo. Sua consciência culpada se fecha em uma lógica sem saída. Surge o desespero e o desejo de morte. Paulo - que trabalhou muito o tema -, mostra que dentro desta lógica do merecimento não há mesmo saída. Para ele, a saída desta loucura é a justificação heteronômica. O homem não precisa ser justo, basta ser declarado justo, graciosamente declarado justo. Aí, ao invés de gloriar-se de suas obras, o homem passa simplesmente a desfrutar da generosidade da graça.

Para encerrar a seção podemos ainda dizer que a culpa se expressa em termos de cativeiro. Trata-se, porém, de uma prisão interna e simbólica. Este cativeiro, no entanto, pode se transformar em liberdade. O cativeiro no Egito que é primeiramente símbolo de prisão se transforma depois em símbolo de libertação. O cativeiro vira anti-cativeiro. Isto ocorre quando é possível perceber que o cativeiro é auto-cativeiro, pois pelo arrependimento e confiança em Deus penetra-se, então, no ciclo da graça.

3.2.7 A FUNÇÃO SIMBÓLICA DOS MITOS

Encerramos assim o estudo dos símbolos do mal e dos mecanismos interpretantes destes símbolos que emprega Paul Ricoeur. Uma coisa é bom dizer: em nossa pesquisa sobre mal foi sempre por meio da linguagem que se atingiu a experiência. Mais especificamente, foi por meio da linguagem dos símbolos que se atingiu a experiência do mal. Não há aqui um acesso direto à experiência nem ao inefável. Sem os símbolos, a experiência fica na escuridão. Foi por meio dos símbolos primários - mancha, pecado e culpabilidade - que nos aproximamos da experiência do mal. Mas além dos símbolos primários, há também o que Ricoeur chama de símbolos secundários. Os símbolos secundários são exatamente o tema desta subseção.

Os mitos são o que Ricoeur chama de símbolos secundários. O que primeiro precisa ser dito acerca deles é que não são história. Ao menos é assim que são tratados no pensamento moderno: mito não tem a natureza causal explicativa da história. Mas é preciso ir devagar nesta distinção entre mito e história. Ela não pode nos levar até ao ponto de desprezar os mitos. O que Ricoeur propõe é ver o mito como mito, sem pretensão de história. Mas isto não significa para ele que o mito não tenha um enorme poder elucidativo. Antes pelo contrário. Por isso é que propõe o estudo do mito e sua compreensão como linguagem simbólica. O mito é uma narrativa, não uma explicação, argumenta Ricoeur. Assim, para ser compreendido, o mito precisa ser interpretado.

O que mais sobre a visão de mito de Ricoeur? Ele pensa o mito, primeiramente, como um relato englobando toda a humanidade em uma história exemplar. Pensa o mito também com movimento. O mito tem princípio e tem fim.

Para Ricoeur, no entanto, o essencial é que o mito lida com o enigma da existência. Lida com a distância entre o homem idealizado e o homem real. Lida com a distância entre a vida como se gostaria que fosse e a vida como realmente é. O mito, enfim, é uma narrativa com uma universalidade concreta, que possui orientação temporal e procede uma exploração ontológica⁵².

Uma outra distinção interessante é entre mito e gnose⁵³. O mito sobrevive à crítica racional, mas a gnose não. A gnose é somente um simulacro de razão. Uma vez desmascarado o seu não fundamento, a gnose desaparece. Com o mito não é assim. O que pode desaparecer no mito é somente a sua visão etiológica. Esta sim pode ser descartada. Mas o mito permanece como descobrimento e manifestação. É que ele é um símbolo de segunda ordem. E como tal revela tudo aquilo que não pode ser dito de forma não simbólica. Os símbolos são o jeito que a humanidade arranjou para se dizer o que não poderia ser dito de outra forma, porque muito complexo, muito enigmático, ou muito traumático e existencial.

A fenomenologia da religião crê que o mito é a expressão verbal de uma experiência comunitária muito forte. Atrás do mito ela vê a experiência. Mitos e também ritos são mimese da experiência comunitária. Que experiência é esta? A resposta é que o mito aponta para um momento de unidade e harmonia atávicas. Um momento não temporal de articulação e unidade primevas. Mas é preciso deixar claro que se trata de uma unidade intencional, uma unidade apenas desejada. Uma unidade que o homem primitivo realmente não possuía. O mito aponta para a plenitude, mas se baseia em uma experiência dramática real de ausência desta plenitude.

Assim, os mitos do mal tem a função simbólica de nos dizer o drama da existência humana. Em todas as suas muitas formas: os mitos do início e do fim, os mitos da criação, os mitos trágicos, os mitos da alma desterrada, e até a tragédia grega. Todos estes mitos tratam deste sentimento de alienação na vida humana. Os mitos do mal, enfim, tratam de modo simbólico com toda a experiência de dor que a vida carrega.

3.3 HERMENÊUTICA EM DE L'INTERPRÉTATION

3.3.1 O PROPÓSITO DO LIVRO

Passemos agora ao estudo do livro De L'Interprétation: Essai sur Freud de 1965, livro fundamental para esta tese. Neste livro hermenêutica e psicanálise se encontram frontalmente. A tese é exatamente sobre este encontro. Passemos, então, sem mais demora, ao estudo do livro. Gostaríamos de começar mostrando o propósito de De L'Interprétation. Começar mostrando como é que Ricoeur vê esta tarefa de fazer encontrar hermenêutica e psicanálise. Por que este encontro? Como? A partir daí é que passamos às noções de hermenêutica que do livro emergem.

Os estudos filosóficos atuais, quase todos se encontram na preocupação com a linguagem. As mais diversas correntes se debruçam hoje sobre a linguagem como uma questão central. Ricoeur também elege o tema como um tema privilegiado. Ele se admira da diversidade da linguagem humana. Como pode ser que a mesma linguagem se preste a falar mundos tão diversos, científico, humano,

religioso, poético? Não seria o caso, ele se pergunta, de se pensar o remembramento da linguagem humana, trabalhar a sua unidade, ou ela estará irremediavelmente condenada à fragmentação atual? Não que Ricoeur se sinta em condições de construir uma teoria da linguagem assim tão geral, que desse conta de tudo. Mas o que ele pretende, bem mais modesto, é explorar algumas articulações entre as disciplinas que estudam a linguagem. Esta é exatamente a razão de De L'Interprétation. Neste livro Ricoeur quer trabalhar estas articulações, chamando especial atenção à contribuição que a psicanálise dá à questão da linguagem.

Ricoeur se socorre na psicanálise porque reconhece a importância de sua contribuição à compreensão da linguagem humana. Mais do que isto, ele reconhece que a psicanálise tem uma contribuição à interpretação da própria cultura. Freud se dedica no fim de sua vida explicitamente aos grandes temas da cultura⁵⁴. Mas a cultura é mais do que um simples acidente no arcabouço de seu pensamento. É elemento central no seu edifício teórico. Para a psicanálise, um e o mesmo é o palco onde pisa o indivíduo e onde se forma a cultura.

A psicanálise, no entanto, entra neste debate sobre a linguagem não só porque seja uma interprete da cultura. Ela é convidada para a discussão porque apresenta um modelo definido de interpretação. A psicanálise é um estilo de hermenêutica. Ela propõe compreender o homem a partir de seu desejo. E oferece subsídios para estudar a articulação entre desejo e linguagem. A psicanálise não lida com o desejo diretamente, mas com a linguagem do desejo. Ela lida com as aparições linguísticas do desejo. Mesmo o sonho não é seu objeto de estudo, senão o sonho relatado, o sonho contado, ou seja, o sonho feito linguagem. Enfim,

a psicanálise tem uma contribuição sobre a questão da linguagem exatamente porque tem algo a dizer sobre a relação entre palavra e desejo.

Já no seu primeiro grande livro, A Interpretação dos Sonhos, Freud cria o que Ricoeur chama de uma semântica do desejo. O homem é o homem do desejo, do desejo que se máscara e que se dissimula. Do desejo que, ainda que dissimulado, insiste em aparecer na fala humana. Oras, se há dissimulação, então a linguagem humana é uma linguagem distorcida. O que é dito freqüentemente quer dizer uma outra coisa. Podemos dizer que a linguagem humana é simbólica. Como em todo símbolo, na linguagem humana se oculta e se revela um outro sentido. Retomando A Interpretação dos Sonhos, o sonho é simbólico e mais o sonho é visto como um paradigma de interpretação da cultura. Donde se conclui que a cultura tem um caráter simbólico. Ao menos há uma região da cultura que pede uma inteligência do símbolo, uma inteligência do duplo sentido. A psicanálise aparece então como portadora de um esquema de interpretação do duplo sentido da linguagem humana. Ela se insere em uma região da cultura que deve ser chamada de hermenêutica porque reclama por uma interpretação.

3.3.2 CONCEITOS DE INTERPRETAÇÃO

Hermenêutica é a teoria que preside a interpretação de um texto. Originalmente, o conceito de texto se prendia à noção de escritura, escritura sagrada. Hoje em dia há um conceito de texto ampliado. O texto passa a ser todo conjunto coerente de signos suscetível de ser lido e interpretado. Pela visão de Ricoeur, o domínio hermenêutico é o da interpretação simbólica. Ele preserva aqui

neste livro a mesma noção de símbolo de La Symbolique du Mal. O símbolo é a expressão linguística de duplo sentido que requer uma interpretação. E a interpretação é o trabalho de compreensão visando a decifrar o símbolo. Assim temos domínios que se contém. O domínio mais amplo é o da teoria da linguagem. A teoria da linguagem contém o campo hermenêutico da dupla significação. O campo hermenêutico, por sua vez, contém a interpretação psicanalítica.

Em De L'Interprétation, Ricoeur define símbolo em oposição a duas visões diferentes da sua, visões que definem o símbolo de modo ou muito largo, ou muito estreito. Ele opõe primeiramente sua compreensão de símbolo à visão muito aberta de Cassirer, que acaba confundindo o símbolo com a própria função significante. Por outro lado, Ricoeur não quer uma conceituação de símbolo excessivamente estreita. Lamenta quem perceba o símbolo somente com relações analógicas entre o primeiro e o segundo sentido.

Quando Ricoeur vai tratar do conceito de interpretação, logo dá notícia da multiplicidade de abordagens. Historicamente, conta ele, interpretação tem duas origens: o conceito de interpretação de Aristóteles e o conceito que se deriva da exegese bíblica. O conceito que Ricoeur vê emergir do segundo tratado do Organon - Da Interpretação, é genérico. Interpretação confunde-se com a significação do discurso. Trata-se de um conceito amplo com uma clara analogia à definição ampla de símbolo proposta por Cassirer.

A segunda tradição que lida com o conceito de interpretação é a exegese bíblica. Esta rica tradição tem uma conceituação estreita de interpretação. A limitação aqui refere-se à noção de texto. Texto é a Escritura. Mas Ricoeur não quer ficar preso a uma definição tão apertada. Os próprios teólogos medievais já

tratavam a natureza como um texto a ser lido, argumenta. Freud certamente usa uma noção expandida de texto, que Ricoeur quer compartilhar. Em Freud texto passa a ser qualquer conjunto de signos passíveis de interpretação: o sonho, o sintoma neurótico, a obra de arte, a crença religiosa.

A definição de interpretação de Ricoeur é então a de compreender mais que um texto escriturístico, mas ele não quer ampliar a sua definição até ao ponto de confundir interpretação com teoria geral das significações.

Isto posto, o que é muito interessante em Ricoeur é que ele não crê em uma hermenêutica geral, que presida a exegese de qualquer texto. Para ele, o que há são teorias concorrentes e até opostas de interpretação. Há muitos estilos de interpretar. Mas a partir das zonas de emergência dos símbolos, Ricoeur identifica dois estilos radicalmente opostos de interpretação. Ele se propõe a estudar estes dois estilos antagônicos:

1. A partir do estudo dos símbolos do sagrado, é possível constatar um estilo hermenêutico que fala em manifestação e restauração de sentido e aceita a realidade de uma mensagem;
2. A partir do estudo dos símbolos da psique, é possível constatar um estilo hermenêutico presidido pelo conceito de desmistificação e redução de ilusões.

O conflito destas duas interpretações é um retrato vivo de nossa modernidade. Nossa cultura moderna, ou talvez seja melhor dizer pós-moderna, não se resolve sobre este contraditório. Vivemos entre o desejo irresistível de

derribar e destruir, acabar com as fontes anteriores de autoridade e o desejo de fazer nascer algum sinal de sentido e segurança no horizonte, ante o horror do nada e da angústia por ele gerado. O primeiro movimento é o iconoclasmo, a destruição das autoridades. É o levantamento e balanço de nossa pobreza e miséria. O segundo movimento é a superação do niilismo, para deixar algo falar e permitir a fixação de um sentido. Enfim, nossa cultura vive entre a vontade de suspeita e a vontade de ouvir.

3.3.3 INTERPRETAÇÃO COMO RECOLHIMENTO DE SENTIDO

Vamos tratar de elucidar estes dois estilos hermenêuticos. Iniciemos o estudo pela interpretação como recolhimento de sentido. Se há uma "escola" da suspeita, o que seria o contrário desta suspeita senão a confiança, a crença, a fé. Como então é esta abordagem que converte a análise em escuta?

A primeira marca que chama a atenção neste estilo de interpretação é o que se poderia chamar de preocupação com o objeto. Há um respeito pelo objeto. A fenomenologia, por exemplo, quer descrever e não reduzir. A redução se dá sempre que há uma explicação pelas causas, psicológicas, sociais, ou de outra natureza, explicação pela gênese individual, histórica, etc, explicação pela função afetiva, ideológica, etc. Toda explicação reduz e mutila o fenômeno. A descrição fenomenológica, por sua vez, visa o objeto como tal. A fenomenologia da religião visa seu objeto no rito, na palavra mística, na crença e no sentimento místico. Procura trazer à luz o objeto, no caso o objeto sagrado. A *epoché* husserliana exige que o fenomenólogo olhe a crença como se fosse crente, ainda que não exija que

ele reconheça o objeto como verdadeiro. A fenomenologia não se pergunta sobre a validade última do seu objeto, ela só o olha, o observa, o visa.

A fenomenologia da religião enquanto tal se recusa a se perguntar pela validade última do seu objeto. Mas o filósofo hermenêuta não pode permanecer assim. Quanto ele adota esta postura hermenêutica de recolhimento de sentido, fica claro que ele espera "algo", que crê que algo se dirige a ele através da linguagem. Os símbolos são vistos como manifestações de sentido. Esta abordagem do simbólico inclui, portanto, uma espera, uma confiança, uma crença. O que Ricoeur está dizendo é que em um determinado momento é preciso romper com esta suposta neutralidade científica e assumir uma postura clara. Para ele, o símbolo é mesmo portador de uma mensagem. Mas é exatamente isto que toda a corrente da hermenêutica da suspeita questiona. Não há este objeto. A hermenêutica não é uma desimplicação de um objeto, mas a retirada de uma máscara, uma denúncia da dissimulação. Passemos então a este outro modo hermenêutico: a hermenêutica como o exercício da suspeita.

3.3.4 INTERPRETAÇÃO COMO EXERCÍCIO DA SUSPEITA

Aqui, o que temos é todo um estilo que trata de reduzir ilusões. É o que Ricoeur chama de "a escola da suspeita". Embora ele chame de escola, o estilo não possui uma unidade na afirmação. Há somente uma unanimidade na negação: não há nenhum primado do objeto. Há uma definição em oposição à qualquer revelação de um objeto no símbolo. A intenção comum aos três grandes mestres da suspeita, como denominados por Ricoeur - Marx, Freud e Nietzsche, é reconhecer uma

consciência falsa. Mais que Descartes que tinha uma dúvida metodológica, eles apresentam uma dúvida radical. Duvidam da própria consciência. A consciência não é o que aparenta ser.

O interessante é que os três mestres da suspeita não são mestres do ceticismo. São destruidores, mas que mantêm um ideal de reconstrução. Querem limpar o panorama para uma palavra mais autêntica. Se falam em uma consciência falsa, advogam uma interpretação que corrija esta falsidade. Há, portanto, uma superação da dúvida. Propõem uma metodologia, uma técnica que, em última instância, é construtiva. Começam pela suspeita quanto às ilusões da consciência, mas continuam pela astúcia da decifração até chegarem a um sentido.

Então se vê que a oposição entre os dois estilos hermenêuticos não se dá propriamente na dúvida sobre se há um depois do iconoclasmo. Ambos afirmam que há. A dúvida é se este depois é construído somente com o esforço do destruidor dos ícones e ídolos, ou se a construção se dá exatamente porque mortos os ídolos aparece o verdadeiro sentido. Só há esforço e necessidade, ou há também graça e visitação? Mas esta concorrência entre os estilos hermenêuticos fica aberta no pensamento de Ricoeur e só encontra solução bem mais tarde...

3.3.5 O RECURSO DO SÍMBOLO À REFLEXÃO

Uma questão filosófica importante a ser levantada agora é sobre a validade da articulação da interpretação dos símbolos e da reflexão filosófica. A questão é grave para Ricoeur. A hermenêutica de Ricoeur exatamente se apoia sobre esta

articulação. Se a articulação for considerada falsa, cai toda a sua filosofia. Consciente da dificuldade, Ricoeur se propõe a estudar a questão. Os dois elementos, interpretação simbólica e reflexão filosófica, ao menos aparentemente são contraditórios. Os símbolos como material pré-filosófico tem forte conteúdo não racional. A reflexão filosófica, por sua vez, está ligada à uma extensa tradição de racionalidade. Poderão os símbolos ser comida para a reflexão? Ricoeur diz que sim.

A questão, no entanto, não é fácil. A filosofia nasce na Grécia exatamente mediante a separação entre ciência e mito. É que a linguagem simbólica padece de uma série de limitações. O símbolo, logo de início, esta irremediavelmente ligado a uma dada cultura: babilônica, hebraica, grega, etc. Portanto, o símbolo é particular, não pode ter a pretensão da universalidade. Em segundo lugar, a reflexão filosófica como ciência rigorosa exige univocidade. A filosofia não pode cultivar o equívoco. Mas o símbolo a partir da própria definição de Ricoeur é multívoco. Em terceiro lugar há um obstáculo ainda mais forte. A interpretação dos símbolos não é uma ciência, por isso mesmo é contestável, revogável e alterável. O simples fato de haver estilos, no plural, de interpretação, como viemos apontando, denuncia o problema. Como justificar filosoficamente a guerra das hermenêuticas?

Para tratar destas objeções Ricoeur propõe o caminho inverso. Ao invés de partir do símbolo rumo à reflexão, começa na reflexão filosófica para ver se há alguma possibilidade de incorporar o símbolo dentro dela.

Diz-se que a filosofia é reflexão, ou seja é uma meditação sobre si mesmo. Mas que "si" é este? Abstrato, vazio, vão? Descartes, depois Kant e Fichte tomam este si como um dado. Um dado que não pode ser verificado como um fato e que

não pode ser deduzido como uma conclusão. A reflexão aparece porque se toma como evidente a consciência imediata.

No instante em que a consciência passa a ser problema, depois de Freud, Nietzsche e Marx, então as coisas mudam. A consciência passa a ser tarefa e só pode ser indiretamente alcançada. A reflexão não pode ser uma intuição sobre si. A consciência precisa ser reapropriada. Ela está perdida, extraviada. Ela está fora do centro da experiência e dos objetos de minha posse. " - Não possuo aquilo que sou". Com a clareza que nos chega do pensamento moderno, podemos dizer que Descartes confundiu o sentimento de existir com o conhecimento de si. Embora haja a intuição de existir, o conhecimento de si não é intuitivo. Portanto, a reflexão pressupõe todo um trabalho, todo um trabalho de reapropriação. A reflexão só acontece quanto há uma certa superação da alienação de si mesmo. Há uma necessidade de uma interpretação para se chegar ao si. O si só é reapropriado nos signos e obras humanas. A hermenêutica se torna necessária. A reflexão precisa da interpretação para não ser ingênua e poder recuperar o si pelos signos esparsos na cultura.

Quanto à dificuldade com o particularismo do símbolo e a universalidade da reflexão, Ricoeur contra-argumenta que toda filosofia está orientada por um contexto e memória. Não há outro caminho senão assumir a contingência. Mais que isto, se há o desejo por uma reflexão concreta, então a concretude demanda a particularidade, ao menos uma particularidade inicial.

Resta ainda tratar a objeção quanto à equivocidade dos símbolos. Será possível trabalhar filosoficamente o conceito de símbolo que é intencionalmente equívoco? Será possível valorizar uma lógica simbólica frente à univocidade de

uma lógica formal? O que está mesmo em jogo aqui é o rompimento que a lógica simbólica patrocina da unicidade da linguagem. A lógica formal usualmente utilizada na filosofia substitui a linguagem ordinária exatamente por sua imprecisão. O que exprime emoções ou solicita atitudes é desprezado. A linguagem passa a ser informativa. Deve ser precisa, uma coisa significa uma só coisa. Luta-se contra a ambigüidade.

Na verdade, a univocidade é necessária, mas não é sempre necessária. A univocidade realmente é necessária na construção de um argumento. Mas o que se propõe aqui é a utilização do símbolo de duplo sentido não como argumento dedutivo ou indutivo. Eles aparecem aqui como material para ser trabalhado. O fato é que os símbolos são portadores de uma temática universal. Por isso ajudam a compreender o homem. São a aurora da reflexão.

Mais do que isto pode se dizer a favor do uso do símbolo como material para a filosofia. É que a equivocidade do símbolo é uma expressão muito mais fundamental do que uma simples imprecisão linguística. O próprio ser, objeto da filosofia, se diz de muitas formas e não é unívoco. O simbolismo lógico, com toda a sua precisão, é bom para descrever e ordenar. Mas é pobre para compreender, sondar e criar. O simbolismo formal, por seu lado, é preciso mas raso. Não há nele a abundância de sentido que há no próprio ser. Portanto, uma reflexão que se utilize de uma hermenêutica dos símbolos pode perfeitamente ser rigorosa e profunda: rigorosa como a boa filosofia ocidental, profunda como o símbolo que tematiza toda a complexidade e diversidade da experiência humana.

Há ainda uma última batalha a ser vencida. Como os conflitos de interpretação podem conviver com a filosofia? Ao que Ricoeur responde: as dúvidas

e os conflitos da hermenêutica dos símbolos não são dúvidas da hermenêutica, mas da própria reflexão. Uma e a mesma é a crise da linguagem, da interpretação e da reflexão. O conflito de abordagem está por toda parte. A solução satisfatória à esta questão só pode ser encontrada mediante o próprio desenvolvimento e escolha de um caminho e estilo filosóficos. No caso, um caminho filosófico auxiliado pela interpretação dos símbolos. Mas Ricoeur explora muito o conflito das interpretações. Ele propõe uma verdadeira dialética entre as abordagens hermenêuticas, vamos ver como é isto...

3.3.6 A DIALÉTICA DAS INTERPRETAÇÕES

O modo como Ricoeur trata do conflito das várias interpretações é dialético. O princípio de sua solução, para logo ir dizendo, é este: ele propõe uma dialética entre uma arqueologia iconoclasta do sujeito e uma teleologia restauradora de sentido. O modo concreto onde se inscreve tanto a arqueologia quanto a teleologia é o símbolo. Para Ricoeur o que a psicanálise chama de sobredeterminação deve ter seu conceito ampliado. O símbolo é sobredeterminado arqueológica e teleologicamente. Para frente e para trás. Tanto o passado determina o símbolo como a antecipação do futuro.

Ricoeur propõe uma real dialética interpretativa, então vamos examinar cada um de seus passos. Primeiro ele fala em se desapossar da consciência. Ou seja, é preciso aceitar que a consciência não é o lugar da origem do sentido. O discurso filosófico baseado em um consciente desde sempre dado entra em crise. Caminha-

se na direção do inconsciente e se procede todo o trabalho da arqueologia do sujeito.

Depois, ao invés de se ir para trás, vai-se para frente. A abordagem não é arqueológica, mas progressiva. Ricoeur propõe uma investigação das figuras que podem emergir do símbolo presente. O sentido da figura anterior é encontrado na figura posterior. É a sobredeterminação pelo futuro. Se Freud é o modelo para a interpretação arqueológica, a fenomenologia do espírito de Hegel é o modelo da investigação futura.

Hegel serve ainda para mais. Ele é o paradigma para se estabelecer a dialética entre a arqueologia e a teleologia. Ricoeur seguindo Hegel, propõe descobrir uma arqueologia implícita na teleologia e uma teleologia implícita na arqueologia. É assim que é possível uma dialética não artificial.

O símbolo se apresenta como o concreto desta dialética. Não se trata de uma dialética fácil. Pelo contrário, há toda uma disciplina de desapossamento, de antitética e de dialética. Deste modo é que se recupera o símbolo em toda a sua força e plenitude e também em todo o seu movimento que não aponta somente para trás mas para a frente também.

A tese de Ricoeur é a seguinte. A ambigüidade do símbolo longe de ser uma deficiência e uma falta é de fato a sua capacidade de suportar e engendrar interpretações adversas mas coerentes cada uma em si mesmas.

As duas hermenêuticas voltadas, uma para o ressurgimento de significações arcaicas pertencentes à

infância da humanidade e do indivíduo, a outra para a emergência de figuras antecipadoras de nossa aventura espiritual, outra coisa não fazem que desdobrar em direções opostas os esboços de sentido contidos na linguagem rica e cheia de enigmas que os homens, ao mesmo tempo, inventaram e receberam para dizer sua angústia e sua esperança⁵⁵.

O símbolo, então, de um lado repete nossa infância, de outro lado explora nossa vida adulta. Mas estas duas funções não são absolutamente exteriores uma a outra. Elas constituem a sobredeterminação dos símbolos autênticos. Esses símbolos verdadeiros são regressivos e progressivos. São reminiscência e antecipação, arcaísmo e profecia.

Este caráter dialético do símbolo explicita a textura paradoxal que podemos exprimir pelo jogo ocultar/mostrar. O símbolo, é isto mesmo, disfarce e revelação. O símbolo remete para trás e para frente. A sublimação freudiana é exatamente isto, ela é a função simbólica por excelência na medida em que nela coincidem o desvelamento e o disfarce. A psicanálise isola o disfarce, revela intenções secretas. Mas falta uma fenomenologia do espírito para salvar a dimensão futura.

Assim para Ricoeur há uma superação entre a disputa entre regressão e progressão. Ainda que certos símbolos sejam mais regressivos, como os sonhos e sintomas neuróticos, e certos símbolos sejam mais progressivos, como as obras de arte. Na verdade não se trata de dois processos hermenêuticos, mas um e um só processo com dois pólos. O sonho pode ser menos arcaizante na medida em que

for menos neurótico. A obra de arte certamente é também regressiva na medida que sempre expressa o passado do artista, do escritor, do pensador.

Só um estudo dessa relações concretas, dessas mudanças de ênfase e dessas inversões de papéis, entre a função de disfarce e a função de desvelamento, poderia superar o que permanece abstrato na própria oposição entre regressão e progressão. Pelo menos deixamos patente que, de agora em diante, é "a partir" da linguagem e "a partir" da função simbólica que esta dialética concreta deve ser elaborada⁵⁶.

3.4 HERMENÊUTICA EM LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS

3.4.1 INTRODUÇÃO

Vamos agora trabalhar o livro Le Conflit des Interprétations, em busca das suas contribuições sobre o tema da hermenêutica. Para ser preciso, é bom dizer que Le Conflit des Interprétations não é realmente um livro como são La Symbolique du Mal, e De L'Interprétation: Essai sur Freud. Trata-se de uma republicação de ensaios sobre hermenêutica e linguagem que não foram originalmente concebidos como um livro. Portanto não se deve buscar aqui uma unidade que realmente não existe. Isto, no entanto, não nos deve fazer duvidar da força e potência desta coletânea. Obviamente o livro tem coerência e vigor. Não

tem um desenvolvimento tão sofisticado como o tão bem armado De L'Interprétation: Essai sur Freud, aqui as unidades de coerência são menores, sem uma ligação claramente estabelecida. Mas basta começar a ler para verificar que se está diante de uma arguta e penetrante reflexão. Vamos, então, tratar de traduzir aqui os principais momentos do livro que tocam a questão da interpretação: o ensaio Existência e Hermenêutica, os estudos sobre Hermenêutica e Estruturalismo e os estudos sobre Hermenêutica e Fenomenologia⁵⁷. Outras seções do livro serão estudadas em outros capítulos da tese.

3.4.2 EXISTÊNCIA E HERMENÊUTICA

Este fantástico ensaio - Existência e Hermenêutica, o ensaio inaugural do livro, começa discutindo as origens da hermenêutica. A primeira origem é a que provém da exegese de um texto sagrado. A interpretação neste contexto é necessária porque a exegese é sempre feita dentro de uma determinada tradição e dentro de uma comunidade específica. A hermenêutica é que harmoniza a exegese à tradição e à comunidade. Isto é muito importante para uma reflexão filosófica porque a interpretação aqui é presidida por toda uma teoria do signo e da significação. A interpretação aparece para superar uma distância, um afastamento cultural: o que se pretende é equiparar o leitor hoje a um texto que se tornou estranho. Entram em circulação portanto todos os recursos disponíveis àquela tradição e comunidade para compreender o texto. Então, interpretação tem a ver com compreensão dos signos e está ligada aos problemas mais gerais da significação e da linguagem.

Há um segundo desenvolvimento da hermenêutica que é mencionado no ensaio. A filologia clássica do século XVIII e início do século XIX transformou o problema hermenêutico em problema filosófico por meio dos trabalhos de Schleiermacher e Dilthey. Dilthey tenta dar cores científicas à interpretação, quer seja da história quer seja de um texto. Mas ele logo esbarra no problema subjetivo da interpretação: compreender é transportar-se para outra vida. É assim que ele acaba introduzindo nas discussões hermenêuticas toda uma série de problemas de superação da distância e de "entrada" no mundo do outro (histórico, cultural ou psíquico).

Agora, Ricoeur percebe que há ao menos duas maneiras de introduzir a hermenêutica para dentro da fenomenologia. Há o que ele chama de uma via curta proposta por Heidegger. Mas ele mesmo quer propor uma via longa para proceder o "enxerto hermenêutico na fenomenologia", para usar a expressão de Ricoeur.

Heidegger substitui o debate metodológico sobre o conhecimento pela discussão sobre a natureza do ser humano, como o ser da compreensão. Há uma radical inversão da problemática. A pergunta não é mais "em que condições o sujeito pode compreender o texto ou a história?". A pergunta passa a ser "que ser é este que se constitui essencialmente na compreensão?". O *Dasein* só existe compreendendo. Vence a ontologia da compreensão sobre uma epistemologia da interpretação.

Assim em Heidegger há uma renúncia da idéia de que a hermenêutica seja uma ciência, no sentido das ciências naturais, no sentido buscado por Dilthey. Sai-se do circuito sujeito/objeto do conhecimento para se investigar o ser humano que só é, compreendendo. Esta questão pode ser interessantemente vista à luz do

segundo Husserl. É que Husserl, por um lado, questiona a pretensão da epistemologia das ciências naturais de ser a única metodologia válida. Por outro lado, ele critica a pretensão de transformar a hermenêutica em um método objetivo. É deste modo que Husserl é um antecessor do pensamento de Heidegger. Seu conceito de *Lebenswelt*, o mundo da vida, que fala de uma camada de experiência anterior à divisão sujeito/objeto sem dúvida é um conceito que lança bases para Heidegger.

A proposta de Heidegger acaba com muitos problemas insolúveis dentro de uma ótica anterior a ele. O historiador, por exemplo, não precisa mais ficar perplexo ante ao fato de ele mesmo pertencer ao seu objeto de estudo. Para Heidegger o fato de se ser histórico é anterior à qualquer questão metodológica, trata-se de uma questão ontológica.

Mas Heidegger não vem só para resolver problemas. Ricoeur pensa que há questões que não ficam bem tratadas em seu pensamento. Heidegger teria de fato dissolvido a questão que inspira seu pensamento, sem de fato propor uma solução para ela: como arbitrar o conflito das interpretações rivais? O que Ricoeur está dizendo é que a inversão heideggeriana não pode ser imediata, mas tem que ser mediada por análises sucessivas da linguagem. Ele propõe um método exegético para se chegar à esta ontologia de Heidegger, que passa a ser um horizonte. Vamos seguir o caminho proposto por Ricoeur: o plano semântico, o plano reflexivo e a etapa existencial.

A exegese nos ensina que o texto tem vários sentidos. Schleiermacher e Dilthey nos ensinam que o texto é a fixação escrita de uma expressão humana viva: interpretar é recuperar esta matriz vivencial. Nietzsche quer ver a força e a fraqueza

da vontade humana atrás do texto que queremos interpretar. Freud fala de um sentido oculto no sentido manifesto. O que é que une todos estes estilos interpretativos? Parece que da exegese à psicanálise o que há em comum é um esforço de ir do aparente até ao oculto. Como Ricoeur chama de símbolo o signo das expressões de vários sentidos, temos aqui uma interpretação simbólica.

Claro que cada um destes estilos tem sua especificidade. Agora o que Ricoeur chama de plano semântico é exatamente a pesquisa destes estilos hermenêuticos. Qual é a grelha teórica de cada destes procedimentos interpretativos, como é que o símbolo fica recortado? A etapa consiste em mapear os estilos hermenêuticos, confrontá-los e por fim lutar contra a pretensão totalizante de qualquer um deles, mostrando os seus limites.

A semântica das expressões de múltiplos sentidos não basta. É preciso ultrapassar o domínio da linguagem, ela precisa ser referida à existência. Aqui se reencontra Heidegger: será a reflexão que nos levará da semântica à ontologia. Quando o exegeta transforma o texto estranho, distante, em texto próprio, seu, o que ele está fazendo por meio da exegese é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Toda hermenêutica é compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro.

Descartes está limitado quando propõe seu *cogito*, porque dele nada se pode tirar diretamente. É só através de uma crítica aplicada às obras e aos atos que é possível se apropriar do conhecimento de si. A reflexão portanto tem que ser crítica. Depois de Marx, Freud e Nietzsche, o que se tem é mesmo um falso *cogito*. É preciso subscrever uma crítica de uma consciência falsa.

É por meio desta crítica da consciência que se recupera a intenção heideggeriana de construir uma ontologia, ainda que aqui ela apareça somente como um horizonte. A ontologia está sempre ligada à interpretação:

é somente no movimento da interpretação que percebemos o ser interpretado⁵⁸.

Temos então uma ontologia quebrada. Se aceitamos a contribuição psicanalítica, descobrimos o desejo na raiz do sentido e da reflexão. Se aceitamos a contribuição da fenomenologia da religião o sentido pode estar dado pelo futuro, por aquilo que está a frente. Assim, as mais diversas hermenêuticas, cada uma apontará em direção às raízes ontológicas da compreensão: esta é a etapa existencial. Não se trata aqui de uma ontologia triunfante, científica, mas uma ontologia sempre baseada na interpretação.

3.4.3 HERMENÊUTICA E ESTRUTURALISMO

3.4.3.1 ESTRUTURA E HERMENÊUTICA

Três são os estudos sobre a relação entre hermenêutica e estruturalismo: Estrutura e Hermenêutica, O Problema do Duplo Sentido como Problema Hermenêutico e Problema Semântico e A Estrutura, a Palavra, o Acontecimento⁵⁹. Começemos pelo primeiro estudo.

A hermenêutica e a tradição tratam de modos diversos o tempo. Para a hermenêutica há um tempo de interpretação, portanto de renovação. Para a tradição há um tempo de transmissão, portanto de conservação. Mas a divisão não pode ser levada muito longe. Os termos estão interrelacionados e os tempos imbricados: interpretamos para manter viva a tradição. Assim é que Ricoeur fala de um tempo do símbolo, esteio para o encontro destas duas temporalidades.

Ricoeur propõe o uso das noções de diacronia e sincronia do estruturalismo para o estudo destas questões da temporalidade. Mas logo adverte que o contacto aqui da hermenêutica, disciplina filosófica, com o estruturalismo, disciplina científica, deve ser cuidadoso. O estruturalismo se distancia, objetiviza. A hermenêutica se envolve para compreender. A idéia de Ricoeur, no entanto, é fazer passar a hermenêutica por esta ciência para amadurecê-la, neste seu projeto de por etapas, por mediações, ir se aproximando de uma ontologia, ainda que quebrada.

O núcleo central linguístico do estruturalismo é sem dúvida válido, afirma Ricoeur. As generalizações posteriores é que são mais duvidosas. Vamos nos ater inicialmente ao método em seu núcleo forte.

O estruturalismo é a aplicação de um modelo linguístico à antropologia (e às ciências humanas em geral, posteriormente). Na origem do estruturalismo há o trabalho de lingüistas como Saussure, Jakobson, Martinet e outros, que promovem uma inversão importante entre sistema e história. O historicismo se propõe compreender pela gênese. O estruturalismo procura compreender a partir das organizações sistêmicas. Saussure propõe a importante distinção entre língua e palavra. Língua é o conjunto de convenções adotadas por um corpo social para o

exercício da linguagem. Palavra é a própria operação dos sujeitos falantes. As consequências desta divisão são muito importantes...

Primeiro pode se dizer que nesta concepção há um sistema separado do sujeito falante, que é a própria língua. Portanto, o que realmente conta neste sistema são as diferenças internas à língua em termos de som e sentido. Um sistema se constitui pela relação interna do seus termos. Agora a consequência disto é muito importante para nossas preocupações com a temporalidade. Só é possível falar em um sistema se nós tornarmos todos os elementos deste sistema contemporâneos uns aos outros. Ou por outras palavras, para haver sistema tem que haver uma sincronia. Assim em um sistema linguístico, a história da evolução dos termos e a própria história da evolução do sistema é considerada secundária. A diacronia se submete à sincronia. A história é vista como uma perturbação e disfunção do sistema. A terceira e última consequência importante é que as leis lingüísticas são um padrão não consciente, não-reflexivo que orienta os homens.

Agora este modelo lingüístico é transposto para uma antropologia estrutural, especialmente no livro Antropologia Estrutural de Levi-Strauss. Levi-Strauss aplicou o princípio lingüístico aos sistemas de parentesco com sucesso. São sistemas que se estabelecem no estágio inconsciente do espírito. O que realmente vale é a relação entre os termos, por exemplo pai/filho. E o estudo se dá no nível sincrônico. O sistema de parentesco é visto pelo modelo da língua.

Se Levi-Strauss é cauteloso nas primeiras analogias das relações de parentesco com a linguagem, as generalizações posteriores para religião e arte são mais duvidosas. Em O Pensamento Selvagem, a generalização é classificada por Ricoeur de ousada. Todo um tipo de pensamento, o pensamento selvagem recai

sobre o modelo linguístico. O estruturalismo padece neste momento de uma falta de reflexão sobre os limites de validade de seu modelo. Para Ricoeur, os exemplos todos são tomados em um ambiente limitado e favorável à tese, no ambiente da ilusão totêmica. Enfim, a generalização à uma filosofia estrutural é inconsistente. Paul Ricoeur aponta a necessidade de acrescentar ao modelo estruturalista a inteligência hermenêutica.

O estruturalismo privilegia a sintaxe em detrimento da semântica. Mas não é só a sintaxe que importa, o conteúdo em si também importa. O fenômeno antropológico demanda também uma leitura histórica. Portanto, soma-se à temporalidade sincrônica, a necessidade de uma temporalidade diacrônica. O modelo estrutural aponta para um sistema estável que diante de uma perturbação se reorganiza. O modelo hermenêutico fala de uma experiência regulada pela retomada contínua do sentido numa tradição interpretante. Os fenômenos reais são complexos e admitem a experiência de ambas as coisas.

3.4.3.2 O PROBLEMA DO DUPLO SENTIDO

Neste segundo estudo sobre a relação entre hermenêutica e o estruturalismo, Ricoeur vai continuar sua discussão sobre o duplo sentido, um tema que lhe é muito caro. O ensaio O Problema do Duplo Sentido como Problema Hermenêutico e Problema Semântico procura lidar com os símbolos como portadores de duplo sentido em dois níveis estratégicos: do texto e da palavra.

O nível do texto é o nível propriamente hermenêutico. Para o hermenêuta é o texto que possui o sentido múltiplo. Mas o que é o texto? A noção de texto tem um história precisa, que o relaciona à escrita, à uma forma fixada estável e durável. Mas a noção de texto evoluiu de tal forma que hoje se admite que texto é todo conjunto de significantes que admita um grau de complexidade maior que a frase. Esta noção de texto emerge da fenomenologia da religião, da psicanálise e de Jung. Em cada uma destas disciplinas surge um estilo diferente de decifração de texto.

O que é interessante agregar à este ponto é que para o hermenêuta o símbolo aponta para um mundo extra-linguístico. Ricoeur procurar mostrar que não se pode falar em texto sem considerar o referente não linguístico. O tratamento da linguagem como "sem exterior", somente com relações internas, só é possível em níveis mais baixos. Ao nível do texto isto é inadmissível. A tarefa do hermenêuta é exatamente promover a articulação do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida, ao nível do texto. Para descermos a exemplos, podemos dizer que para a psicanálise o seu texto é sempre referido ao desejo, à pulsão. Para à religião, o símbolo sempre está referido à uma experiência. A hermenêutica, então, exatamente ocorre quando há uma explosão do linguístico, um transbordamento que exige algo mais que a linguagem.

Agora mudando de nível e nos voltando para as unidades léxicas, ou seja, as palavras... Logo o estudioso se depara com a polissemia das palavras. Ou seja com a possibilidade de um nome ter mais de um sentido. Mas se Saussure está certo, a polissemia da palavra não deve surpreender. Aqui a polissemia é funcional e pertence ao próprio funcionamento da linguagem. Sem a polissemia da palavra o léxico teria que ser muito mais extenso, impraticavelmente mais extenso.

Agora quanto se trabalha a linguagem sob o enfoque estrutural há o fechamento do universo linguístico. Os signos são traduzidos sempre em outros signos. E a metodologia é a mudança do nível estratégico das palavras para o das estruturas subjacentes. O que se busca é uma unidade inferior ao léxico, o que se busca é a relação entre os termos. Há um outro plano, mais profundo que o das palavras.

O que Ricoeur está mostrando é que o duplo sentido, ou múltiplo sentido, pode ser trabalhado em dois níveis diferentes. Ao nível da palavra há uma imprecisão intencional. O contexto é que define o sentido que se está empregando. O problema é da semântica léxica. Pode ser também um problema da semântica estrutural, então é o nível estrutural que produz efeitos de sentido no nível das palavras.

Mas a multiplicidade de sentido pode se dar não ao nível das palavras, mas ao nível do discurso, ao nível do texto. E para o texto, o contexto não consegue definir tudo. Sempre sobra um excesso de sentido, sempre sobra uma ambigüidade. Os vários sentidos podem ser expressos em séries semânticas diferentes e não raro contraditórias. Este é o nível propriamente hermenêutico, o nível das interpretações contraditórias. Então o que se constata é que o símbolo como objeto de estudo da hermenêutica pertence a uma classe mais ampla de objetos que expressam a ambigüidade. O surpreendente do símbolo hermenêutico não está em sua estrutura, mas naquilo que o símbolo expressa de modo tão múltiplo e tão diverso. É que esta multiplicidade e diversidade fala da própria natureza múltipla e diversa da vida e do ser.

3.4.3.3 A ESTRUTURA, A PALAVRA, O ACONTECIMENTO

Neste último ensaio sobre a relação entre a hermenêutica e o estruturalismo, Ricoeur explora a divergência entre o enfoque estruturalista e o enfoque hermenêutico da linguagem. Explora também possíveis pontos de encontro destas duas abordagens.

O estruturalismo precisa ser analisado à luz de seu modelo lingüístico. É assim que é possível ver a validade e o limite de validade de seu enfoque, afirma Ricoeur. Para ele, o estruturalismo é válido quando está operando sobre um corpo de estudo fechado, estável, talvez se pudesse dizer morto. Ele é válido quando o que se deseja estudar são elementos e unidades. Ele é válido quando for possível colocar estes elementos em situação de oposição. E finalmente, ele é válido quando o que se procura é uma álgebra com estes elementos.

A língua é a parte da linguagem que se presta a este tipo de análise. A semiologia está aí para oferecer uma metodologia de estudo da língua. Mas a linguagem não é só língua, é discurso também. O estruturalismo acaba aceitando a redução da linguagem a língua, como propõe Saussure. Mas esta redução tem um custo. Se a linguagem se transforma em língua, um objeto científico, então muito coisa fica de fora. Até a própria função da linguagem, seu caráter designativo, fica excluído. A língua já não é vista como um testemunho viva da experiência humana da construção da cultura. Os avanços alcançados pelo estruturalismo não nos devem confundir e nos fazer pensar que ele dê conta de tudo. O estruturalismo deixa muito do fenômeno da linguagem de fora. Algo como o comportamentalismo que para transformar seu objeto em ciência deixa quase toda a psicologia humana para fora de suas considerações. A linguagem não pode ser vista somente como

significante e significado. Ela tem um referente. Ela sempre tem o intuito de dizer algo sobre alguma coisa a alguém.

Ricoeur procura reequilibrar a balança valorizando o discurso. Ele lembra que o discurso é um ato, o sistema é simplesmente virtual. O discurso é uma escolha, escolha que produz combinações novas. É na instância do discurso que a linguagem possui referência e com isto concordam Frege e Husserl. É assim que se recupera a pessoalidade do sistema contra o anonimato do estruturalismo. Renasce a língua como comunicação.

A esta altura fica a antinomia. Parece que o próprio estruturalismo leva a ela. É diante disto que Ricoeur propõe a revisão da divisão de Saussure da linguagem em língua e fala. Ele admite que a antinomia possa ter um papel positivo, como um momento na dialética entre sistema e história. Mas em um segundo momento é necessário explorar novos caminhos, tentar novos modelos de inteligibilidade, buscar a síntese. Como seria um modelo que não fizesse tanta oposição entre as duas abordagens, que fosse capaz de converter uma abordagem em outra? Ricoeur cita com esperança o trabalho de Chomsky como um modelo não antinômico, com potencial para explorar as articulações entre a estrutura da linguagem - a língua, e o acontecimento da fala.

Ricoeur termina o artigo esboçando uma semântica que é um ultrapassamento dessa antinomia. Se se toma a palavra como base de estudo, então é possível dizer que ela é mais e menos que a frase, ao mesmo tempo. Este seu caráter de mais e menos do que a frase é a base para a superação da antinomia. A palavra é menos que a frase porque a rigor não há palavra antes da frase. Só há palavra com sentido definido onde concorre o contexto da frase. Então,

a palavra é um permutador entre o sistema e o ato de falar, entre estrutura e acontecimento.

Mas a palavra é mais que a frase também. Ela é mais porque a palavra sobrevive a frase. A palavra não é tão transitória. Após o seu uso na fala ela retorna ao dicionário para futuros empregos.

3.4.4 HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA

3.4.4.1 HEIDEGGER E A QUESTÃO DO SUJEITO

No estudo da relação da hermenêutica com a fenomenologia vamos selecionar dois artigos para nossa apreciação: Heidegger e a Questão do Sujeito e A Questão do Sujeito: o Desafio da Semiologia⁶⁰. Dois artigos fundamentais para sustentar a necessidade da hermenêutica frente à realidade da falsa consciência. Começemos com o artigo sobre o Heidegger.

É preciso inicialmente notar o alcance da crítica do *cogito* cartesiano em Heidegger. A ontologia de Heidegger de fato lança as bases para aquilo que Ricoeur chama de uma "hermenêutica do existo". Ricoeur não quer parar no negativo, simplesmente desmontar o *cogito*, ele quer mais, quer substituí-lo. Ele propõe o estudo do tema em Heidegger, como subsídio importante. Sua proposta de estudo começa na introdução de O Ser e o Tempo (1927). Depois passa para o ensaio A Época das Concepções do Mundo (1949). Neste ensaio fica claro que a crítica de Heidegger é mais ao subsídio metafísico do *cogito*, que ao *cogito*

propriamente dito. Em seguida, Ricoeur busca o caminho da reconstrução a partir dos parágrafos 9, 12 e 25 de O Ser e o Tempo, parágrafos nos quais Heidegger explora o conceito de si. O último passo do roteiro de Ricoeur é mostrar que embora o centro desta discussão seja o primeiro Heidegger, os termos da discussão só se confirmam em O Ser e o Dasein. Então vamos acompanhar o raciocínio de Ricoeur.

Heidegger em O Ser e o Tempo propõe desde logo a retomada da questão do ser, esquecida na meditação sobre o *cogito*. A própria questão do *cogito* fica reformulada. Se impõe uma questão sobre o ser. A objeção contra o *cogito* cartesiano baseia-se em seu modelo de certeza que o torna referência e parâmetro. Mas o fato é que não se está assim tão certo sobre o *cogito*. Então, como lançar um pergunta baseada no *cogito*?

O que propõe Heidegger é que o ego autêntico se constitui não como sistema de certeza e verificação mas sempre como questão. O ego é o ego questionante, questionante por sua própria condição. A questão se desloca do penso para o sou da investigação. É assim que se chega ao *Dasein*, que é este ente que somos, um ente que se caracteriza exatamente por sua capacidade de questionar. Esta posição é preciso ficar claro é ontológica e não antropológica, em Heidegger.

Em A Época das Concepções do Mundo, Heidegger procura mostrar que o *cogito* não é um enunciado inocente. Atrás dele há uma metafísica. Uma metafísica que privilegia os entes e se esquece do ser. Heidegger afirma que esta metafísica tem a ver com a ciência emergente.

O homem que calcula pode estar seguro do ente e de sua representação, comenta Ricoeur⁶¹.

Assim emerge uma certa objetividade e com ela sobrevivem também uma subjetividade: à certeza do objeto corresponde à certeza do sujeito. Temos o sujeito e a proposição da representação. O caráter de representação que se prende ao ente é o correlato da emergência do homem como sujeito. Este ponto é importante: em Descartes o homem olha para o mundo. Para os gregos é o homem que é olhado pelo ente. Enfim, o *cogito* não deve ser tomado como um absoluto porque pertence a uma certa idade do desenvolvimento humano. Trata-se da idade do mundo como representação. O *cogito* nada mais é que a representação que o homem faz de si mesmo.

Passemos agora ao terceiro passo de nosso roteiro. É bom compreender que este argumento contra o *cogito* não implica uma destruição total do si. De certa forma o *Dasein* é uma recuperação do si. Mas um si de outro tipo, que se estabelece como questão. Mas há também uma outra definição do *Dasein*. Ele é definido como aquele que tem que ser seu ser enquanto seu. Aqui é que se chega a um ponto interessante. O "existo" não é só problema para uma fenomenologia. É problema também para uma hermenêutica, porque o "existo" é esquecido e precisa ser reconquistado. Donde aparecem todos os temas existenciais em Heidegger. O cotidiano passa a ser questionado como alienação. O ego passa a ser também questionado. A dissimulação do ego reclama por uma hermenêutica. E surge a análise do cotidiano, do conhecimento de si, da relação com o outro, e por fim aparece a questão da morte. É na face da morte que o homem descobre sua finitude e reencontra um aspecto importante de sua existência.

A última questão que se propõe Ricoeur é sobre o segundo Heidegger. Será que a hermenêutica do existo ao menos esboçada no primeiro, sobrevive ao segundo Heidegger? Ricoeur diz que sim, os problemas propostos no primeiro Heidegger reaparecem agora no campo da linguagem. O *Dasein* passa a ser visto como o criador da linguagem. O ser emerge ao nível da linguagem. Sai-se de "frente a morte" para a "criação da linguagem". Mas a hermenêutica do existo fica preservada.

3.4.4.2 A QUESTÃO DO SUJEITO: O DESAFIO DA SEMIOLOGIA

A filosofia do sujeito está ameaçada de desaparecer em nossos dias, afirma Ricoeur. O próprio *cogito* de Descartes, mas não só ele. Há também um *cogito* socrático, um *cogito* agostiniano, kantiano, há um eu fichteano e há uma egologia de Husserl. Toda esta tradição reflexiva está questionada especialmente pela psicanálise e pela semiologia. Não é mais possível tomar como válida a reflexão do sujeito sobre si mesmo. Nem é fácil sustentar a posição do sujeito como um ato original e fundador. Vamos às críticas...

Começemos pela contestação psicanalítica. A psicanálise exatamente questiona o solo firme da certeza cartesiana. Freud cava além dos efeitos de sentido que constituem o campo da consciência. Desmascara ilusões para desvelar o desejo mascarado. A contestação é ainda mais radical porque a tópica freudiana institui uma série de lugares sem qualquer percepção interna do sujeito. Portanto, há uma suspensão geral das propriedades da consciência. Trata-se de uma anti-fenomenologia que acaba com a consciência como tal. A inteligibilidade da

consciência imediata está vedada à própria consciência por aquilo que se chama de recalque. A consciência não tem acesso à inconsciência nem ao mecanismo de recalque. Logo a consciência é somente um sintoma. Ela deve ser vista dentro de esquema mais amplo. A consciência é o sistema perceptivo que regula o acesso à realidade. Mas não é um princípio, nem juiz, nem medida de todas as coisas.

Com o advento da segunda tópica a situação fica ainda mais difícil para uma filosofia da consciência. O ego tem uma parte inconsciente "para baixo" na direção do id, e uma parte inconsciente "para cima" na direção do superego. Assim o ego é representado por um campo de forças, sujeito a senhores que o dominam. Tornar-se sujeito assume o duplo aspecto de um tornar-se consciente e de um tornar-se ego. Por outras palavras é tornar-se vigia na fronteira do princípio do prazer e da realidade e tornar-se senhor em uma encruzilhada de um complexo jogo de forças.

Mas é preciso notar que o freudismo não veio para eliminar a noção de consciência e de ego. O sujeito ficou sim deslocado. O deslocamento da problemática consiste em que nem a consciência nem o ego estão mais na posição de princípio ou de origem. Freud substitui o ser consciente pelo tornar-se consciente. O que era origem passa a ser tarefa, meta. Descartes está certo ao afirmar que eu existo. O que faltou afirmar foi que o que sou não é líquido e certo. Na verdade o que sou é tão problemático quanto é certo que existo. O sentido do que sou não é um dado, mas está oculto.

Para além de qualquer argumentação teórica o que é necessário é desconstruir o falso *cogito*. Ao nível da vida, é preciso dar início à ruína dos ídolos do *cogito*. É o narcisismo que induz à confusão de acreditar que sou tal como creio que sou. É preciso perder a consciência para encontrar o sujeito.

Todos os procedimentos teóricos provem da estratégia de eliminar o *cogito* ilusório. A filosofia do sujeito recebe então esta retificação crítica. Agora, esta dissolução dos ídolos do consciente pode implicar em tarefa positiva. Anterior ao consciente e ao voluntário, o sujeito está posto no ser ao nível pulsional. Ou por outras palavras há uma prioridade do existo sobre o penso. Há uma reconquista da verdade do sujeito concreto. A perda das ilusões da consciência é a condição de toda reapropriação do sujeito verdadeiro. Esta reapropriação se dá pela via do luto que constitui o trabalho da filosofia reflexiva de agora em diante. A dialética da teleologia e da arqueologia livram o *cogito* da abstração, do idealismo, do solipsismo e de todas demais formas da patologia do subjetivo.

Agrega-se à crítica da psicanálise à filosofia do sujeito, a crítica proveniente da linguística. Se quisermos ser mais precisos, a linguística tem uma crítica a fazer contra a fenomenologia husserliana e pós-husserliana. A crítica linguística se ocupa da fenomenologia por várias razões. Primeiro a fenomenologia tem na significação a sua mais englobante categoria de descrição. Em segundo lugar, o sujeito é que é o portador da significação. E por fim, a redução husserliana, o *epoché*, é o ato filosófico que torna possível o nascimento de um ser para a significação. Por este modelo fenomenológico, a linguagem é o meio significante total, a malha dos signos lançada como uma rede sobre o campo da percepção, da ação e da vida. Mas toda esta concepção coloca a fenomenologia em completa oposição à linguística.

Para a linguística a noção de significação é colocada em um campo diferente do das visadas intencionais do sujeito. O deslocamento é tão importante quanto o deslocamento provocado pela psicanálise quando fala do inconsciente. Aqui temos uma significação sem sujeito. O sistema de signos não tem mais um "fora", tudo está dentro. Para a linguística estrutural, a língua basta-se a si mesma. Trata-se de

um sistema que precede o sujeito falante. Poderia-se falar até em um "inconsciente" estrutural.

Então, de que forma a filosofia poderia responder a esses desafios? A observação de Ricoeur é que a fenomenologia não pode se contentar em descrever a fala e se negar a reconhecer o estatuto teórico da linguística. Ou seja, Ricoeur sugere que se inclua o aspecto semântico e o aspecto semiológico. É preciso passar pela língua para se chegar à fala. Assim se evita o empobrecimento psicologizante das noções de intencionalidade, de visada e de expressão. Por outro lado, fora dos recursos semânticos os sistemas semiológicos perdem inteligibilidade. É a referência visada pela significação que mantém unidos o significante e o significado.

A ordem semiológica é por definição a do sistema sem sujeito. Mas a linguagem é mais que semiologia. A linguagem sempre implica em uma visada do real. Há uma pretensão à verdade. O sujeito se determina e se engaja em seu dizer. Esta é a volta ao sujeito pretendida por Ricoeur. A redução proposta é esta. O sujeito instaurado pela redução nada mais é que o começo de uma vida significativa. A redução identifica-se à origem da função simbólica.

Agora chegou o momento de aproximar as duas análises deste ensaio. Mas talvez esta aproximação seja um tanto artificial. Como juntar duas críticas tão diversas: do realismo do id e do realismo das estruturas da língua. Que haverá de comum entre os conceitos tópicos, econômicos, genéticos da psicanálise e as noções de estrutura e de sistema da semiologia?

De qualquer forma, a filosofia do sujeito que tem futuro precisa se colocar à prova da crítica psicanalítica e da crítica da linguística. É neste ponto que as críticas psicanalítica e da linguística se encontram. Elas se encontram no projeto de reformulação que inspiram para a filosofia do sujeito. Ricoeur ousa esboçar uma direção para esta reformulação.

O que propõe inicialmente Ricoeur é que a reflexão filosófica sobre a psicanálise se aproxime dos temas da semiologia. Se o sujeito é por excelência sujeito falante, então toda reflexão sobre o sujeito feita pela psicanálise se dá na ordem do significado e do significante. Esta releitura da psicanálise à luz da semiologia é a primeira tarefa que se impõe a uma antropologia filosófica que queira se valer dos vários resultados atuais das ciências humanas. Freud sempre fala dentro de um campo expressivo. É esta pertinência à ordem dos signos que legitima não somente a comunicabilidade da experiência analítica, mas que garante que esta experiência seja homogênea à totalidade da experiência humana. Isto não quer dizer que a psicanálise não tem a sua especificidade, tem. Ricoeur procura mostrar que o discurso psicanalítico exatamente se dá em meio à tensão entre relações de força e de sentido. Em Freud há uma linguagem de força e uma linguagem de sentido.

Reinterpretada à luz da semiologia, a psicanálise tem por tema a relação entre a libido e o símbolo. Passamos assim a uma questão hermenêutica. É através desta hermenêutica que podemos ligar a psicanálise a uma filosofia reflexiva. E a filosofia reflexiva sai de sua clausura abstrata. O desejo e o esforço por existir que me constituem encontram na interpretação dos signos o caminho longo da tomada de consciência. Compreender os signos é o modo de se compreender. O universo simbólico é o meio da auto-expressão. Negativamente, diz-se que a intuição de si

está vedada como caminho. O que Ricoeur propõe é uma reflexão concreta, uma consciência mediatizada por todo o universo dos signos.

Por outro lado é preciso trazer a semiologia à instrução da psicanálise. Nada mais perigoso que extrapolar as conclusões da semiologia, generalizando dizer "tudo é signo, tudo é linguagem". O homem se transformaria em pura linguagem. Mas ao ligar o símbolo a pulsão, a psicanálise obriga-nos a fazer o trajeto inverso e a recolocar o significante no existente. A linguagem é primeira porque tudo é significado por ela. Mas a linguagem é segunda quando quer dizer algo, isto é quer mostrar algo. Para a psicanálise há uma anterioridade, há o arcaísmo do desejo, que permite que se fale de uma arqueologia do sujeito.

Antes que o sujeito se ponha consciente e voluntariamente, ele já estava posto no ser ao nível pulsional. Esta anterioridade da pulsão com respeito à tomada de consciência e à volição significa a anterioridade do plano ôntico com relação ao plano reflexivo, a prioridade do existo sobre o penso⁶².

Assim Ricoeur lança as bases para a construção de uma hermenêutica do existo. E encerramos como ele mesmo encerra o ensaio:

Tal é minha resposta à questão inicial: o que, na filosofia reflexiva, tem futuro? Respondo: uma filosofia reflexiva que, tendo inteiramente assumido as correções e as instruções da psicanálise e da semiologia, tome o caminho longo e indireto de uma interpretação dos

signos, privados e públicos, psíquicos e culturais, onde vêm se exprimir o desejo de ser e o esforço para existir que nos constituem⁶³.

3.5 CONCLUSÃO

3.5.1 A HERMENÊUTICA DE RICOEUR

Chegamos agora ao fim do capítulo 3, sobre a hermenêutica de Paul Ricoeur. Percorremos um longo trajeto que começou com o estudo dos símbolos sagrados em seu livro La Symbolique du Mal. Verificamos com Ricoeur a emergência de uma linguagem incomum, a linguagem simbólica. Aprendemos que o símbolo nos oferece "algo". O símbolo oferece algo para a reflexão filosófica. Logo no início do capítulo, destacamos o estilo hermenêutico de Ricoeur que se propõe a meditar sobre e a compreender os símbolos. Um estilo hermenêutico atento a este "algo" oferecido pelo símbolo.

Ricoeur crê que o símbolo não pertence somente ao domínio da linguagem. Ele tem um suporte extra-linguístico. O símbolo é na verdade expressão de algo fundamental para o ser humano. É registro de uma experiência sacral, psíquica ou poética, de qualquer forma uma experiência existencial muito importante. O símbolo sobrevive ao tempo exatamente porque tem uma base antropológica, Ricoeur diria, uma base ontológica.

O símbolo é enigmático, por isso mesmo, ele reclama por interpretação. E onde há interpretação, a interpretação enriquece os homens e lança luzes na escuridão humana. Desta forma, parece que onde surge o símbolo sempre surge também a interpretação, para decifrá-lo ou para ao menos tentar decifrá-lo. A hermenêutica de Ricoeur é o esforço para organizar esta interpretação espontânea e fazê-la ascender à condição de filosofia.

Para trazer o símbolo ao *status* de filosofia, Ricoeur propõe um verdadeiro trabalho de desmitologização da linguagem simbólica⁶⁴. Ele quer extirpar do símbolo tudo aquilo que é inaceitável à mentalidade moderna, mas quer ao mesmo tempo recolher toda a sua força reveladora. Propõe, então, uma circulação entre o material que o símbolo oferece ao pensamento humano e a crítica que recebe e decifra este material. Uma circulação algo parecida com a circulação proposta pela teologia medieval: "é preciso crer para compreender e compreender para crer"⁶⁵. O que Ricoeur está propondo é dar crédito ao símbolo (crer), para que todo seu potencial se realize. Dar crédito não ingenuamente porque o que propõe é fazer passar o símbolo pelo crivo da crítica (compreender). É desta forma que torna os símbolos aceitáveis ao pensamento moderno.

Outra característica importante da hermenêutica de Ricoeur é seu caráter pessoal. Ricoeur se envolve, ele se arrisca com o material com que trabalha. Mesmo correndo o risco do preconceito, ele deixa transparecer sua confiança no sagrado que eventualmente aparece nos símbolos. Ricoeur é uma rara confluência entre crítica e fé. Ele não se limita ao trabalho do fenomenólogo. Trabalha, interpreta, reflete, mas finalmente ele se decide sobre o material em questão. Não se esconde em uma dúvida e neutralidade de intelectual. Toma partido e aposta.

Mais a frente no capítulo, procuramos mostrar qual é a contribuição da psicanálise ao estudo da linguagem. Há todo um modelo que ela propõe baseado no paradigma dos sonhos. Dissemos também que seu estilo de interpretação é um estilo compartilhado por outros autores, Marx, Nietzsche e até Feuerbach que não foi citado. Todos estes autores formam uma escola, que Ricoeur chama da escola da suspeita. Mostramos como Ricoeur propõe uma dialética entre a hermenêutica da suspeita e a hermenêutica da afirmação do sentido. Uma dialética entre a presença do passado e a presença do futuro. O *arché* e o *telos*⁶⁶, a reminiscência e a antecipação; uma compressão da temporalidade mais extensa que a da psicanálise, porque inclui a temporalidade futura, a imantação do que será. O símbolo humano, o corpo, o sonho, o sintoma: testemunhas vivas desta dialética, desta sobredeterminação do passado e do futuro. O corpo treme ante o sofrimento passado, o corpo treme ante ao sonho e a esperança futura. O corpo humano se estrutura sobre o passado e sobre o futuro.

Em Le Conflit des Interprétations acompanhamos o contacto da hermenêutica de Ricoeur com a fenomenologia e o estruturalismo. Ricoeur é mesmo um hermeneuta: frente à multiplicidade de disciplinas intelectuais, ele se preocupa com a interpretação. Particularmente interessante é o contacto de Ricoeur com as ciências da linguagem. Ele se recusa a seguir o caminho de Merleau-Ponty que toma a linguagem somente como fala, como pura expressão do sujeito. Ricoeur reconhece a dimensão social da linguagem. E luta contra a esquizofrenia entre a linguagem como código e a linguagem como expressão pessoal.

Frente ao estruturalismo, é claro que Ricoeur nutre admiração por Levi-Strauss. Mas ao mesmo tempo ele o critica duramente. Valoriza a contribuição do

estruturalismo como ciência, mas reclama que ele não tenha permanecido dentro deste limite. O estruturalismo foi longe demais, diz Ricoeur, perdeu consciência de seus limites. Ricoeur diz mais. Afirma que o estruturalismo precisa da hermenêutica: a linguagem não é só língua, é fala também. O livro demonstra também a admiração de Ricoeur por Heidegger. Mas Heidegger tampouco é aceito sem reservas. O que está em falta em Levi-Strauss aparece em excesso em Heidegger. Por isso é que Ricoeur não tem medo de pensar uma dialética entre um e outro. A hermenêutica é que deveria presidir a mediação: entre ciência e fenomenologia, entre fala e ciências linguísticas.

3.5.2 CONTINUIDADE E DESCONTINUIDADE NO TRAJETO INTELECTUAL DE RICOEUR

No capítulo 2 deste trabalho, procuramos mostrar as fases do pensamento de Ricoeur. Bem por isso destacamos a descontinuidade entre os momentos de seu pensamento. Uma coisa é a fenomenologia estrutural do início de sua obra, outra coisa é a hermenêutica simbólica que estamos estudando. Gostaríamos agora de nuançar um pouco estas divisões. Destacar a continuidade entre os períodos. Até mostrar que já há uma certa hermenêutica implícita no período da fenomenologia estrutural. O próprio Ricoeur é quem diz que a compreensão das estruturas já é interpretação. Insiste em uma dialética entre hermenêutica e estudos estruturais. Não há compreensão de fatos ou eventos sem interpretação, sem uma hermenêutica implícita, ainda que inconsciente.

Um segundo argumento que aponta na direção de uma hermenêutica implícita na primeira fase do pensamento de Ricoeur é já uma certa influência de Freud. Mesmo nos inícios de seu pensamento, Ricoeur trata das motivações ocultas e até mesmo do desejo como base para a ação humana. É certo, que à esta altura, pouco conhece da teoria motivacional freudiana. Mas seu estudo do involuntário ao menos abre caminho para um trabalho posterior mais profundo. Em Le Voluntaire et L'Involuntaire, Ricoeur considera o campo motivacional levando em conta a corporiedade humana. Não chega à sofisticação posterior que procura superar a ilusão da consciência. Mas neste ponto de seu passado ele já vê motivos ocultos e considera a presença do corpo. Assim é que lança bases para um desenvolvimento posterior muito mais profundo, em real contacto com Freud.

Podemos dizer que realmente Ricoeur estendeu seu campo de visão, mudou posições importantes na passagem do primeiro para o segundo momento de seu pensamento. É justo dividir Ricoeur em partes. Mas é conveniente observar também que entre estes os dois momentos do seu pensamento não há só descontinuidade, há continuidade também. No período da fenomenologia estrutural já encontramos uma hermenêutica implícita, uma hermenêutica embrionária que depois floresce.

Quanto à passagem do período da hermenêutica simbólica para o período posterior, sabemos que esta passagem é feita mediante o crescimento da influência da análise linguística. A hermenêutica passa de uma hermenêutica dos símbolos para uma hermenêutica do texto, da linguagem em geral. A semiologia é muito valorizada. Ricoeur crê que a sobrevivência da fenomenologia tem a ver com uma profunda interação com estas ciências da linguagem. No último período do pensamento de Ricoeur, vemos também que a filosofia da linguagem inglesa passa

a ocupar um papel importante. Assim é que Ricoeur produz uma interação interessante entre a filosofia inglesa e correntes fenomenológicas.

Agora, embora o pensamento de Ricoeur só tenha se havido completamente com a semiótica e com a filosofia inglesa na sua última fase, os temas não são estranhos a fase da hermenêutica simbólica, especialmente os temas semiológicos. Da Interprétation é filosofia da linguagem.

Le Conflit des Interprétations certamente trata muitos temas da relação entre fenomenologia e ciências linguística. De forma que o que realmente ocorre é um aprofundamento nas questões semiológicas e um contacto novo com a filosofia analítica. Mas a reflexão de Ricoeur sempre foi atravessada pelo problema da linguagem, do começo ao fim.

3.5.3 RICOEUR E OUTROS HERMENÊUTAS CONTEMPORÂNEOS

Gostaríamos de encerrar este capítulo rapidamente comparando a hermenêutica de Ricoeur com a de outros hermenêutas contemporâneos importantes. Hans-George Gadamer e Jacques Derrida, ainda que tenham em comum uma preocupação com a linguagem herdada de Heidegger, podem ser vistos como dois pólos opostos no pensamento contemporâneo. Ambos concordam com a importância fundamental da linguagem. Repetem com Heidegger a máxima "estamos à disposição da linguagem e não o inverso". Mas se opõem quanto ao sentido último da experiência humana. Gadamer desenvolveu uma hermenêutica filosófica que fala da "fusão dos horizontes" do autor e do leitor. Ainda que ele

valorize e dê importância à interpretação livre, o impacto de seu pensamento vai na direção da unidade de sentido e na continuidade da experiência e tradição humanas. Derrida por sua vez tem uma hermenêutica da desconstrução. Para ele, entre as várias opções interpretativas, nenhuma tem preferência ou ascendência sobre as demais. O sentido é em última instância indecível. De forma que temos aqui um encontro e uma oposição entre o pensador alemão e o pensador francês.

Derrida se recusa a aceitar qualquer princípio interpretativo geral. Para ele não há uma história-mestra, um nome-mestre ou uma tradição-mestra, a partir da qual se possa ler o resto da experiência humana. O que temos são histórias, nomes e tradições. O sentido das coisas é mutável e flui continuamente. Qualquer tentativa de paralisar este fluxo constante da realidade é percebida por Derrida como violência. A história dá testemunho de movimentos totalizantes que com um princípio na mão deixaram um rastro de sofrimento e dominação. A filosofia de Derrida, portanto, procura eliminar toda possibilidade de dominação. Trata de abrir sempre o espaço para o outro diferente. Ninguém é superior a ninguém. Sua luta contra o totalitarismo é feita mediante uma radical desconstrução do pensamento, uma crítica à toda tradição e à qualquer reivindicação de verdade.

Jürgen Habermas se coloca ao lado de Derrida. O esforço de reabilitação da tradição em Gadamer é percebido por Habermas como inaceitável. O que lhe parece necessário é sim uma crítica da tradição, uma crítica que traga à luz os motivos opressores e violentos escondidos no discurso oficial. Ricoeur aparece neste cenário também lutando contra a opressão. Faz a crítica da violência sistemática, da marginalização, da opressão do que não tem voz seja no cotidiano seja ao longo da história. Neste ponto ele é eloquente:

Toda a história do sofrimento humana clama por vingança⁶⁷.

A luta contra a tirania das tradições e contra a opressão dos sistemas metafísicos - luta legítima e justa, levou Derrida e seus seguidores ao ponto de refutar toda tradição e descrer de qualquer verdade. A verdade não passa de ficção útil de nosso tempo. Fica assim aberto o caminho para o niilismo e a desesperança...

O pensamento de Ricoeur representa, entretanto, uma alternativa à esta polaridade Gadamer/Derrida. Se Gadamer está em falta com o pensamento crítico, Derrida se lançou em um espaço que não suporta qualquer esperança. Quando Ricoeur aceita como válida a hermenêutica da suspeita de Nietzsche, Freud e Marx está concordando que há violência escondida no discurso oficial. Quer desmascarar seja uma moral falsa, seja uma ideologia, seja a repressão do material pulsional. Mas para ele depois da suspeita há o recolhimento do sentido. Morto o ídolo aparece o símbolo. A existência humana pode encontrar seu sentido.

Ricoeur concorda que a vida é instável. As tradições humanas não podem nos livrar das tormentas da existência. Nossas cidadelas de certeza não passam de castelos de areia. Uma hermenêutica do controle, do controle da verdade é finalmente inútil. O Iluminismo com seu projeto de construção humana só pode produzir auto-justificação, intolerância e opressão. Ricoeur questiona a pretensão totalizante de toda e qualquer hermenêutica. É preciso se guardar de uma fala do início radical - gênese, ou do fim último - *eschatos*⁶⁸. A filosofia só pode falar de um *arché* e de um *telos*, de um início e de um fim parciais. Toda interpretação está

sujeita a correção. Os escritos de Ricoeur sem dúvida convidam a passar toda a experiência de confiança e certeza pelo crivo dolorido da crítica. Sem o frio do iconoclasto, sem a dureza da quebra dos ídolos não há verdadeira experiência com a verdade.

A originalidade do pensamento de Ricoeur é que se ele luta contra a pretensão totalizante, ele rejeita também qualquer resignação e desespero. Conclama com sua hermenêutica não uma volta ao útero materno, mas a dar um passo mais, um passo de coragem afirmativa que avança do frio da crítica até à coragem da fé. Se Derrida estiver certo em seu pensamento, então a hermenêutica é inútil, é desnecessária. Não basta uma hermenêutica da suspeita, como propõe Ricoeur, é necessário a suspeita de toda hermenêutica. Ricoeur concorda que é necessário lutar contra o autoritarismo e opressão. Mas para ele a hermenêutica continua válida. Ainda que quebrada há uma ontologia. Em linguagem heideggeriana se o *Dasein* se oculta e se revela, a hermenêutica é a luta para fazê-lo aparecer. É o esforço para fazer aparecer aquilo que quer aparecer mas se esconde na linguagem humana. Ricoeur em última instância rejeita a separação de justiça e verdade patrocinada por Derrida. Para se ter justiça não é necessário abandonar qualquer expectativa de verdade. A hermenêutica, para Ricoeur, é instrumento não só da verdade mas da justiça, porque a verdade finalmente produz justiça.

CAPÍTULO 4: A VISÃO DA PSICANÁLISE DE PAUL RICOEUR

4.1 INTRODUÇÃO

É à medida que a tese avança, passo a passo, capítulo a capítulo, que uma visão cada vez mais profunda do pensamento de Paul Ricoeur vai surgindo. É só aos poucos que se vai descortinando a criatividade, a pertinência e o valor de seus ensinamentos. Trata-se de um mergulho lento, mas que nos conduz aos ricos fundamentos de sua obra. Dada a sutileza, o espírito dialético e dada a profundidade de Ricoeur, ele não pode ser apreendido de uma vez, de chofre. É mesmo passo a passo, capítulo a capítulo, que o poder do seu pensamento aparece.

Na verdade só é possível recriar aqui, algo da força do pensamento de Ricoeur, porque a tese a si mesma se limita. Ela faz uma opção por um recorte. Estuda só uma parte da obra de Ricoeur. Estudando só uma parte da sua obra, a beleza ao menos desta parte resplandece. Mas é preciso não esquecer que Ricoeur é bem maior que a tese.

Neste capítulo 4 o que se estuda é a visão de Ricoeur da psicanálise. Ricoeur possui uma leitura precisa da obra de Freud. Uma leitura que se caracteriza por enxergar na fala psicanalítica uma dualidade de discurso: Freud se referiria à experiência humana em termos de sentido e de força. A força da psicanálise para Ricoeur se encontra exatamente nesta recusa em optar entre uma análise do homem somente em termos de forças, ou somente em termos de sentido.

Para Ricoeur a psicanálise é tanto uma hermenêutica que compreende os sentidos, quanto uma energética que explica as forças em jogo na psique humana. O capítulo 4 procura esclarecer esta visão de psicanálise. O capítulo funciona também como esteio, juntamente com o capítulo anterior, para o estudo do encontro entre hermenêutica e psicanálise na obra de Ricoeur, que será feito no próximo capítulo desta tese.

O centro do capítulo 4 é o estudo do livro De L'Interprétation: Essai sur Freud. Não poderia ser de outra maneira, já que o livro exatamente versa sobre a psicanálise. Há pouco de psicanálise na obra de Ricoeur anterior a este livro. É com De L'Interprétation que ele se aprofunda no pensamento de Sigmund Freud. Pode-se dizer que antes deste livro seu conhecimento da psicanálise é superficial e até mesmo de segunda mão. Ainda que seja do escopo geral da tese estudar o livro La Symbolique du Mal, seria um tanto artificial procurar nele o que nele não há, ou seja uma visão de psicanálise. Não faz muito sentido portanto investigar La Symbolique du Mal neste capítulo. Quanto aos escritos posteriores a De L'Interprétation, preferimos tratar a contribuição de Le Conflit des Interprétations. Essais D'herméneutique no próximo capítulo. É que em Le Conflit des Interprétations Ricoeur já dá um tratamento filosófico à psicanálise. Mas o encontro da filosofia e da psicanálise já é assunto para o capítulo 5.

4.2 A VISÃO DE PSICANÁLISE EM DE L'INTERPRÉTATION

4.2.1 INTRODUÇÃO

Como acabamos de dizer o cerne deste capítulo 4 é o estudo do livro De L'Interprétation: Essai sur Freud. É com ele que começamos e terminamos nosso trabalho. O que nos preocupa aqui é a segunda parte do livro: a leitura que Ricoeur faz de Freud. A primeira parte do livro já tratamos no capítulo anterior⁶⁹ e a terceira e última parte trataremos no próximo capítulo. Na segunda parte, intitulada de Analítica: Leitura de Freud⁷⁰, Ricoeur procura valorizar o que há de próprio na psicanálise. A psicanálise é vista pelo seu próprio viés e sistemática. É só no próximo capítulo deste trabalho que teremos oportunidade de examinar o modo como Ricoeur aproxima e afasta a psicanálise de outras formas de interpretação do homem e da cultura. O que vamos fazer agora é uma exposição desta leitura de Freud empreendida por Ricoeur.

A Analítica de Ricoeur possui três blocos de estudo. Vamos estudá-la seguindo a sua própria dinâmica, seguindo a seqüência proposta pelo próprio Ricoeur. Os assuntos serão introduzidos aqui como são introduzidos na Analítica: iniciamos com a primeira tópica e depois passamos à segunda, associada na obra de Ricoeur às questões da cultura e por fim chegamos aos últimos escritos de Freud, onde uma série de novos temas aparecem, em particular a pulsão de morte.

É importante perceber que Ricoeur propõe uma leitura em vários níveis da obra de Freud. São níveis cada vez mais profundos, que complementam e até corrigem a leitura anterior. Bem por isso, uma avaliação justa da leitura que Ricoeur faz de Freud só pode ser feita ao fim da jornada. Por rigor intelectual e por estilo

acadêmico, Ricoeur se propõe avanços paulatinos, explorando a riqueza de cada passo e também os limites que exigem o passo seguinte.

No primeiro bloco da Analítica aparece o estudo da primeira tópica e os momentos iniciais do pensamento freudiano. Pouco a pouco Ricoeur leva seu leitor a compreender a provisoriedade destes marcos iniciais. Embora eles não sejam nunca abandonados são sim ultrapassados e ampliados. Este primeiro bloco de estudo Ricoeur chama de Energética e Hermenêutica⁷¹. O título mostra o interesse de Ricoeur de logo estabelecer o duplo caráter que ele vê na psicanálise: energético e hermenêutico. Ele quer estabelecer também neste bloco os conceitos fundamentais da interpretação analítica. Ele se pergunta: o que significa interpretar em psicanálise? E busca a resposta à questão nos escritos Metapsicológicos de 1914-1917. O bloco tem portanto um caráter epistemológico. Seu caminho é o da constituição da primeira tópica - inconsciente, pré-consciente, consciente, e o da instalação progressiva da explicação econômica.

O segundo bloco de estudo intitulado de A Interpretação da Cultura⁷², procura mostrar o ultrapassamento das questões do indivíduo na direção da cultura. Esta passagem aos temas da cultura, no entanto, não se dá sem um aprofundamento da teoria com a emergência da segunda tópica - ego, id, superego. O terceiro bloco, Eros, Tanatos e Ananké, trata de reformular a teoria das pulsões a partir do conceito de morte introduzido por Freud.

4.2.2 O PRIMEIRO BLOCO: ENERGÉTICA E HERMENÊUTICA

4.2.2.1 INTRODUÇÃO

A primeira constatação que Ricoeur faz sobre o discurso analítico é uma ambigüidade que o caracteriza. Os escritos de Freud se apresentam como um discurso misto. A psicanálise ora se apresenta como uma explicação dos fenômenos psíquicos por meio de um conflito de forças, ora se apresenta como uma leitura do sentido latente para além do sentido aparente. A tese de Ricoeur é que esta ambigüidade é só aparente. O discurso misto é a própria razão da psicanálise e representa a sua maneira de compreender o fenômeno psíquico.

Noções como investimento, descarga, resistência implicam uma energética, um jogo de forças. Por outro lado, quem duvidaria que a psicanálise é interpretação? É interpretação de sonhos, aliás é aí que ela aparece. É interpretação de sintomas e da fala do paciente. Na verdade, todo o material analítico deve ser visto como representação. Então surge uma questão epistemológica importante: explicação econômica ou interpretação de sentidos? Escolher um estilo em detrimento do outro seria mais simples. A psicanálise se constitui como ciência exatamente evitando tal escolha, diz Ricoeur.

O desenvolvimento cronológico da teoria parece confirmar a tese de Ricoeur. No Projeto de 1895 vemos o divórcio dos dois enfoques. Aqui quase só há uma energética. Depois em A Interpretação de Sonhos, especialmente no capítulo VII, a teoria dá espaço para integrar interpretação e energética. Por fim, nos artigos Metapsicológicos de 1914-1917 a integração amadurece: há uma relação entre o próprio conceito de pulsão, um conceito energético e sua representação, que pede

uma interpretação. Neste bloco vamos acompanhar o desenvolvimento da teoria nestes seus três momentos importantes, Projeto, capítulo VII de A Interpretação de Sonhos e os escritos Metapsicológicos, para depois verificar a precisão da tese de Ricoeur.

4.2.2.2 UMA ENERGÉTICA SEM HERMENÊUTICA

O Projeto de 1895⁷³ é uma visão energética da psique humana, com pouco espaço para uma abordagem hermenêutica. O ambiente que o livro respira tem um caráter quase físico e um enfoque bem qualitativo. Mais que isto, Freud procura estabelecer no Projeto uma base material para a sua teoria - uma base calcada nos neurônios. Este texto toma o princípio da constância como o mecanismo que rege o funcionamento da mente humana. O princípio da constância, Freud o elabora a partir do princípio da inércia. O princípio da inércia assevera que em um sistema fechado prevalece a tendência de reduzir as tensões internas a zero. Freud sofisticou um pouco o conceito para estabelecer o princípio da constância: o sistema psíquico tende a manter tão baixo quanto possível o nível das tensões internas. Veja que Freud prefere não falar em tensão zero. Para ele, o aparelho psíquico, para usar a fraseologia de Freud, não consegue nunca eliminar todas as tensões internas. Há demandas do próprio sistema que impedem a descarga de todas as tensões. O funcionamento do aparelho psíquico pode então ser explicado por duas funções. A função que Freud denomina de primária, que busca reduzir ao mínimo as tensões internas e a função que ele denomina de secundária que administra as tensões que não podem ser eliminadas.

À medida que Freud vai sofisticando seu trabalho no Projeto, uma série de dificuldades vão aparecendo para seu modelo quantitativo/material. Seu modelo fala basicamente em dois tipos de neurônios: "ligados", "carregados", ou não. Mas quando ele é obrigado a falar em consciência, não fica satisfeito em descrevê-la não com um nem com o outro tipo de neurônio e passa a supor um terceiro tipo de neurônio, os neurônios perceptivos.

Outra fragilidade que aparece no modelo é o tratamento do prazer e do desprazer. Prazer é o rebaixamento da tensão e desprazer o aumento de tensão. Mas a passagem do nível quantitativo (mais ou menos tensão) para o nível qualitativo (prazer/desprazer) é mecânica e um tanto artificial. O modelo começa a enfrentar dificuldades sérias quando Freud percebe que prazer e desprazer tem a ver com o mundo exterior também: alimentação, parceria sexual, etc. Assim, com o exterior aparece o outro e o funcionamento isolado do aparelho psíquico fica questionado.

Freud ainda faz um esforço para manter o princípio da constância, imaginando que ele tenha que ser corrigido por uma passagem pela realidade. Mas aos poucos, vai ficando claro que há uma série de processos psíquicos que não podem ser explicados quantitativamente. A discriminação entre a alucinação do desejo e a percepção sensorial da realidade é um exemplo contundente desta impossibilidade. Vamos detalhar um pouco então este impasse.

Regido pela função primária, a mente investe a imagem do objeto desejado. Este investimento produz um análogo de percepção, ou seja, uma alucinação. A discriminação do real e do imaginário ocorre porque o desprezo pela realidade produz sofrimento. É o ego que bloqueia a função primária alucinatória. Aí Freud

precisa explicar a estabilidade do ego e acaba imaginado mais um conjunto de neurônios novo, os neurônios de carga constante. É o ego que aprende a não investir as representações de objetos desejados. Mas Freud reconhece que não sabe como a ameaça de sofrimento frente ao real pode regular o não-investimento das quantidades acumuladas no ego. Assim, começam a ingressar no sistema funções cada vez menos atribuíveis a energias mensuráveis.

Agora, para compreender o Projeto é preciso destacar o meio científico em que ele foi produzido. É bom lembrar que Freud estudara com os mestres de Viena e Berlim, mestres que enxergavam a ciência como a única disciplina que conduzia ao conhecimento. Mais que isto, a ênfase naturalista era tal que dominava todos os campos. Freud, então, ao tempo do Projeto, deve ser visto como alguém que faz o prolongamento deste modelo científico ao campo da psique. O seu Projeto, formulando uma verdadeira psicologia matemática, promovendo cálculos de forças e de quantidades, pertence ao seu tempo e à sua época. O certo é que Freud percebe que seu enorme esforço intelectual não produz bons resultados. Levando seu argumento ao extremo, ele percebe por absurdo a inviabilidade de seu projeto. O quadro quantitativo e o suporte neural se mostram insuficientes para dar conta dos processos mentais.

A grandeza de Freud se descobre exatamente neste ponto, porque ele é capaz de prosseguir à revelia de seu ambiente intelectual. Ao fim do Projeto, Freud está abandonando todas as tentativas de uma descrição anatômica do aparelho psíquico. A tópica que ele irá agora conceber não terá bases anatômicas, mas psíquicas. Emerge um Freud psicológico.

Para terminar esta seção é interessante destacar que o Projeto não é um total fracasso. Muitos conceitos iniciados neste livro serão posteriormente refinados e mantidos. Muitas idéias que se mostraram inviáveis em bases neurais funcionarão bem em bases estritamente psicológicas. Quanto à hipótese quantitativa, ela ainda será utilizada para lidar com os afetos, investimentos e angústia. Mais ainda, a importantíssima descoberta da etiologia sexual da neurose, feita ao tempo do Projeto, não será somente mantida como permanecerá como uma das bases mais estáveis da psicanálise freudiana.

O fracasso da hipótese estritamente quantitativa do Projeto, fortalece a tese de Ricoeur que a psicanálise não pode ser vista como uma energética. Nem pode ser vista somente como uma hermenêutica. Ela é uma correlação entre energética e hermenêutica, entre força e sentido. Ao menos isto pode-se dizer após o Projeto, Freud vai introduzir vários elementos na teoria que são decifração e interpretação. Ele soma, assim, à sua visão energética, elementos hermenêuticos.

4.2.2.3 ENERGÉTICA E HERMENÊUTICA EM A INTERPRETAÇÃO DE SONHOS

4.2.2.3.1 INTERPRETAÇÃO E EXPLICAÇÃO ENERGÉTICA

A Interpretação de Sonhos de 1900 é sem dúvida o herdeiro do Projeto de 1985. Herdeiro modificado, certamente. Uma mudança que chama logo a atenção é que o aparelho psíquico, de agora em diante, é concebido sem qualquer referência anatômica. O sonho, tema central do livro, é uma idéia, um pensamento. A tese do livro é que o sonho realiza um desejo e o desejo também é uma idéia. Então, aqui

são as idéias que são investidas e não os neurônios. Estas mudanças todas introduzidas na passagem de um livro para o outro revelam uma alteração fundamental. Em A Interpretação de Sonhos, a interpretação passa a ocupar um papel central na teoria. Não é um elemento acessório como no Projeto. A explicação tópico-econômica subordina-se agora ao processo clínico da interpretação.

A tese basilar de A Interpretação de Sonhos é que o sonho tem um sentido. Trata-se de uma tese difícil para a sua época. Por um lado, a tese descarta a visão de que o sonho seja fortuito, construído a partir dos resíduos do estado de alerta, portanto sem uma significação maior. Por outro lado, a tese abandona uma visão orgânica do sonho e adota o que se poderia chamar de uma visão linguística do sonho. Visão linguística porque o texto do sonho relatado é substituído por um outro texto mais claro, mais fácil de ser compreendido. A interpretação é que faz esta operação: ela justapõe um texto obscuro a outro texto mais fácil e mais claro. Portanto, o sonho é signo com sentido e passível de interpretação.

Agora, o que surpreende o leitor de A Interpretação de Sonhos é que para Freud a interpretação não pode permanecer somente ao nível das relações de sentido. A interpretação rapidamente se depara com conceitos não hermenêuticos e propriamente energéticos. Não se pode descobrir o desejo que o sonho realiza disfarçadamente, sem se considerar os mecanismos que entram em jogo nesta dissimulação. A descoberta da idéia subjacente só pode ser levada à cabo fazendo o percurso inverso daquilo que Freud chama de o trabalho do sonho. Este trajeto é feito estudando a forma como as idéias são distorcidas e dissimuladas. A força aparece nos mecanismos de dissimulação do sonho, mas a força aparece também no próprio conceito de proibido e de recalçado. O sonho enquanto expressão de um

desejo tem a ver com a interpretação, mas enquanto expressão de um desejo recalcado, proibido, tem a ver com a dinâmica das forças.

Freud enumera dois mecanismos básicos do trabalho do sonho no capítulo VII de A Interpretação de Sonhos: o deslocamento e a condensação. Ricoeur diz que estes dois mecanismos revelam o caráter misto da experiência do sonho. Por um lado ambos os fenômenos pertencem ao domínio do discurso, da expressão, portanto do sentido e da hermenêutica. Mas obviamente deslocamento é transferência de forças e condensação é compressão. Nestes mecanismos básicos do sonho encontramos a relação entre sentido e força.

Mas Freud fala ainda de um terceiro mecanismo fundamental no sonho: a figuração. Deslocamento e condensação explicam a alteração do conteúdo. A figuração é algo como uma regressão, não cronológica, uma regressão formal, onde as idéias são substituídas por equivalentes figurados. No sonho há uma regressão à imagem. Há uma transcrição, uma substituição forçada de um modo de expressão por outro. Aqui também Ricoeur vê a dupla identidade da psicanálise. Ela é transcrição portanto está no domínio da interpretação. Ela é transcrição forçada portanto está no domínio da explicação energética.

4.2.2.3.2 FREUD E O SÍMBOLO

Como a questão do símbolo é fundamental para esta tese é interessante verificar qual a compreensão que Freud possui dos símbolos. Um lugar particularmente interessante para se trabalhar o tema é em A Interpretação de

Sonhos, porque aqui Freud opõe a sua interpretação de sonhos a uma interpretação simbólica de sonhos. Além disto ele menciona um mecanismo de simbolização de que o sonho se apropria. É possível perguntar, então, como é que Freud compreende o símbolo? Não é difícil perceber, pelo exame deste livro, que ele possui uma visão muito restrita de símbolo.

Em A Interpretação de Sonhos, Freud classifica as teorias sobre o sonho anteriores à sua. Fala de um método de decifração popular que substitui o conteúdo do sonho como um todo por um conteúdo mais claro. À este estilo Freud chama de estilo simbólico. Depois ele fala de um método de decifração que substitui signo a signo, termo a termo, os elementos dos sonhos mediante uma chave fixa conhecida. Freud certamente descarta estes dois métodos interpretativos como sem valor. A palavra símbolo é descartada portanto junto.

Mas há ainda um outro uso de símbolo no vocabulário freudiano. Para ele, o sonho se serve de simbolizações que já se encontram prontas na cultura. Mas a simbolização propriamente dita não faz parte do trabalho de sonho. Trata-se de um trabalho feito em outro lugar. O sonho somente se serve da simbólica, ele não as elabora. Os fragmentos simbólicos são como locuções usuais caídas no domínio público. É por isso que a simbólica geral não é própria do sonho, mas se encontra nas representações inconscientes dos povos, das lendas, nos mitos, nos contos, nos ditos e provérbios populares. Então, símbolo para Freud tem um sentido bem apertado. É um elemento que deve ser interpretado geneticamente dentro da cultura. Onde Freud admitir um uso auxiliar e subordinado deste tipo de interpretação genética. Mas para ele a via própria da interpretação dos sonhos segue sendo a das associações do sonhador e não as ligações já prontas no próprio símbolo.

Agora é preciso dizer que Freud usou a expressão símbolo em outros lugares além de A Interpretação de Sonhos. Parece que a primeira noção freudiana de símbolo aparece em Estudos sobre a Histeria de 1892. Ali Freud fala de um elo simbólico que designa a relação oculta entre a causa determinante e o sintoma histérico. Este elo simbólico se oporia a um elo manifesto. Freud também associa neste texto símbolo e lembrança. O símbolo substitui a memória da cena traumatizante que é excluída da lembrança. É o meio pelo qual o trauma se prolonga e finalmente se manifesta no sintoma. A simbolização seria então todo processo de distorção ligado ao recalque. Assim, este primeiro uso do termo símbolo é mais vasto que o feito em A Interpretação de Sonhos. A simbolização corresponde a tudo que é chamado de transposição ou distorção. Posteriormente Freud preferiu um uso mais restrito do termo.

4.2.2.3.3 A PSICOLOGIA DO CAPÍTULO VII

O capítulo VII de A Interpretação de Sonhos é um momento muito importante para a teoria freudiana. O capítulo oferece uma tópica, ou seja uma teoria para a compreensão do funcionamento da mente humana. Aos poucos, Freud vai introduzindo noções como a de espacialidade, de temporalidade e finalmente de força e conflito em seu modelo da mente humana.

A noção de espacialidade é introduzida pela idéia de "níveis", mais profundos ou mais superficiais na mente humana. Como falar do desejo realizado no sonho e o desejo de dormir, senão apelando para a idéia de que estão em níveis diferentes? Para Freud o desejo de dormir está no pré-consciente, mais superficial.

O desejo, ou pensamento do sonho, está no inconsciente, mais profundo. Assim, a primeira função da tópica é a de repartir de modo figurado os graus de profundidade do desejo: desde os mais superficiais, mais próximos da consciência até aos mais profundos que tem origem na infância.

Agora é bom lembrar que Freud tomou alguns cuidados para atenuar esta noção de espacialidade, para evitar que ela fosse tomada fisicamente. Foi por isso que valorizou o aspecto orientado da tópica: para frente ou para trás, direção progressiva, ou regressiva.

Freud introduz também em sua tópica a noção de tempo. O sonho é um fragmento da vida psíquica infantil. Ele expressa uma nostalgia de um estágio do desenvolvimento humano quando o desejo é satisfeito alucinatoriamente. Por fim, Freud introduz força e conflito em sua tópica, por meio da noção de recalque. O recalque é o evitamento da lembrança. Seu aparelho psíquico, portanto, possui espacialidade, temporalidade e finalmente força e conflito.

É importante lembrar que a tópica do capítulo VII de A Interpretação de Sonhos está associada a teoria da sedução real da criança pelo adulto. Teoria que seria posteriormente abandonada por Freud e substituída pelos conceitos do complexo de Édipo. Segunda esta teoria da sedução infantil, há uma cena traumática real, histórica, vivida pela criança. Ela é realmente seduzida por um adulto. Posteriormente Freud vai atribuir esta cena à imaginação da criança. De fato é a criança que tenta seduzir o adulto na trama edípica. Quando Freud percebeu seu erro, temeu pela sua tópica. Mas a tópica estava fadada a sobreviver ao fim da teoria da sedução real da criança.

Uma observação final interessante é que o Projeto tenha avançado mais na descrição do assim chamado processo secundário que A Interpretação de Sonhos. Parece que neste livro Freud está mais preocupado com a regressão e com o processo primário, mais afeitos ao estudo dos sonhos. Parece que o livro se preocupa mais com a indestrutibilidade do sistema primário e constata que o ser humano está sempre às voltas com o infantil. Só o recalque pode estancar estes desejos infantis. Infelizmente o livro dá testemunho da dificuldade de fazer o ser humano passar da regulação primária pelo prazer/desprazer para a regulação pelo princípio da realidade.

4.2.2.4 PULSÃO E REPRESENTAÇÃO NOS ESCRITOS DA METAPSICOLOGIA

4.2.2.4.1 INTRODUÇÃO

Foi durante a I Grande Guerra que Freud escreveu quase a totalidade de seus escritos metapsicológicos⁷⁴, ou seja uma coleção de artigos fundamentalmente orientados para a teoria. Nestes artigos, Ricoeur finalmente encontra o que procura no texto freudiano: o equilíbrio entre a linguagem do sentido que requer interpretação e a linguagem quase física da tópica. Por um lado, a tópica se organiza: consciente, pré-consciente, inconsciente - a chamada primeira tópica. Por outro, o sentido aparece na articulação entre pulsão (*Trieb*) e representação (*Vorstellung*)⁷⁵. O estudo que propõe Ricoeur agora é a verificação do encontro da linguagem da força e da linguagem do sentido nos escritos metapsicológicos.

Para sermos rigorosos é preciso admitir que em O Inconsciente encontramos uma situação ainda intermediária entre o inconsciente como adjetivo e o inconsciente como substantivo. Temos aqui um inconsciente que poderia ser denominado de dinâmico.

O inconsciente é o modo de ser daquilo que, tendo sido recalçado, não é suprimido nem aniquilado, diz Ricoeur⁷⁷.

Há uma tópica emergente, porque já se fala em uma barra que exclui o acesso à consciência. Mas para trazer o inconsciente da situação dinâmica para a situação tópica falta ainda um passo. Se realmente consciente e inconsciente são sistemas diferentes, diz Freud, então a passagem de um para outro implica em uma segunda inscrição em uma nova localidade psíquica e não uma simples mudança de estado na mesma localidade. Freud procura justificar esta dupla inscrição com base na clínica. Se se comunica abruptamente a um paciente o sentido de seu distúrbio, contando-lhe a representação recalçada, o que é que ocorre, pergunta Freud? Ele não fica aliviado nem curado, assevera Freud. O paciente permanece separado desta representação por suas resistências, ainda que ela tenha chegado à sua consciência. Isto quer dizer que há duas inscrições, uma superficial e outra no inconsciente. Assim é que constrói Freud sua tópica como sistemas diferentes.

Outro passo fundamental no desenvolvimento da teoria é o reconhecimento da pulsão (*Trieb*) como conceito fundamental para a psicanálise. Este reconhecimento implica certamente mais um distanciamento do terreno meramente descritivo para entrar no campo sistemático. Por outras palavras, a psicanálise vai se firmando como uma teoria com convenções e hipóteses próprias que não são

totalmente verificáveis empiricamente. Se afasta de uma fenomenologia. Com o advento teórico da pulsão, a tópica passa a ser não só dinâmica, mas também econômica. A pulsão visa antes de mais nada a sua satisfação. Para usar a linguagem de Freud, ela tem antes um objetivo do que um objeto. O objeto é só o meio para se chegar a este objetivo.

É interessante notar que a relativização que Freud introduz no objeto da pulsão implica também uma relativização do sujeito. O polo sujeito-objeto passa a ser secundário e definido economicamente. No sado-masiquismo, por exemplo, prevalece o objetivo - fazer sofrer, enquanto o objeto e o sujeito são mutáveis. O mesmo é verdade para o par voyeurismo-exibicionismo. O objetivo permanece, mas o ego e o outro se permutam, mudando da posição ativa para passiva, e vice-versa, para satisfazer o objetivo de fazer sofrer ou de olhar o corpo. Esta dimensão econômica da tópica deve nos levar até ao ponto de fazer compreender que o objeto é uma função do objetivo da pulsão.

É dentro desta problemática do objeto e objetivo das pulsões que se deve compreender os possíveis "destinos da pulsão" de que nos fala Freud. Para tratar destes destinos, no entanto, é preciso compreender primeiro a distinção que ele faz entre as pulsões do ego (pulsões de conservação) e as pulsões sexuais. É para as pulsões sexuais que ele sistematiza 4 destinos: recalque, inversão da pulsão em seu contrário, volta contra a própria pessoa e a sublimação. O recalque é o mecanismo típico da neurose, que barra o acesso à consciência de idéias que geram desprazer. A inversão e a volta contra si são os mecanismos que entram em jogo no sado-masiquismo e no voyeurismo-exibicionismo, como mencionamos a pouco. A sublimação pode ser bem compreendida como o processo pelo qual a libido se afasta do objetivo sexual para outro tipo de satisfação. A sublimação é um

processo relativo à própria pulsão e não um engrandecimento do objeto como na idealização.

4.2.2.4.3 PRESENTAÇÃO E REPRESENTAÇÃO

Freud abre seu ensaio O Inconsciente com a pergunta: como é possível conhecer o inconsciente? A única maneira de responder a esta pergunta é dizer que o inconsciente é conhecido por suas manifestações no consciente. Mas esta resposta provoca outra pergunta: mas como é então que isto se dá? E aqui chegamos a um ponto nevrálgico na compreensão de Ricoeur dos escritos metapsicológicos. É exatamente neste ponto que Ricoeur enxerga mais claramente o encontro entre força e sentido no pensamento de Freud.

Para seguirmos no estudo da questão apenas levantada, precisamos estabelecer em português uma distinção que é clara no original alemão. Trata-se de uma distinção muito cara ao pensamento de Ricoeur. Freud fala em *Repräsentanz* psíquica da pulsão, que podemos traduzir para apresentação psíquica da pulsão, seguindo Ricoeur. Como o conceito de pulsão em Freud permanece na interface entre o corpo e a mente, entre o somático e o psíquico, a apresentação é o lado psíquico da pulsão. A apresentação vale pela pulsão no domínio psíquico. É a manifestação psíquica das excitações corporais. Mas Freud fala também em *Vorstellung* da pulsão, que podemos verter por representação da pulsão, também seguindo Ricoeur. A representação é a idéia de algo - corpo, mundo, etc, um conceito derivado, segundo, em relação ao conceito mais originário de apresentação

da pulsão. Agora, a pulsão possui não só representações (idéias) mas também afetos associados a si.

Aqui estamos lidando com um conceito tão importante quanto complexo. Freud, diz Ricoeur, tem a originalidade de localizar a relação entre uma força e sua representação no próprio inconsciente. É esta localização que possibilita o contacto do inconsciente com o consciente. As "traduções" ou "transposições" do inconsciente para o consciente só são possíveis porque há uma analogia entre os dois sistemas. Muitos dos estados latentes inconscientes não diferem dos estados conscientes senão porque não há consciência. Assim, mediante um esforço de transposição é possível tornar consciente os processos inconscientes. O fundamento desta analogia reside na função de apresentação (*Repräsentanz*). Ela é que permite transcrever o inconsciente em consciente e mantê-los como modalidades psíquicas comparáveis.

Todos os destinos de pulsão que mencionamos são na verdade destinos da apresentação (*Repräsentanz*) da pulsão. Este ponto não pode ser enfatizado em excesso porque é exatamente ele que garante que o inconsciente freudiano seja psíquico e não meramente energético ou somático. O inconsciente é feito de apresentações (*Repräsentanz*) psíquicas as quais se associam representações (*Vorstellung*) e afetos. Portanto, ainda que o recalque possa separar a pulsão da consciência, ele não pode separar a pulsão da sua apresentação (*Repräsentanz*). Mas é o recalque que nos impede de entrar em contacto direto com a apresentação (*Repräsentanz*) da pulsão. É isto que Freud chama de recalque primário, porque só nos é possível entrar em contato com uma fixação da pulsão em alguma representação (*Vorstellung*). A apresentação (*Repräsentanz*) nunca ascende ao consciente, mas somente alguma das suas representações. E devemos

compreender que a pulsão pode, digamos assim, fluir de uma representação (*Vorstellung*) a outra. Agora, é preciso ver este conceito de apresentação (*Repräsentanz*) como um postulado, porque não há hipótese de verificá-lo clinicamente. Com o que temos contacto clínico é sempre com as representações da pulsão. O que chamamos de recalque propriamente dito se refere ao recalque das representações da pulsão. A análise consiste exatamente no esforço interpretativo destas representações da pulsão que emergem no consciente, para ir procurando as expressões mais primitivas da pulsão, menos afastadas ou distorcidas.

É importante dizer que esta distinção entre apresentação e representação das pulsões é muito cara a Ricoeur porque ela confirma sua tese básica sobre a psicanálise. De fato Ricoeur se sente muito satisfeito de encontrar na noção de pulsão, mais precisamente na noção de apresentação da pulsão, um encontro íntimo, para dentro do próprio conceito, entre força (energia) e sentido (apresentação psíquica).

Bem, a teoria freudiana se comporta bem quando trata somente das representações das pulsões e exclui os afetos derivados das pulsões. Freud colocou inicialmente entre parênteses os afetos, fazendo uma correspondência simplificada entre apresentação e representação das pulsões. Mas quando ele reintroduz os afetos, a teoria se complica.

A primeira dificuldade quanto aos afetos é que não se pode falar em afetos inconscientes. Se eles são sentidos então são conscientes. Mas se são conscientes, como emergiriam do inconsciente? Esta dificuldade se atenua um pouco quando se prefere uma abordagem tópica ao invés de descritiva. Do ponto

de vista tópico pode se imaginar algo meio fantástico como um afeto inibido, um afeto recalçado. Este germe de afeto desenvolvido se tornaria impulso e afeto plenamente vivido.

A outra dificuldade quanto aos afetos é que eles são aparentemente puras quantidades. Parecem poder ser explicados economicamente e dispensam qualquer ação interpretativa. O afeto é descrito por Freud como "um fator quantitativo da representação da pulsão" ou como "a energia pulsional ligada à representação"⁷⁸. Freud remete os afetos a uma explicação energética e reserva a interpretação às representações. De qualquer forma, parece que este tratamento diferenciado que Freud dá a afetos e representações tem uma correspondência no próprio modo como o recalque discrimina os dois: deixa passar livre os afetos e retém as representações.

Agora, o destino dissociado do afeto não nos deve fazer esquecer que todo afeto é afeto de uma representação. Qualquer afeto que se encontre dissociado é apenas um afeto em busca de um suporte representativo.

A tese de Ricoeur sobre a psicanálise também passa por certa dificuldade com esta reintrodução dos afetos na teoria. Como seria este retorno à uma energética depois de toda a construção tópica? Ricoeur argumenta que este retorno a energética confirma a afirmação de que a linguagem do sentido não pode substituir totalmente a linguagem de força. Até porque o desejo é anterior à linguagem e a cultura. Por outro lado, não se deve ir ao ponto de transformar o desejo em algo pré-psíquico. Freud mantém mesmo, diz Ricoeur, ambas as linguagens de sentido e de força.

4.2.3 O SEGUNDO BLOCO: A INTERPRETAÇÃO DA CULTURA

4.2.3.1 INTRODUÇÃO

Este segundo bloco de estudo é dedicado à interpretação da cultura. Dois passos básicos são dados. Inicialmente a interpretação da cultura é vista como uma aplicação da psicanálise para além do seu domínio individual. Em um segundo passo se compreende a interpretação da cultura como um fenômeno fundamental e próprio da psicanálise.

Esta primeira abordagem da cultura é particularmente importante para definir a validade e o limite de validade da interpretação psicanalítica da cultura. Desde logo é possível dizer que a interpretação é válida, mas limitada. Limitada não em seu campo de aplicação ou objeto: a psicanálise pode ser aplicada a qualquer fenômeno humano. A interpretação é limitada em seu alcance. Seu ponto de vista é sempre o proporcionado por seu modelo tópico-econômico. A psicanálise não se indaga, por exemplo, sobre as origens últimas. Tudo que ela chama de primário não é de fato o que justifica ou funda, mas simplesmente o mais antigo e o menos distorcido. A psicanálise, portanto, não está habilitada a resolver questões sobre a origem radical das coisas, questões de valores ou questões sobre o sentido último da vida. Além disto a interpretação da cultura é uma generalização da interpretação do sonho e da neurose. Ou seja a interpretação é feita segundo a lógica da satisfação do desejo. A interpretação psicanalítica da cultura é portanto duplamente limitada, pelo seu modelo e pelo exemplo do sonho e da neurose.

Agora não se deve ver a interpretação da cultura como simples psicanálise aplicada e analógica. Uma segunda abordagem é necessária. O encontro da

psicanálise com a cultura provoca uma reformulação profunda na teoria psicanalítica. Esta reformulação se dá mediante a elaboração da assim chamada segunda tópica - ego, id, superego. A interpretação da cultura não é um simples subproduto da psicanálise. Ela é tão importante que está definitivamente associada ao aparecimento da segunda tópica. E a segunda tópica não é uma simples reformulação da primeira. Ela aparece do encontro da libido com a cultura, enquanto na primeira tópica a pulsão é ainda considerada como um título intra-sistêmico.

4.2.3.2 A ANALOGIA DO SONHO

4.2.3.2.1 FORÇAS E FRAQUEZAS DO MODELO

Vamos começar examinando as virtudes do sonho para ser paradigma e modelo da interpretação psicanalítica da cultura. Ricoeur enumera várias qualidades que autorizam esta transposição analógica:

- O sonho tem um sentido, ainda que oculto; a cultura também;
- O sonho é a satisfação despistada de um desejo recalcado. Sendo assim, a interpretação de sonhos produz uma hermenêutica de decodificação, uma arma contra a astúcia do desejo que se esconde, que pode ser aplicada à situação de cultura;

- A interpretação do sonho trabalha complexos mecanismos de despistamento, muito mais complexos que os reconhecidos em outras tradições hermenêuticas. A interpretação da cultura pode se basear na interpretação do sonho porque esta é paradigma dos mecanismos de despistamento como o deslocamento, condensação, figuração, elaboração secundária;
- O desejo representado pelo sonho é necessariamente infantil. Ele apresenta os três tipos de regressões enumeradas por Freud: retorno à imagem (regressão formal), retorno à infância (regressão cronológica) e retorno ao processo primário (regressão tópica). Assim a analogia do sonho com a cultura, faz com a interpretação da cultura seja não decodificação, mas revelação de arcaísmos de qualquer espécie;
- Enfim podemos dizer que o sonho permite elaborar uma teoria do desejo, incluindo seus despistamentos e artimanhas e o modo como ele se expressa por meio de símbolos. A sexualidade é como se sabe aquilo que alimenta esta simbólica.

Paul Ricoeur não pensa, no entanto, que a transposição do modelo do sonho para o domínio da cultura possa ser feita automaticamente. Para ele é necessário extrair as particularidades noturnas do sonho para que se torne modelo geral da interpretação da cultura. Ele enumera os seguintes pontos onde este aperfeiçoamento é necessário:

- É preciso libertar o modelo das características típicas de sono para colocá-lo em relação com o mundo;

- É preciso libertar o modelo do desejo de dormir que marca tão fortemente o sonho;
- O trabalho do sonho lida com a função de enganar a censura, que de fato não tem um correspondente claro na cultura. Um teoria da cultura dificilmente poderá ser pensada segundo o modelo tópico/econômico, processo primário e investimento alucinatório do sistema perceptivo;
- Também há problemas com o infantilismo do sonho. Na cultura não será necessário pensar não apenas a regressão, mas também a progressão?
- A questão dos símbolos na cultura, certamente não pode ocupar o espaço limitado que ocupa na teoria freudiana dos sonhos. A simbolização precisa ser vista sobretudo geneticamente e menos tópico/economicamente como nos sonhos.

O sonho permanece modelo principalmente porque o homem é este ser do desejo mascarado, do desejo que se realiza de modo despistado. Vamos agora aplicar este modelo analógico do sonho em um ponto da cultura muito caro a Freud: a obra de arte.

4.2.3.2.2 A ANALOGIA DA OBRA DE ARTE

A arte é para Freud a forma não obsessiva, não neurótica, de satisfação dos desejos humanos. O charme da criação estética residiria no fato de ser uma

produção não baseada no retorno do recalçado. A admiração de Freud à obra de arte só se compara à sua aversão a religião. A questão que se impõe é que lugar ocupa a obra de arte entre o princípio de prazer e o princípio de realidade?

É preciso logo dizer que a interpretação psicanalítica da obra de arte é limitada em comparação com a interpretação clínica, porque não dispõe do método das associações livres como um de seus recursos. Trata-se de uma interpretação fora do ambiente transferencial. O que Freud faz é um enorme esforço para reconstruir o contexto provável da produção da obra de arte.

É interessante notar que Freud sabiamente interpreta obra de arte por obra de arte, individualmente. Cada um de seus ensaios sobre obras de arte tem um alcance deliberadamente limitado. É só o conjunto dos ensaios que permite alcançar algo da visão de Freud da cultura. Ele estabelece, por exemplo, um interessante paralelo entre o poeta e a criança: ambos criam um mundo imaginário que levam a sério. Investem muito afetivamente a sua produção, ainda que saibam diferenciá-la da realidade. As fantasias adultas também tem seu paralelismo com o jogo poético ou infantil.

Sonho e poesia são testemunhas da mesma insatisfação humana. Fantasias adultas também. Então, pode se concluir que a obra de arte tem o propósito psicodinâmico de permitir que gozemos nossas próprias fantasias sem escrúpulos ou vergonha. Assim, a obra de arte representa um prazer que descarrega investimentos profundos.

Em O Moisés de Michelangelo, Freud faz uma interpretação da obra-prima a partir do detalhe. Admite o paralelismo entre o trabalho do sonho e o trabalho da

criação; e assim, superpõe a interpretação do sonho e a interpretação da obra de arte. Não se aventura em uma teoria geral da arte. Pelo contrário, faz um trabalho minucioso e paciente da obra que está a sua frente, com todas as suas singularidades e significações particulares.

Em seu ensaio sobre Leonardo da Vinci, Freud ultrapassa os limites que usualmente se impõe em análises de obras de arte. Ele se arrisca para poder tratar da própria base pulsional que sustenta a obra. Diante deste risco de Freud, talvez seja bom estar atento às conclusões da Metapsicologia. Seus estudos teóricos nos protegem contra os exageros da aplicação da psicanálise a qualquer domínio. Jamais temos acesso às pulsões enquanto tais, mas somente às suas expressões psíquicas, as representações e os afetos. A análise de Vinci não pode ser absolutizada.

A psicanálise enxerga nas artes os rebentos psíquicos das representações pulsionais. Mas são rebentos que viram cultura, isto é preciso ficar claro. As fantasias da mãe e os seus beijos podem ter movido Leonardo. Mas a obra de arte não é simples lembrança da mãe, é lembrança enquanto arte. É por isso que Freud considera a arte como cura e não como sintoma. A arte é uma elaboração libertadora.

A psicanálise percebe claramente a permanência da obra de arte. O sonho é fugaz mas a obra de arte entra na cultura. Esta diferença é importante quando o tema é sublimação. A obra de arte não é uma simples projeção dos conflitos do artista. É um esboço de solução. O sonho vai para trás, mas a obra de arte examina possibilidades futuras. Assim, as obras de arte nos ajudam a compreender o difícil tema da sublimação. A luz que lançam é esta: a sublimação é a capacidade de

liberar energias que estavam investidas em figuras arcaicas para serem investidas agora em novas figuras. Mas a sublimação é tema da próxima seção, vamos então a ela.

4.2.3.3 DO ONÍRICO DO SUBLIME

4.2.3.3.1 INTRODUÇÃO

Este capítulo de Ricoeur trata do tema da sublimação - este processo pelo qual o desejo é transformado em ideal supremo, em ideal sublime. A entrada no tema da sublimação é feita mediante uma passagem, uma mudança de ênfase. Sai-se do recalcado, tema privilegiado da primeira tópica, para o do recalculator, tema privilegiado da segunda tópica. Este deslocamento é que introduz as questões da cultura. É que a instância recalculator se manifesta como um fenômeno de autoridade socialmente constituída: a família, os costumes, a tradição, o ensino, o poder político, eclesiástico, a sanção penal. O desejo portanto se defronta com o recalculator.

Agora é preciso compreender que o desejo sempre teve seu outro na teoria freudiana. Na primeira tópica já há um recalculator interno. Mas na segunda tópica o recalculator é verdadeiramente tematizado. Mas isto não quer dizer que seja tematizado às custas do indivíduo. É preciso compreender que mesmo na segunda tópica a psicanálise nunca pensa a cultura em outro lugar senão no balanço dos investimentos libidinais de um indivíduo. A psicanálise se debruça sobre a cultura para compreender o indivíduo. Mas uma coisa é certa: este contacto com a cultura

produz uma profunda reformulação na teoria psicanalítica. Ao menos é isto que afirma Paul Ricoeur.

Outra coisa para mencionar é que esta inserção da psicanálise no mundo da cultura implica uma mudança metodológica importante. De agora em diante a psicanálise se servirá da explicação genética, da explicação pela origem. O recalcado não habita o mundo do tempo porque o inconsciente desconhece o tempo. Mas com o recalador não é assim. O recalador tem história. Trata-se da história do próprio homem. Então, além de um deslocamento temático (do recalcado para o recalador), temos também um deslocamento metodológico. O estudo genético é tanto da origem do recalcado no indivíduo (ontogênese), quanto na espécie humana (filogênese). O modelo interpretativo deve coordenar a influência do filogenético no ontogenético. A metodologia é a da história do desejo e da autoridade. É assim, na história da luta do desejo frente a autoridade, que entra em circulação a disputa entre o princípio do prazer e o princípio de realidade.

O que Ricoeur está dizendo é que esta mudança temática e metodológica tem implicações profundas. O que está em curso é uma verdadeira reformulação teórica, que culmina na segunda tópica. A questão da sublimação ocupa neste processo um papel importante.

4.2.3.3.2 OS ENFOQUES DESCRITIVOS E CLÍNICOS DA INTERPRETAÇÃO

Enunciamos a passagem do recalcado ao recalador como se fora uma mudança drástica. Isto não é verdade. O recalador sempre existiu dentro da

psicanálise, nasce com ela. As resistências estão dentro do modelo teórico desde o começo. Mas na passagem para a segunda tópica o recalçador é tematizado de outro modo. Quando se fala em ego, id e superego, está-se falando em figuras pessoais, portanto o que está em jogo é a relação pessoal e interpessoal.

A questão do ego já não é a de tornar-se consciente, tema central da primeira tópica. Freud não confunde as questões. A questão para o ego se aprofunda e se torna: dominar ou ser dominado, ser senhor ou ser escravo. Portanto a questão é a do ego frente ao impessoal (id) e o suprapessoal (superego).

Na primeira tópica Freud se bate com a questão da percepção. Tornar-se consciente é uma variedade de percepção. A percepção interna é vista como um análogo da percepção externa. A consciência está ligada às percepções mais superficiais. Mas a temática do ego é outra. O tema do perigo substitui o tema da percepção. O ego está ameaçado, precisa defender-se. Freud percebe que as maiores ameaças são interiores e não exteriores. Ele é atacado pela força dos instintos e pela culpa, além da realidade externa. E não se está falando somente do ego neurótico. O homem moral também tem um ego subjulgado como o neurótico. De qualquer forma estes são temas para qualquer ego.

Agora não se deve exagerar a distinção entre a questão da consciência e a questão do ego. Elas recobrem campos muito próximos e a divisão é um tanto esquemática.

Vamos introduzir agora o estudo do superego, porque este estudo é bem importante para elucidar o desenvolvimento da segunda tópica. Vamos atacar o

conceito nesta seção pelo enfoque clínico. Em O Ego e o Id, Freud fala em superego, mas fala também em o ideal do ego. Os termos são próximos mas não exatamente sinônimos. O ideal do ego na verdade é um conceito descritivo, o superego é uma construção teórica. Os conceitos além de terem níveis epistemológicos diferentes, possuem extensão diferente também. Em seu trabalho Novas Conferências, Freud coloca o ideal do ego como uma entre as três funções do superego, ao lado da auto-observação e da consciência moral. A auto-observação do superego é o conceito que sustenta o sentimento de ser observado, vigiado, criticado e condenado. A consciência moral é o rigor e a crueldade dessa instância observadora. Ambas as instâncias, auto-observação e consciência moral, possuem uma base clínica.

O ideal do ego é o ideal atrás do qual o ego sempre está. Freud não toma este modelo ideal, no entanto, como algo positivo. Ele se atem mais ao caráter constrangedor deste ideal, seu caráter cerceador da espontaneidade do ego. Agregando a este constrangimento as demais funções do superego, este acaba adquirindo um viés claramente patológico. Isto tudo mostra como Freud nutre um preconceito contra a moralidade, que sempre aparece como humilhação do desejo, como interdição e nunca como aspiração.

4.2.3.3.3 AS VIAS GENÉTICAS DA INTERPRETAÇÃO

Dissemos a pouco que na segunda tópica, Freud introduz o estudo genético como um instrumento metodológico. Ou seja, Freud começa a se utilizar do estudo das fontes, das origens dos fenômenos. É bom lembrar que o estudo das origens

nunca corresponde em Freud a uma origem radical das coisas. Para retomarmos a discussão do conceito do superego, agora sob o enfoque genético, podemos dizer que para o superego isto também é verdade. Na verdade, o estudo genético do superego não pode ser considerado inteiramente satisfatório. Ele remonta aos pais como fonte de autoridade, como origem do superego. O que diz Freud mais precisamente é que o superego da criança se forma à imagem do superego dos pais. Os conteúdos de autoridade e morais passam assim de geração em geração. Mas de fato Freud não examina a justeza dos valores morais que são transmitidos. Só os avalia no balanço econômico que impacta o ego.

Então, o que nós temos é uma explicação genética pressionada por um lado pela explicação clínica e por outro pela explicação econômica. Ante à insuficiência da explicação ontogenética, Freud se vê obrigado a passar da ontogênese do superego para a filogênese. Então é que a teoria se depara com o complexo de Édipo não só a nível pessoal mas também histórico.

O complexo de Édipo, pedra de toque da teoria freudiana, é apresentado como uma impressionante coincidência entre o drama individual e o destino coletivo da humanidade. Todo o esforço etnológico de Freud só pode ser compreendido dentro da premissa da satisfação deste duplo destino do complexo. A etnologia que usa Freud é claramente secundária e francamente tendenciosa, sempre com o intuito de sustentar o destino coletivo do Édipo que Freud descobriu no mundo pessoal. Freud defende tão vigorosamente um ponto difícil de sustentar porque é neste ponto que se articulam a ontogênese e a filogênese. O Édipo se abre assim para duas linhas de pesquisa em Freud: de um lado a gênese psicológica e do outro a gênese social e institucional. A primeira linha é inaugurada por A

Interpretação dos Sonhos e Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade, a segunda por Totem e Tabu.

Em A Interpretação dos Sonhos, o complexo de Édipo aparece de modo um tanto incidental, não fazendo justiça à importância que Freud já atribuiu a ele neste momento do desenvolvimento de sua teoria. O Édipo é visto como um sonho típico, mas expressa um caráter fundamental da experiência humana: o desejo da mãe e a morte do pai. Freud prefere tratar o complexo de Édipo dentro do plano pessoal e não cultural, buscando seu substrato no sonho comum a neuróticos e normais. O mito aqui não passa de uma fantasia, de um sonho. Mas uma fantasia universal porque constitui uma matéria de sonho arcaico. O destino universal do complexo se sustenta na descoberta do caráter universal do impulso incestuoso.

Em Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade já há um passo fundamental rumo a compreensão propriamente psicológica do complexo. Aqui se estabelece a sexualidade infantil e o papel que o complexo desempenha na construção do superego. Mais precisamente os Três Ensaios estabelecem a estrutura da sexualidade infantil e a história de suas fases. A tese fundamental deste importante livro é a importância da pré-história na história sexual humana. Neste ambiente pré-histórico é que encontramos a sexualidade infantil capaz de todas as transgressões e perversões. Freud chega a pensar a civilização como dependente destas pulsões sexuais não plenamente utilizadas e como uma reação ao potencial de perversão de que elas estão carregadas.

As discussões dos Três Ensaios trabalham temas fundamentais para a psicologia do complexo de Édipo. Fala na existência da sexualidade infantil, sua

estrutura polimorfa, sua constituição potencialmente perversa. O incesto infantil, pressuposto pelo Édipo, não passaria de um caso particular deste tema geral.

A interpretação do Édipo deve ainda mais aos Três Ensaios. É neles que aparece a primeira elaboração do tema dos estádios ou organizações da libido. Esta elaboração é fundamental à formulação estrutural do complexo de Édipo. É bom lembrar, contudo, que nas primeiras edições do livro Freud só concebe dois estádios de organização da sexualidade pré-genital: oral e sádico-anal. Mas desde as edições iniciais já se tem a distinção fundamental entre sexual e genital. Na edição de 1923, Freud já vincula o complexo de Édipo à uma terceira organização pré-genital, o estágio fálico: um estágio pós auto-erótico onde a sexualidade já tem um parceiro, mas ainda não está suficientemente organizada. É sobre esta organização fálica que se articula a ameaça de castração. É só com esta vinculação que será possível em 1924 explicar a dissolução do Édipo.

Então, os Três Ensaios tem uma grande importância na teoria freudiana. Não é por acaso que Freud lhe dedica grande apreço. Veja, por exemplo, que se ele valoriza a pré-história como determinação sobre a história, ele tem que ser pessimista. Esse pessimismo já aparece na indestrutibilidade do desejo em A Interpretação de Sonhos, aparece na intemporalidade do inconsciente nos ensaios metapsicológicos. Mas nos Três Ensaios aparece uma errância básica na sexualidade humana, quanto ao objeto e quanto ao objetivo. Só a experiência social pode levar a sexualidade humana à genitalidade heterossexual. Mas a perversão e a neurose continuam como possibilidades inscritas na própria história da sexualidade humana. Falamos em experiência social, talvez o melhor seja falar em experiência institucional. Mais precisamente talvez o melhor seja falar em uma

experiência institucional constrangedora, porque o homem é forçado a renunciar a um exercício arcaico, com objetos e objetivos arcaicos.

Uma pergunta interessante à esta altura é sobre o porquê Freud valoriza o drama edípico acima de outros dramas do desenvolvimento humano. Há o desmame e toda a história de escolha e abandono de objetos. O que confere ao complexo de Édipo esta posição de destaque na escolarização do desejo é exatamente sua dimensão cultural. A proibição do incesto aparece como uma aquisição da civilização que cada indivíduo deve assimilar.

Passemos agora da ontogênese à filogênese estudando Totem e Tabu. A leitura que Ricoeur propõe do livro é de considerar como mito de aparência científica o Édipo histórico dos selvagens. Então, ele valoriza os dois primeiros capítulos do livro que estão aquém do mito. E o que é que encontramos nestes capítulos dedicados ao tabu? Psicanálise aplicada, transposição do sonho e da neurose ao tabu. O mito etnológico teria exatamente a função de fazer o livro ser mais que psicanálise aplicada.

O estudo do tabu se caracteriza como psicanálise aplicada porque tem 2 pressupostos: o selvagem é testemunha de uma fase anterior do desenvolvimento emocional humano e a ambivalência afetiva deste o aproxima do neurótico. O livro esconde uma intenção claramente apologética. Trata-se de uma tentativa de mostrar as provas experimentais da verdade psicanalítica. Infelizmente, como psicanálise aplicada Totem e Tabu não avança muito além das explicações já desenvolvidas para a neurose e para o sonho.

O argumento de Totem e Tabu está calcado na lei da exogamia exposta por Frazer em Totem and Exogamy: os membros de um único e mesmo totem não devem ter relações sexuais entre si, por isso não devem se casar. Veja que dada esta base ao livro, é difícil querer tratar o tabu separadamente do totem (para permanecer aquém do mito etnológico). Pois o tabu é sustentado pelo vínculo totêmico: uma clara substituição do parentesco real pelo parentesco totêmico. O conceito de incesto sofre uma expansão. Os dois primeiros capítulos do livro não avançam muito mais em etnologia do que isto.

O livro prossegue tratando o temor do incesto. E aí lança mão do seu núcleo mitológico para afirmar que o que está claro e patente nos selvagens está oculto no inconsciente do neurótico.

Totem e Tabu é portanto claramente psicanálise aplicada. Um exercício de interpretação analógica, onde a etnologia é somente um acessório que confirma a teoria das neuroses. A analogia se dá nas seguintes linhas: o tabu é a neurose obsessiva coletiva enquanto a neurose é o tabu individual. O paralelismo pode ser visto: na ausência de motivos para as proibições, na fixação das proibições em virtude de necessidades internas, facilidade de deslocamento das proibições e contágio dos objetos proibidos, existência de ritos que nascem das proibições. Mas o ponto mais importante de semelhança é a análise da ambivalência afetiva. O tabu é ao mesmo tempo o desejado atraente e o temido.

Depois de firmada a analogia entre selvagens e neuróticos, Freud passa a se servir de seu conhecimento da neurose para prosseguir o argumento. Vários elementos da neurose são transportados para os selvagens sem maiores

explicações. O selvagem é visto como uma criança grande, lugar privilegiado para examinar a psique humana em estado primitivo.

Totem e Tabu se aproxima, mas realmente não lida com o tema do aparecimento das instituições da interdição. Então, para preencher este vazio, Freud situa na origem da humanidade um complexo de Édipo real, um parricídio original, cuja cicatriz será carregada por toda a história posterior. O que ele realmente está fazendo é projetando sua teoria do complexo de Édipo sobre a pré-história humana. Toma para isto elementos de Frazer, Wundt, Darwin, Atkinson e Robertson Smith. Assim a interpretação do complexo de Édipo se reifica na história. Estamos diante de um acontecimento real e não mais de fantasia.

É Ricoeur quem diz:

É difícil resistirmos a impressão de que foi o complexo de Édipo, decifrado no sonho e na neurose, que possibilitou a triagem, entre os materiais etnológicos disponíveis, daqueles que permitiam reconstruir um complexo de Édipo coletivo da humanidade e conjecturá-lo à maneira de um acontecimento real, ocorrido na origem da história⁷⁹.

Diante da fragilidade da base etnológica de Totem e Tabu, Ricoeur propõe interpretar esta história como mítica. Obviamente há uma semelhança entre esta reificação do complexo de Édipo e a reificação da cena primitiva na teoria da sedução. Agora, é bom dizer que este parricídio original não é suficiente para

resolver plenamente o problema da instituição e da interdição. A proibição do incesto permanece sem uma boa explicação. O parricídio pode criar uma interdição do matar, mas só um pacto entre irmãos poderia impedir o incesto.

4.2.3.3.4 O PROBLEMA METAPSICOLÓGICO: A NOÇÃO DE SUPEREGO

Depois desta passagem pelo complexo de Édipo, voltemos à construção do conceito de superego, explorando agora o ponto de vista tópico. Como já dissemos, a primeira tópica tem a ver com as localidades psíquicas e a segunda com os vários papéis internos da psique. A diferença entre as tópicas pode ser pensada pelo modo diferente de tratar o problema econômico. A primeira tópica trata o investimento do ponto de vista da sua exclusão ou não da consciência. A segunda tópica trata dessas mudanças de investimento do ponto de vista da força ou fraqueza do ego. É neste ambiente das batalhas do ego com forças poderosas que se constitui o problema do superego.

É a segunda tópica que introduz aquilo que ficou fora, exterior, ao desejo. A autoridade introjetada aparece agora na formulação teórica:

Todo o esforço da nova teoria das instâncias é o de inscrever a autoridade na história do desejo, de fazê-la aparecer como uma diferença do desejo⁸⁰.

É esta diferença que responderá pela instituição do superego. O lugar onde Freud melhor formulou esta "diferença do desejo" é no seu ensaio O Ego e o Id de 1923.

Para chegar à síntese deste livro, Freud deu, no entanto, vários passos preparatórios.

Em 1920, Freud já tinha escrito:

...todo ser se vê impor a tarefa de vencer em si o complexo de Édipo. Se falha nesta tarefa será neuropata⁸¹.

Com esta observação Freud introduz o tema do declínio do Édipo, que substitui o tema de sua formação. Certamente é o declínio do Édipo que instaura o superego. Em Sobre o Narcisismo: Uma Introdução aparece a idealização como uma diferenciação do narcisismo. O ego ideal é uma forma de preservar a perfeição narcísica infantil, deslocando-a sobre uma nova figura. É este ego ideal que passa a ser amado e a perfeição infantil é de um certo modo preservada. É claro que a idealização aumenta as exigências do ego, portanto o recalque. E estamos aqui diante de uma das formas, entre outras, da formação do superego, a via narcísica.

Uma observação interessante a ser agregada aqui é sobre esta instância que vigia a satisfação narcísica. A força desta instância de observação pode ser bem constatada no chamado delírio de vigilância. O que Freud está dizendo é que a energia narcísica se desloca para o ego idealizado em detrimento do ego real, também porque possui um estímulo externo para isto. Concretamente falando, a figura dos pais, as primeiras autoridades, fortalece o amor a esta idealização. A idealização portanto tem um componente de identificação e se forma também de "fora para dentro". São fragmentos dos pais (dos outros genericamente) que se enraízam no narcisismo formando o ideal do ego⁸².

Na teoria dos estádios da libido, Freud faz uma associação entre identificação e a oralidade, que devora e incorpora. Em Luto e Melancolia, a identificação é concebida como uma reação a um objeto perdido. Tudo indica que na melancolia há uma regressão da libido objetal ao fundo narcísico. A identificação na melancolia, narcísica e patológica, trata de identificar o ego com o objeto perdido de tal forma que se reproduz dentro do psiquismo o conflito entre o ego e a pessoa perdida. No luto a identificação tem um caráter muito mais positivo, quer manter dentro de si o que de bom do outro foi perdido.

Um outro passo importante rumo ao O Ego e o Id é dado no livro Psicologia de Grupo e a Análise do Ego. Aqui pela primeira vez, o conceito de identificação é aproximado do complexo de Édipo. O surpreendente é que a identificação precede o complexo de Édipo ao mesmo tempo que lhe sucede. Nas primeiras fases do complexo de Édipo, o pai representa para a criança o que ela gostaria de ser (identificação). A mãe é objeto de desejo claramente sexual. No início do Édipo, não há conflito entre os dois sentimentos. Inevitavelmente, na medida que a criança amadurece, estes dois sentimentos entram em conflito. A identificação com o pai vai sendo substituída pelo desejo de substituí-lo e portanto de matá-lo. Neste caso a identificação com o pai passa a ser já o resultado do complexo.

Em O Ego e o Id, Freud pretende um trabalho sistemático dos temas. O que ele diz é que quanto aos objetos sexuais perdidos, eles são incorporados no próprio ego. Esta identificação e introjeção é que permite que o id renuncie o seus objetos. O ego portanto é uma formação derivada dos objetos abandonados e testemunha a história dessas escolhas objetais. É como se o ego dissesse ao id:

- Olha, você também pode me amar pois me assemelho bastante ao objeto perdido, dramatiza Freud⁸³.

Agora o abandono dos objetos sexuais para amar o ego implica em uma dessexualização, algo como uma sublimação. A pergunta que se impõe é se o caminho da sublimação não passa sempre pelo ego, que comuta uma libido sexual objetual em libido narcísica, que por fim poderia se transferir a outro objeto diferente. A título meramente didático poderíamos dizer que a sublimação tem a ver com o objetivo da pulsão, a identificação com o método operativo (introjeção) e a regressão ao narcisismo com a economia dos investimentos.

Desde Psicologia de Grupo e a Análise do Ego, Freud luta com o problema da identificação que precede todo investimento objetual. Segundo o modelo de Luto e Melancolia a identificação aparece após a perda do objeto amado. Mas no Complexo de Édipo há identificação com pai anterior a qualquer perda. Além disto, se o modelo de Luto e Melancolia fosse aplicado ao Édipo, a identificação deveria ser com a mãe e não com o pai, pois é a mãe o objeto perdido. Freud só deslumbra alguma solução para estes problemas tratando o que ele chama de o Complexo de Édipo completo. Assim ele tematiza um conflito de escolha de objeto e de identificação anterior a qualquer escolha objetual. Aparece o tema da bissexualidade, porque além da identificação com o pai e o amor com a mãe, há também uma identificação reduzida com a mãe e atração pelo pai.

O ego se aperfeiçoa por suas próprias escolhas objetuais que se tornaram renúncias. Essa modificação do ego é, ao mesmo tempo, uma perda para o id - o id se

desgarra, se desprende de seus objetos para que advenha o ego - e uma ampliação do id, pois essa nova formação só pode ser adotada pelo id fazendo-se amar como outrora o objeto perdido, explica Ricoeur⁸⁴.

O superego é uma derivação dos primeiros investimentos objetais do id. Portanto, o superego é um representante do id. O seu contacto com o id é que o afasta da consciência muito mais do que o ego.

O superego é herdeiro do Édipo. Ele aparece na medida que o Édipo declina e por outro lado ele sepulta e reprime o Édipo. Posteriormente, quando Freud escreve o Declínio do Complexo de Édipo, o Édipo desaparece porque está baseado em uma organização libidinal caduca - fálica, que é substituída pela organização genital. Além disto Freud vincula o abandono do investimento edípico com a ameaça da castração - puro narcisismo. O superego e o narcisismo trabalham juntos contra o retorno do investimento libidinal objetal.

4.2.3.4 A ILUSÃO

4.2.3.4.1 INTRODUÇÃO

Tratamos agora do tema da religião. O primeiro a dizer é que não é fácil distinguir o que é propriamente psicanalítico do que é apenas a posição pessoal de Freud em matéria de religião. Ricoeur sustenta a posição de que a psicanálise é necessariamente iconoclasta, mas sustenta também que esta derrubada da religião

pode produzir em contrapartida uma fé purificada, uma fé separada da idolatria. A psicanálise, por sua própria natureza, não deve ir além do ponto da crítica religiosa. A fé ou não fé não lhe compete, é uma decisão que lhe escapa.

Procederemos no estudo da religião nesta seção seguindo o mesmo caminho percorrido na seção anterior sobre o sublime. Primeiro enfocamos a religião do ponto de vista descritivo e clínico, em seguida nós a examinamos pelos caminhos genéticos da interpretação, e por fim o tema econômico do retorno do reprimido aparece.

4.2.3.4.2 A ILUSÃO E A ESTRATÉGIA DO DESEJO

Freud trata a religião como se fora um análogo da neurose e do sonho. Dois temas se repetem em seus trabalhos. O primeiro diz respeito à prática da religião, o segundo diz respeito à crença religiosa em si. Quanto à prática religiosa, ele a vê semelhante às práticas neuróticas. Os temas mais teóricos invariavelmente igualam religião e ilusão.

O primeiro trabalho de Freud consagrado à religião, datado de 1907, versa sobre a semelhança entre Atos Obsessivos e Práticas Religiosas. Ou seja, trata-se de estudo sobre a prática religiosa. Neste trabalho de 1907 o que aparece é a semelhança, a comparação entre atos obsessivos e atos religiosos. É bom lembrar que foi Freud quem demonstrou que os atos obsessivos tem um sentido. Os mesmos mecanismos que ele descobre na neurose obsessiva descobre através dos atos

religiosos também. O cerimonial tem valor preventivo em relação a uma punição antecipada e temida.

Infelizmente Freud procurou reduzir a religião a estes atos obsessivos:

Diante dessas similaridades e dessas análises podemos arriscar a considerar a neurose obsessiva como a contrapartida de uma religião, a descrever essa neurose como sistema um sistema religioso privado e a religião como uma neurose obsessiva universal⁸⁵.

O que Ricoeur diz com muita oportunidade é que a religião que possui semelhanças com a neurose não é a religião sadia, mas a religião em vias de degradação, que já está deixando mesmo de ser religião.

O segundo tema que Freud aborda pelo viés clínico, é o tema da ilusão. Aqui também é difícil separar Freud da sua teoria. Para Freud ética e religião possuem uma origem comum no complexo paterno, que é de origem edípica. A ilusão, portanto, tem a ver com os ideais, é uma produção que tem uma contrapartida no proibido. A bifurcação entre o ético e o religioso tem a ver com a distinção entre a introjeção do ideal (ética) e a projeção da onipotência (religião).

É importante lembrar que Freud é filho do racionalismo de seu tempo, do cientificismo de sua época. A linguagem que não se associa a fatos comprovados empiricamente é desprovida de sentido. "Não há recurso contra a razão, afirma Freud."⁸⁶ Mas esta compreensão não tem nada de propriamente psicanalítico. É mera importação de racionalismo para o seio da teoria psicanalítica. O que é

analítico mesmo são as decifrações ocultas entre o desejo e a crença, o modo como o desejo se oculta na religião.

O conceito de ilusão para Freud fica bem caracterizado em seu livro O Futuro de uma Ilusão. A ilusão nasce do desejo humano. É o desejo que cria a ilusão. Mas o que distingue mesmo a ilusão é o seu desprezo pela realidade. A ela pouco importa a confirmação pelo real. A ilusão, portanto, é a satisfação do desejo sem verificação pela realidade. Uma forma mitigada de delírio. Este já é um tipo de aporte analítico. Mas é bom perceber que ela não trata de Deus, mas só dos deuses dos homens.

O que está em causa não é a verdade do fundamento, mas a função das representações religiosas no equilíbrio das renúncias e das satisfações pelas quais o homem tenta tornar sua dura vida suportável, lembra Ricoeur⁸⁷.

4.2.3.4.3 A ETAPA GENÉTICA DA EXPLICAÇÃO: TOTEMISMO E MONOTEISMO

Agora é preciso compreender que a questão religiosa requer uma abordagem filogenética também. Só um Édipo coletivo e histórico poderia explicar a religião. A gênese da religião não pode ser tratada como a gênese da interdição. A religião é um fenômeno social, uma afirmação sobre a realidade, não sobre uma instituição psíquica. Embora para Freud ela se apoie na projeção, é preciso remontar a fatos históricos para explicar seu aparecimento.

Em Totem em Tabu, Freud aplica à história das religiões idéias que permitem ver um paralelismo entre Freud e Augusto Comte. Às fases animista, religiosa e científica de Comte, Freud justapõe as fases da história do desejo: narcisismo, escolha de objeto e princípio de realidade. Embora a base etnológica seja frágil, Freud trata de estabelecer o paralelismo.

A magia, considerada como primeira forma de conceber o mundo, é colocada em paralelismo com o narcisismo. A aproximação é um tanto artificial, mas tem sua razão porque a onipotência permeia os dois títulos. À medida que a onipotência é mitigada na história das religiões, então aparece o mecanismo de projeção. A projeção é pensada segundo o modelo da paranóia que projeta para o exterior os processos psíquicos do ego. A realidade fica contaminada pelos processos psíquicos, patentes ou latentes, conscientes ou inconscientes. Por fim, o princípio de realidade se justapõe à concepção científica da realidade.

Agora o que se vê em Totem e Tabu é que a religião é uma tentativa para resolver o problema afetivo, especificamente o problema da culpa posto pelo assassinato paterno. É um esforço para obter a reconciliação com o pai ofendido. Mas o livro afirma que religião é mais que arrependimento, ela é a comemoração despistada do triunfo sobre os pais.

Não é difícil de ver que a leitura de Freud da religião é tal que pensa a religião sempre marcada pela estagnação emocional. Sua matriz arcaica é insuperável. A religião não tem história, é sempre atravessada pelos temas arcaicos: onipotência do pensamento, projeção paranoide, deslocamento do pai sobre o animal, repetição ritual do assassinato do pai e da revolta filial.

Em Moisés e o Monoteísmo vemos uma confirmação da teoria elaborada em Totem e Tabu. Trata-se de um grande esforço para combater o narcisismo do homem Freud, que pertence a uma raça que gerou Moisés e transmitiu ao mundo o monoteísmo ético. O que Freud tenta sustentar é que o monoteísmo judeu dá continuidade ao retorno do recaiado, que começa com o totemismo. A morte do "pai" Moisés é o crime primitivo. Freud constrói uma história marcada por acontecimentos traumáticos, porque sabe, a partir de sua experiência clínica, que só pode haver o retorno do recaiado se há um acontecimento traumatizante anterior. É forçoso reconhecer que Freud não se interessa realmente por uma exegese séria dos textos em questão. Sua hermenêutica pára na psicologia do crente, mais precisamente na psicologia do crente neurótico. Sua visão da história aparece para sustentar sua teoria.

4.2.3.4.4 A FUNÇÃO ECONÔMICA DA RELIGIÃO

Nos seus últimos escritos, Freud introduz claramente o conceito de cultura. Através da elaboração do conceito de cultura, ele procura, entre outras coisas, explicar a função econômica da religião. Com efeito, para Freud, a passagem da neurose obsessiva para a religião tem a ver com esta passagem do privado para o público. Portanto, se religião tem a ver com o público tem a ver com a cultura.

A cultura para Freud não deve ser vista à parte da civilização. Ele rejeita qualquer visão desinteressada e idealista de cultura, desfazendo assim a já clássica distinção entre civilização e cultura. Freud concebe a cultura economicamente, passível de uma interpretação econômica.

Em primeira aproximação, a cultura se iguala em função ao superego, já que ela é compreendida como a interdição dos desejos sexuais e agressivos incompatíveis com a ordem social. A aproximação destes dois termos, cultura e superego, é exatamente o que permite o mecanismo de introjeção.

Mas Freud não para nesta primeira aproximação. A cultura do ponto de vista econômico é mais que o superego. A cultura tem, na verdade, a tarefa de proteger os indivíduos contra a supremacia da natureza. Assim é que ela se esforça para diminuir a carga de sacrifícios instintivos impostos aos homens. Procura também reconciliar os indivíduos com as renúncias inelutáveis e proporciona compensações para os sacrifícios necessários à convivência social.

Esta nova compreensão econômica da cultura não é mais a da interdição, mas a de proteção. A religião é um dos componentes dessa fisionomia benevolente da cultura. A religião promete exatamente o que a cultura se propõe a dar. A religião oferece alívio do fardo instintual, reconciliação com o inelutável e recompensa pelos sacrifícios. Os deuses, então, seriam forjados à imagem do consolo do pai. Nesta construção teórica é o desejo mais que o medo que forma a religião. A religião realizaria a mais profunda aspiração humana de proteger o homem da natureza e lhe garantir um destino feliz na história. Ela é produto, portanto, da nostalgia do pai.

4.2.4 O TERCEIRO BLOCO: EROS, TANATOS E ANANKÉ

4.2.4.1 INTRODUÇÃO

Este terceiro bloco de estudo do livro De L'Interprétation se organiza entorno do conceito de pulsão de morte, introduzido pelo livro Além do Princípio do Prazer de 1920. Uma verdadeira revolução na teoria psicanalítica ocorre. O discurso, os signos e a própria noção de cultura se alteram profundamente.

A conceito de pulsão de morte altera também a própria compreensão do funcionamento da mente humana. A visão de um aparelho psíquico regido pelo princípio da constância fica questionada. Embora a hipótese quantitativa de Freud não imperasse absoluta, ela resistia desaparecer. Mas agora, a nova teoria das pulsões se afasta significativamente desta hipótese. Agora o que se tem é uma especulação sobre a vida e sobre a morte. Há uma passagem do cientificismo para o romantismo.

À luz da introdução da pulsão de morte, neste terceiro bloco sobre a obra de Paul Ricoeur vamos estudar primeiramente a polaridade princípio do prazer *versus* princípio de realidade. Como o princípio de prazer tem grande aproximação com o princípio da constância, vamos ver como é que a teoria aí se altera. Em segunda lugar, vamos examinar justamente as grandes hipóteses sobre a vida e a morte. Será que neste novo momento da obra de Freud subsiste a visão força/sentido de Ricoeur sobre a psicanálise? Por fim, vamos tratar da reformulação da noção de cultura que aparece em O Mal-Estar da Civilização. A cultura passa a ser vista como o palco das disputas entre eros e tanatos, a pulsão da vida e a pulsão da morte. A psicanálise passa a ter uma cosmovisão.

4.2.4.2 PRINCÍPIO DE PRAZER E PRINCÍPIO DE REALIDADE

4.2.4.2.1 INTRODUÇÃO

O livro Além do Princípio de Prazer de 1920 introduz a pulsão de morte como um além do princípio do prazer, como um outro do prazer. É bom lembrar, contudo, que muito antes da introdução da morte, a teoria sempre falou em outra oposição ao prazer, qual seja a realidade. Mas ninguém deve se iludir pensando que o conceito de realidade em Freud seja fácil. É um conceito complexo que obedece uma evolução no curso da teoria.

Em 1911, Freud fala em dois princípios do funcionamento da mente humana, o chamado processo primário e o processo secundário. Foi dentro deste contexto clínico que o conceito foi primeiramente formulado. Entre 1914-1917, o conceito começa a ter uma dimensão metapsicológica: a realidade aparece associada à função de consciência.

Um enriquecimento do conceito de realidade surge na investigação que a psicanálise faz sobre os objetos de investimentos do sujeito. A realidade se aproxima então das pulsões do ego.

Um terceiro desenvolvimento do conceito de realidade se dá pela introdução da noção de narcisismo e pela passagem à sua tópica. O real não é apenas o contrário da alienação, é a dura necessidade, como descoberta após o abandono do narcisismo.

Estes três passos na evolução do conceito de realidade são o material agora a ser trabalhado. Mas aqui o conceito de realidade aparece sempre no enquadre anterior à introdução da pulsão de morte.

4.2.4.2.2 A REALIDADE E O PROCESSO PRIMÁRIO

O primeiro enfoque que Freud faz da realidade é clínico em Formulações sobre os Dois Princípios do Funcionamento Mental de 1911. A realidade é aquilo a que o neurótico voltou as costas porque lhe é insuportável. A realidade é insuportável, mas não constitui nenhum problema epistemológico. Ela é considerada conhecida e conhecível, apenas rejeitada por sua dureza. O princípio do prazer, portanto, tem um caráter quase alucinatório do desejo, o chamado processo primário. A realidade assim fica aproximada do processo secundário.

Veja que já aqui a oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade não é absoluta. O princípio de realidade não é verdadeiramente oposto ao princípio do prazer: é só que a satisfação é atingida por um caminho mais longo.

O desprazer é a única medida educativa, diz Freud. De forma que o desprazer dá ao próprio princípio da realidade um sentido hedonista, revelando sua condição de um prolongamento do princípio do prazer. Se o princípio de realidade tem a ver com o processo secundário, então todo o psiquismo lhe obedece na medida em que escapa à alienação.

É bom lembrar também que a mente humana nunca é regida inteiramente por um dos princípios, em total exclusão ao outro.

Que o princípio do prazer não possa reger absoluto a mente humana isto é certo, porque as pulsões internas rompem sempre o equilíbrio e tornam a descarga integral das tensões impossível. Além disto, a vivência da satisfação coloca inelutavelmente em jogo o outro, a relação objetal, a realidade.

Por outro lado em A Interpretação de Sonhos, Freud já mostrava porque o princípio de prazer é insuperável. O movimento do aparelho psíquico pode ser tanto progressivo, na direção da realidade, como regressivo, procurando restaurar a satisfação alucinatória do desejo. O princípio do prazer continua mostrando o seu poder na fantasia, nos sintomas neuróticos nos sonhos noturnos e diurnos.

Então, diante da indestrutividade do princípio de prazer, a concepção do princípio de realidade não pode se esgotar em aproximá-lo do processo secundário. O princípio de realidade é sobretudo uma direção de funcionamento da mente humana. E a análise há sempre de mostrar quão difícil é este caminho, quão custoso é sair do curto-circuito do desejo e alucinação. Para Freud, só o pensamento aplicado ao trabalho científico pode se aproximar da realidade.

No ensaio O Inconsciente o princípio de realidade é colocado como correlato da consciência. O princípio do prazer/desprazer aparece ao lado da ausência de contradição, da mobilidade dos investimentos e da ausência da relação com o tempo. Inversamente, o princípio de realidade é colocado do lado da negação, contradição e da relação temporal. Em Suplemento Metapsicológico à Teoria dos Sonhos, Freud admite que no princípio do prazer há uma abolição da função

discriminante do juízo de percepção. A função discriminante à qual se refere Freud se associa à consciência: o teste de realidade é solidário ao sistema consciente. É graças ao sistema consciente que a invasão libidinal é barrada.

4.2.4.2.3 PRINCÍPIO DE REALIDADE E ESCOLHA DE OBJETO

A concepção anterior de realidade é enriquecida pelo estudo dos investimentos libidinais em oposição aos investimentos do ego - pulsão sexual *versus* pulsão egoíca. O que Freud diz é que o domínio da libido é por excelência aquele onde a passagem para o regime do princípio da realidade é difícil. O autoerotismo permite que a pulsão libidinal não se confronte com a frustração. De forma que a sexualidade passa a ser a sede do arcaísmo, fonte constante de fantasias.

Ponto central aqui é a questão da escolha de objetos, como aparece em Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade. A pulsão tem um fim determinado, mas objetos variáveis. É esse devaneio originário do desejo que torna durável o reinado do princípio do prazer. Colocado sob a perspectiva dos estádios libidinais, o princípio de realidade coincide com a instalação do estágio genital. Para seguirmos Freud fielmente é preciso dizer mais, corresponde a subordinação do amor objetal à procriação.

Assim, a realidade reside na relação com o outro, não somente com um outro corpo como fonte exterior de prazer, mas com um outro desejo e finalmente com o destino da espécie, resume Ricoeur⁸⁸.

A contribuição importante aqui é que esta conquista da organização mais complexa é difícil e precária, não por um problema de organização, mas devido à própria estrutura da psique humana.

Assim, o caminho da realidade é pontilhado por objetos perdidos. Cada novo objeto de amor é de fato um reencontro com os objetos perdidos na infância. Assim é que há uma determinação que empurra para a escolha de objetos à imagem do próprio corpo (escolha narcísica) ou do ser que cuidou do corpo (escolha anaclítica). Mas à luz do complexo de Édipo, os objetos não são apenas perdidos, eles são também proibidos e recusados. Isto é mais que incidental é constitucional: o desejo da criança pela mãe/pai é impossível de ser realizado.

Outra distinção que ajuda é entre o ego de prazer, que tem no prazer seu maior motivo e o ego de realidade, que busca o útil. O valor corretivo do útil torna-se manifesto a partir do momento em que se percebe que o desejo é fonte infinita de fantasias e ilusões. "O desejo mitifica", assevera Ricoeur⁸⁹. O princípio de realidade é o desejo desmistificado. O princípio de realidade, auxiliado pela noção de útil, converte o desejo à finitude.

Ricoeur sintetiza a questão da relação entre princípio de realidade e escolha objetiva:

O princípio de realidade triunfa, pois, apenas quando o adulto é capaz de renunciar não só aos objetos arcaicos perdidos, de tipo narcísico ou anaclítico, não só aos objetos proibidos, de tipo incestuoso, mas aos objetos

míticos, pelos quais o desejo busca a satisfação no modo substituído da compensação ou da consolação⁹⁰.

4.2.4.2.4 O PRINCÍPIO DE REALIDADE E A TAREFA ECONÔMICA DO EGO

Pelo que foi dito até agora, parece certo que o princípio de realidade está intimamente relacionado com o ego. Ego e realidade andam juntos. O ego é algo como um representante interno do mundo exterior. Assim, não é exagerado dizer que todas as tarefas econômicas do ego tem a ver com o princípio de realidade. Dois momentos da teoria merecem aqui especial atenção: a introdução do narcisismo e a passagem à segunda tópica. Com estes passos teóricos Freud aprofundou a relação entre ego e realidade, vamos examiná-los.

Quanto ao narcisismo, é claro que ele tem muito a ver com a realidade, ou com a perda de contacto com a realidade. A atenção a si significa a desatenção do outro, desatenção do mundo externo. Mas não vale a pena ver o narcisismo de modo inteiramente negativo. É graças a ele, por exemplo, que é possível a sublimação. De qualquer forma, o narcisismo é um empecilho para apreendermos o mundo como ele é. Como "a verdade é sempre humilhação para o nosso narcisismo", afirma Ricoeur⁹¹, o narcisismo se interpõe entre nós e a realidade.

O ego tem a ver com a realidade, dissemos a pouco. O ego participa da ordem temporal. É ele quem faz o teste da realidade, inibi a alucinação do desejo e regula os movimentos. Tudo isto aproxima o ego da realidade. Mas ego e realidade embora se aproximem, também se opõem. "A realidade é o que faz face a um ego

forte," escreve Ricoeur⁹². O ego é forte não tanto porque seja onipotente, mas por sua capacidade de conciliação entre as instâncias internas e a realidade. O ego desenvolve uma certa prudência que atenua o idealismo e as pretensões do superego. O superego é implacável nos seus ataques contra o ego. Espera muito do homem e esconde em suas exigências uma motivação narcísica: não desiste de fazer crer que este ego é melhor que outrem.

4.2.4.3 AS PULSÕES DE MORTE: ESPECULAÇÃO E INTERPRETAÇÃO

4.2.4.3.1 A ESPECULAÇÃO FREUDIANA SOBRE A VIDA E A MORTE

Vamos nos voltar agora à pulsão de morte propriamente dita. A pergunta inicial que se poderia fazer é: quais são os representantes⁹³ desta enigmática pulsão de morte? Devemos nos lembrar que a pulsão de morte aparece inicialmente como uma hipótese especulativa para explicar o funcionamento da mente humana, sobretudo para explicar a compulsão à repetição. Só depois é que os temas culturais e a destrutividade são incorporadas à pulsão. Vamos passar em revista, então, os passos dados por Freud para a introdução do conceito de morte em Além do Princípio de Prazer.

Antes de mais nada é bom lembrar que estamos diante de um conceito altamente especulativo e em grande medida problemático. O próprio título da obra já é um tanto obscuro: refere-se ao que está além do princípio de prazer. A partir do próprio título, o livro vai colocar em questão à idéia de um aparelho psíquico regulado pelo princípio de prazer. Ou seja, a idéia de um aparelho que funciona à

maneira de um sistema energético colocado em movimento por uma produção de tensões e tendendo à redução geral dessas tensões. O que poderia ser um princípio anterior ao princípio do prazer, baseado no princípio da constância? O que seria esta tendência que não obedece ao ciclo prazer/desprazer, nem pelo desvio da realidade?

Um dos primeiros movimentos de Freud neste livro é o de mostrar que está falando de um além do princípio do prazer que é outra coisa que o princípio de realidade. A polaridade prazer/realidade que perpassa a teoria até aqui, de fato, não é uma superação do princípio de prazer. A realidade é só um caminho mais longo ao prazer.

Freud esclarece também que a pulsão de morte não pode ser identificada com o sofrimento neurótico. O neurótico sofre não porque esteja regido por outra coisa que o princípio de prazer. Na neurose, o sofrimento é decorrência de uma busca de prazer baseada em um estrutura arcaica da libido em claro conflito com a realidade.

Depois de passar por aquilo que não é a pulsão de morte, Freud finalmente chega aos temas que sustentam a hipótese desta tendência mais primitiva que o prazer. Freud apresenta temas patológicos e normais. Entre os temas patológicos, Freud mostra que nas neuroses traumáticas há uma repetição de temas oníricos do trauma, uma fixação no trauma. O além do princípio do prazer se expressa nesta compulsão de repetição. Freud constata clinicamente que seus pacientes neuróticos repetem o recalcado por meio de uma experiência contemporânea. Ao invés de lembrar e elaborar, o paciente repete inconscientemente.

O que o paciente repete são todas as situações de angústia e de fracasso atravessada pela criança particularmente na época do Édipo⁹⁴.

Freud busca a linguagem de seu Projeto para explicar esta tendência anterior ao princípio do prazer. A mente tem mecanismos para dominar energias que rompem os diques, energias soltas. Esta tendência de controlar as energias soltas seria anterior ao princípio do prazer. O princípio do prazer só começa a operar depois que toda energia em estado livre seja dominada. A compulsão de repetição acha-se confirmada como exceção ao princípio do prazer na medida em que a própria tarefa de ligar as impressões traumáticas é anterior à tarefa de obter prazer e de evitar desprazer. Isto porque em situações traumáticas aparentemente há uma grande liberação de energia que precisa ser contida.

O caráter pulsional desta repetição tem a ver, para Freud, com a tendência generalizada de toda vida orgânica preservar o *status quo*. A vida orgânica procura sempre restabelecer um estado de coisas anterior, que a psique foi obrigada a abandonar sob pressão de forças externas.

A partir deste ponto Freud radicaliza o argumento: o ser humano não é destruído senão por forças interiores. Ele vai para a morte graças a um movimento interior. A vida é um esforço conservador, porque todo movimento conduz finalmente à morte. A vida leva a morte, a única exceção nesta marcha é a sexualidade. Então é que Freud formula os dois impulsos básicos como *tanatos* e *eros*.

Aí Freud acrescenta uma nota social. Se cada ser humano é levado à morte por um movimento interno, então só o encontro dos humanos é que pode atenuar este movimento. O que luta contra a morte é produzido na conjunção dos mortais. O ser humano sozinho está ligado ao caminho de morte inexoravelmente, junto com outros humanos é que encontra meios para resistir a morte.

4.2.4.3.2 A PULSÃO DE MORTE E A DESTRUTIVIDADE DO SUPEREGO

Quando se passa de Além do Princípio do Prazer para outros escritos subseqüentes, logo se observa uma dupla mudança no tratamento da pulsão de morte. A primeira mudança é temática, a ênfase na repetição é substituída pelo tema da destruição. A segunda mudança é que os temas culturais são valorizados em detrimento dos temas biológicos.

A compulsão à repetição introduz o conceito de pulsão de morte. Mas parece que é com o tema da agressividade que o conceito se firma. Duas figuras da agressividade humana são especialmente mencionadas: o sadismo e o masoquismo. A teoria do sadismo data dos Três Ensaios. Desde àquela época o sadismo é visto com três aspectos: 1. ele é um componente em toda sexualidade normal e integrada; 2. o sadismo só se torna perversão quando atinge dimensões exageradas; e 3. o sadismo está especialmente ligado a um estágio de organização pré-genital. O sadismo é simplesmente incorporado à teoria da pulsão de morte, mas o masoquismo é completamente reinterpretado. O masoquismo deixa de ser visto como uma inversão do sadismo. Em O Problema Econômico do Masoquismo,

Freud se interroga como pode alguém extrair prazer do sofrimento? Então ele passa a supor um masoquismo original, primário, que associa amor e morte.

Os representantes da pulsão de morte podem ser encontrados tanto no nível biológico quanto no nível cultural. O masoquismo é exemplo de manifestação no domínio biológico. Mas o estudo dos representantes da pulsão de morte é bem mais difícil que o estudo dos representantes da libido. Para Freud a morte trabalha em silêncio, somente "partes" da pulsão de morte se tornam manifestas em seus representantes. Por isso, rigorosamente, a destrutividade é só um dos aspectos, entre outros, da pulsão de morte.

Em O Ego e o Id, Freud coloca as três instâncias da segunda tópica - ego, id, superego, frente a teoria da dupla pulsão iniciada em Além do Princípio do Prazer. Freud começa então a procurar os sinais da morte nas instâncias da topologia. De fato, ele enxerga a disputa entre as duas pulsões no id e pensa que esta disputa se prolonga no superego e no ego também.

Mas é sobretudo a teoria do superego que se beneficia com a introdução da pulsão de morte. A crueldade do superego é difícil de explicar antes da pulsão de morte. A resistência à cura é outro sinal da morte encontrado por Freud. A resistência à cura pode ser explicada por um desejo de ser punido, desejo produzido pelo sentimento de culpa. O superego estaria então carregado de raiva e culpa. Esta tirania do superego poderia, segundo Freud, ser facilmente constatada na neurose obsessiva, na melancolia e na própria consciência moral.

À luz destas elaborações, pode se dizer que o ego fica pressionado por um id criminoso e uma consciência moral tirânica. Sua resposta parece ser a de torturar

os outros e a si mesmo. O conceito pode ser refinado um pouco aqui para distinguir entre o sadismo do superego e o masoquismo do ego. Em O Ego e o Id aparece o sadismo do superego. A aspiração do ego de ser punido já não é a mesma coisa, é erotização da moral. Embora estes elementos corram juntos - moralidade normal, crueldade do superego e necessidade de ser punido, convém distingui-los. O que chamamos de sentimento de culpa é uma combinação deste três elementos.

4.2.4.3.3 A CULTURA ENTRE EROS E TANATOS

A introdução da pulsão de morte provoca uma reformulação na teoria psicanalítica que atinge o seu conceito de cultura também. A reformulação do conceito de cultura produzida pela morte aparece sobretudo em O Futuro de uma Ilusão. O livro pode ser dividido em duas partes. A primeira parte é o que se poderia dizer sobre cultura sem a concorrência da morte; a segunda parte trata da cultura com o apelo à pulsão de morte.

Na primeira parte do livro o que temos é o que poderíamos chamar de uma erótica geral. A cultura se explica pelo impulso erótico, tomando o cuidado de não tomar a expressão eros de modo muito limitado, igualando-a a sexo. É eros que mantém juntos os grupos sociais, também é eros que faz o indivíduo buscar o prazer e fugir da dor. Além de eros, Freud enxerga também a necessidade e o trabalho como o modo de superar esta necessidade.

Agora, Freud sabe do "mal-estar da civilização". Eros, a pulsão da vida, ela mesmo pode explicar as tensões entre indivíduo e sociedade. A cultura impõe

sacrifícios ao gozo da sexualidade humana: proibição do incesto, censura da sexualidade infantil, canalização severa da sexualidade na monogamia e para a procriação, etc. Mas o que eros não explica é o caráter trágico da cultura. Por que o homem fracassa em ser feliz? É a pulsão de morte que é trazida à cena para falar da hostilidade primordial do homem contra o próprio homem. De onde conclui Freud que a cultura não é construída só com eros, mas com tanatos também.

É importante observar que a pulsão de morte quando aplicada à cultura deixa de ser muda. Ela se torna visível no grande cenário da civilização, na grande disputa entre a vida e a morte. É bem por isso que a especulação sobre a morte transforma-se em uma decifração do ódio e da guerra na civilização.

À medida que se passa do nível biológico, para o psicológico e cultural, a pulsão de morte vai ganhando contornos mais claros. É no nível cultural que esta pulsão se manifesta plenamente. Sua revelação ao nível da cultura é tão importante que chega a influenciar as considerações feitas em outros níveis. A compressão do sentimento de culpa, por exemplo, sofre alterações importantes. Em O Ego e o Id, a culpa aparece como uma patologia do superego. Mas em O Mal Estar da Civilização, a culpa aparece como uma função da cultura. A culpa é instrumento da cultura para deter não mais a libido, mas a agressividade humana. Ou seja a cultura estaria a serviço de eros, lutando contra o egoísmo que conduz cada um a morte. A renúncia que a vida social exige, portanto, não é a renúncia da libido, mas a renúncia da agressividade.

A culpa é uma expressão ao nível da cultura do conflito entre eros e tanatos. Este conflito é que produz, em última instância, o "mal-estar" da civilização. O sentimento de culpa é a interiorização no indivíduo do conflito enraizado no

dualismo pulsional. Mortificando o indivíduo com a culpa, a cultura detém a morte expressa na agressividade social. Ela consegue assim colocar a morte a serviço da vida. Usa a violência interiorizada para deter a violência exteriorizada. Este é o seu ardil: usar a morte contra a própria morte. Mas isto tem um preço: reduz a felicidade do indivíduo. O mal estar da civilização é o sentimento de culpa engendrado pela própria civilização para deter a agressividade dos homens mortais.

4.3 CONCLUSÃO

4.3.1 O VALOR DA LEITURA DE UMA OBRA

Chegamos ao fim de uma longa exposição, de uma longa exposição que objetivou mostrar a leitura de Freud feita por Paul Ricoeur. Mais que falar sobre o pensamento de Ricoeur, o que se fez aqui foi mostrar, foi deixar patente, Ricoeur ele mesmo. O seu pensamento é o foco. O autor da tese fez um exercício de abstinência, um esforço para desaparecer. Comparece como interprete submisso ao ideal de que Ricoeur é que deve ser conhecido. Na verdade como Ricoeur ele mesmo faz um esforço algo similar, quem lê a tese acaba entrando em contacto com Freud. O Freud de Ricoeur. O Ricoeur do autor da tese.

Se entrarmos em um relativismo que chamaria de vulgar, poderíamos dizer que nada se pode aprender de Ricoeur lendo uma tese. Que nada se pode aprender de Freud lendo Ricoeur. Isto levado ao extremo significaria dizer que nada se pode aprender de Freud lendo Freud. O que se estaria colocando em questão é a própria capacidade de apreensão do ser humano. Capacidade que

afirmo, não absoluta, mas real. Capacidade calcada na própria condição antropológica. Há comunicação porque somos todos homens. Nenhuma experiência humana me é radicalmente alheia. A comunicação é uma possibilidade, ainda que a descomunicação também o seja.

Irmanados na comunidade, falha, dos falantes, falamos e ouvimos, escrevemos e lemos. Falar para ser ouvido, escrever para ser entendido. Escutar para entender, ler para compreender. Aí um ideal importante em um mundo marcado por um narcisismo que fala para não ser entendido, que ouve para mal entender. O pseudo-ideal de falar difícil confunde profundidade com águas barrentas. O hermetismo intelectual, não será ele um esforço para ao invés de comunicar idéias comunicar aquele que fala como sábio, como potente e fálico? Se o ouvinte nada entende do que digo, se nenhuma idéia minha fica em sua mente, pode ser que fique a impressão que sou um ser especial, que sei o que ele não sabe nem poderá saber. Mistificação, desejo de aparecer.

Falar para ser ouvido, escrever para ser entendido. Escutar para entender, ler para compreender. Aí um ideal importante em um mundo marcado pelo narcisismo. Qual o valor de Ricoeur gastar páginas e páginas expondo Freud? Qual o valor de ler no original alemão, traduzir ele mesmo para o francês quando não havia edições críticas? Qual o valor de ler e reler, longas e longas páginas de Freud? Pensar o que quis dizer, escutar para depois falar? Não é esta mesma a tarefa do analista: escutar para depois falar. A passividade ativa, a passividade como tarefa. Como se não houvesse nobreza e trabalho no esforço por compreender. Como se não houvesse virtude de dizer depois o que se compreendeu. Expor o pensamento do outro: valorizá-lo, na compreensão e na comunicação.

É certo que quem quer conhecer Freud deve ler Freud, quem quer conhecer Ricoeur ler Ricoeur. Isto não quer dizer que cada um começa do nada, que cada cientista reinventa a roda. Caso contrário estaríamos condenados a saber muito pouco. Saber somente o que podemos pesquisar e construir com as próprias mãos. Mas a vida é muito curta para esta limitação. Há uma dimensão cumulativa na cultura. A interpretação de uma obra é um processo social, feito à várias mãos. Quem quer compreender Freud deve ler Freud, mas pode se aproveitar sim do trabalho de Laplanche e de Ernst Jones. Suas leituras de Freud representam um legado fundamental que foi construído por toda uma vida de dedicação. Ler Laplanche e Jones significa se aproveitar de um grande esforço que evita uma infinidade de más interpretações.

Quando se fala em ler Freud e também quando se fala em ler Ricoeur, a colaboração dos interpretes vale a pena já que as obras são complexas e ricas, densas e extensas. Se o interprete é bom, entramos na posse de uma compreensão que só nos chegaria sem eles com um esforço incomparavelmente maior. Agora, a acuidade e o valor da interpretação há de ser testada na comunidade dos que interpretam uma mesma obra. A interpretação que mais tem a ver com a verdade da obra, com a verdade de seu texto, é esta que tende a permanecer. Ainda que uma interpretação falsa, uma interpretação ideológica, seja possível, ela rapidamente desaparece quando o poder coercitivo que a sustenta cessa de existir.

Alguém poderia dizer: se há a possibilidade de um intérprete ideológico, prefiro ler eu mesmo a obra. O raciocínio é justo. Mas não completamente justo, porque é a própria psicanálise que vai nos dizer que a falsa percepção pode ser interna também, psíquica. Meu narcisismo só será rompido se aceitar o que o outro está dizendo. De forma que não há nenhum lugar totalmente seguro e isento de

riscos para a interpretação. A interpretação é um processo, um processo social, um processo social arriscado. O caminho é mesmo circular e repleto de correções; a interpretação é feita de leituras que se aperfeiçoam.

4.3.2 A LEITURA QUE RICOEUR FAZ DE FREUD

Uma vez admitida a validade epistemológica e o valor acadêmico da exposição de um autor, vamos dar um passo mais agora. Como é mesmo que Ricoeur lê Freud?

A primeira observação a fazer é que Ricoeur lê Freud como quem lê um pensador. Faz filosofia, não psicologia. Não dispõe da experiência analítica, não como terapeuta, nem como paciente. Crê na condição de discurso comunicável da produção escrita da psicanálise. Trabalha a consistência do discurso freudiana. Lê Freud como quem lê um clássico. Mas para entender a leitura que Ricoeur faz de Freud é preciso compreender também que esta leitura está circundada por um projeto filosófico. Ainda que estudar Freud seja um objetivo em si, Ricoeur estuda Freud para testar hipóteses e enriquecer sua condição de interprete dos símbolos e filósofo da reflexão. É que a psicanálise tem toda uma maneira própria de ler e interpretar os símbolos e a fala humana. Além disto propõe difíceis questões à filosofia a partir de sua descoberta do inconsciente.

Uma das grandezas de Ricoeur em De L'Interprétation é trabalhar Freud em duas etapas. Faz uma clara distinção entre a leitura e a interpretação filosófica de Freud. Primeiro Ricoeur enxerga a psicanálise pelo seu próprio viés e sistemática.

Depois é que propõe o seu enquadre filosófico. A interpretação alcança então um outro nível, onde Freud não é visto só em seus próprios termos mas posto em relação com a tradição filosófica ocidental. Primeiro Ricoeur lê e investiga, depois dialoga e questiona. Faz um movimento de desaparecer e reaparecer como interlocutor da psicanálise. Este expediente tem a grande vantagem de separar, quanto isto é possível, o pensamento de Freud do pensamento de Ricoeur. Ele é expositor, mas também crítico de Freud. A leitura e a interpretação filosófica mantêm no livro uma certa autonomia e se sustentam separadamente. Neste capítulo tratamos da leitura de Freud.

A leitura de Freud, mesmo separada de sua interpretação filosófica, absolutamente não é fácil. Uma obra rica e densa como a de Freud, mesmo quando tratada em submissão a um ideal de objetividade, uma obra destas admite várias leituras. Como analisar suas idéias? Como reconstruir o movimento interno de seu pensamento? É inevitável a interpretação. A interpretação como a de um texto, como a de um autor.

A intervenção de Ricoeur na leitura de Freud aparece de várias maneiras. Aparece na escolha dos textos a serem analisados, nas divisões que propõe da obra de Freud, nos conceitos chaves que propõe para a leitura, nas associações de idéias, nas articulações que descobre em seu pensamento, nas traduções que produz, enfim em todo o processo.

É da escolha de Ricoeur não tratar o Freud pré-psicanalítico. Toda o período formativo da psicanálise, Ricoeur não o considera. O Freud neurológico não aparece, menos ainda o Freud da anatomia e da fisiologia. Seus destacados estudos sobre afasia e paralisia cerebral de crianças não são mencionados pois

pertencem à fase neurológica. Nem mesmo o importante estudo sobre histeria escrito em parceria com Breuer é mencionado, já que se trata de um estudo ainda formativo da psicanálise. Ricoeur começa onde começa a psicanálise. Também é da escolha de Ricoeur não se aproveitar do conhecimento que se possui da biografia de Freud. Ele não se utiliza da importantíssima correspondência que Freud mantém com Fliess, nem com outros interlocutores. Ainda que esta correspondência seja freqüentemente de grande valor para a compreensão de vários conceitos freudianos. Ricoeur não se aproveita dela por uma questão de escolha. Ele estuda Freud, mas o Freud psicanalítico e sempre a partir de seus próprios livros e artigos.

Como acabamos de mostrar em nossa exposição de Ricoeur, ele divide a obra de Freud em três partes. A primeira divisão tem a ver com a chamada primeira tópica - consciente, pré-consciente e inconsciente. A segunda com os problemas da cultura e a segunda tópica e a terceira com os problemas decorrentes da introdução do conceito de pulsão de morte.

Na primeira divisão, Ricoeur escolhe três momentos luminares da obra Freud: O Projeto, o capítulo VII de A Interpretação de Sonhos e os escritos metapsicológicos. É interessante que Ricoeur tenha incluído em seus estudos o Projeto de 1895. Em um certo sentido esta inclusão é uma exceção do que acaba de ser dito: o Projeto ainda habita o mundo neurológico, ou pelo menos o mundo neuropsicológico, é um momento de passagem para a psicanálise. A maioria dos autores concorda que a psicanálise começa mesmo com A Interpretação de Sonhos de 1900. Muitos consideram o Projeto um texto sem maior interesse, um trabalho de valor somente histórico. Mas Ricoeur enxerga nele um embrião de muitos conceitos que Freud desenvolveria posteriormente. Esta valorização do Projeto encontra hoje

ressonância em vários estudiosos de Freud, especialmente entre os que possuem maior preocupação filosófica. Ricoeur valoriza o suficiente o Projeto a ponto de incluí-lo neste bloco. Isto não quer dizer que Ricoeur não perceba a diferença entre o Projeto e A Interpretação de Sonhos. Percebe e exatamente quer estudar esta diferença. O que é que foi mantido e o que é que foi alterado na passagem de um livro para o outro? O que é necessário deixar para trás para constituir o campo psicanalítico? Certamente a base neural e anatômica precisam ser deixadas para que apareça a psicanálise.

Com o parágrafo anterior fica explicada a escolha do Projeto e de A Interpretação de Sonhos nesta primeira divisão de estudo da obra de Freud. Talvez nem seja necessário justificar a inclusão também dos escritos metapsicológicos. Esta série de artigos é tão fundamental para o desenvolvimento da psicanálise! Representa um dos momentos de maior maturidade da teoria freudiana, um grande esforço de sistematização.

Chama a atenção neste bloco também a distinção que Ricoeur faz entre apresentação e representação da pulsão. A distinção é baseada em termos do alemão do próprio Freud, mas não há dúvida que aqui encontramos um momento de originalidade do próprio Ricoeur. A apresentação da pulsão é a face psíquica da pulsão. Já que a pulsão é um conceito limítrofe entre o somático e psíquico, a pulsão deve ter um componente psíquico e um componente somático. Ricoeur usa este conceito para garantir que o inconsciente freudiano seja realmente psíquico. O inconsciente possui afetos e representações, sentimentos e idéias, força e sentido, mas tudo operando dentro do domínio do psíquico. O inconsciente tem uma similitude com o consciente porque ambos são psicológicos.

A separação do restante da obra de Freud em dois grandes blocos de estudo é também bem interessante. Ricoeur separa o material relativo à segunda tópica - ego, id e superego, do material relativo à revolução provocada pela introdução da pulsão de morte. A distinção, no entanto, não é tão óbvia do ponto de vista cronológico. O texto fundamental da segunda tópica é O Ego e o Id de 1923, e o conceito de pulsão de morte aparece em Além do Princípio do Prazer de 1920. Mas Ricoeur percebe a condição diversa destas duas obras. O Ego e o Id é uma síntese desenvolvida a partir de toda uma série de trabalhos da década anterior. Enquanto Além do Princípio do Prazer é o início da reflexão sobre o conceito de morte. A pulsão de morte é introduzida aqui sem nenhum aviso na obra anterior. Não estamos diante de uma síntese, mas do início de um processo. Uma verdadeira revolução que aqui começa e se manifesta na obra posterior. Portanto a separação destes blocos é justa. Também é justo tratar primeiro a segunda tópica depois às questões relativas à pulsão de morte.

Há ainda uma razão importante para tratar separadamente a segunda tópica e o conceito de morte. É que os dois conceitos possuem *status* muito diferentes na avaliação da maioria dos estudiosos de Freud. A segunda tópica é acatada como um desenvolvimento importante, ainda que se possa discutir a sua relação com a primeira tópica. Quanto a pulsão de morte a situação é bem outra. A pulsão de morte, não rara, é considerada um conceito duvidoso, especulativo, controverso e até contraditório. Justo portanto separar o que é bem recebido do que tem dificuldade de ser aceito.

Ricoeur trata a segunda tópica junto com a cultura. Afirma que a primeira tópica é solipsista, que não leva em conta a condição social humana. O aparelho psíquico só estaria em condição social na segunda tópica. Talvez a primeira tópica

não tematize a condição social do aparelho psíquico. Mas a psicanálise leva em conta o outro e a cultura desde sempre. A situação transferencial da terapia e a trama edípica, marcos tão fortes da psicanálise, não podem ser pensados desde um enfoque solipsista e nem tampouco nasceram com a segunda tópica. De fato, a psicanálise aparece para exatamente colocar em cheque a noção de "interior" e de "exterior" da psique tão comum em psicologia. Só uma visão superficial oporia a condição social e uma sociologia para estudá-la a uma condição "interna" da psique estudada pela psicanálise. O ganho teórico da psicanálise é exatamente este: falar de uma psique sempre em situação social. A cultura é decisiva no funcionamento da mente humana. Talvez o que Ricoeur esteja dizendo é que este estatuto psicanalítico só se faz representar plenamente na teoria a partir da segunda tópica. De qualquer forma, a psicanálise é interpretação da cultura, ainda que a cultura seja vista como um elemento no balanço energético do aparelho psíquico do indivíduo.

Muito importantes as observações de Ricoeur sobre a validade e o limite de validade da interpretação psicanalítica. A psicanálise pode ser aplicada a qualquer fenômeno humano, pessoal ou social, mas sua interpretação ainda que penetrante é reducionista na exata medida de sua teoria. Só considera seus objetos pelo modelo tópico-econômico. Os fenômenos são sempre visto dentro ótica da satisfação do desejo, como no paradigma do sonho. Então, está certo Ricoeur de perceber a psicanálise como uma dentre outras correntes de interpretação da cultura. Também está certo de desmascarar qualquer pretensão totalizante do discurso psicanalítico.

Interessante como Ricoeur destaca o amor de Freud pelas artes e seu preconceito contra a religião. Também interessante é como mostra qual o papel que

a pesquisa filogenética e ontogenética ocupa na teoria. Fundamental a distinção que faz entre a dimensão descritiva e a dimensão teórica da psicanálise. Quando analisa Totem e Tabu e o complexo de Édipo histórico, fica claro que a psicanálise tem um fundamento que não se apoia na filogenética. Na verdade a circularidade do discurso analítico que Ricoeur aponta claramente é menos uma fraqueza da psicanálise que um recurso quase retórico. Ricoeur sabe disso. Sabe também que a psicanálise tem um estatuto epistemológico que não é o mesmo das chamadas ciências sociais. Ela se apoia sobre si mesma, fazendo passagens do descritivo e do filogenético para o domínio da teoria que se justificam pela própria teoria que funda.

O último bloco de estudo é sobre a pulsão de morte. De grande valor é o estudo que Ricoeur oferece sobre o princípio da realidade, como um além do princípio do prazer anterior à introdução da pulsão de morte. Trata-se de uma verdadeira resenha das idéias presentes no princípio de prazer e no princípio de realidade, uma resenha que recapitula a obra toda de Freud. Vale a pena notar que Ricoeur apresenta o conceito de pulsão de morte aqui sem nenhuma pretensão de escamotear seu caráter especulativo e até problemático. De qualquer forma, Ricoeur procura mostrar também como este conceito de pulsão de morte ajuda a pensar a compulsão à repetição, a destrutividade e a violência humana. Violência que aparece em Freud como uma característica do próprio ser humano e de difícil superação. O melhor que se pode fazer é procurar dirigi-la a alvos que atingidos não implicam em maiores consequências. De qualquer maneira, para Freud, dada a violência humana, a convivência social é difícil.

Uma das conquistas deste último bloco é mostrar que no fim da obra de Freud, a psicanálise passa a sustentar uma cosmovisão. Ricoeur mostra que para

Freud a vida passa a ser uma disputa entre eros e tanatos. A experiência de viver é marcada pela resignação frente ao trágico, a necessidade e a própria morte. O Freud pessimista aparece. Talvez Ricoeur devesse deixar mais clara a relação entre o ceticismo e o pessimismo de Freud.

Impressionante é a varredura que Ricoeur faz da obra de Freud, sistematizando e organizando conceitos. Ele é tanto capaz de examinar o detalhe como as linhas mestras do pensamento freudiano. Reconhe importantes passagens em Freud, como a passagem da teoria da sedução para teorias mais sofisticadas que valorizam a fantasia e finalmente compõe os conceitos do Édipo. Também reconhece a passagem da primeira para a segunda tópica. Tema intrincado para o qual Ricoeur oferece sua opinião: a segunda tópica ultrapassa, supera, mas nunca substitui completamente a primeira.

Ainda que Ricoeur não trate da pré-história da psicanálise, dá mostras de conhecê-la quando menciona incidentalmente Helmholtz, Fechner, Bruckner, Charcot... Mais interessantes são os constantes ainda que curtos paralelos que estabelece entre Freud e o apóstolo Paulo, Santo Agostinho, Platão, Hobbes, Rousseau, Hegel, Kierkegaard e Nietzsche. Ainda que Freud não tenha a formação de filósofo, muitos de seus conceitos podem ser comparados com a tradição reflexiva ocidental. Ricoeur tem o conhecimento e o treino necessário para promover esta comparação.

4.3.3 A PSICANÁLISE COMO FORÇA E SENTIDO

Dissemos desde a introdução deste capítulo 4 que Ricoeur possui uma leitura precisa da obra de Freud. Uma leitura que se caracteriza por enxergar na fala psicanalítica uma dualidade de discurso: Freud se referiria ao funcionamento de seu aparelho psíquico em termos de sentido e em termos de força. O que Ricoeur afirma é que a psicanálise vai se constituir como disciplina científica exatamente recusando optar entre estas duas linguagens. A psicanálise é tanto uma hermenêutica que compreende os sentidos, quanto uma energética que explica as forças em jogo na psique humana. Esta é a tese de Ricoeur.

Esta tese de Ricoeur, na verdade, representa uma solução para uma disputa entre duas leituras concorrentes da obra de Freud. Há quem veja Freud como um naturalista. Sua metodologia de trabalho deveria ser comparada a da biologia ou da física. O homem freudiano, segundo esta corrente, é em essência um complexo pulsional, um produto passivo dos impulsos que vem do corpo. Nesta visão de viés positivista, o psiquismo seria "infiltrado" e determinado pelo corpo. Assim, a linguagem mecanicista de Freud é que deve ser privilegiada. O homem deve ser compreendido à partir de um jogo de forças cegas.

Os críticos desta visão naturalista de homem, não de dizer que esta concepção deixa de fora exatamente o que há de mais essencial e mais humano no homem, reducionista, esta visão não trabalha o sentido da existência humana. O ponto aqui não é só que esteja faltando algo na visão naturalista. De fato, outros tantos leitores de Freud vão dizer que sua obra é uma pesquisa constante do sentido, uma busca de significações ocultas. A própria relação terapêutica na psicanálise só pode ser pensada como uma produção de sentidos. O sentido dos

sintomas está oculto aos pacientes, as significações que a sessão produz tratam exatamente de devolver o sentido ao paciente. Esta outra corrente então quer privilegiar a decifração de sentido na obra de Freud. E assim fica instaurado o conflito, será Freud um naturalista ou será um hermenêuta? A psicanálise deve ser compreendida como um jogo de forças ou como uma decifração de sentidos?

Penso que não há muita dúvida de que é possível encontrar elementos tanto de uma metodologia de decifração, quanto de uma doutrina mecanicista em Freud. Diante destes dois padrões de discurso, as correntes acima mencionadas tem tentado separar um Freud de outro. Quem quisesse fazer uma leitura seletiva de Freud não terá muita dificuldade para sustentar uma ou outra destas visões. Pode se justificar a seleção dos textos segundo um critério cientificista. Assim é que se procura trazer Freud à condição de ciência positiva, retirando dele qualquer meditação existencial e filosófica. Por outro lado, é possível tentar extirpar qual elemento energético de Freud, alegando que este material deva ser considerado um ranço positivista herdado do século passado. A psicanálise se tornaria então um trabalho sobre o sentido e a ocultação do sentido na vida humana.

A dificuldade desta proposta de separar os "dois" Freuds é que esta separação representa uma enorme violência ao texto freudiano. As duas linguagens estão ali, o tempo todo. Nem mesmo se pode dizer que haja uma direção ou um movimento onde uma linguagem vá superando a outra. Há sim momentos mais energéticos e momentos mais hermenêuticos. Mas os momentos energéticos são seguidos por momentos hermenêuticos, e vice-versa. O texto freudiano não recomenda a separação nem a exclusão de uma das linguagens. Pelo contrário, Freud parece se sentir muito à vontade com os seus dois estilos de falar. Parece

que para ele não há contradição entre decifração e explicação energética. A tese de Ricoeur parece estar certa.

O que está implicado na tese de Ricoeur é que não foi por uma espécie de inércia filosófica que Freud manteve a fala de força em seu discurso. Nem Freud seria um mau cientista que por descuido ou falta de rigor tivesse permitido a introdução de elementos não quantificáveis em seu discurso. Para Ricoeur, Freud sabia o que estava fazendo. Ricoeur não crê que Freud estivesse construindo este enorme arcabouço teórico imerso em uma grande ingenuidade epistemológica. Prefere crer que Freud deliberadamente reuniu duas ordens de discurso diversas: a linguagem da força e a linguagem do sentido. Neste termos, o problema não se localiza na escolha de uma linguagem em detrimento da outra. O problema é que Freud não teve as condições necessárias para demonstrar a articulação destas duas linguagens, deixando o problema em aberto.

Assim podemos dizer que Ricoeur está certo em defender a presença das duas linguagens no discurso freudiano. É legítimo o esforço para combater a tentativa de extirpar um dos Freuds para ficar com o outro. Parece que Freud estava consciente mesmo do que fazia. Ainda que não tivesse todos os recursos necessários para demonstrar como se articulam as linguagens da força e do sentido. Mas isto não quer dizer que Ricoeur tenha conseguido preencher ele mesmo as lacunas deixadas por Freud. Nem que ele tenha tido total sucesso para mostrar como estas linguagens tão díspares de força e sentido se articulam.

O que Ricoeur oferece é uma dialética entre força e sentido, em seu primeiro bloco de estudo sobre Freud. Quando estuda o Projeto ele fala de um estado energético da teoria, um estado onde não comparece uma hermenêutica. A antítese

seria dada em A Interpretação de Sonhos, onde a interpretação, a hermenêutica floresce. Por fim, a síntese, ou o equilíbrio entre força e sentido para usar a expressão do próprio Ricoeur, seria finalmente encontrado nos escritos metapsicológicos. Deste modo, Ricoeur procura mostrar de um modo bastante convincente a irreduzibilidade do discurso freudiano à linguagem quer do sentido quer da força.

Para mostrar como estas duas ordens se articulam Ricoeur se refere ao processo de interpretação dos sonhos criado pela psicanálise. Conclui que é a interpretação que revela os processos de distorção dos sonhos. A explicação tópico-econômica é feita à posteriori se servindo dos resultados obtidos pela interpretação. Então, o que Ricoeur diz é que é a leitura de sentido que comanda a estruturação da teoria. E submete assim a explicação pela força à compreensão dos sentidos.

Ricoeur crê que finalmente não há conflito entre as duas ordens de linguagem. E aponta o conceito de pulsão em Freud como um lugar privilegiado desta harmonia. No conceito de pulsão freudiano ele vê reunido tanto o sentido quanto a força. De qualquer forma, diante da extensão e complexidade da obra de Freud e diante da dificuldade para articular as linguagens de sentido e força, talvez ainda reste mais trabalho do que o empreendido por Ricoeur. Talvez reste mostrar que a articulação de sentido e força na obra de Freud é sempre esta mesma proposta por Ricoeur⁹⁵.

Agora, para compreender a força da tese de Ricoeur é preciso não se ater somente à psicanálise. De fato, como dissemos acima, o estudo que Ricoeur empreende da psicanálise é um passo a mais em seu grande projeto filosófico.

Como afirma Charles Taylor⁹⁶, a indissolubilidade da explicação causal por forças de uma interpretação de sentidos não caracteriza somente a psicanálise mas toda ciência do homem que aspire explicar efetivamente o comportamento humano. Para Ricoeur isto é claro. Quando ele estuda a história, quando ele analisa um texto ou quando trabalha o inconsciente, sempre pensa o homem como um misto de busca de sentido e constrangimento de forças.

Em seu artigo Expliquer et Comprendre⁹⁷, Ricoeur rejeita a distinção clássica que associa explicação às ciências naturais e associa compreensão às ciências humanas. Para ele explicação e compreensão são dois modos irreduzíveis de compreender a realidade. Por isso, propõe uma dialética entre os dois termos. Aqui há ao menos duas implicações importantes, uma epistemológica e uma ontológica. O ponto epistemológico é que entre as ciências humanas e as ciências naturais não há somente descontinuidade, há também continuidade. É por isso que mesmo em ciências humanas é justo falar-se em jogo de forças. A diferença entre as ciências humanas e as ciências naturais é de grau, não de qualidade. O ponto aqui é que é preciso rejeitar um dualismo ontológico que se associa a um dualismo metodológico.

É dentro deste esforço de juntar explicação e compreensão que Ricoeur reapresenta o problema da ação humana em termos de motivo e causa neste mesmo artigo. Fala dos que querem estudar o homem como causalidade sem motivação ou inversamente motivação sem causalidade. A explicação causal, diz ele, é pertinente em muitos casos. Toda vez que há constrangimento e força, o comportamento humano deve ser explicado casualmente. Mesmo quando o constrangimento é interno, há casos que o melhor tratamento é o causal. Os motivos inconscientes freudianos, que são interpretados pelo modelo energético,

estão muito próximos da causalidade constrangedora. Especialmente em casos patológicos, a compulsão pode ser de tal ordem, que o sujeito se sente passivo, uma vítima de seus impulsos internos. Por outro lado, é possível encontrar comportamentos humanos que não são regidos deste modo. Toda vez que surge um legítimo projeto humano, não há uma relação de causa e efeito, mas motivação que é uma outra coisa. Todo comportamento baseado em uma estratégia é da ordem do motivacional. Mas no dia-a-dia, o fenômeno humano se situa em um espaço intermediário, entre a causalidade e a motivação, entre a explicação de causas e a compressão de motivos. Em outras palavras, o ser humano se move por desejo e por necessidade. Ele é membro da cultura e da natureza. Tem um corpo que o une ao natural, tem uma experiência existencial que gera pensamento e amor.

Então é que se compreende que a visão de Ricoeur da psicanálise está baseada em uma hipótese antropológica muito mais abrangente em sua obra. Também, talvez fique claro neste ponto como muitos temas freudianos tocam profundos problemas filosóficos. Não que seja necessário substituir o discurso freudiano por um discurso filosófico, supostamente mais consistente. O que é certo é que o legado de Freud, um dos mais importantes pensadores deste século, está aí como um veio ainda não inteiramente explorado. Há muita garimpagem possível que permitiria não só organizar melhor questões mal resolvidas do seu texto, não só esclarecer o estatuto epistemológico da psicanálise, mas também demonstrar como os achados freudianos se relacionam e contribuem para o debate histórico que procura desvelar na filosofia e na ciência os mistérios da vida humana.

É o próprio Ricoeur que termina a sua Análítica levantando questões que vão além do texto freudiano. Instigado pela psicanálise, ele se pergunta pelo significado

do prazer e deste jogo da morte e vida que aparece na teoria freudiana. Será possível pensar o prazer somente em termos quantitativos? Não há tensões vividas como prazer e relaxamentos vividos como desprazer? E depois, não haverá uma certa liberdade em aceitar a própria morte? E por fim, a aceitação da morte pode se associar ao amor à vida? Todas estas questões de Ricoeur nos levam muito longe. Todas estas questões de Freud nos levam muito longe. É por isso que, ainda que a psicanálise não seja nem deva ser filosofia, o encontro da psicanálise e da filosofia é tão profícuo. Muitas maneiras de promover este encontro tem sido tentadas, mas este tema já é material para o próximo capítulo.

CAPÍTULO 5: HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE EM PAUL RICOEUR

5.1 INTRODUÇÃO

Chegamos agora, neste capítulo 5, ao ponto onde hermenêutica⁹⁸ e psicanálise se encontram na obra de Paul Ricoeur. O capítulo já não trata diretamente da leitura que Ricoeur faz de Freud (capítulo 4), nem de seus estudos hermenêuticos mais gerais (capítulo 3). O que o capítulo faz é colocar face a face hermenêutica e psicanálise. Explora o encontro dos termos. Verifica como os dois nomes se relacionam. A relação mais que os termos isolados fica valorizada. Se se trata da relação, imediatamente podemos dizer que hermenêutica e psicanálise podem se relacionar de várias maneiras. Primeiramente há uma hermenêutica da psicanálise, a hermenêutica embutida e oriunda na psicanálise: o modo pelo qual a psicanálise interpreta o homem e o mundo. Também é possível falar de uma hermenêutica para a psicanálise, uma hermenêutica que não se origina na disciplina psicanalítica, mas que se aproxima dela para interpretá-la. Apesar de justa e boa a composição hermenêutica da psicanálise e a composição hermenêutica para a psicanálise, preferimos como título do capítulo e da tese a aglutinação hermenêutica e psicanálise. Ao invés de privilegiarmos a relação ablativa ou dativa⁹⁹, preferimos unir as palavras pela simples conjunção. Certamente que a relação se torna assim mais vaga, mais difusa, mas também mais abrangente. A simples adição dos termos valoriza a abrangência. Fica aberto um espaço que permite não só as relações ablativa e dativa, como permite a construção de uma relação dialética entre os termos. Podemos até pensar de modo invertido: podemos falar em uma psicanálise da hermenêutica, ou seja em uma

elucidação de uma possível base pulsional nas disciplinas interpretativas. Mesmo assim não impedimos as outras possibilidades de sentido já mencionadas. Esta relação dialética entre hermenêutica e psicanálise compreende que há uma certa autonomia entre os termos, pensa e valoriza as variadas formas de relacionamento entre eles. O mais importante é: Ricoeur explora a influência que a psicanálise exerce sobre a hermenêutica e vice-versa. Verifica como se ampliam os domínios de especificidade de cada uma destas disciplinas a partir deste contacto. Então, este é exatamente o tema e trabalho do capítulo: explorar o encontro da hermenêutica e da psicanálise na obra de Ricoeur, explorar em suas várias possibilidades e em sua mútua influência.

O material mais importante para este capítulo 5 vem do livro De L'Interprétation: Essai sur Freud - o nosso livro fundamental, nossa pedra base. O livro certamente constrói uma articulação clara entre hermenêutica e psicanálise. Esta articulação, vamos estudá-la. La Symbolique du Mal tem pouco ou nada o que contribuir com o assunto do capítulo. Le Conflit des Interprétations. Essais D'Herméneutique possui uma contribuição para o tema, mas é bom logo compreender que esta contribuição é bastante dependente do material de De L'Interprétation. Portanto, mais uma vez De L'Interprétation revela sua força e grandeza no pensamento de Ricoeur. Mais uma vez se verifica que este é o livro esteio do período.

5.2 HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE EM DE L'INTERPRÉTATION

5.2.1 INTRODUÇÃO

Em De L'Interprétation: Essai sur Freud, vamos estudar a sua terceira parte, a seção que Ricoeur intitula de Dialética: Uma Interpretação Filosófica de Freud¹⁰⁰. As duas primeiras partes deste livro estudamos em capítulos anteriores: a Problemática e a Analítica. As divisões do livro - Problemática, Analítica e Dialética, possuem uma dinâmica própria, uma dinâmica que até lembra o pensamento de Kant. Se a Problemática formula a questão, se a Analítica investiga Freud, na Dialética Ricoeur procura solucionar os problemas levantados após uma passagem por Freud. A Dialética se constitui de quatro capítulos, que vamos trabalhar um a um: Epistemologia: entre Psicologia e Fenomenologia, Reflexão: uma Arqueologia do Sujeito, Dialética: Arqueologia e Teleologia e por fim, Hermenêutica: as Abordagens do Símbolo¹⁰¹.

Uma boa maneira de entrarmos de fato na discussão do capítulo 5 é formulando uma questão. Podemos inicialmente perguntar o que é Ricoeur realmente espera deste encontro entre hermenêutica e psicanálise em De L'Interprétation. A resposta que podemos dar é que ele espera ao menos duas coisas. Primeiro espera que a filosofia arbitre a disputa entre as hermenêuticas concorrentes que disputam espaço na cultura. É claro que a expressão "hermenêuticas concorrentes" tem um sentido preciso no pensamento de Ricoeur. Como já tivemos oportunidade de mostrar, Ricoeur enxerga uma oposição básica na cultura. Para ele há uma hermenêutica da suspeita assim como há uma hermenêutica da restauração do sentido. A psicanálise é o paradigma da hermenêutica da suspeita, embora ele mencione o pensamento de Marx, Nietzsche

e Feuerbach também. A religião é o paradigma da hermenêutica da restauração do sentido. Ricoeur está cansado da antítese entre estas duas hermenêuticas: espera de algum modo superá-la. Quer sair da posição de sempre ter que deixar exterior, para fora, partes que lhe são caras. Como abandonar a crítica da institucionalização, da burocratização, da ilusão e da mentira presente na hermenêutica da suspeita? Como ficar sem o sentido e a esperança anunciados na hermenêutica da restauração? Por que ficar só com uma parte e perder a outra, pressionado pelas hipóteses restritivas deste ou daquele estilo hermenêutico? Ricoeur espera uma superação.

Em segundo lugar Ricoeur espera que a filosofia seja capaz de integrar todo e qualquer processo de interpretação dentro da própria reflexão filosófica. Ele espera que a interpretação ascenda ao *status* filosófico. Mas isto sem nunca perder sua concretude. A hermenêutica filosófica não pode ser uma reflexão abstrata, tem que ser uma reflexão concreta. Ricoeur vai procurar no símbolo o *locus* desta concretude. Para ele, o símbolo além de revelar as experiências reais do ser humano, possui uma textura tal que tanto remete a uma base pulsional quanto a possibilidades futuras. Portanto, com o símbolo a reflexão permanece concreta. Mas mais que isto, com o símbolo há uma superação de uma hermenêutica exclusiva que remeta para trás como a interpretação analítica. No símbolo há uma remissão para frente e para trás, abrindo espaço para a integração entre a hermenêutica crítica e a hermenêutica afirmadora do sentido da vida.

Na Dialética de De L'Interprétation temos 4 capítulos. O primeiro estuda o dossiê epistemológico do freudismo. Trata de estabelecer quais são os limites de validade da psicanálise. De fato Ricoeur se propõe a comparar a psicanálise tanto com a psicologia científica quanto com fenomenologia. Procura assim traçar os

limites de validade do freudismo a partir de comparações. No segundo capítulo, Ricoeur constrói o conceito de arqueologia do sujeito, como o conceito proposto por uma filosofia reflexiva para proporcionar uma base filosófica ao discurso analítico. No terceiro capítulo, à arqueologia do sujeito se acrescenta uma teleologia de corte hegeliano. É assim que se estabelece uma dialética entre a regressão e a progressão. Por fim, no quarto capítulo - Hermenêutica - As Abordagens do Símbolo, Ricoeur ainda que não pretenda estabelecer uma hermenêutica geral, onde as interpretações adversas estariam reconciliadas, pretende dar alguma contribuição para a sua construção. Quer oferecer subsídios para solucionar alguns impasses da interpretação analítica. Quer também oferecer indicações de uma solução para o encontro de uma hermenêutica da suspeita e desmistificadora com uma hermenêutica do sentido e do sentido transcendente.

5.2.2 EPISTEMOLOGIA, ENTRE A PSICOLOGIA E A FENOMENOLOGIA

5.2.2.1 INTRODUÇÃO

Passemos então ao capítulo Epistemologia, entre a Psicologia e a Fenomenologia. O que temos aqui é o que poderíamos chamar de uma hermenêutica para a psicanálise, ou seja uma avaliação, uma interpretação filosófica da psicanálise. Ricoeur procura aqui inserir o problema epistemológico da psicanálise em um panorama mais amplo. Trata de estabelecer uma comparação entre a psicanálise e outras disciplinas congêneres que tratem também da experiência humana enquanto tal. Ele opõe a psicanálise à psicologia científica e também à fenomenologia. Não que queira pensar a psicanálise como um equilíbrio

entre estes dois pólos. Mas entende que a comparação auxilia na determinação do campo propriamente psicanalítico.

5.2.2.2 O PROCESSO EPISTEMOLÓGICO DA PSICANÁLISE

É bom lembrar que a psicanálise tem sido submetida a um intenso questionamento quanto ao seu caráter científico, especialmente nos países de cultura inglesa e norte-americana. O resultado deste tipo de investigação em geral não tem sido nada favorável à psicanálise. Falta a ela os mínimos requisitos de uma teoria científica, dizem os estudiosos. A crítica dos lógicos é de tal ordem que aproxima a psicanálise da história e a afasta de qualquer ciência da observação como a psicologia científica.

Para explorarmos um pouco a crítica dos lógicos podemos nos referir aos trabalhos de Ernst Nagel¹⁰². Sua crítica à psicanálise pode ser considerada devastadora. Ele firma que se a psicanálise tem a pretensão de ser teoria científica, que sistematiza, explica e prevê certos fenômenos, então ela deve seguir aos critérios lógicos que todas as ciências da natureza ou ciências sociais seguem. Quais são estes critérios?, Nagel enumera:

- Primeiro ele afirma que toda teoria científica deve ter uma validação empírica. Para que isso seja possível é preciso deduzir consequências bem definidas de suas proposições teóricas. Além disto, é necessário definir quais são os processos que ligam a teoria a esses fatos empíricos. Talvez nem seja necessário dizer que a psicanálise não está em condições de atender estas

exigências. As noções psicanalíticas são vagas e não podem ser empiricamente validadas. Se agregarmos aqui a crítica de Popper, a situação é ainda mais embaraçosa para a psicanálise. Popper afirma que não se sabe em que condições a teoria psicanalítica poderia ser refutada empiricamente. Ou por outras palavras, a psicanálise não se expõe a nenhum tipo de verificação empírica.

- Em segundo lugar, Nagel diz que a teoria científica deve satisfazer uma lógica da prova. Em psicanálise, a interpretação - o elemento principal de seu método, precisaria ter critérios objetivos de validade. Em que condições uma interpretação deve ser considerada correta? Ela é correta porque é coerente, ou talvez porque a interpretação é aceita pelo paciente, ou ainda porque o paciente melhora? Mas para que fosse possível usar tais critérios de validade seria necessário definir processos objetivos de escolha entre as possíveis interpretações. Além disso a interpretação deveria ser capaz de produzir previsões verificáveis empiricamente. Mas Ricoeur reconhece que nada disto está ao alcance da psicanálise: "Ora, a psicanálise não está em condições de satisfazer a essas exigências"¹⁰³. Toda produção analítica se dá na relação analista/analizando. A interpretação é portanto dependente do analista que oferece as interpretações. Dificilmente se poderia instituir um meio de se produzir interpretações independentes de um analista. Além disto, alegações de melhora em psicanálise não são passíveis de rigorosa investigação.

Os ataques encetados pelos lógicos parecem mesmo sem resposta. Diante deles, alguns psicanalistas envidaram esforços no sentido de promover uma reformulação da psicanálise, que a tornasse aceitável frente as exigências de uma epistemologia científica. Este tipo de esforço tratou de aproximar a psicanálise da

psicologia científica. Rapaport, um dos líderes desta reformulação da psicanálise, afirma que a psicanálise atende sim às demandas do rigor científico. Ele enumera três pontos que apontam na direção de que a psicanálise é mesmo uma ciência, uma ciência do mesmo modo que a psicologia científica¹⁰⁴:

1. O objeto da psicanálise é a conduta, da mesma maneira que a psicologia científica, ainda que a psicanálise trate também de uma psicologia latente;
2. A psicanálise compartilha o ponto de vista gestaltista, assim os sistemas ou instituições da psique não são entidades, mas aspetos da conduta; e
3. Para a psicanálise toda conduta é conduta da personalidade integral. Assim a psicanálise satisfaz uma visão orgânica do ser humano, já que estabelece interconexões entre os sistemas e instituições do sujeito.

Segundo autores como Rapaport, ainda que seja necessário vários esforços de reformulação, finalmente seria possível integrar a psicanálise à psicologia científica. A psicanálise passaria a ser vista como mais uma entre outras "escolas" psicológicas. Neste caso seria necessário enfatizar temas como adaptação, estruturação e evolução no discurso analítico. A psicanálise inclusive traria uma contribuição para a psicologia em geral, graças à sua ênfase nos efeitos da pulsão relacionados ao processo primário. De fato, o que estes autores estariam patrocinando é um duplo movimento. Por um lado, a psicologia acadêmica estaria aceitando um campo motivacional maior que a consciência, indo na direção da psicanálise. Por outro, a psicanálise estaria sendo reformulada em termos de adaptação genética e de estruturação progressiva para se aproximar dos ditames da psicologia científica. Este tipo de desenvolvimento da psicanálise passou a ser

conhecido como *ego psychology* e alcançou bastante proeminência nos USA, tendo ganhado particular impulso com os trabalhos de Hartmann¹⁰⁵. Dentro desta compreensão o ego passaria a ter essencialmente funções de adaptação.

A questão com estas reformulações produzidas no interior da psicanálise é que por um lado produzem um resultado que não satisfaz inteiramente às exigências da epistemologia científica e por outro, não respeitam as contribuições próprias da psicanálise. Só uma reformulação radical da psicanálise seria capaz de colocá-la em condições de satisfazer os critérios e exigência de uma psicologia científica. Para ser rigoroso só o behaviorismo de Skinner está em condições de responder afirmativamente à todas as exigências da demanda metodológica da ciência. Aos olhos do positivismo lógico, a teoria psicanalítica não passa de um conjunto de metáforas fugidias sem nenhum rigor. Para Skinner:

o esquema explicativo de Freud segue o modelo tradicional que convida a buscar uma causa do comportamento humano no interior do organismo¹⁰⁶.

Ou por outras palavras, a explicação psicanalítica aponta para uma causa não observável, não manipulável, portanto, não científica¹⁰⁷. Assim, qualquer hipótese mais abstrata deveria ser abandonada como o id, a libido, etc, caso se desejasse transformar a psicanálise em teoria científica. Se esta reformulação fosse possível, então a psicanálise precisaria ser reconhecida em bases inteiramente observáveis. Agora é preciso reconhecer que este trabalho é muito difícil senão impossível. Como reconstruir a psicanálise em termos de estímulo/resposta? De fato seu material é clínico, não um material observado no sentido da psicologia científica. Trata-se de um material que aparece como fruto da interpretação, uma

interpretação que ocorre em um ambiente intersubjetivo como a situação transferencial¹⁰⁸.

5.2.2.3 A PSICANÁLISE NÃO É UMA CIÊNCIA DA OBSERVAÇÃO

Após termos feito este percurso epistemológico bastante crítico à psicanálise, podemos passar agora a um tratamento mais positivo da ciência freudiana. Neste ponto a radicalização é necessária: ou se estabelece uma diferença básica, fundamental, entre psicanálise e psicologia científica, ou então a psicanálise sempre estará na defensiva, sempre será vista como uma teoria com bases atrasadas e equívocas. Ricoeur sustenta a diferença:

a psicologia é uma ciência da observação, que versa sobre os fatos da conduta; a psicanálise, uma ciência exegética, que versa sobre as relações de sentido entre os objetos substituídos e o objetos originários (e perdidos) da pulsão^{109 110}.

As tentativas de reformulação da psicanálise além de serem ineficientes em seu propósito de tornar a psicanálise aceitável frente às demandas de uma epistemologia científica, simplesmente desconhecem o caráter da experiência analítica. A aproximação que procuram com a psicologia científica é feita às custas da própria psicanálise. Para dar um exemplo: o que o psicólogo analisa e estuda como variável observável do meio ambiente possui um caráter muito diverso para o

psicanalista. O psicanalista não se preocupa com os fatos em si, somente com o sentido que estes fatos fazem para o paciente. O que importa é o modo pelo qual o paciente conhece, vive, seu ambiente, mesmo que ele o perceba de modo distorcido comparado à uma observação objetiva. Então, o meio ambiente significa coisas diversas para a psicanálise e para a psicologia científica.

Também a conduta para a psicanálise tem um outro caráter, diferente que para a psicologia da observação. A mudança de conduta só importa enquanto mudança de sentido na história do sujeito. A conduta não é para ser observada, mas para ser interpretada. É um significante na história do desejo. O ponto aqui é: caso se aceite que a psicanálise deva ser enquadrada como um estudo da conduta observável, então é claro que ela é insuficiente. As reformulações mendigam a aceitação e deformam o seu conteúdo. A possibilidade de resposta da psicanálise às críticas da epistemologia científica só se dá mediante o esclarecimento de que a psicanálise opera em outro domínio, mais precisamente no domínio da linguagem.

Pode ser que se encontre na psicanálise pontos de vistas empíricos. De fato eles estão lá, mas reduzir a psicanálise a eles é brutalmente distorcê-la. A psicanálise só pode subsistir como ciência caso se leve em conta a questão do sentido. A satisfação de um desejo oculto, os sonhos, os sintomas, os delírios, as ilusões, tudo depende de uma função de sentido. Portanto, querer conduzir a psicanálise a um local onde não se leva em conta o sentido é simplesmente destruí-la. É principalmente pela ausência do objeto que o problema do sentido se impõe. A linguagem exatamente opera neste domínio do ausente e do presente. Para a psicanálise a ausência não é um elemento qualquer, secundário, é exatamente o local onde ela se organiza.

Assim e isto é muito importante, é preciso perceber que a psicanálise é um trabalho de palavra com o paciente. O que a psicologia científica não é. É na palavra e só pela palavra que a história do paciente emerge. Quando Freud faz seus estudos genéticos é preciso lembrar que a história real é apenas um indício da história figurada por meio da qual um sujeito se compreende. É isto que distancia a psicanálise de outros estudos genéticos.

O conceito de princípio de realidade em psicanálise se distingue também de conceitos como estímulo ou meio ambiente em psicologia. Aqui realidade se refere à história pessoal de um sujeito em uma situação concreta:

A realidade não é, como em psicologia, a ordem dos estímulos tais como são conhecidos pelo experimentador, mas o sentido verdadeiro que o paciente deve atingir através do obscuro labirinto das fantasias¹¹¹.

Também processo secundário em psicanálise não é adaptação social como em psicologia. Na relação analítica tudo que aparece é sempre subjetivo. A transferência se dá exatamente ante a condição intersubjetiva do desejo. Aí é que se dá o secundário e o social na psicanálise, o desejo pode ser recusado, interdito, frustrado. O processo secundário tem a ver com este processo de simbolização, onde o desejo é desconhecido. O Édipo é a situação exemplar onde isto ocorre. Este processo todo de verdade para o indivíduo não tem nada à ver com adaptação social. A adaptação tem a ver com a aceitação de idealizações

patrocinadas pela sociedade, à despeito da condição real afetiva do sujeito. Em psicanálise nada é "à despeito da condição real afetiva do sujeito".

Agora, caso se admita que a psicanálise não pertença ao domínio das ciências da observação, então é preciso procurar um outro contexto para estabelecer sua pertinência. Isto não é meramente uma questão acadêmica. O que está em jogo são os critérios pelos quais se pode trabalhar a validade das afirmações psicanalíticas. Se não há critérios certos, então não se trata de ciência. A teoria em psicanálise estrutura, ordena e sistematiza a experiência analítica. Seus conceitos são a condição de possibilidade da experiência analítica. É nesta condição de suporte à clínica que a teoria psicanalítica deve ser inicialmente criticada, aperfeiçoada e mesmo recusada, mas não enquanto conceito teórico de uma ciência da observação que ela não é¹¹².

5.2.2.4 ENFOQUE FENOMENOLÓGICO DO CAMPO PSICANALÍTICO

O arrazoado acima afastou definitivamente as ciências naturais como modelo epistemológico para a psicanálise. Mas como o argumento valoriza a questão do sentido, então, psicanálise e fenomenologia foram aproximadas, já que a fenomenologia é a reflexão sobre o sentido. Esta aproximação da psicanálise e da fenomenologia, no entanto, não deve ser feita na expectativa de uma total harmonia. Ricoeur sabe bem disto. Quando ele promove uma aproximação deste tipo, ele o faz não só reconhecendo as diferenças entre as duas disciplinas, mas também sem qualquer pretensão de fazer desaparecer estas diferenças. O que ele

propõe é somente agregar conceitos do instrumental filosófico da fenomenologia para ajudar a pensar a experiência analítica.

O que Ricoeur procura destacar é que nenhuma filosofia reflexiva se aproximou tanto do inconsciente freudiano como a fenomenologia de Husserl e de alguns de seus seguidores como Merleau-Ponty e Waelhens. É por isto que a aproximação das duas disciplinas vale a pena. Mas Ricoeur não se ilude sobre os limites desta aproximação. O inconsciente freudiano não pode ser totalmente "apanhado" pela fenomenologia. A aproximação tem um sentido, digamos assim, didático: é possível aprender algo com ela. Trata-se de um procedimento de aproximação e de reconhecimento de diferenças que ajuda a determinar a especificidade do conceito de inconsciente e de outros conceitos freudianos.

Vamos começar destacando o que é que psicanálise e fenomenologia têm em comum. Inicialmente podemos dizer que a fenomenologia e a psicanálise se aproximam em seu procedimento metodológico. O que a fenomenologia chama de redução é um descentramento em relação à consciência.

É pois por uma humilhação, uma ofensa a esse saber da consciência imediata, que a fenomenologia começa¹¹³.

A fenomenologia torna manifesto o desconhecimento do si inerente à consciência imediata. Neste ponto ela se aproxima da psicanálise que totalmente descrê da verdade da consciência imediata. Agora se há uma redução metodológica, um *epoché* na linguagem de Husserl, é porque a fenomenologia pressupõe um núcleo vivido não consciente. A redução metodológica nada mais é que a busca, que a recuperação deste núcleo experimental não consciente. Portanto, a possibilidade

da ilusão sobre si mesmo fica implicada. No limite é o conceito de inconsciente que se apresenta.

O conceito freudiano de inconsciente também pode ser aproximado pela noção de intencionalidade da fenomenologia. A noção de intencionalidade afirma que a consciência é sempre consciência de algo, algo além da própria consciência. A consciência está voltada para fora. Ela não se conhece a si mesma em sua condição visante. Portanto, estamos aí claramente diante de um irrefletido. A reflexão é sempre impotente para desvelar tudo que está presente na consciência em ato. Portanto, todo saber é parcial e toda reflexão limitada. O exercício da intencionalidade sempre implica em elementos não alcançáveis pela reflexão. A consciência não se vê completamente, a intencionalidade supera a reflexão. O que se está concluindo, a partir da própria fenomenologia, é que o sentido em ação é dinâmico enquanto que o sentido representado tem uma inércia que sempre o deixa atrasado em relação ao sentido dinâmico.

Merleau-Ponty trata deste sentido não consciente sob a noção de corpo próprio. O corpo fala desta inconsciência devido ao seu caráter ambíguo: ele é eu mas ele é coisa do mundo também. Merleau-Ponty não afirma que o inconsciente freudiano seja corpo, diz apenas que o corpo devido à sua ambigüidade, é modelo ôntico para todo inconsciente concebível. O modo de ser do corpo é que está em questão. O corpo possui ambigüidade exemplar: é eu, mas não é. Deste modo a fenomenologia se aproxima do inconsciente freudiano e até oferece um certo subsídio filosófico para pensar o conceito de inconsciente da psicanálise.

Um outro ponto interessante de encontro entre a fenomenologia e a psicanálise se dá na linguagem. O homem é linguagem, diz a fenomenologia. Bem

por isso ela procura transportar as aquisições que conquistou no domínio da percepção para o domínio da linguagem. Está extensão à linguagem, no entanto, traz à luz novos elementos. Com a linguagem a fenomenologia se dá conta daquilo que Ricoeur chama de uma dialética da ausência e da presença.

O jogo da ausência e da presença dos signos da linguagem ocupa um lugar importante também na psicanálise. Para a psicanálise é pela linguagem que se pode dominar a privação. A ausência do objeto vira visada do objeto perdido. Freud crê que há um luto que produz uma relação com o objeto perdido que não é uma simples repetição do arcaico.

Ainda há um último ponto que devemos destacar. Para a fenomenologia todas as relações com o mundo têm uma constituição intersubjetiva.

Todo sentido tem finalmente dimensões intersubjetivas, toda "objetividade" é intersubjetiva¹¹⁴.

Este ponto é interessante porque mostra como é vão pensar o inconsciente a parte das relações intersubjetivas. O desejo nada mais é que o modo de ser junto de outros. Neste ponto há uma coincidência da fenomenologia e da psicanálise. A constituição intersubjetiva do desejo é a verdade profunda da teoria freudiana da libido.

O complexo de Édipo significa fundamentalmente que o desejo humano é uma história, que o desejo se educa na realidade pelo desprazer específico que lhe inflige um outro desejo que se recusa¹¹⁵

Na verdade, dizer que o sujeito se constitui na palavra é o mesmo que dizer que o desejo se constitui na intersubjetividade.

5.2.2.5 A PSICANÁLISE NÃO É FENOMENOLOGIA

A seção anterior tratou de aproximar fenomenologia e psicanálise. Aproximar a fenomenologia da psicanálise não equivale dizer, no entanto, que a fenomenologia seja psicanálise. Não é, isto precisa ficar claro. Apontamos na seção anterior algo do que há em comum entre as duas disciplinas. De forma que resta agora mostrar um pouco a diferença entre elas, indicar onde é que elas se distanciam.

O primeiro a dizer é que a fenomenologia é uma disciplina reflexiva, o que a psicanálise não é. O inconsciente freudiano não surge a partir de uma reflexão mas a partir de uma técnica, mais precisamente a técnica analítica. Nenhum instrumento da reflexão fenomenológica pode construir o inconsciente freudiano. A fenomenologia é uma reflexão crítica da existência, mas a psicanálise é uma disciplina que surge com a negação da autonomia da consciência. Esta distância entre reflexão e técnica separa drasticamente as duas disciplinas.

Dissemos na seção anterior que a fenomenologia aponta para um inconsciente. Isto é verdade, mas o inconsciente para o qual ela aponta é um inconsciente sem barra. Talvez pudéssemos dizer que ela trata do que Freud chamou de pré-consciente e não do inconsciente propriamente dito. A inconsciência fenomenológica é meramente descritiva. Na psicanálise o

inconsciente é tópico, não pode ser facilmente acessado. Ou colocando em outras palavras, para a psicanálise há uma luta feroz que se trava. O recaiado não deixa de ser percebido por falta de uma visada, por falta de atenção. Ele não é percebido porque há forças poderosas que se opõem ao seu reconhecimento. Falta à fenomenologia uma visão energética. Ela percebe o excesso de sentido, a sobra de sentido que não pode ser representado. Mas não se dá conta das forças que estão em jogo, por isso é que ela é cega para alguns fenômenos relatados pela psicanálise. Ela não percebe a distorção do sentido. Ricoeur insiste: a psicanálise é um discurso intencional, mas é um discurso energético também. A fenomenologia só reconhece a dimensão intencional.

Há uma outra diferença entre fenomenologia e psicanálise que merece destaque. A psicanálise é técnica, é trabalho. Sem o trabalho a intersubjetividade analítica não aparece. Trata-se de um triplo trabalho: do analista, do paciente e da neurose. O analista trabalha interpretando e manejando a transferência. O paciente sofre um doloroso processo de tomada de consciência; entra com o tempo, o dinheiro e a sinceridade. Por fim, há o trabalho da neurose. O trabalho do analista e do paciente só existem porque houve um trabalho anterior e inconsciente que mascarou o sentido. O trabalho no sentido inverso precisa agora ser feito, o trabalho de desvelar o sentido.

A psicanálise é essencialmente um trabalho porque ela é basicamente uma luta com as resistências do paciente. O problema em psicanálise não é de conhecimento: não se trata de substituir a ignorância do paciente pelo conhecimento. A questão é vencer as suas resistências. É por isso que a psicanálise é mais que a fenomenologia. É só mediante um grande esforço do

analista e do paciente que se consegue descobrir as emoções recalçadas que alimentam a resistência.

Ora, não é a ignorância em si que constitui o fator patogênico; essa ignorância tem seu fundamento nas resistências interiores que inicialmente a provocaram e que continuam a mantê-la. Cabe pois à terapêutica combater essas resistências. A revelação ao doente do que ele não sabe, porque recalçou, constitui apenas uma das preliminares indispensáveis do tratamento, ensina Freud¹¹⁶.

A luta terapêutica é grande porque o paciente aprende a tirar certas vantagens de sua doença. O desejo ativo de se curar só aparece nele quando há consciência do sofrimento que a doença causa. Então assim se vê que há uma luta, uma disputa de forças que trabalham em sentidos opostos. A psicanálise é exatamente uma técnica que interfere neste equilíbrio de forças. Ela se aproveita da relação analista/paciente para desequilibrar a equação e vencer as resistências do paciente. Usando a linguagem psicanalítica pode se dizer que o analista usa a força transferencial contra as resistências do paciente. Trata-se de uma sutileza técnica que a um só tempo sustenta a transferência, e neste mesmo tempo nunca a satisfaz. Mas isto tudo não tem nenhum paralelo na fenomenologia.

Falamos de como a fenomenologia se aproxima da psicanálise. Estamos mostrando agora como é que ela se distancia da psicanálise. Assim o que descobrimos é uma dupla articulação que aproxima e afasta fenomenologia e

psicanálise. De qualquer forma é interessante explorar um pouco esta dupla articulação, um lugar interessante para fazê-lo é o pensamento de Lacan.

A compreensão do inconsciente como linguagem, difundida por Jacques Lacan e seus seguidores, pode ser vista em um primeiro momento como um movimento que aproxima definitivamente a psicanálise da fenomenologia. Lacan estaria negando a dimensão econômica da psicanálise com seu enfoque linguístico. Tome-se os resultados do pensamento de Merleau-Ponty ou de Waelhens, que afirmam que o sentido se expressa mas ultrapassa a linguagem. Então Lacan e os fenomenólogos parecem estar juntos. Mas realmente esta é uma compreensão superficial do pensamento de Lacan. O uso do arsenal linguístico nele não exclui o problema econômico. Quando ele diz que o recalque é metáfora, isto tem que ser compreendido de modo a preservar as noções de distorção, portanto a dimensão econômica.

A psicanálise pode se dizer linguística se com isto se quer dizer que a experiência analítica se dá exclusivamente no campo linguístico, que o paciente é tratado a partir do que fala. Agora isto não pode querer dizer que o analista descobre no inconsciente do paciente uma língua no sentido de Saussure. Seria bem difícil extrair uma língua da ausência lógica dos sonhos, uma língua que desconhecesse o não. Na verdade a peculiaridade do recalque, enquanto um processo que não permite o acesso à consciência de certas idéias, não pode ser expresso linguisticamente.

Se formos remontar até Freud, então temos ainda mais argumentos para não tratar o inconsciente como linguagem. O significante que Freud encontra no inconsciente é da ordem da imagem. Ele exaustivamente trabalha a pulsão

vinculada à fantasia, à imagem, não à palavra. Portanto o poder significante aqui em jogo permanece aquém da linguagem. Neste sentido mais estrito de linguístico, deve-se dizer que o simbolismo inconsciente não é um fenômeno linguístico. Para recuperar a famosa frase de Lacan - "o inconsciente se estrutura como linguagem", é preciso destacar o como da frase. O que entra em jogo no inconsciente humano são fenômenos parecidos, assemelhados, com os que ocorrem na língua, mas não são propriamente fenômenos linguísticos. Ricoeur preferiria dizer que o inconsciente deve ser tratado como uma quase-linguagem.

5.2.3 REFLEXÃO: UMA ARQUEOLOGIA DO SUJEITO

5.2.3.1 INTRODUÇÃO

Passemos agora ao segundo capítulo de De L'Interprétation, o capítulo Reflexão: uma Arqueologia do Sujeito. O que encontramos nele já não é uma hermenêutica para a psicanálise, uma avaliação filosófica da psicanálise como no capítulo anterior. A questão agora é como inserir as descobertas freudianas em uma filosofia deliberadamente reflexiva. Estamos diante do que se poderia chamar de uma hermenêutica da psicanálise, ou seja uma reflexão filosófica que se inspira na psicanálise, uma reflexão que procura elevar ao nível propriamente filosófico os resultados analíticos. Ricoeur procura aqui uma idéia guia para pensar o discurso analítico e propõe o conceito de arqueologia do sujeito como esta idéia. Sejamos claro, é o filósofo Ricoeur que propõe, não se trata de um conceito que se possa diretamente encontrar em Freud. Ele propõe a idéia não como uma imposição à leitura de Freud, mas como um conceito que ajude a trabalhar o legado freudiano.

Esta reflexão de Ricoeur se dá em várias etapas, vamos acompanhar o seu desenvolvimento.

5.2.3.2 FREUD E A QUESTÃO DO SUJEITO

O freudismo apresenta uma difícil questão para o filósofo. O freudismo questiona o sujeito pensante. O sujeito jamais é aquilo que se crê que ele seja. A crítica é tão radical que põe em dúvida a própria continuidade da tarefa filosófica. O filósofo fica impressionado, perplexo mesmo, com esta ausência do sujeito que pensa e vive. O desapossamento do *cogito* cartesiano é radical:

O *cogito...* é aquilo mesmo que se furta à conceptualização analítica. Nós o procuramos na consciência? A consciência se anuncia como representante do mundo exterior, como função superficial, como uma simples sigla na fórmula desenvolvida consciente/pré-consciente. Procuramos o ego? é o id que se anuncia. Recorremos do id à instância dominadora? É o superego que se apresenta. Buscamos o ego em sua função de afirmação, de defesa e de expansão? É o narcisismo que se descobre, supremo anteparo entre si e si mesmo. O círculo tornou a se fechar e o ego do *cogito sum* escapou a cada vez¹¹⁷.

Ricoeur reconhece a justeza da crítica psicanalítica. Não pensa que seja possível continuar fazendo filosofia como antes. Mas ele não pensa que seja necessário encerrar a reflexão filosófica. Ele ainda crê na filosofia, crê em uma reflexão pós-psicanalítica. O que ele pensa é que depois do advento da psicanálise, a reflexão filosófica precisa incorporar os recursos do próprio freudismo como instrumento da reflexão e da crítica da consciência imediata. O freudismo passa a ser uma disciplina, uma ascese, para o pensador. A reflexão pós-psicanalítica se não passa pela clínica, ao menos passa pelos conceitos psicanalíticos. Trata-se de uma filosofia com um filósofo que abandonou a ingenuidade e segurança da consciência imediata.

É claro que esta perda da consciência desorienta o filósofo, ao menos inicialmente. Ele obrigado a passar um momento de escuridão anti-fenomenológica, que questiona a apodicticidade da reflexão e a imediaticidade da consciência. O que Ricoeur está querendo é que a reflexão siga o mesmo caminho proposto na metapsicologia freudiana. Primeiro a reflexão deve abandonar o domínio meramente descritivo e chegar ao ponto de vista tópico/econômico. A consciência passaria a ser vista como uma entre outras localidades psíquicas. Em segundo lugar a reflexão deveria se apropriar do instrumental interpretativo oferecido pela metapsicologia. A interpretação do desejo passaria a ser um dos instrumentos da reflexão.

A primeira etapa, então, é a etapa do desapossamento da consciência. Nesta etapa, além de reconhecer o inconsciente como localidade psíquica, além de questionar os objetos de amor do sujeito, também seria necessário reconhecer a presença do narcisismo. Com a introdução do narcisismo o ego deixaria de ser o sujeito do *cogito* e passaria a ser objeto do desejo. O narcisismo surgiria como uma

verdadeira grandeza metafísica, como um verdadeiro mau gênio que resiste profundamente à verdade. Uma destas verdades que o narcisismo nos impede de ver é a de que não conhecemos nada a cerca de nós mesmos e também de que não somos senhores de nossa própria psique. Assim se descobre que é só mediante um processo de humilhação que o ego aprende alguma coisa sobre si mesmo.

Agora, ainda que o freudismo seja decepcionante para a construção de um ego reflexivo e filosófico, precisamos reconhecer que há nele um certo reapossamento do sentido. Esta é a segunda etapa proposta por Ricoeur: um reapossamento pela via da interpretação. Há um vai metodológico que primeiro remete ao inconsciente, questiona a consciência. Mas há também um vem segundo que promove uma retomada da consciência mediante a interpretação dos rebentos do inconsciente que na consciência aparecem. Por mais afastados que estejam os representantes da pulsão, por mais distorcidos que sejam seus rebentos, ainda assim eles podem ser traduzidos em termos de psiquismo consciente. A psicanálise crê na homologia entre o consciente e o inconsciente, o que garante que os pensamentos inconscientes possam, ao menos teoricamente, ser transmutados em pensamentos conscientes. A consciência imediata é falsa, mas uma consciência, segunda, autêntica, não é só possível como passa ser uma tarefa.

5.2.3.3 REALIDADE DO ID, IDEALIDADE DO SENTIDO

Para dar continuidade ao processo de construção do conceito de "arqueologia do sujeito" precisamos compreender que o freudismo sustenta um

realismo do inconsciente. Ricoeur chama a atenção, todavia, para que o conceito não seja tomada de modo grosseiro. Não se deve imaginar, por exemplo, que a psicanálise desvalorize toda e qualquer consciência. Os escritos metapsicológicos contemplam uma consciência constituída pelo trabalho da interpretação, ainda que para isto a psicanálise seja forçada a supor uma consciência digamos científica no analista que produz a interpretação.

Para evitar extremos na interpretação do realismo freudiano do inconsciente, Ricoeur propõe ligar definitivamente o tema ao campo hermenêutico. O realismo do inconsciente representa um desapossamento da certeza imediata, um recuo e uma humilhação ao narcisismo. O que importa é a suspensão do sentido imediato e a busca de um sentido latente para além do aparente. É a tópica que permite esta suspensão do sentido imediato. Portanto a crítica de eventuais desvios na compreensão do realismo inconsciente passa por uma crítica da tópica.

Ricoeur vai buscar em Kant subsídios para sua crítica do realismo do inconsciente. Em Kant, o realismo empírico e o idealismo transcendental não são incompatíveis. Ricoeur se propõe a trazer para a psicanálise exatamente esta crítica kantiana da constituição do real. Então ele se pergunta: o que é que em psicanálise poderia ser tratado como realismo empírico? A resposta comporta vários itens que ele enumera:

1. A metapsicologia não é uma mera especulação apartada da experiência. Ela é a condição da experiência analítica. Ela é aquilo que Kant chama de juízos determinantes da experiência. É a metapsicologia que permite a interpretação.

2. A análise ao fim de seu processo de decifração atinge um determinado substrato, um determinado e não outro. Ou por outras palavras, o inconsciente é finito e os significantes encontrados são estes e não outros.
3. Há realismo também porque as combinações destes significantes acima referidos é limitada. Mais limitada que o seu campo matemático de possibilidades. É que certas combinações são digamos assim especiais, são determinantes, a trama edípica é um exemplo delas. O inconsciente, portanto, possui uma estrutura determinada, uma estrutura típica.
4. Por fim, o realismo do inconsciente se manifesta nas leis próprias do sistema inconsciente: ignorância da negação, ausência de relação com o tempo, etc.

Vemos assim que há elementos que estão no próprio inconsciente. É necessário aceitar uma certa dose de naturalismo na teoria sem o qual logo se volta ao primado da consciência imediata.

Agora todo o realismo psicanalítico não é biológico ou somático. Na psicanálise só se entra em contacto com a pulsão psíquica, mais que isto somente com os representantes e afetos ligados à pulsão. Portanto, só se lida com o fenómeno cognicível, para seguir o pensamento de Kant. A coisa em si, a pulsão, fica oculta. Então o realismo é mitigado por um idealismo. A realidade na psicanálise é uma realidade diagnosticada. A realidade do inconsciente é correlata às operações que lhe dão sentido. O idealismo transcendental¹¹⁸ aplicado à psicanálise resulta nos seguintes pontos:

1. O inconsciente se constitui a partir de regras psicanalíticas. É no movimento da escalada do rebento consciente até à sua origem inconsciente que o inconsciente toma consistência.
2. Mas além da relatividade às regras mesmas da análise, pode-se falar da relatividade ao outro:

Os fatos referidos ao inconsciente pela interpretação analítica são em primeiro lugar significantes para o outro¹¹⁹.

O inconsciente aparece mediante uma consciência testemunha. O analista ainda neste nível é só um lugar onde a relação dual se estabelece. A consciência do paciente vai aparecendo na consciência do analista. Mas esta relação dual significa também que o analista não deve tratar o paciente como objeto de análise, mas como parceiro no processo de tornar-se-consciente.

3. Por fim é preciso falar da relatividade à este analista com quem a transferência se constitui. Não é possível apagar a singularidade do analista.

Estas observações todas nos livram de aceitar um realismo ingênuo, calcado em uma epistemologia das coisas em si mesmas. Embora o inconsciente tenha a sua realidade, esta realidade, no entanto, é relativa às regras mesmas da psicanálise, à situação intersubjetiva da análise e à situação transferencial. Sim o id tem uma realidade, uma realidade que coloca o analista a pensar nos sentidos desta realidade bruta.

5.2.3.4 O CONCEITO DE ARQUEOLOGIA

O que dissemos nas seções anteriores foi que a metapsicologia freudiana recomendaria à filosofia o desapossamento da consciência como caminho e o tornar-se consciente como tarefa. Caso este projeto seja aceito pela filosofia, então o único *cogito* possível é um *cogito* que não se possui, que aceita não compreender a sua própria verdade originária, um *cogito* que lute contra a ilusão e a mentira da consciência atual. Agora, Ricoeur não quer ficar só na negatividade, não quer só anunciar a inadequação da consciência imediata. Quer mais, por isso ele faz uma afirmação: o *cogito* é sempre um *cogito* colocado, dirigido, colocado pelo desejo que o sustenta. A reflexão filosófica que emerge do encontro com a psicanálise não precisa passar somente pela ascese tópica: o abandono da consciência imediata. Precisa passar também pela econômica freudiana, diz Ricoeur. O caminho econômico é o que leva à regressão, à volta, ao reconhecimento da força do passado na vida humana. É por isso que Ricoeur propõe seu conceito "arqueologia do sujeito".

No capítulo VII de A Interpretação de Sonhos encontramos uma base clara para este conceito de "arqueologia do sujeito" de Ricoeur. O capítulo enfatiza que o aparelho psíquico obedece uma tendência regressiva, seja formal à imagem, seja cronológica à infância, seja tópica ao inconsciente. A tese subjacente ao livro é que nenhum desejo é eficaz a não ser que se associe a desejos indestrutíveis infantis que habitam o inconsciente humano. O ser humano é atávico. Então, esta marca fundamental do freudismo precisa desempenhar um papel preponderante, constituinte mesmo, na reflexão filosófica de inspiração analítica, diz Ricoeur.

O arcaísmo da teoria freudiana suscita muitas questões interessantes para a filosofia. A conexão de uma consciência temporal com um inconsciente intemporal é uma delas. O inconsciente é o domínio daquilo que não passa. Então, que impacto existencial terá este constante contacto com o passado que sempre se presentifica? Outra questão é a relação do ego com o id. O termo id Freud o tomou de Groddeck. O termo acentua o neutro, o impessoal, mas um impessoal carregado de representações. Um neutro que não chega a ser um "eu penso", mas que tem produções linguísticas. O passado do inconsciente, a impessoalidade do id, tudo isto mostra a impotência humana para completamente abandonar o processo primário e ascender à realidade. Uma outra forma de arcaísmo expresso no freudismo é o narcisismo, que é um arcaísmo do ego. O narcisismo expressa os desejos mais originais do ego. Mas a retração do ego no narcisismo significa praticamente uma incapacidade de amar, trata-se de um esconderijo de onde o ego não deseja sair para se arriscar no jogo do amor.

A arqueologia que Ricoeur propõe como conceito não se limita ao indivíduo. Há uma arqueologia da cultura também. Uma das tarefas de uma análise é mostrar o carácter novo, presente, do antigo, mostrar a arqueologia do sujeito. Mas Freud enxerga na cultura o que enxerga no indivíduo também, trata-se do mesmo arcaísmo. Ele especialmente fala do arcaísmo cultural presente na religião e na moral. Para ele, a religião e a moral têm uma base pulsional atrasada. Tanto o homem quanto a cultura são sempre "puxados para trás". O que temos aqui são duas temporalidades que se degladiam. O consciente enfrenta um contraponto intemporal. A existência humana pode, então, ser pensada como uma luta entre duas maneiras de lidar com o tempo, uma luta que finalmente expressa a terrível, decisiva e feroz luta entre eros e tanatos.

5.2.3.5 ARQUEOLOGIA E FILOSOFIA REFLEXIVA

Bem, até aqui anunciamos o conceito de "arqueologia do sujeito". Mostramos como o ser humano tem sempre que lutar com uma base arcaica, antiga. Este atavismo afeta toda reflexão e toda existência. Mas uma vez que se aceite o conceito como um conceito filosófico ainda permanece um questão. Como podemos pensar este conceito dentro de um quadro filosófico mais amplo? Como inseri-lo na história da filosofia?

Procuramos mostrar como o inconsciente não é essencialmente linguagem, ao menos é esta a posição de Ricoeur. O inconsciente é antes impulso para a linguagem. O que é suscetível de ser falado no inconsciente, portanto de ser representado, sempre remete a um fundo não simbolizável: o desejo como desejo em seu estado originário. Portanto atrás da linguagem está o desejo. Agora, esta função do desejo na origem da linguagem não é em absoluto uma questão estranha à tradição filosófica. Muitos autores tentaram articular o conhecimento a partir de um desejo ou de um esforço originário. Nietzsche, por exemplo, reconhece que os valores morais nascem ou do ressentimento ou do poder autêntico. Portanto, os valores tem uma base afetiva. Schopenhauer também sustenta uma problemática aparentada com a de Freud. Spinoza e Leibniz idem. Spinoza trabalha a relação entre a idéia e o esforço. Leibniz compreende que a representação, além de ser uma pretensão de verdade, já que exatamente representa algo, é também expressão de vida, expressão do esforço ou do apetite.

O problema colocado pela pulsão e sua representação, portanto, ultrapassa Freud. Spinoza e Leibniz já conheciam, ainda que em outros termo, o mesmo problema. Mas em Freud há originalidade, uma originalidade que reside no papel

desempenhado pela barra que ele estabelece entre os sistemas consciente e inconsciente. Spinoza e Leibniz sabiam que o esforço e a idéia, a apetição e a percepção estavam ligados em algum local fora da consciência. Mas não sabiam nada sobre esta barra que dificulta o acesso à consciência. O inconsciente freudiano é um misto de desejo de falar e de dificuldade de falar, do não-dito e do querer dizer. De novo nos batemos com a questão econômica, com o jogo de forças. Entre a pulsão e a sua representação consciente não há só a intenção há também um jogo de forças que dificulta e distorce a representação.

Então este conceito do arqueologia do sujeito implica em uma antropologia, em um modo específico de ver o homem. O que está implícito aqui é que a representação humana não obedece somente a uma intencionalidade, mas a uma lei da manifestação da vida, de um desejo e de um esforço. É esta outra função que produz distorções nas representações. As expressões humanas obedecem a duplo critério e são suscetíveis de uma dupla análise. De um lado, por meio de uma gnosiologia, procura-se ver o que ali se manifesta intencionalmente. Por outro lado, seguindo o caminho exegético, busca-se nas expressões humanas o desejo que ali se expressa. Trata-se de um trabalho dialético entre uma teoria do conhecimento redutora, aplicada à percepção, e uma hermenêutica também redutora que busca o desejo oculto.

Tudo isto acaba mostrando a não autonomia do conhecimento humano, o seu enraizamento na existência, existência entendida como desejo e esforço.

Com isto se descobre não somente o caráter inultrapassável da vida, mas a interferência do desejo

com a intencionalidade à qual ele inflige uma invisível obscuridade, uma irrecusável parcialidade¹²⁰.

Assim, a verdade passa a ser tarefa, porque o desejo e o esforço, ou em uma linguagem mais freudiana o narcisismo é inevitável. A liberdade humana, portanto, é sempre humana, ou seja condicionada, limitada e marcada pelo involuntário, uma liberdade encarnada, motivada e contingente.

5.2.4 DIALÉTICA: ARQUEOLOGIA E TELEOLOGIA

5.2.4.1 INTRODUÇÃO

Chegamos com este terceiro capítulo de De L'Interprétation, Dialética: Arqueologia e Teleologia, à relação dialética entre hermenêutica e psicanálise a qual nos referimos na introdução deste capítulo da tese. O que temos aqui já não é uma hermenêutica para a psicanálise, nem uma hermenêutica da psicanálise. O que temos é uma mútua influência entre hermenêutica e psicanálise. Trata-se do encontro das duas disciplinas explorado com ousadia.

Ricoeur se pergunta se o conceito de arqueologia do sujeito é suficiente para compreender Freud. Propõe que se introduza um outro conceito, complementar e dialético em relação ao conceito de arqueologia do sujeito - o conceito de teleologia do sujeito. Ricoeur chega a afirmar que só tem *arché* quem tem *telos*. Para ele, a reflexão só supera a abstração teórica e participa da concretude da vida caso seja capaz de se referir à esta dialética entre o início e o fim. Não basta reconhecer que

o sujeito não é aquilo que se acredita ser, que se descubra a inadequação da consciência, que se descubra a força do desejo. É preciso reconhecer também que este tornar-se consciente se dá mediante a ação de um sentido, um sentido que ultrapassa esta tomada de consciência. O que Ricoeur está propondo é um outro descentramento. Além do descentramento em relação ao passado, é necessário um descentramento em relação ao futuro e aos sentidos que ele guarda.

Caso se aceite esta dialética de Ricoeur, então finalmente pode se antever a dissolução da oposição entre uma hermenêutica da suspeita, desmistificante, e uma hermenêutica restauradora do sentido, que faça uma mediação do sagrado. Em uma primeira abordagem, a psicanálise é uma hermenêutica da suspeita que se opõe à uma interpretação restauradora do sentido. Mas neste jogo dialético entre o fim e o começo aparece um solo filosófico para se trabalhar a complementaridade destes dois estilos hermenêuticos.

Qualquer pessoa que conheça a psicanálise vai logo se dar conta que esta dialética de Ricoeur representa um afastamento da problemática psicanalítica. A psicanálise é uma análise não uma síntese, não faz qualquer sentido tentar complementar a psicanálise com uma psicossíntese. Mas não é isto que propõe Ricoeur. O que ele propõe é uma mediação filosófica. A dialética entre a arqueologia e a teleologia só opera no domínio filosófico, não no domínio psicanalítico. De fato Ricoeur possui ainda um outro argumento para se defender desta crítica. O que ele afirma é que o próprio Freud possui uma teleologia, uma teleologia oculta e latente, mas ainda assim uma teleologia. Se isto for verdade, então, ao contrário de complementar Freud, do que se trata é de compreendê-lo melhor. O freudismo teria assim além de uma arqueologia tematizada e explícita, teria também uma teleologia implícita e latente.

Para construir sua dialética entre *arché* e *telos*, Ricoeur precisa trabalhar também o conceito teleológico. Se a arqueologia é referida à Freud, Ricoeur vai buscar na fenomenologia hegeliana o modelo para trabalhar a teleologia. Em Hegel, Ricoeur propõe um problema invertido do problema proposto em Freud. Hegel teria, inversamente comparado ao caso de Freud, uma teleologia explícita e uma arqueologia implícita. O trabalho aqui seria então o de desvelar esta arqueologia implícita, enquanto que em Freud o trabalho é desvelar uma teleologia implícita. Não que se queira traduzir Freud em Hegel, ou vice-versa. Isto precisa ficar claro. O que se pretende é estabelecer uma homologia entre os dois autores que permita a construção da dialética entre a arqueologia e a teleologia do sujeito.

5.2.4.2 UM MODELO TELEOLÓGICO DE CONSCIÊNCIA: FENOMENOLOGIA HEGELIANA

Começemos com a teleologia e Hegel. O que Hegel oferece não é propriamente uma fenomenologia da consciência, mas uma fenomenologia do espírito, o que é uma outra coisa. Sua filosofia trabalha um movimento, uma sucessão de figuras que conduzem a uma síntese progressiva. Esta hermenêutica teleológica também opera um descentramento do sentido, assim como a psicanálise. Não é na consciência que nasce o sentido, antes é necessário abandoná-la para alcançar o sentido. Há um movimento exterior à consciência que conduz à verdade. A consciência é apenas a interiorização desse movimento, que não pode ser captado pela introspecção. É pela análise das estruturas objetivas, pela análise das instituições, dos monumentos e das obras de arte que se pode compreender este movimento dialético rumo à verdade.

Ricoeur quer aproveitar ao menos dois elementos desta dialética hegeliana. O primeiro elemento é a própria dialética, o movimento progressivo e sintético.

Na fenomenologia hegeliana, cada figura recebe seu sentido daquela que vem em seguida... A verdade de um movimento reside no momento seguinte, o sentido procede sempre do fim para o começo¹²¹.

Mas se o sentido é só desvelado por figuras posteriores, isto significa que o sentido que já estava lá, oculto. O sentido é imanente mas não consciente. Então a fenomenologia de Hegel não pode ser confundida com uma fenomenologia da consciência, simplesmente porque não há consciência do sentido que já está lá. Do que se trata é de uma fenomenologia do espírito. E como já dissemos, isto é uma outra coisa.

O segundo elemento de Hegel que Ricoeur quer preservar tem a ver com o próprio conteúdo do pensamento hegeliano. Quando a dialética entra em funcionamento produz uma consciência de si mesmo. É esta consciência de si produzida por uma dialética que Ricoeur quer preservar. Neste ponto Hegel e Freud são opostos. O espírito de Hegel é aquilo que tem seu sentido em figuras ulteriores. O movimento sempre aniquila seu ponto de partida e ruma para o fim. O inconsciente freudiano, por sua vez, só pode ter sua inteligibilidade trabalhada mediante figuras anteriores. Aqui a oposição do terminal e do primordial.

Mas Ricoeur não quer uma simples antítese entre Hegel e Freud. Se simplesmente justapusermos os dois autores estabelecemos o ecletismo, mas não construímos a dialética. O que Ricoeur se propõe para construir uma dialética é

descobrir em Hegel uma arqueologia implícita. Seria o caso de encontrar em Hegel a posição do desejo no próprio âmago do movimento dialético. De fato é possível encontrar em Fenomenologia do Espírito uma passagem da vida e do desejo à consciência de si, diz Ricoeur. O que se vê também neste livro é que a vida é um insuperável. Ela está lá também, bem no meio do movimento do espírito. A vida e o desejo podem ser encontrados em todos os níveis da dialética hegeliana, afirma Ricoeur. Se para Hegel a dialética avança por meio de uma luta, a luta do reconhecimento, então a vida e o desejo lá estão.

5.2.4.3 A TELEOLOGIA IMPLÍCITA DO FREUDISMO

Voltando à psicanálise, precisamos ver agora o que é que Ricoeur tem a dizer sobre a teleologia implícita em Freud. Ricoeur reconhece esta teleologia em ao menos três lugares: nos conceitos operatórios da psicanálise, no conceito de identificação e na questão da sublimação.

Começemos com os conceitos operatórios, ou seja aqueles conceitos que Freud usa mas não tematiza. A teleologia pode ser vista no processo de tomada de consciência que se desdobra na relação analítica. De fato, este processo apresenta uma certa homologia estrutural com a dialética hegeliana. Toda a relação analítica poderia ser pensada como uma dialética da consciência, como um esforço de elevar-se da vida à consciência de si.

Como o episódio decisivo da transferência nos ensina, a tomada de consciência não somente passa pela

consciência do outro, a do analista, como também comporta uma fase de luta que não deixa de lembrar a luta pelo reconhecimento. É com efeito uma relação não igualitária em que o paciente, como o escravo da dialética hegeliana, vê alternadamente a outra consciência como o essencial e o não essencial. Ele também tem inicialmente sua verdade no outro, antes de tornar-se senhor por um "trabalho" comparável ao trabalho do escravo, o próprio trabalho da análise¹²².

Ricoeur lembra também que a forma dicotômica do pensamento de Freud (pulsões sexuais x pulsões do ego, libido do objeto x libido do ego, pulsões de vida x pulsões de morte) já implica em uma dialética insipiente. A oposição entre sistema primário e sistema secundário também compreende uma certa dialética. Na primeira tópica, a oposição entre o consciente e o inconsciente aponta na mesma direção. Na segunda tópica, a dialética é ainda mais clara na oposição dos papéis e no conflito intrapsíquico. Então, há toda uma família de conceitos operatórios em Freud que podem ser vistos como homólogos aos da fenomenologia hegeliana.

Se considerarmos a gênese do superego no freudismo, aqui também encontramos uma teleologia não tematizada. Mais especificamente é o conceito de identificação na gênese do superego que vai nesta direção. Neste caso o conceito é mais que um conceito operatório, é um conceito claramente elaborado na teoria.

A fonte de autoridade no freudismo permanece exterior ao desejo. Ela aparece na história do desejo como uma diferença que se apresenta pelos ideais.

Então, o que Ricoeur está dizendo é que esta diferenciação constitui uma dialetização de consciências, homóloga ao pensamento de Hegel. A consciência encontra uma outra consciência. O próprio embaraço de Freud diante do problema da identificação revela esta situação dialética de uma consciência frente a outra.

O que Ricoeur está mostrando é que em Freud o desejo sempre aparece em uma situação intersubjetiva. Trata-se de uma dialética do próprio desejo. Nesta dialética do desejo encontramos inclusive o momento da negatividade como no luto, para depois reencontrarmos a identificação e finalmente a simbolização.

Ricoeur não está dizendo que Freud tenha tematizado esta dialética, nem mesmo que esta dialética seja o mais importante em Freud. Ele simplesmente diz que esta dialética está presente. Diz mais, afirma que esta dialética é necessária para não deixar a teoria entregue a uma tendência solipsista.

Há ainda um último conceito que precisa ser aqui mencionado, o conceito de sublimação. Este é um tema ao mesmo tempo fundamental e episódico na obra de Freud. A sublimação é apresentada como um destino da pulsão, mas Freud não produz nenhum trabalho sistemático sobre ela¹²³.

O trabalho de Freud com o conceito de sublimação deixa enormes buracos na teoria. Todos os procedimentos ou mecanismos colocados em jogo na constituição do sublime (idealização, identificação, sublimação) parecem estranhos à uma econômica, ao menos esta é a posição de Ricoeur. Do ponto de vista energético tudo procede do id. Mas para que o superego se diferencie do id é necessário introduzir a autoridade da figura paterna. Assim Freud sustenta uma solução de compromisso: o superego é adquirido de fora para dentro, mas por outro

lado tem origem nas pulsões do id. Portanto entra em jogo a sublimação que faz a interiorização da autoridade paterna e diferencia um impulso libidinal. Para Ricoeur aqui está uma dialética que não está inteiramente explícita na teoria.

5.2.5 HERMENÊUTICA: AS ABORDAGEM DO SÍMBOLO

5.2.5.1 INTRODUÇÃO

Em Hermenêutica: As Abordagem do Símbolo o último capítulo de De L'Interprétation, Ricoeur se propõe a construir uma dialética entre hermenêuticas concorrentes: a hermenêutica de inspiração analítica e a hermenêutica de inspiração religiosa. Ele quer de alguma forma superar a oposição entre uma hermenêutica céptica e crítica e uma hermenêutica que crê na possibilidade do sentido. A dialética que ele vai propor se monta no jogo da arqueologia e teleologia do sujeito que vem construindo. Para alcançar a concretude ele vai recorrer à concretude do símbolo.

Ricoeur anuncia o símbolo como sobredeterminado. Expandindo o uso da expressão psicanalítica, ele fala de uma determinação tanto arqueológica quanto uma determinação teleológica. Ele se propõe encontrar na

textura significativa do símbolo o entrecruzamento das duas linhas de interpretação cuja conciliação pensamos abstratamente¹²⁴.

Ricoeur se propõe a "escutar" o símbolo. Ele busca uma segunda ingenuidade, ou seja um retorno à capacidade de crer depois de ter passado pela crítica. O símbolo aparece como um desafio à interpretação dada a sua estrutura significativa. A explicação do símbolo, então, deve passar por uma disciplina intelectual. Primeiro é o desapossamento da consciência, depois a antitética da reflexão e por fim uma dialética do símbolo. Não se pense que com isto Ricoeur esteja propondo um retorno ao irracional. Não, o que ele propõe é uma reflexão, uma hermenêutica do símbolo. A segunda ingenuidade não é a primeira ingenuidade, pré-crítica. Trata-se de uma escuta, mas uma escuta instruída.

5.2.5.2 A SOBREDETERMINAÇÃO DO SENTIDO

A tese que sustenta Ricoeur é que há uma sobredeterminação dialética, mas no símbolo há uma unidade concreta. O símbolo suporta em si condições que são passíveis de interpretação múltiplas e diversas. Há uma hermenêutica voltada para o passado do indivíduo e da humanidade e outra voltada para a emergência de figuras que antecipem nossa experiência humana. Para Ricoeur, os símbolos possuem dois vetores, mas estas duas funções já não são completamente exteriores uma a outra.

É mergulhando em nossa infância e fazendo-a reviver oniricamente, que eles [os símbolos] representam a projeção de nossas possibilidades próprias no registro do imaginário¹²⁵.

Os símbolos autênticos para Ricoeur são regressivos/progressivos, reminiscência e antecipação, arcaísmo e profecia. No real do símbolo não há separação mas uma só realidade simbólica.

Para Ricoeur esta função progressiva/regressiva do símbolo corresponde à outra função própria do símbolo, a função de ocultação/revelação. Ricoeur sustenta também que a função de sublimação expressa esta simbólica de desvelamento e disfarce. A reflexão parece separar estas funções, isola o disfarce daquilo que revela. Mas Ricoeur quer ultrapassar esta dicotomia, ainda que não seja possível fazê-lo inteiramente. Ele crê que o onirismo humano marcado pela regressão e ocultamento pode passar por um processo de sublimação que o leve à posição de descoberta e projeção.

Ricoeur reconhece que sua compreensão de "sobredeterminação" se afasta sensivelmente da doutrina freudiana. A questão não é tão severa, pensa ele, já que Freud possui uma visão muito parcial dos símbolos. O mais importante que Freud tem a dizer sobre os símbolos é que eles representam o corpo. Mas a temática freudiana do símbolo é monótona, o símbolo representa as mesmas coisas: os órgãos sexuais e as relações sexuais. Por outro lado, as representações são inúmeras: qualquer coisa pode representar sempre as mesmas coisas. O símbolo no sonho é sempre um símbolo tomado de empréstimo. Não há simbolização no trabalho de sonho. Por isso é que a simbolização pode ser decifrada em outra parte como nos contos, nos mitos e no folclore.

Agora Freud descobre algo perplexo que os símbolos nos mitos não são exclusivamente sexuais. Para defender sua teoria desenvolve a hipótese um tanto fantástica que todos os símbolos eram originalmente sexuais, depois o interesse

sexual teria se deslocado para o trabalho. Ricoeur rejeita estas especulações como simples expediente. Afirma que o símbolo tem uma dimensão maior, a dimensão onírica é somente uma dimensão. Ricoeur diz que Freud não se dá conta que o símbolo nos sonhos estão em fim de carreira, já viraram um lugar comum como uma simples locução linguística. Há, no entanto, símbolos vivos, criativos e criadores, que inclusive abrem novas portas de sentido além das até o momento presentes na cultura.

5.2.5.3 A ORDEM HIERÁRQUICA DO SÍMBOLO

Para deixarmos o domínio apenas teórico e entrarmos no domínio aplicado, vamos estudar agora um símbolo onde se possa descobrir este misto de interpretação progressiva/regressiva. Ricoeur propõe estudar a trilogia kantiana do ter, do poder e do valer sob este duplo enfoque hermenêutico. Quer considerar estes três domínios básicos como domínios da praxis humana e submetê-los a uma leitura feita tanto pela fenomenologia hegeliana quanto pela erótica freudiana. O que Ricoeur diz é que este trinômio pode ser estudado não só a partir de seu investimento libidinal. Ele reconhece uma especificidade do econômico, do político e do cultural.

Vamos começar analisando as relações do ter: as relações que se estabelecem por ocasião da apropriação e do trabalho em um situação de penúria. Destas relações surgem sentimentos que procedem não da esfera biológica propriamente dita, mas tem objetividade própria econômica. Aqui inclusive se desenvolve uma alienação não libidinal, aquela descrita por Marx em sua teoria do

fetichismo do dinheiro. Semelhantemente, há sentimentos e alienações engendradas na esfera do poder, na esfera das relações de comando e obediência. Aqui também surgem uma série de sentimentos e querereres relacionados à esta esfera. Estamos falando de sentimentos como a intriga, a ambição, a submissão e a responsabilidade, também de experiências de alienação como as produzidas pela tirania. Por fim há a esfera do valer. A constituição do si não se esgota na economia e na política, mas tem prosseguimento na região da cultura.

Ricoeur não quer ficar meramente em uma psicologia da consciência. Ele pretende operar uma fenomenologia hegeliana. Há uma objetividade, na esfera do ter há o dinheiro, na esfera do poder são as instituições, na esfera do valer os monumentos do direito, da arte e da literatura. Neste nível aparecem sentimentos de estima, aprovação e reconhecimento. Então este seria um exemplo rápido de como seria possível aplicar uma reflexão fenomenológica para explicar a consciência humana.

Mas Ricoeur reconhece que estes domínios todos ainda que tenham sua especificidade, tem uma base libidinal como a descrita por Freud. Podemos refazer o caminho destas três esferas começando com a questão do ter.

Freud propõe uma interpretação libidinal do ter que para Ricoeur é compatível com a interpretação propriamente econômica. Freud fala de uma conversão para designar essa transposição das emoções pulsionais de certas zonas erógenas para objetos aparentemente estranhos. Freud menciona até uma equação que começa com excrementos, passa por dinheiro, chega em presente e finalmente em uma criança. A sexualidade anal fica particularmente voltada à ordem, à economia e à obstinação.

Este tipo de análise mostra que o amor ao dinheiro é da mesma natureza que o amor infantil pelos excrementos. Mas é certo que descobrir esta estrutura desejante debaixo do econômico não substitui a análise do fenômeno propriamente econômico. Para Ricoeur

a gênese regressiva de nossos amores não substitui uma gênese progressiva que incide sobre as significações, os valores, os símbolos¹²⁶.

O mesmo é verdade para o domínio político. Em seu importante Psicologia de Grupo e a Análise do Ego de 1921, Freud procura mostrar que é eros que mantém a coesão social de tudo. As análises produzidas neste livro que falam das ligações concretas com o chefe não explicam a constituição fundamental do vínculo social, mas não deixam de ser extraordinariamente penetrantes.

5.2.5.4 RETOMADA DIALÉTICA DO PROBLEMA DA SUBLIMAÇÃO E DO OBJETO CULTURAL

Nesta seção Ricoeur pretende atacar de modo mais delongado a terceira esfera de Kant, a esfera cultural. Toma um exemplo que ocorre no domínio estético e pretende mostrar como a hermenêutica regressiva e progressiva se harmonizam. Ricoeur se propõe estudar o Édipo Rei de Sófocles.

A tragédia de Sófocles obviamente ofereceu o material para que Freud constituísse o seu complexo de Édipo. Freud descarta a trama própria do drama: a onipotência dos deuses e a vaidade do esforço humano quebrantado pelos infortúnios. Para Freud a história tem força porque realiza um desejo infantil universal: matar o pai, para desposar a mãe. Mas para Ricoeur a visão de Freud da história de Édipo é reducionista. Afirma que o próprio símbolo edípico é sobredeterminado no sentido teleológico e arqueológico.

Certamente que Sófocles não pretendia recriar o complexo de Édipo em seus espectadores. O que ele queria criar era a culpa que se exprime na arrogância e na cólera do herói. Toda a trama da história tem a ver com o orgulho do Rei, com sua pretensão de nunca ser o amaldiçoado. Assim, Édipo torna-se culpado através de sua própria pretensão de se desculpar de um crime que em um sentido ético não é culpado.

Assim é possível aplicar ao drama de Sófocles esta antitética de reflexão. Um é o drama da alçada psicanalítica, relacionado à infância e aos enigmas do nascimento e da sexualidade. Outro é o drama expresso na própria tragédia, não inconsciente mas consciente. O drama é uma luta contra a verdade, a resistência contra a verdade que finalmente se impõe.

Mas é preciso dar um passo mais. É preciso superar, ao menos em parte, esta oposição entre as duas leituras. O próprio Freud assevera que a peça de Sófocles tem um paralelismo com a ação analítica de trazer à baila a verdade. A psicanálise enquanto luta pelo reconhecimento e luta pela verdade tem um paralelismo com este outro drama o da cólera do protagonista e sua resistência à

verdade. Freud reconhece que há no drama edípico uma advertência contra o orgulho adulto de que nos tornamos sábios e poderosos depois da infância.

Se vamos considerar Édipo do ponto de vista de Sófocles descobrimos que é notável que esta história se desenvolva sobre o mistério do nascimento. A simbólica envolve todas as questões concernentes à geração, à gênese, à origem, ao surgimento. O que se quer dizer é que este efeito espiritual que pretende Sófocles é montado sobre o material mesmo do freudismo. O que Ricoeur está dizendo é que no mito edípico, é possível ver não só a dupla possibilidade hermenêutica, mas sua unidade que a um tempo disfarça e desvela os conteúdos em jogo.

O que Ricoeur sustenta é que o poético e o onírico pertencem a uma mesma estrutura simbólica. Certas produções são mais oníricas, outras mais poéticas, representando duas extremidades nesta mesma escala, conforme predomine o disfarce ou desvelamento.

Compreendemos, assim, em que sentido é verdade e em que sentido não é verdade que a obra de arte criação durável e memorável de nossos dias, e o sonho, produto fugaz e estéril de nossas noites, são expressões psíquicas da mesma natureza¹²⁷.

O que Ricoeur pretende mostrar é que há uma unidade intencional no símbolo que corretamente supera esta distância entre o regressivo e o progressivo.

5.2.5.5 FÉ E RELIGIÃO: A AMBIGÜIDADE DO SAGRADO

Ricoeur termina seu livro tratando a questão da fé. Para ele a questão não é estranha à sua problemática. De fato, em oposição à hermenêutica da suspeita que enxerga em Freud, Marx, Nietzsche e Feuerbach, Ricoeur vê na cultura também a possibilidade de uma hermenêutica da restauração do sentido. Embora ele queira deixar este título intencionalmente vago, é certo que ele está se referindo primeiramente a uma hermenêutica ligada à experiência religiosa. Neste fim de seu livro trata o assunto abertamente. Agora seria injusto acusar Ricoeur de uma criptoteologia, de um uso indevido da filosofia para fins apologéticos. Ele crê, mas permanece o tempo todo dentro do domínio estrito da filosofia. Decididamente não pretende extrapolar a teleologia para chegar a Deus ou a uma escatologia. Nem quer remontar através de uma arqueologia filosófica ou psíquica à criação.

Além de ser um filósofo cioso de seu ofício, a visão que Ricoeur possui de Deus não deixa que ele construa a idéia de Deus a partir da cultura. Bom kantiano, ou teologicamente bom bartiano, para Ricoeur o querigmático¹²⁸ aparece no horizonte da cultura como um Outro, como um radicalmente diferente, como um estranho. A revelação de Deus é um escândalo como ensina Paulo¹²⁹. Não pode ser extrapolada a partir de dados culturais. Nada se poderia saber deste Outro-Absoluto simplesmente observando a cultura. É o Outro que se aproxima anulando sua alteridade. É só após sua manifestação que ele produz cultura e cria objetos querigmáticos. É por isso que crer é escutar, é aceitar a interpelação que se apresenta. Como a revelação produz objetos culturais então, só então, estes objetos se tornam objetos de interpretação e hermenêutica. Como se dizia há muito tempo: "crer para compreender, compreender para crer", o círculo hermenêutico proposto por Santo Anselmo.

Assim que o querigma revelado entra na cultura ele passa a funcionar como horizonte e limite para a reflexão humana. A criação é o horizonte que nunca se deve atingir. Nenhuma arqueologia deve se transformar em criação, ou por outras palavras, nenhuma reflexão que remonte às origens deve se insinuar pelos caminhos da origem radical, da causa primária e definitiva. Toda explicação arqueológica, genética, é explicação de causa próxima, contingencial e limitada. De modo equivalente a teleologia não pode se transformar em escatologia. A reflexão não atinge os inícios e fins últimos. A criação e a escatologia permanecem portanto no horizonte como guardiãs a evitar que a reflexão humana queira ser mais que humana, queira se transformar em totalizante, com explicações completas sobre a experiência humana. Em seu nível sua competência, fora dele a pretensão. A competência do fim e do início últimos pertence a Deus.

Então, como foi dito a pouco, a fenomenologia do espírito de Hegel não conduz ao *eschatos*. O que esta teleologia visa é um saber absoluto, não a fé. Portanto, para se poder introduzir uma fenomenologia do sagrado é necessário questionar o saber absoluto. Quando a reflexão percebe seu limite e percebe o mal, então abre-se o espaço para o sagrado. Mas é certo que ao fim do trajeto teleológico não se encontra a gnose¹³⁰. Os símbolos do mal estão aí para nos mostrar a realidade não somente limitada, mas também deficiente da experiência humana. Se há mal, há necessidade de uma salvação que se refira à destinação última do homem. Ao fim do trajeto a fé, não a gnose. Ao fim se descobre que o conhecimento racional nunca é completo. O saber absoluto fracassa. Há sempre mais nos símbolos e mitos que nossa filosofia possa retirar. O mal nos mostra que a filosofia tem limite: o mal é inescrutável, irrecuperável em uma especulação - diante dele a filosofia se cala. O mal permanece aí dizendo e dizendo do fracasso de

nossas existências e de nosso poder, questionando o saber absoluto que finalmente é impossível.

Então, a simbólica do mal aponta para uma salvação que se anuncia no horizonte a despeito do mal. Há um grande "apesar de" que implanta a esperança, a boa nova oferecida pelo querigma. Há também um "graças a..." um princípio do bem que o próprio mal aponta e ultrapassa o mal. O que temos aqui não é uma teodicéia ou um saber, mas uma inteligência da esperança. Estamos diante do sagrado, do mistério, que sempre se apresenta como um horizonte que não se compreende totalmente, que se busca e se recebe com humildade e fé.

É certo que há uma crítica psicanalítica da fé que é legítima. Esta crítica é um exemplo do que chamamos de psicanálise da hermenêutica na introdução deste capítulo da tese. De fato a próxima e última seção de De L'Interprétation, que estudaremos em seguida, é exatamente isto, um estudo das bases pulsionais da religião. Mas, em defesa da religião é necessário dizer aqui que o esvaziamento humano na fé, descrito por Feuerbach, tem a ver com o esforço humano de se apoderar do Todo-Outro para retificá-lo e dele dispor. O Poderoso não se deixa aprisionar, de forma que são os ídolos que se tornam manipuláveis e submissos ao capricho humano. A tentativa de controlar Deus é uma atitude oposta à da fé, que corresponde no ser humano à entrega, à confiança e à experiência de liberdade. Portanto é necessário distinguir fé de religião, sendo a religião a perversão da fé, a reificação e a alienação da fé. A metafísica, a religião, assim é que se entra na esfera da ilusão, assim é que se fica em uma posição débil diante de uma crítica psicanalítica. A crítica da psicanálise, ainda que seja filha de uma hermenêutica redutora, desempenha neste caso uma função lícita. Combate insistentemente a formação dos ídolos, figuras religiosas ilusórias. Mas Deus não se domestica, o

sagrado não se aprisiona, fé não é controle nem manipulação. Por isso é que se diz:

Tal é a razão porque é necessário sempre que morra o ídolo a fim de que viva o símbolo... Se o Todo-Outro se aproxima, é nos signos do sagrado que o faz¹³¹.

5.2.5.6 VALOR E LIMITE DE UMA PSICANÁLISE DA RELIGIÃO

Nesta última seção de De L'Interprétation, Ricoeur se propõe a verificar os limites de validade de uma psicanálise da religião. Ele inicia seu trabalho perscrutando o fundo pulsional da religião. Tudo o que diz Freud comparando religião à neurose se situa neste nível pulsional. A religião tem a ver com a gratificação substitutiva que produz sintomas. Os primeiros estudos de Freud nesta direção datam de 1908 e procuram estabelecer um paralelismo entre a prática religiosa e a neurose obsessiva. Desde os primeiros estudos até os últimos¹³² a analogia só fez intensificar. A religião também é analisada por Freud segundo o modelo da paranóia, como em Totem e Tabu. Neste caso a religião é vista como o refúgio para expressar desejos reprimidos como o ódio, a inveja, a necessidade de destruir, que encontra um caminho de expressão aceitável nos inimigos do grupo religioso.

Talvez seja bom logo admitir que o ser humano é capaz tanto de religião quanto da neurose. A dureza da vida produz o cerimonial neurótico quanto o

cerimonial religioso. Os resultados parecem também comparáveis enquanto formação de compromisso, benefício secundário, descarga de culpa e satisfação substitutiva. Agora a psicanálise não está em condições de dizer se a fé é apenas isto, se está baseada em um modelo de base infantil. A psicanálise pode mostrar a caricatura da fé, mas não pode decidir sobre seu sentido último. Pelo lado da religião, precisamos perguntar se a religião está em condições de superar o seu próprio arcaísmo? Para Freud, a religião é a monótona repetição de suas próprias origens. Por isso é que ela é sempre arcaísmo. Freud não considera, por exemplo, qualquer possibilidade real de conversão desta base pulsional. Sua incredulidade pessoal o impede disto.

Em alguns momentos de sua obra, Freud chega a se aproximar de uma religião da vida, uma religião do amor. Mas logo ele descarta esta possibilidade. Isto aparece por exemplo quando em seu estudo sobre Leonardo da Vinci ele aproxima a fantasia do abutre à deusa egípcia Mut. Freud percebe por um instante a riqueza de sentido dessa representação, mas logo trata de reduzi-la à situação de Leonardo. Quando ele trabalha a origem da religião ele poderia unir a fé à conciliação entre os irmãos, permitindo uma reconciliação com a imagem paterna. Mas Freud prefere ver na religião a perpétua renovação do parricídio.

Especialmente na última teoria das pulsões poderia ter havido uma nova investigação do fenômeno religioso. Freud fala em um eros que se opõe à morte. Eros é a potência que mantém a coesão de todas as coisas. Mas Freud nem sequer levanta a possibilidade de aproximar o Deus joanino de eros, nem o Deus do Deuteronômio, ou Deus de Oséias.

Parece-me que Freud exclui sem razão, sem razão psicanalítica, a possibilidade de que a fé seja uma participação na fonte de eros e que assim ela diga respeito, não à consolação da criança em nós, mas à potência de amar, de que a fé vise a tornar adulta essa potência, em face do ódio em nós e fora de nós - em face da morte¹³³.

Freud não trabalha somente a base pulsional da religião. Ele trabalha também o núcleo representativo que pensa ter encontrado: a fantasia do assassinato do pai. Freud admite que tenha havido um assassinato no passado e que tenha produzido uma lembrança real que entrou no patrimônio cultural da humanidade. A verdade da religião é a lembrança desta morte. É muito interessante observar que Freud mantém em relação à religião uma concepção que abandonou no plano da neurose. A teoria da sedução real da criança pelo adulto foi abandonada, mas para a religião Freud mantém uma cena primitiva real.

Para Ricoeur o que dá força a um símbolo religioso é que ainda que possa ser uma retomada de uma cena primitiva, ele é um instrumento de descoberta e exploração das origens. Freud destaca muito que Deus seja uma transfiguração, um deslocamento do pai humano. Isto tem verdade, o caráter projetivo de imagem de Deus não pode ser facilmente negado. Agora é preciso ver se a figura do pai não está aí superada, do mesmo modo que a figura da mãe está superada na Mona Lisa de Leonardo. Então, o pai da representação divina é um pai mítico, que não pertence à nossa história individual ou coletiva. O que Ricoeur está dizendo é que

segundo um modelo do próprio Freud, o pai que dá origem à imagem de Deus é fantasioso. Portanto é uma ausência de objeto que gera a imagem de Deus.

Há ainda um último domínio a ser trabalhado, o domínio da própria linguagem. Infelizmente a concepção freudiana de linguagem é muito pobre. A linguagem não passa de uma revivência das imagens acústicas. Esta insuficiência da filosofia freudiana da linguagem talvez explique o que há de mais débil na teoria freudiana da religião. Freud pensou ser possível estudar a religião estudando o superego, estudando a crença do crente sem nunca se remeter aos textos fundantes da religião. Um trabalho mais sério sobre a religião precisaria passar por uma interpretação das obras que fundam o sagrado. De fato não é possível compreender o sentido da fé fora dos sentido dos textos. Se alguém não valoriza a linguagem, então não há muita razão para se voltar à ela para estudar o que se registra nela da experiência humana.

Moisés e o Monoteísmo não é definitivamente um estudo no Velho Testamento, não segue nem de longe os princípios mínimos de uma interpretação de um texto. Mas no que se refere à arte, O Moisés de Michelangelo é o estudo da obra mesma, analisada fragmento a fragmento, sem concessão a uma psicologia da criação ou do criador. Mas as obras da religião não são tratadas nem com a mesma simpatia nem com o mesmo rigor. Freud decide o que Deus é: um ser poderoso que comanda a natureza como um império, que anula a morte e que repara as dores deste mundo. Deus é isto e ele não se detém no texto para verificar se eles falam de outra coisa. A verdadeira religião é a popular.

O tema da culpa, por exemplo, é tratado somente em sua versão popular. Não se trabalha uma culpa adulta, normal e ética. A culpa como fenômeno que

decorre da injustiça no sentido dos profetas hebreus ou no sentido platônico é desprezada pelo freudismo. Mas o temor de ser injusto não pode ser reduzido ao temor do tabu. Há uma lesão real que se pode fazer ao outro: a sua instrumentalização. Isto tem uma objetividade que não se reduz ao temor da castração. Isto não quer dizer que não haja um "sentimento de culpa" que perpassa toda a experiência humana. Este sentimento denuncia a fragilidade do humano diante do mal, ou em linguagem teológica a condição caída da raça humana. Este sentimento de culpa se cultivado vira patologia e morte. A culpa se transforma em armadilha. Então a culpa precisa sofrer uma interpretação desmistificadora que por um lado denuncie seu arcaísmo e por outro aponte o mal objetivo.

Outro tema importante para a análise da religião é o tema do consolo. A culpa e o temor são um dos motores da religião. Mas Freud apontou também um outro motor: o desejo de proteção e consolo. Ricoeur afirma que este tema precisa ser referido ao conflito entre fé e religião. "É a fé de Jó e não a religião de seus amigos que merece ser confrontada ao iconoclasmo freudiano"¹³⁴, diz ele. Estamos aqui diante de uma fé que renuncia a uma imagem infantil de Deus. Jó não encontra uma explicação para a sua dor, mas experimenta uma visão mas ampla das coisas. É uma reconciliação não narcísica, que inclui uma renúncia ao ponto de vista próprio. A consolação não é narcísica. O Deus pai não é um pai que se pode possuir. Assim se aprende que renunciar ao desejo não significa a morte, mas pode ser antes uma experiência de amor. A consolação encontrada é de um outro nível.

Para Ricoeur duas atitudes devem ser evitadas. Em primeiro lugar a apologia que rejeita *in totum* a crítica freudiana da religião. Em segundo lugar o ecletismo que associa o iconoclasmo da religião e a simbólica da fé. Ricoeur crê em uma consolação pela fé que ainda é resignação ante o inevitável. Propõe um caminho

árido que trabalha o conceito de realidade. Se é necessário renunciar a um pai infatilizante, é necessário também questionar o cientificismo de Freud. A realidade não é somente a realidade científica. Ela não pode também ser reduzida à necessidade ou à natureza. Sem este questionamento devolvido à Freud, corre-se o risco descrito por Ricoeur:

Não será essa a razão pelo qual os destruidores de imagens, de ideais e de ídolos acabem por mitificar a realidade que opõe à religião?¹³⁵

Isto sugere que a realidade é ampla, seus limites devem permanecer abertos, inclusive para o amor, para criatividade e para a graça.

5.3 HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE EM LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS

5.3.1 INTRODUÇÃO

A seção de Le Conflit des Interprétations. Essais D'Herméneutique que particularmente interessa a este capítulo 5 é a seção Hermenêutica e Psicanálise¹³⁶. Esta seção é composta por 5 ensaios, a saber: O Consciente e o Inconsciente, A Psicanálise e o Movimento da Cultura Contemporânea, Uma Interpretação Filosófica de Freud, Técnica e Não-Técnica na Interpretação e por último A Arte e a Sistemática Freudiana¹³⁷. Uma leitura atenta destes ensaios mostra que o material não é realmente inédito. Eles nascem no mesmo espaço reflexivo de De L'Interprétation. O que há de novo é o modo como o material é

arranjado, não o conteúdo. Assim para evitar a reprodução aqui de material repetitivo vamos tratar agora somente de partes dos dois primeiros ensaios: O Consciente e o Inconsciente e A Psicanálise e o Movimento da Cultura Contemporânea. Assim recriamos um pouco o ambiente dos ensaios, mas evitamos o cansaço no leitor pela concisão.

5.3.2 O CONSCIENTE E O INCONSCIENTE

O advento da psicanálise cria uma grande dificuldade para o filósofo. É que para a psicanálise a consciência é mentira, é farsa e é alienação. A perturbação é mesmo importante porque o que fica atingido é a reflexão enquanto tal. A reflexão em si é questionada. Depois da psicanálise já não se sabe o que é a consciência, do mesmo modo que não se sabe o que é a inconsciência. Ricoeur enfrenta a dificuldade em etapas.

Primeiro Ricoeur fala em uma "crise da noção de consciência". Esta crise tem a ver com a constatação de que a consciência imediata é um falso saber. Tem a ver também com a constatação de que toda reflexão tem um irrefletido que a acompanha. A infelicidade é que este irrefletido não é um saber verdadeiro do inconsciente. O irrefletido é simplesmente aquilo que não mereceu a atenção filosófica. Estas duas constatações acabam se tornando a confissão mesma do fracasso da fenomenologia diante da realidade do inconsciente. O irrefletido da fenomenologia pode se tornar consciente mediante uma visada, mas o inconsciente freudiano não se alcança tão facilmente. Então se conclui que irrefletido em fenomenologia e inconsciente em psicanálise não são a mesma coisa.

Assim é que nenhuma crítica séria do freudismo pode ser feita pelo viés fenomenológico. Uma crítica deste tipo certamente correria o risco de recuar para aquém do ponto que nos levou o freudismo e seu modelo naturalista de inconsciente. A crítica que propõe Ricoeur não é deste tipo. Ele fala em uma crítica kantiana dos conceitos de Freud. Ou seja, uma crítica dos limites de validade da psicanálise. O modelo de Kant nos ensina a vincular um realismo empírico a um idealismo transcendental.

Do lado do realismo empírico deve-se dizer que há uma realidade no inconsciente, uma realidade que pode ser conhecida. A psicanálise jamais se perde em investigações do incognoscível. Ela renuncia a pretensão de atingir a pulsão em si e investiga as representações e afetos a ela associados. O que se pode dizer é que há mesmo um objeto cognoscível, matéria do estudo da psicanálise.

A este realismo empírico corresponde, no pensamento de Kant, a um idealismo transcendental. Aplicando este ponto à psicanálise, podemos dizer que o inconsciente é inconsciente diagnosticado. O inconsciente freudiano é relativo ao sistema de decifração que lhe dá substância. Isto não significa nenhum psicologismo ou projeção. Significa que a passagem dos rebentos do consciente ao inconsciente se dá mediante um instrumental hermenêutico próprio da teoria, incluindo a noção de sintoma, o método analítico e os modelos interpretativos.

Uma segunda relatividade, ainda pode ser apontada, a relatividade intersubjetiva. O inconsciente se constitui ante a presença do analista: os fatos do inconsciente são significantes para um outro. O papel do analista não é acidental, mas essencial. É ele que elabora o inconsciente sobre e para o paciente e só em um segundo momento que retorna para o paciente as significações que elaborou.

Há ainda um terceiro elemento no idealismo transcendental da psicanálise: trata-se de uma relatividade subjetiva, a relatividade à própria pessoa do analista. Inevitavelmente toda análise se dá com uma pessoa real, uma pessoa com história. Toda análise corre o risco de se tornar uma má análise na medida em que não há suficiente isenção do analista.

Estas críticas objetivas fazem com que o conceito de inconsciente permaneça dentro de determinados limites. O inconsciente é um objeto constituído em uma hermenêutica, assim como o objeto físico é constituído pelo método científico. Só uma dialética entre um realismo empírico e um idealismo transcendental pode nos livrar de conceber o inconsciente de modo ingênuo. Alguém que ingenuamente quisesse valorizar o realismo do inconsciente poderia achar que o inconsciente pensa. Mas é claro que ele não pensa. Ele é uma coisa (id). A elaboração do inconsciente é uma tarefa executada na transferência, suas representações precisam ser interpretadas para serem compreendidas.

Então conclui Ricoeur que depois de Freud, o que se deve dizer sobre a consciência é que a consciência é uma tarefa. A questão prática e filosófica é o que significa o inconsciente para um ser que tem como tarefa o tornar-se consciência?

5.3.3 A PSICANÁLISE E O MOVIMENTO DA CULTURA CONTEMPORÂNEA

Os escritos de Freud nos levam a concluir que a psicanálise é essencialmente uma hermenêutica da cultura. Quando compreendemos que a psicanálise é uma interpretação da cultura, devemos dizer que ela é também um

movimento da cultura contemporânea. Interpretando a cultura ela se torna um movimento da cultura. Interpretando o mundo ela o transforma. Então podemos perguntar como a psicanálise interpreta a cultura e que lugar fica à ela destinado na cultura contemporânea?

A psicanálise tem uma abordagem a um só tempo limitada e reveladora da cultura. Limitada quanto aos instrumentos de sua abordagem, reveladora quanto à profundidade de seu enfoque. A psicanálise interpreta a cultura em seu conjunto, mas não possui uma explicação exaustiva dela. Seu enfoque é limitado pelo seu ponto de vista. Freud sabia perfeitamente bem que sua visão era particular e limitada, mas sabia também que sua relevância nascia exatamente de sua fidelidade a esta visão estreita.

Seria compreender mal a psicanálise pensar que ela estende seus domínios de uma psicologia individual a uma psicologia social. Os textos que tratam especificamente temas culturais são contemporâneos aos textos que tratam da psique do indivíduo. A verdade é que a psicanálise questiona a divisão entre psicologia e sociologia. Seu modelo tópico, econômico, genético, recobre os dois domínios aproximando-os. Freud sempre aplicou os mesmos mecanismos no individual e no coletivo.

O imbricamento do individual e do coletivo em Freud pode ser visto desde a sua obra inaugural A Interpretação de Sonhos. Freud afirma ali a unidade da criação literária, do mito e da expressão onírica. Em A Criação Literária e o Sonho Acordado reafirma esta tese ampliando-a, o sonho, o humor, a fantasia, o sonho acordado, o folclore, as lendas, as obras de arte verdadeiras, tudo isto está debaixo

das mesmas regras e do mesmo dinamismo da criatividade que pode ser explicado pelo mesmo modelo econômico usado para explicar o sonho e a neurose.

Quanto ao modo como a psicanálise interpreta a cultura, inicialmente precisamos dizer que a psicanálise rejeita a distinção entre cultura e civilização. Não há por um lado um empreendimento utilitário de dominação das forças da natureza (a civilização) e por outro uma tarefa desinteressada, idealista, de realização de valores (a cultura). A psicanálise interpreta a cultura sob o ponto de vista econômico e não há este lugar sem a dimensão econômica.

Assim o primeiro fenômeno a ser considerado, desse ponto de vista econômico, é o da coerção imposta pela cultura. A cultura começa exatamente onde começa a interdição de desejos antigos como o incesto, o canibalismo e o assassinato. Mas a cultura não é só interdição, ela é consolo frente a necessidade de diminuir a carga pulsional, diante do inelutável, diante do sacrifício. Aqui temos uma outra interpretação econômica da cultura, onde o individual e o social se enraízam em uma única e mesma teoria.

Em Mal Estar da Civilização os objetivos perseguidos pelo indivíduo e os que animam a cultura aparecem ora como convergentes ora como divergentes. Parece que é o mesmo eros que anima a busca da felicidade individual e que pretende unir os indivíduos em um único corpo social.

A cultura impõe limitações à sexualidade humana. Ela milita contra o incesto, censura a sexualidade infantil e direciona a sexualidade para uma relação monogâmica. A cultura impõe limitações também a agressividade. O homem é o ser da hostilidade e da agressividade, expressões do que Freud chama de pulsão de

morte. Para conter esta agressividade humana, a cultura lança mão do sentimento de culpa como meio para frustrar a agressividade do indivíduo. Então, é possível ver que a reflexão de Freud sobre a cultura nos leva de volta à psicologia do indivíduo. (O inverso também é verdadeiro.) Do ponto de vista de uma psicologia do indivíduo, o sentimento de culpa parece ser apenas o efeito de uma agressividade interiorizada. É só desde uma perspectiva cultural que a culpa aparece como instrumento de contenção da agressividade humana.

É graças a este modelo econômico que a religião é vista como ilusão. Freud nunca coloca a questão de Deus enquanto tal. Somente coloca a questão da função econômica do investimento religioso: como ele entra no balanço das renúncias pulsionais e nas satisfações substitutivas. O religioso aparece como um modo de compensar o sofrimento humano, um modo de tornar a vida suportável. Só se pode compreender a ilusão a partir da dureza da vida. A religião, assim como outros elementos da cultura, cumpre o seu papel quando ajuda a exorcisar o medo, reconciliar a crueldade do destino e compensar o sofrimento humano.

O que distingue a religião de outros elementos da cultura é a ilusão. Para Freud a religião contém um núcleo de afirmações inverificáveis sobre a realidade. Freud se depara, então, com o problema de uma representação que ele considera sem objeto. Para explicar isto ele apela para a explicação genética. A ilusão nasce do desejo de segurança, um desejo que a realidade não pode atender. A realidade é indiferente a necessidade humana, pensa Freud. Em Totem e Tabu e O Monoteísmo o esquema genético aparece. Há um conteúdo verdadeiro que está na origem da ilusão religiosa. Assim Freud insiste em um núcleo histórico que constitui a origem filogenética da religião. É a explicação genética que nos oferecerá a base

para falar de um retorno do recaiado na gênese da ilusão religiosa. Daí é possível comparar a religião à neurose obsessiva.

* * * * *

Para encerrar o artigo vamos retomar a questão da repercussão da hermenêutica freudiana na cultura. Vamos examinar um pouco o lugar reservado à psicanálise na cultura. Segundo o seu próprio modelo, a psicanálise pode prever a dificuldade que tem para encontrar seu lugar na cultura. A psicanálise é instrumento de tomada de consciência, mas a consciência, diz a própria psicanálise, resiste a compreender-se. Assim é compreensível que a psicanálise seja rejeitada na cultura juntamente com material que desvela.

Ocorre que a partir do próprio Freud houve uma divulgação da psicanálise para além do quadro terapêutico, o que resultou em uma vulgarização da psicanálise e de seus achados. Como resultado desta vulgarização, começou-se a tirar da psicanálise implicações éticas imediatas. Ela passou a ser utilizada como sistema de justificação de posições morais. Mas isto é uma violência à índole da psicanálise que é basicamente um sistema que desmascara qualquer justificação. Como ela pode desmascarar justificativas tanto de uma ética conservadora quanto de uma ética liberal, a psicanálise passou a ser utilizada como esteio para uma ética e uma educação sem constrangimentos e ao mesmo tempo esteio para a moral tradicional. Mas o que precisa ser recuperado ante este processo de vulgarização é a condição revolucionária do freudismo. A psicanálise é sobretudo a psicanálise do diagnóstico, da frieza lúcida. Ela não prega nenhuma moral. De fato ela não prega nada. A influência que Freud pode exercer em nossa ética não é e não pode ser direta, pois ele não deve ser transformado em um moralista.

Um elemento que a psicanálise desvela e acaba sendo vulgarizado também é exatamente o da dureza da vida. Há um trágico na vida humana devido aos enormes sacrifícios e renúncias que ela impõe. Mas não se deve retirar apressadamente conclusões éticas desta dimensão trágica anunciada pela psicanálise. O ser humano é marcado pelo trágico porque ele é infantil. Mais que histórico ele é pré-histórico. Há o trágico da repetição imposto por esta pré-história. Há o trágico da própria desorganização da sexualidade. A vida é dura porque é difícil amar e levar a bom termo o amor.

Podemos dizer, então, que a psicanálise precisa ser reconduzida sempre a este caminho de transformação que leva à consciência de si. Onde este longo caminho nos conduzirá não sabemos. A psicanálise não tem um destino certo para o ser humano. O que ela faz é mudar a tonalidade, a qualidade do olhar que o homem lança sobre si mesmo. Sua principal contribuição ao jogo ético é seu radical compromisso com a verdade.

Finalmente seria necessário dizer que o homem, por sua própria condição, é um ser da frustração. Mais: os conflitos são constituintes do ser humano. A sabedoria daí decorrente é uma reconciliação com o inevitável. Um pré-requisito constituído pela orientação fundamentalmente não ética da psicanálise. A tomada de consciência que a psicanálise oferece ao homem é difícil e dolorosa porque é humilhação ao narcisismo. Qualquer construção ética de inspiração psicanalítica deve ser um resultado posterior à esta passagem, uma passagem que nunca termina, que é permanente. A ética na psicanálise é então somente limiar e emergente.

5.4 CONCLUSÃO

5.4.1 HERMENÊUTICA E ECONÔMICA

Chegamos ao fim do capítulo, quase ao fim da tese. Capítulo que tratamos do encontro entre a reflexão hermenêutica de Ricoeur e sua reflexão sobre a psicanálise. O que significa mesmo este encontro da hermenêutica e da psicanálise em Ricoeur? É claro que não vamos repetir agora tudo o que já foi dito no curso do capítulo. Mas podemos destacar um ou dois pontos...

Uma contribuição muito importante a ser destacada é que a hermenêutica oriunda, de inspiração psicanalítica, não é uma hermenêutica só. Ela é uma hermenêutica acompanhada. Isto Ricoeur destaca bem: a hermenêutica psicanalítica é hermenêutica mais econômica. Ou por outras palavras, a questão nunca é só de compreensão, não se trata de uma questão teórica. Trata-se de uma questão econômica ou política. Ou se preferirmos colocar em outros termos: a compreensão é uma questão de força e contra-força. O sentido ou a ausência de sentido tem uma dimensão de poder. É por isto que a psicanálise é uma praxis também. A questão não se resolve somente academicamente, a verdade e a liberdade são construídas mediante uma prática, uma prática que se opõe a determinadas forças e se alia a outras.

Esta é uma conclusão importante para a filosofia. A reflexão filosófica que não leva em conta, que não se engaja em uma praxis corre o risco da ingenuidade e da ineficiência. Compreende mal o homem e o mundo quem o descreve e sobretudo quem atua sobre ele de modo apenas teórico. A prisão é psíquica, é

político-social, é espiritual, é cultural. O futuro não se abre somente com palavras e idéias. A teoria pode ser ilusão. O trabalho intelectual pode ser fuga.

A psicanálise "ensina" a filosofia que o caminho da verdade é o caminho da luta e do trabalho. O pensamento distanciado do afeto e da ação pode ser somente uma simples racionalização, para usar um termo de Jung. O pensamento adulto, maturo, muito distante da simples especulação inconseqüente, trabalha dentro do limite do real, em contacto direto com os limites do corpo, da mente e da condição social e espiritual humana. Isto não significa que a filosofia esteja condenada a se reduzir a uma prática, política, psíquica ou cultural. A filosofia possui a sua especificidade. Tal especificidade, no entanto, não é a da "torre de marfim". A filosofia há de compreender as forças que militam contra a verdade e a experiência de liberdade na raça humana. Compreender as forças e optar.

5.4.2 DESCONFIANÇA E FÉ

Não menos importante é a conclusão de que é melhor dialetizar do que opor os estilos hermenêuticos concorrentes. Hermenêutica da desconfiança mais hermenêutica da fé. Construção dialética, antes isto do que se limitar a destruir ou se limitar à credulidade acrítica. Desconfiança mais fé...

Que vivemos em situação de dissimulação e mentira, quanto a isto não deve haver dúvida. Os três mestres da suspeita apontados por Ricoeur nos falam disto - Marx, Freud e Nietzsche. Para eles estamos em uma situação cultural que camufla, disfarça e esconde. É certo que cada mestre possui sua especificidade. Marx fala

da dissimulação social: a divisão da sociedade em classes sociais, a alienação no trabalho. Para Nietzsche são os valores morais que se erguem sobre uma base enganosa. Atrás das belas normas, elevadas e limpas, ele encontra o ódio e o ressentimento. Freud enxerga para trás da fala ascética do paciente, verdadeira superfície de um lago, espelho que esconde a escuridão das águas, os sinais e as intenções latentes do inconsciente.

Mais do que uma dúvida metodológica como em Descartes, Marx, Freud e Nietzsche ensinam a desconfiar da fala humana, da prática humana, mais especificamente ensinam a desconfiar da consciência humana como tal. Descartes duvida de seu objeto de estudo. É preciso duvidar do objeto para chegar a conhecê-lo. Mas com os três mestres a coisa é diferente, é mais radical, a consciência mesma está sob suspeita.

Quem duvidaria da agudeza e relevância da análise dos mestres? A consciência como máscara, para falar como Nietzsche, a consciência como alienação ou ilusão, para falar como Marx ou Freud. É por isto que é necessária a interpretação, diz Ricoeur. A hermenêutica tem seu lugar porque a realidade é fugidia, porque a verdade se esconde, porque a fala humana é escorregadia. Onde há dúvida e falta de clareza é preciso interpretar. Se tudo estivesse patente, a interpretação seria supérflua. A interpretação é recurso contra o enredamento das aparências falsas. Se há a astúcia do desejo, astúcia e meia para procurá-lo.

A peculiaridade do pensamento de Ricoeur é que para ele a situação não é desesperada. Acrescenta à sua desconfiança a fé. Se há engano, há também a possibilidade do acerto. Para ele há sempre um sentido profundo que pode ser encontrado. Quem estiver atento, equipado com a técnica certa, quem estiver com a

atitude interpretativa correta há de descobrir a verdade, há de descobrir aquilo que o ser humano esta tentado se dizer em linguagem cifrada. Para Ricoeur Freud, Marx e Nietzsche, especialmente Freud, vão se tornar instrumentos para interpretar o homem e a cultura.

5.4.3 PASSADO E FUTURO

Também muito interessante é o modo como Ricoeur lê o presente não só a partir do passado, mas também a partir do futuro. O ser humano é memória e projeto, arcaísmo e expectância. Começamos pelo passado... Quando se olha o frontispício do presente é preciso se perguntar: o que atrás dele? Que trajetória conduz a este lugar? Qual o suporte histórico para esta construção presente? Nada a fazer senão olhar para trás. O ser humano não se compreende sem compreender sua história, sem compreender sua biografia. A neurose é exatamente este estranhamento do presente em relação ao passado. O passado se transforma em bagagem que desconheço, quase uma "coisa" que ainda assim insiste em se insinuar.

Agora, está relação do presente com o passado não é nenhum pouco simples. O ser humano é o ser do passado, seu presente está referido ao passado. Mas devemos dizer também, complexificando o conceito, que o passado se presentifica. O passado sempre está presente. Na seção de análise propriamente não se trata do passado, mas do passado presente, do passado que se presentifica e emerge agora. Esta é a contribuição da psicanálise: o que realmente importa para compreender o indivíduo não é o passado fatural é o passado que se presentifica e

que se manifesta. O passado que não quer ficar no passado, este é o que adoece. Este arcaísmo do sujeito e da cultura, Ricoeur quer investigar com seu conceito arqueológico. Não se trata meramente de um trabalho documental, mas de uma investigação digamos assim existencial, vital, uma investigação que trata dos motores verdadeiros da vida presente.

Na verdade, passado e presente mantêm uma relação dialética. A história se faz assim: marcha à ré, olhando para trás. Trata-se do esforço para compreender, para organizar e significar o que se viveu. Então, não é só o passado que dá sentido ao presente, mas o presente dá sentido ao passado. Ou por outras palavras, o passado é significado pelo presente. História é isto. À luz do que sei hoje compreendo o que vivi. Há memória, há lembrança, mas esta memória, esta lembrança já são interpretação, interpretação do que foi vivido.

Esta dialética do presente e do passado está presente em Freud. Ao contrário do que comumente se diz, para Freud o que antecede não determina mecanicamente o que vem depois. Em vários de seus relatos clínicos, Freud demonstra que certos acontecimentos permanecem parcialmente ou até totalmente sem significado para o paciente. É apenas retrospectivamente, à luz de novas experiências, que o paciente compreende o que viveu e dá sentido aos fatos. Há uma inversão no tempo: o presente influencia o passado. Se não fosse assim a experiência analítica teria pouco sentido. Ela é exatamente o lugar onde o passado é revivido e ressignificado. O passado passa a ser experimentado de um modo tão novo que não é exagero dizer que ele foi alterado.

Então, o ser humano é passado, é memória, é memorial. É uma meditação sobre a sua própria vida. Quando ele fracassa em dar alguma coerência à sua

história, ele falece ou enlouquece. Podemos descrever a experiência humana exatamente como este esforço para falar de modo coerente a própria história. Neste sentido a vida é uma narrativa. Uma narrativa que contamos para nós mesmos e para as pessoas que nos são importantes. Se há a fragmentação da narrativa, se ela perde todo e qualquer fio condutor, à esta fragmentação chamamos loucura. Somos contadores da nossa própria história. Guardamos no íntimo a razão dos fatos, a lógica que rege a narrativa.

Somos passado, mas somos futuro também, diz Ricoeur. A neurose severa é isto: é quando o passado se apresenta de modo tão brutal, tão carente de significação que o futuro desaparece. Neste sentido a neurose não é somente uma doença do passado, do passado mal resolvido, ela é uma doença do futuro também, do futuro que se apaga e se fecha. O que se almeja, do ponto de vista terapêutico, é que o passado se integre abrindo espaço para que a esperança no futuro renasça no coração do paciente.

Escrevemos acima a palavra projeto: "o ser humano é memória e projeto, arcaísmo e expectância". A palavra projeto é bem sugestiva. Projeto é irmã de projétil, ou seja daquilo que se lança para frente. O projeto tem a ver com o futuro. Sempre somos um projeto. Sempre projetamos um amanhã. Vivemos hoje com vistas ao tempo que virá, a partir da expectativa do futuro. Se o enxergamos negro, o impacto no presente é inevitável. Quem planeja a própria morte para amanhã, como isto não influenciará o seu presente? O planejamento, a expectativa, a esperança no amor, no trabalho, no estudo, tudo isto determina fortemente como vivemos hoje. Quando não há esperança, então a situação é mesmo desesperada; isto é mais do que um simples jogo de palavras.

Agora a palavra projeto carrega ainda outras significações. Só há projeto propriamente dito quando há uma visão ativa em relação ao futuro. Se há somente expectativa, não há realmente um projeto. Mas ainda assim somos determinados por esta expectativa. O futuro nos marca quer o esperemos bom ou ruim, quer o pensemos de modo ativo ou passivamente. Passivo e ruim ele é o futuro fatalista. Na cultura oriental e na frase brasileira "Deus quer assim" encontramos este fatalismo. Passivo e bom é o futuro como graça. É o prisioneiro que aguarda o indulto de libertação.

A chamada teologia da esperança de Moltmann¹³⁸ e em seguida a teologia da libertação latino-americana¹³⁹, ambas exploram com profundidade as várias atitudes humanas em relação ao futuro. O que almejam é a passagem de uma atitude passiva para uma atitude ativa na esperança de um mundo melhor. O tratamento é tão criativo que vale a pena explorar um pouco este legado.

No contexto da teologia da libertação, o homem oprimido não possui esperança porque não está em condição nem de escolher nem de controlar seu futuro. Falta a ele o poder suficiente para intervir no processo histórico. De fato ele nem sequer está em condições de compreender as relações sociais que o oprimem. Para ele não há futuro. O processo de libertação se inicia quando o homem oprimido começa a falar de si e do mundo ao seu redor de modo novo. Esta visão crítica da realidade é que começa a produzir esperança. O processo segue em frente quando há uma determinação de conseguir libertação. O futuro ainda permanece fechado mas a consciência é nova. Quando alguém crê na possibilidade de um mundo melhor para si, então a possibilidade de uma ação transformadora aparece no horizonte. Do ponto de vista histórico, objetivo, só haverá libertação se houver poder suficiente para mudar a realidade. Mas do ponto

de vista psíquico, o processo de libertação só se inicia caso se creia na possibilidade de mudança. A esperança então é motor da história também.

O que distingue as teologias da esperança e da libertação de outras reflexões libertadoras é a importância que atribuem à esperança e até à imaginação no processo de emancipação humana. Os marxistas se prendem às condições objetivas da realidade. Os teólogos da libertação, seguindo uma tradição inaugurada por Ernst Bloch, um marxista de corte heterodoxo, questionam o *status* de realidade da presente ordem social. A realidade é uma construção social, dizem eles. De forma que o que é possível e o que não é possível não pode ser estabelecido objetivamente. A imaginação acaba ocupando lugar de importância na construção de uma nova realidade social. Para os teólogos Deus é fiador deste processo de libertação humana.

Então o que os teólogos estão querendo parir é um projeto de libertação nas classes oprimidas. Como dizíamos acima, só há projeto quando há uma visão ativa em relação ao futuro. Se há somente expectativa, não há realmente um projeto. O projeto é algo como uma decisão para o tempo que ainda virá. Trata-se de uma determinação sobre o que deve ser. O projeto para ser projeto não pode ser meramente teórico, abstrato. Ele tem que carregar uma intencionalidade concreta, real. Para que o futuro seja como eu o idealizo, é preciso que eu faça que a realidade se submeta ao meu projeto. Projetar significa projetar uma ação, uma ação no presente com propósitos transformadores para o futuro. Por isto que um projeto é muito diferente de um simples sonho. Um projeto tem a ver com o possível; permanece dentro do campo de minhas possibilidades, ainda que o projeto estique a linha do possível, que empurre a linha do possível para bem longe explorando o seu limite radical. Mas de qualquer forma o projeto tem a ver com a

potência do meu corpo, não se assenta somente sobre meu desejo, mas sobre minha força também. O projeto tem uma densidade quase física. É projeto de meu corpo, de meu corpo encarnado neste instante da história. Se o projeto ultrapassa a força do meu corpo ele é sonho ou delírio.

Então, o ser humano é memória e projeto, arcaísmo e expectância, passado e futuro. Ainda que haja várias formas de se relacionar com o futuro, muitas formas de se relacionar com o passado, o ser humano é determinado por um e por outro. O passado o determina, o futuro orienta sua ação. Justa é a soma de Ricoeur: arqueologia e teleologia. Sabedoria é não querer transformar a psicanálise em teleologia. Ele somente quer aduzir experiências que vem de domínios diferentes em uma reflexão filosófica única.

5.4.4 A RELIGIÃO QUE MERECE SOBREVIVER

Um outro tema importante deste capítulo é a religião. É certo que Ricoeur valoriza a crítica da religião, mas ele crê também que há uma religião que merece sobreviver. Falamos nos três mestres da suspeita e é claro que eles são também três fortes críticos da religião. Para eles a religião estaria à serviço da falsa consciência na linguagem marxista, à serviço da ilusão na linguagem freudiana, sustentaria o mascaramento no termo nietzscheano. Portanto para Marx, Freud e Nietzsche a religião faz parte deste aparelho despistatório da opressão, do ódio e do desejo inconsciente.

Agora, penso que seria compreender mal estes três nomes pensá-los somente como críticos da realidade aparente. Não cultivam a suspeita pela suspeita, a desconfiança pela desconfiança. Para mim eles buscam a vida autêntica atrás da ilusão. Destroem o falso para construir o justo, desmascaram a ilusão para que apareça a verdade. O jovem Marx tematiza o homem e seu sonhos. O velho Marx sonha com o fim da ideologia, com a passagem da necessidade para a liberdade. Nietzsche trabalha o conceito de *Überman*: o homem que se ultrapassa, que firma a vida sobre si mesmo, homem pleno de força e liberdade. Mesmo Freud, o mais céptico dos três, sonha com um homem que aceite a realidade como ela é.

Não faria a ingenuidade de transformar Freud, Marx e Nietzsche em companheiros de fé. Reconheço o ateísmo deles e reconheço também a validade da crítica da religião que patrocinam dentro de certos limites. Qualquer fé mais articulada deve levar em conta esta crítica. O que estamos dizendo é que a crítica da religião não esgota sua significação na negação e na destruição da religião, mas liberta o homem para o novo, inclusive para uma experiência autêntica de fé. Que morram os ídolos, como diz Ricoeur, para que uma fé autêntica em o Deus verdadeiro possa surgir.

Quando se lê o dramático trecho do louco com uma lanterna em A Gaia Ciência de Nietzsche¹⁴⁰, várias perguntas podem ser feitas. Diante do contundente texto podemos perguntar: que Deus teria morrido? quem o teria matado? e ainda, qual a autoridade desta voz que o declara morto?

Que Deus morreu? Não pode haver dúvida que foi o Deus da filosofia, o Deus de Kant, o Deus de Hegel. O Deus sustentado pela metafísica, por uma teodicéia, este Deus morreu. Para este Deus não há mais lugar, já que Freud e

Nietzsche encontraram não razões, mais medos e desejos atrás da religião. Mas o que dizer do Deus da experiência de homens e mulheres ao longo dos séculos? E esta história toda de vidas mudadas ante a experiência com o próprio Deus? O que dizer sobre isto?

Agora, pensando no texto de Nietzsche podemos perguntar também: quem diz que Deus morreu? Será o louco? Zarathustra? Quem? O que temos aqui é só uma proclamação, pura e solta... Não há provas, só um anúncio. Talvez devêssemos nos voltar para o próprio Nietzsche como fonte da autoridade para este anúncio. Então sejamos francos: o anúncio da morte de Deus não é feito com qualquer tom de alegria. O texto é angustiado. Há confusão e desorientação, incerteza e perda de referência. Nietzsche bem sabe que sem espaço para Deus, o espaço para o homem também fica comprometido. O anúncio de um homem que vive bem completamente sem Deus é apenas hipotético. Nietzsche sabe que este homem não existe. Ele mesmo, em sua vida, não cumpre a promessa desta vida dionísica. Sua acusação da religião segue marcada pelo ressentimento. Permanece aquém de seu próprio padrão de uma pura afirmação vital.

Então permanece a questão sobre uma manifestação autêntica de Deus. Um manifestação autêntica, não uma projeção feurbachiana, não uma construção humana. O testemunho milenar de homens e mulheres na história da Igreja atesta esta manifestação. A mensagem cristã afirma que o homem não pode cumprir sua vocação sobre a face da terra sem a concorrência desta manifestação. Afirma que há um Deus que não é dissimulação do ódio, do medo e de desejos inconscientes. É preciso se posicionar diante deste testemunho. Se há uma fé autêntica em um Deus autêntico e vital, então há uma religião que merece sobreviver à crítica.

5.4.5 CRÍTICAS

Tratamos o texto de Ricoeur com respeito, seu argumento e sua pesquisa com seriedade. Isto não significa, entretanto, que não possamos perceber onde ele é mais vulnerável, onde a crítica se faz mais fácil. Se tratamos Ricoeur com respeito em toda parte, expressamos aqui alguns dos pontos onde se torna mais facilmente criticável. Crítica que nem sempre partilhamos, pelo contrário, crítica que reputamos não rara fruto mais do preconceito do que do juízo isento.

Ricoeur se defende bem, preventivamente, de uma crítica dos filósofos por buscar recursos em fontes simbólicas e míticas. O recurso ao símbolo é bem explicado. Semelhantemente o recurso à psicanálise é bem fundado. Ele se preserva como filósofo que é. Mais vulnerável fica como estudioso da psicanálise...

Alguém poderá dizer que a psicanálise não passa de um *detour* no pensamento de Ricoeur. Ele é filósofo, mas mal entenderia a psicanálise. Então, cabe aqui algumas observações. Primeiramente Ricoeur não é mesmo um clínico, nem possui uma extensa experiência pessoal de análise. Neste sentido falta algo a ele. Mas tratar a psicanálise com desrespeito não trata, antes impressiona pela capacidade de absorver o espírito analítico. Não faz uma filosofia da psicanálise que seja uma violência à índole psicanalítica. Não olha a psicanálise como um epistemólogo que queira retalhar seus achados. A psicanálise é mais que um simples objeto de investigação para ele. Ele se compromete com ela.

O que é certo dizer é que Ricoeur é filósofo, quando fala da psicanálise segue sendo filósofo. Diga-se de passagem, bom filósofo. Isto pode ser visto como ruim, ou como bom... Significa por exemplo que ele preserva o rigor intelectual.

Quem já navegou pelas águas turvas da reflexão sobre a psique talvez ache isto um enorme conforto. Por aí "teóricos" que são verdadeiros senhores da confusão. "Mestres" a misturar metodologias diversas e pontos de vistas antagônicos. O que mais se vê na clínica terapêutica e na reflexão sobre ela é a pretensão eclética. O ecletismo é um vício que Ricoeur não tem e que seria bom ver extirpado do ambiente psicológico. Qualquer um se sente na liberdade de "inovar" na prática e na teoria sem o menor critério teórico.

Freud, o mestre sem aspas do irracional humano, não foi e não deve ser confundido com um mestre da irracionalidade. Todo o seu esforço teórico e clínico pode ser compreendido como uma grande empreitada racional de entender e se possível de minimizar o irracional humano. De forma que é um alento encontrar um filósofo que não confunda metodologias de trabalho e técnicas clínicas, que não misture intuição subjetiva com ciência, nem misticismo com psicologia. Freud além de valorizar e preservar o racional diante do irracional tratou de ser fiel à seus pressupostos teóricos. Não saiu por aí confundindo metodologias, produzindo uma colcha de retalhos teórica. Este limite auto-imposto Ricoeur também trás, para o bem da clareza da ciência ele tem um eixo teórico.

Como dissemos Ricoeur é filósofo. Isto significa que ele tem uma intenção teórica. Falta mesmo a ele uma intenção clínica. Mas é um filósofo apaixonado, sua reflexão é rigorosa mas é vital e existencial. Sua reflexão é vida. Quando fala da psicanálise, fala como um filósofo com ânimo favorável à psicanálise. Ele se aproxima da psicanálise com a intenção de aprender, aprender para a vida. Aliás, todo o esforço filosófico de Ricoeur pode ser pensado como uma sabedoria para a vida, como um recurso colocado à disposição de uma vida melhor neste final de século XX. Ricoeur não pensa a clínica propriamente dita, como um psicanalista

pensa. Mas Ricoeur pensa o homem e a mulher. Ele pensa o homem e a mulher real, sofrente. Sofrimento que elucida inclusive por meio da psicanálise.

Está bem, o ambiente do pensamento de Ricoeur não é terapêutico. Mas a crítica de que Ricoeur é filósofo só seria insuperável se a psicanálise tivesse destruído a filosofia. Algum psicanalista, especialmente entre os lacanianos, talvez defenda esta tese. Concordo que as descobertas de Freud tenha causado grandes dificuldades para a filosofia. O *cogito* filosófico fica questionado. Mas sigo com Ricoeur pensando ainda uma filosofia pós-psicanalítica.

Algum laciano pode crer que toda reflexão perdeu seu esteio depois do advento da psicanálise. Incorre no erro de transformar a psicanálise em uma totalidade que tudo abrange, tudo compreende, tudo resolve. A psicanálise se torna em si suficiente. Neste caso a psicanálise torna obsoleta a filosofia e o pensamento de Ricoeur não faz mesmo muito sentido. Diante desta "verdade" total da psicanálise, qual a razão para uma reflexão que não seja psicanálise? Alguma resistência a Ricoeur nasce aí mesmo, da crença de que a psicanálise tornou a filosofia inútil.

Alguma outra crítica a Ricoeur nasce do não reconhecimento da natureza de seu trabalho. O que Ricoeur faz é construir uma filosofia pós-psicanalítica. O seu trabalho não deve ser confundido com a reflexão psicanalítica propriamente dita. Ele não pensa a clínica diretamente. Repetimos ele é filósofo. O conceito de "arqueologia do sujeito" e o de "teleologia", por exemplo, não são conceitos psicanalíticos, mas filosóficos. São conceitos filosóficos de inspiração analítica, mas não são conceitos primeiramente voltados para a clínica. Não enxerga isto quem não quer.

Por fim, a obra de Ricoeur só faz sentido em um ambiente de respeito à psicanálise e à filosofia, ou por outro lado à filosofia e à psicanálise. Para o psicanalista que despreza a filosofia, para o filósofo que despreza a psicanálise, a obra de Ricoeur não tem valor. Tem valor se se crê que o encontro entre estas duas disciplinas, feito com respeito e cuidado, onde uma não devora a outra, encontro dialético onde cada uma preserva identidade mas ao mesmo tempo se enriquece no encontro, então Ricoeur tem razão de ser¹⁴¹.

Uma crítica mais insidiosa é dizer que não só a psicanálise é *detour* para Ricoeur, mas também a própria filosofia. Filosofia e psicanálise seriam um desvio para a intenção religiosa do discurso de Ricoeur. O preconceito chega aí às raias do absurdo: querer invalidar seu trabalho filosófico e psicanalítico, construído com o rigor agora mesmo criticado, apenas por sua opção religiosa. Se sua opção fosse anti-religiosa, se fosse indiferente, a crítica não seria levantada. O trabalho filosófico e psicanalítico de Ricoeur não de ser verificados dentro de critérios próprios da filosofia e da psicanálise.

É certo que Ricoeur crê, ele não esconde isto. Pelo contrário, ele expõe isto. Mas de modo algum faz um uso utilitário da filosofia ou da psicanálise para sustentar sua fé. Ricoeur tem um compromisso religioso, como tem um compromisso com a filosofia e com a psicanálise. Alguém poderá ter um compromisso anti-religioso e ser bom filósofo. Ser marcado por compromissos e opções, esta não é só a contingência humana, como a contingência do pensador. Negar estes compromissos é tratar de um filósofo idealizado, caricatura do real. Ricoeur não esconde, não transforma em ideologia sua fé. Ele a expõe.

O que Ricoeur faz é tratar o tema filosófico e o tema psicanalítico em seus domínios de especificidade. O religioso também tem o seu domínio. Ele aproxima o religioso do psicanalítico e do filosófico, mas não o deriva deles. A aproximação só poderia ser completamente condenada caso fosse possível descartar como falsa toda e qualquer idéia de Deus. Desde de Kant se sabe que à filosofia resta uma posição discreta no que se refere a Deus. O aparelho cognitivo humano tem dificuldade de atingir tema tão elevado. Assim, discordar religiosamente de Ricoeur não implica em uma não aceitação automática de seus resultados filosóficos ou psicanalíticos.

Descartar o Ricoeur filosófico ou o Ricoeur psicanalítico por conta de suas opções religiosas equivale ao crente que despreza Freud por causa de seu ateísmo. De fato Freud era ateu e mais precisamente sua crítica se voltava contra o cristianismo. Com relação ao judaísmo, a religião de seus antepassados, Freud manifestava sentimentos bem mais cordiais. Apesar de ateu, Freud levou uma vida social bem judaica. Então, apesar de se basear em uma antropologia superada quanto aos inícios da religião, não se pode desprezar o freudismo por causa disto. Nem tampouco se pode desprezar a psicanálise porque Freud tinha uma opção pessoal não inteiramente consistente em relação a religião¹⁴².

Então, ser bom ou mau filósofo, ser bom ou mau psicanalista não pode ser avaliado pelo fato do filósofo ou do psicanalista ser cristão ou não. Embora os três domínios - filosofia, psicanálise e religião, tenham interrelações, eles tem especificidade e autonomia também. Aqui o não-preconceito e a tolerância são melhores conselheiros que o dogmatismo; dogmatismo que já foi muito criticado entre os religiosos mas que aparece entre filósofos e psicanalistas também.

Uma crítica bem mais produtiva do que as mencionadas acima é a crítica que aparece na disputa entre Ricoeur e os lacanianos. De fato Ricoeur e Lacan representam aproximações diversas à psicanálise. Lacan se aproxima da psicanálise com o estruturalismo, Ricoeur com a fenomenologia. Ambos respeitam a psicanálise e procuram não violentá-la com uma filosofia estranha. Mas ambos introduzem um quantidade de conceitos de outros domínios para melhor compreender e operar a psicanálise. A disputa e as críticas derivam do fato de buscarem estes recursos em fontes diferentes.

Lacan e seus discípulos tratam de promover uma investigação linguística da psique. Trabalham o inconsciente como uma estrutura, tomando o conceito de estrutura do estruturalismo. Para lacanianos, o processo psíquico é visto de modo independente do interesse para com as motivações do sujeito. Não faz sentido procurar "compreender" o sujeito. O enfoque estrutural é um abordagem rigorosa que procura se ater aos signos do inconsciente. A decisão fundamental é a de tratar os atos da vida psíquica como se fossem regidos por leis, leis estruturais. Leis que se aplicam às representações da pulsão, que lacanianos preferem chamar de significantes. A preocupação passa a ser a determinação da natureza destas leis. O modelo linguístico é amplamente utilizado para a elucidação destas leis.

Ricoeur trabalha a psicanálise de outro modo. Para ele a consciência deve descobrir que vive em ilusão, descobrir que ela não dispõe de si mesma. A consciência é movida por motivações profundas, inconscientes. O inconsciente analítico, portanto, é um centro de intenções, de orientações na direção de, em suma o inconsciente é um sentido. Isto é atestado pelas relações de sentido que os rebentos do inconsciente guardam entre si e com sua origem mais radical. Mas Ricoeur ultrapassa a fenomenologia (assim como Lacan ultrapassa a linguística).

Para Ricoeur o sentido é separado da consciência por uma força. O psiquismo se define pelo sentido e não necessariamente pela consciência. Mas este sentido é barrado por uma energética. Portanto há uma disjunção, uma distorção mesma entre um sentido de uma representação e o sentido de outra representação. Assim, para Ricoeur há uma costura da linguagem econômica e da linguagem intencional. Para ele há o "natural" (energética) e o significante (hermenêutica), há força e sentido na psique.

Logo se vê a possibilidade de conflito entre estas duas maneiras de conceber o inconsciente. É conhecida a frase de Jacques Lacan: "o inconsciente está estruturado como linguagem". Ricoeur vai questionar a frase. Ele concorda que o analista é interprete de uma "linguagem", com regras, sintaxe e símbolos próprio: a linguagem do inconsciente que transparece na fala do paciente. Mas ele questiona que esta "linguagem" do inconsciente seja regida por leis linguísticas. Saussure cria a oposição entre fala e língua, sendo que a língua possui uma fonemática, uma semântica e uma sintaxe. Mas esta "linguagem" inconsciente não possui estas características de língua, diz Ricoeur.

Primeiramente Ricoeur diz que a lógica dos sonhos exclui o "não". Então como construir uma língua real sem a idéia da negação? Alguém poderia dizer que há uma negação característica do psiquismo, o *Verneinung*, o termo empregado por Freud que está traduzido para o português no Vocabulário de Psicanálise de Laplanche e Pontalis¹⁴³ por negação ou denegação. Trata-se do fenômeno do recalque: certo conteúdo é reconhecido intelectualmente na consciência, mas ao mesmo tempo é excluído dela. Contudo, o fenômeno do recalque não é linguístico mas econômico. A negação aqui é uma repugnância que recusa a identificação com certo conteúdo.

Ricoeur apela para Freud para contrariar Lacan. Freud havia reservado a linguagem ao pré-consciente e ao consciente. O significante que Freud encontra no inconsciente é da ordem da imagem, não da linguagem. A pulsão acende ao inconsciente como um significante não linguístico e a representação da pulsão como uma representação de uma coisa ou de um termo. Enfim, os rebentos do inconsciente são sempre relacionados em Freud à fantasia, à imagem e não a palavra. Freud destaca um poder significante que fica aquém da palavra. Então se tomarmos o conceito de linguística de um modo preciso, então o simbolismo do inconsciente não pode ser considerado como linguístico. Fenômenos como o deslocamento e a condensação operam em um domínio bem mais amplo que o da língua, inclusive no domínio da imagem que é o domínio do sonho

Ricoeur procura mostrar também que os sonhos são aparentados com unidades do discurso maiores que a palavra. Lembra uma observação do próprio Freud que assevera que o sonho é irmão dos provérbios, ditados, folclores e mitos. Assim, sugere Ricoeur, a comparação deve ser feita não ao nível linguístico mas ao nível da retórica. As metáforas, metonímias, sinédoques, eufemismos, etc, são o domínio da comparação. Mas todos estes fenômenos retóricos não são fenômenos propriamente da língua, mas manifestações da subjetividade humana no discurso.

Agora Ricoeur não nega que o inconsciente tenha fenômenos aparentados com a linguagem. O inconsciente tem uma similitude e uma homologia com o discurso consciente. Poderíamos até dizer, precisando um pouco o conceito, que o inconsciente possui uma linguagem que é um caso particular da linguagem consciente. Mas o que pode escapar em uma abordagem linguística é a razão da separação dos dois sistemas. O inconsciente está separado do consciente por uma razão econômica, por uma barra, por uma força. Então consciente e inconsciente

não estão separados somente por fatores significantes e significados, mas por uma força dinâmica de exclusão dos sistemas.

Os lacanianos reagem à argumentação de Paul Ricoeur dizendo que em Freud não há uma clara oposição entre palavra e imagem. Nos sonhos o fenômeno de condensação e deslocamento ocorre em palavras, nomes e coisas. Então a ordem verbal e a imagem andam juntas em muitos casos. O estudo de Freud dos chistes comprova a importância de utilizar as leis da linguística para localizar as leis dos significantes inconscientes. Em muitos casos então não é justo opor imagem e linguagem. Quando Lacan afirma que o inconsciente se estrutura como linguagem, o que quer dizer é simplesmente que o domínio todo do inconsciente, incluindo o imaginário visual, obedece a leis formais análogas as que a linguística extrai de seus significantes particulares.

A imagem nos sonhos se apresenta de várias formas, podendo até ser nada mais que palavras visualizadas. De qualquer forma o sentido da imagem só pode ser verificado a partir de um discurso informulado mas sempre presente. Então a imagem supõe integralmente a linguagem para receber seu sentido. Há uma correspondência dos significantes de imagem com os significantes de linguagem. A imagem chega até a exercer um papel na articulação do sentido que se constrói no discurso. Também, afirmam os lacanianos, há tentativas como a de Roland Barthes de construir uma ciência da imagem que se utiliza de conceitos da linguística. O que atesta a estruturação semelhante de linguagem e imagem. Por fim, criticam Ricoeur por assimilar linguístico ao plano da palavra¹⁴⁴.

O debate continua..., as críticas surgem de parte a parte..., mas assim se faz avançar a psicanálise. De fato Ricoeur e Lacan, em que pese a preocupação de

ambos com a linguística, tem seguido roteiros filosóficos diversos. Como dissemos, ao estruturalismo de Lacan, corresponde a fenomenologia de Ricoeur. A opção filosófica que Ricoeur representa deve ser avaliada com seriedade. Uma avaliação completa de sua contribuição ao debate psicanalítico, no entanto, haverá de considerar ainda sua obra mais recente, onde conceitos como os de metáfora, narrativa e retórica são aprofundados¹⁴⁵. Mas este já é um trabalho para uma outra tese...

5.4.6 CONCLUSÃO

Uma ciência clássica, uma filosofia clássica buscam o início radical. A partir deste pretendem construir seus edifícios teóricos. Almejam o ponto original e originário, ponto sem determinação, somente determinador. Hoje sabemos que tal ponto é inatingível. Sempre começamos de um lugar, um lugar relativamente avançado na carreira. Tomamos consciência já em uma estrada. Quando nos damos conta já temos uma vida orientada. Ricoeur propõe então começar do presente. Começamos a onde estamos, com tudo o que somos e com tudo que sabemos. Começamos com o presente que se liga ao passado e com o presente que se liga ao futuro: meu corpo treme ante a memória infantil, meu corpo se fortalece, meus olhos se iluminam ante a antecipação do encontro e da realização.

Então podemos dizer: aqui estou eu, com meus compromissos e desejos, com minha força e medos, com minhas capacidades e limitações, aqui estou eu com minha morte. Uma hermenêutica desmistificadora pode me deixar no presente com pouco, com muito pouco mesmo depois que quebra os meus ídolos. Uma outra

hermenêutica pode restaurar minha esperança. A força iconoclasta corre o risco ser mitificada. O instrumento que destroe ídolos pode se tornar ele mesmo um ídolo. A realidade sob a ótica da desmistificação pode se tornar estreita e apertada. Se cessaram as possibilidades, então é chegada a hora da graça e da imaginação. De novo é preciso fazer a vida dançar frente a morte. Eros chamando o futuro, brincando seu jogo diante de tanatos. É o sopro da vida em terra sedenta... A dança começa de novo.

CAPÍTULO 6: CONSIDERAÇÕES FINAIS

6.1 INTRODUÇÃO

Herbert Spiegelberg observou em seu livro The Phenomenological Movement (1969) que entre os novos filósofos, Paul Ricoeur é sem dúvida o que tem dado a contribuição mais notável à fenomenologia, tanto pela extensão quanto pela originalidade de sua obra¹⁴⁶. Passados alguns anos não há nenhuma razão para se discordar de Spiegelberg quanto à grandeza do pensamento filosófico de Ricoeur.

Dizer que Ricoeur é grande em 1969 e repetir o mesmo agora, algum tempo depois, não significa exatamente a mesma coisa. O valor de uma obra só pode ser bem aquilatado retrospectivamente. O tempo valoriza a afirmação, ainda que o valor da afirmação dependa também de quem a fez. Como em uma história, é o fim da obra que corretamente dimensiona os seus elementos constituintes. Durante a construção, algum elemento pode parecer mais ou menos importante do que finalmente demonstre ser. Como em uma vida, enquanto há acréscimos o sentido de uma obra permanece aberto. O autor sempre pode patrocinar novas interpretações, redirecionamentos, novas leituras e até contradições em sua obra. A obra se encerra com seu fim.

O sentido da obra de Ricoeur permanece aberto. Sua obra não chegou ao fim, ainda que esteja muito mais perto do fim hoje do que em 1969. Ricoeur continua produzindo. A avaliação que este tese pode fazer sobre sua obra,

portanto, é limitada. A tese de fato sofre ainda uma outra limitação: a tese estuda somente uma parte da obra de Ricoeur. Trata-se de uma parte crucial é bom repetir, mas ainda assim a tese estuda somente uma parte da obra de Ricoeur. Contudo, arrisca-se aqui neste último capítulo produzir algumas considerações finais sobre Ricoeur. O que o capítulo pretende não é fazer uma compilação de todos os resultados obtidos nos capítulos anteriores. O que foi dito já foi dito. O que o capítulo pretende é colocar em perspectiva a obra de Ricoeur, ultrapassando um pouco os limites do período estudado. Além disto o capítulo expressa as considerações finais do autor da tese produzidas no contacto com este gigante pensador.

6.2 RICOEUR SOB PERSPECTIVA

Desde do tempo de professor de seus companheiros de prisão em um campo de concentração nazista, Ricoeur sempre se mostrou capaz de oferecer uma interpretação criativa e inédita do pensamento filosófico ocidental. Sua capacidade intelectual construiu uma obra-ponte em muitos sentidos. Ele une a filosofia norte-americana e a filosofia europeia. Providencia pontos de contacto entre correntes tão diversas quanto o estruturalismo, a fenomenologia, o desconstrutivismo, a hermenêutica e a teoria crítica kantiana. Como pensador religioso sua obra patrocina uma aproximação entre a compreensão tradicional e outras visões mais modernas dos textos sagrados.

O estilo de Ricoeur é um estilo dialogal, no sentido grego da palavra diálogo. É o estilo da academia grega, vivo, encarnado, contextualizado, em um sentido

prático. Ricoeur sempre permaneceu fiel à questão do que significa ser homem e ser mulher. Sua obra não é uma reflexão fria e distante como o planeta Plutão. Pelo contrário, seu trabalho mantém viva a relação entre pensamento e ação, entre pensamento e vida. É esta condição vital de sua obra que explica os inúmeros "desvios" que ele mesmo patrocinou em seu pensamento. Não tem dúvidas de entrar em novos campos: estuda os símbolos religiosos, se envolve com a psicanálise e com a linguística, mudando o rumo original de sua fenomenologia estrutural. Para ele, mais importante do que produzir uma obra retilínea é produzir uma obra engajada, comprometida, humana.

A questão do método é bem importante em Ricoeur. Ao contrário do existencialismo que muito o influencia, Ricoeur elabora sobre os limites de toda reflexão. Aos poucos produz um método seu, próprio. Não uma forma prescrita e formal que se imponha sobre a reflexão. Seu método se ajusta ao objeto de estudo. O primeiro passo é descobrir os limites do método e do conhecimento que ele patrocina. Deste modo é que se descobre também o que é que justifica e funda o método. Uma questão metodológica especial em Ricoeur é a que aparece quando o objeto de estudo é a própria estrutura essencial do ser humano: o homem estudando a si mesmo. Neste caso o estudo não pode ser feito diretamente. O homem só se conhece estudando as marcas que deixa em sua obra, produção e linguagem.

Ricoeur começa sua obra reconhecendo a interação do voluntário e do involuntário na vida. Toda a vez que se diz "eu quero", "eu decido", "eu projeto" aí está o voluntário. O involuntário, por sua vez, se insinua pela presença das necessidades, dos motivos, dos hábitos, das forças inconscientes e das circunstâncias objetivas da vida. Para onde quer apontar Ricoeur? Para esta

liberdade que aparece na articulação entre voluntário e involuntário. A liberdade é frágil, é limitada, mas ainda assim é liberdade. O que ele quer é valorizar esta capacidade de decisão que aparece nos interstícios da experiência humana.

A questão da liberdade produz em Ricoeur conclusões sobre quem seja o ser humano. Enquanto o existencialismo tende a confundir as experiências de finitude e culpa, Ricoeur as distingue bem. É assim que se capacita para tratar do problema do mal e da fraqueza humana. Sua solução para a questão do mal é interessante. Uma análise da estrutura humana não mostra o mal diretamente, essencialmente no ser humano. Por outro lado, uma análise empírica mostra que o mal não é transitório nem aleatório. Então ele conclui: o mal é histórico, mas não cósmico, é estavelmente presente mas não essencial ao ser humano.

Utilizando os recursos de seu ponto de vista fenomenológico estrutural, Ricoeur já tinha dito o que poderia ser dito sobre o mal. Então ele não hesita em mudar de abordagem. Sai de uma descrição fenomenológica para uma interpretação fenomenológica da experiência humana. Ricoeur se volta para os símbolos. São os símbolos que mostram que de fato o ser humano experimenta o mal em sua vida, tanto o mal sofrido quanto o mal realizado. A interpretação se torna necessária porque o sentido do símbolo só pode ser conquistado indiretamente. Ricoeur se debruça sobre as confissões clássicas da experiência do mal. E conclui que o mal é desvio, transgressão e culpa.

Em Ricoeur nem todo símbolo é religioso, mas sua simbólica do mal é sem dúvida religiosa. De fato, o religioso é uma preocupação permanente em seu pensamento. Sua passagem à psicanálise pode ser compreendida também por este viés. Vivemos em um mundo desencantado. Somos herdeiros do Iluminismo e

nascemos em uma era de suspeita. Algo se perdeu definitivamente para o homem religioso. A fé já não pode ser vivida em sua ingenuidade. Ricoeur busca então uma experiência de fé que tenha passado pelo crivo da crítica. A psicanálise aparece no horizonte como um instrumento desta crítica.

Ricoeur se volta para a psicanálise com todo o ardor e inteligência. Em Freud Ricoeur descobre uma teoria da interpretação importante para seus estudos hermenêuticos. A psicanálise oferece uma maneira de entender a fala humana que muito lhe interessa. De tudo isto ele se aproveita. Wittgenstein repreende Freud por "trapacear" seus pacientes descartando a intenção consciente do seu discurso. Ricoeur, pelo contrário, concorda com Freud que a linguagem esconde desejos secretos e inconscientes.

Agora Ricoeur mantém em relação a Freud uma posição tanto de apoio quanto de crítica. Lamenta que Freud tenha sido utilizado mais para justificar o ateísmo do que para purificar a fé. Não quer deixar a psicanálise entregue somente à suspeita. Por isso envida seus esforços para atenuar o pessimismo, o determinismo e o materialismo da psicanálise. É por esta razão que à arqueologia freudiana do desejo soma uma teleologia do desejo baseada em Hegel.

Freud tem um pensamento basicamente anti-histórico. Sua ênfase no natural é tal que os processos sociais podem ser explicados a partir de leis da natureza. Seu fatalismo é um que parece que para ele quanto mais as coisas mudam, mais permanecem como sempre foram. É claro que para Hegel, e para Marx também, a história avança. Os processos sociais são feitos de mudanças. Por isso quando Ricoeur se socorre em Hegel o que ele quer é combater este fatalismo freudiano.

Hegel entra na história para deixar a porta do futuro aberta, para mitigar o pessimismo da psicanálise. Assim é que Ricoeur trabalha com duas hermenêuticas, uma da desconfiança e outra da fé, com o passado e com o futuro, com Freud e com Hegel.

Neste ponto Ricoeur está certo: exclusivamente dentro do pensamento de Freud não há muita saída para o pessimismo. As consequências filosóficas de seu pensamento, muitas delas o próprio Freud tirou em seus últimos escritos. Sua concepção do tempo como basicamente repetição impede uma idéia real de revolução e novidade. Por isso é que Hegel se torna necessário para Ricoeur. Pode ser que falte ainda muito trabalho para casar uma visão de futuro impregnada pelo passado (Freud) com uma visão do passado impregnada pelo futuro (Hegel). Mas Ricoeur deu sua contribuição mostrando que as raízes do pessimismo de Freud não são superficiais nem são facilmente exorcizadas. Dentro das referências de Freud o pessimismo permanece.

Uma outra maneira de compreender a análise prospectiva a *la* Hegel, que Ricoeur acrescenta à arqueologia freudiana, tem a ver com a crítica da religião de Feuerbach. Feuerbach é o grande inspirador de Marx, Freud e Nietzsche no que se refere à religião. Ele argumenta em seu clássico A Essência do Cristianismo¹⁴⁷ que a religião é a mera projeção do desejo humano em um Deus inacessível. Muita gente já mostrou a falta de rigor lógico de Feuerbach: o fato de um objeto ser projetado pela imaginação humana não diz rigorosamente nada sobre a sua realidade. Um objeto imaginado pode ou não ser real. Mas Ricoeur vai mais longe. Ele percebe que o maior problema de Feuerbach é sua visão totalmente negativa da imaginação. Por isso é que trata de mostrar o papel fundamental da imaginação para a ação e compreensão do ser humano. Ele leva a sério a análise das origens

de Freud, mas valoriza também o papel criativo da imaginação que produz o futuro. É aí que entra Hegel¹⁴⁸.

Logo após terminar seu livro sobre Freud, Ricoeur começa a introduzir novas questões em sua pauta de reflexão. Perguntas que em sua hermenêutica dos símbolos não podiam ser plenamente respondidas: em que sentido o símbolo é linguístico?, ou a que se referem os objetos simbólicos? Ele se volta para questões propriamente linguísticas. Desenvolve uma teoria sobre a metáfora e sobre a imaginação e constrói uma hermenêutica baseada nestes novos elementos. Sua visão da metáfora questiona uma teoria da verdade que faça corresponder diretamente palavra e realidade. A metáfora exatamente testemunha esta mudança na relação entre o sentido léxico e a realidade inacessível a uma descrição direta. De fato para Ricoeur, a metáfora tem um poder de recriação da realidade.

A contribuição introduzida pelos novos desenvolvimentos do pensamento de Ricoeur, para ser corretamente avaliada, deve ser trazida à luz da rica tradição hermenêutica ocidental. O certo é que os trabalhos de Ricoeur sobre metáfora e interpretação aumentam o rigor e ampliam o domínio da ciência cultivada por Schleiermacher, Dilthey e mais recentemente por Gadamer. Ricoeur oferece uma distinção interessante entre as hermenêuticas regionais (por exemplo da arte, as regras da exegese) e a hermenêutica geral que se preocupa com as estruturas da interpretação em si. Schleiermacher se ocupou com o problema da superação da distância no processo de interpretação de objetos estranhos. Dilthey, seu contemporâneo do século XIX, se preocupou em formar um estilo interpretativo vital e suficientemente rigoroso para ser capaz de concorrer com o estilo positivista das ciências naturais. Gadamer, um contemporâneo de Ricoeur, procura por sua vez, descrever experiências vitais que questionem o ideal iluminista do conhecimento. A

contribuição de Ricoeur à esta tradição tem a ver com a liberação de uma bitola romântica imposta à interpretação.

A primeira contribuição feita por Ricoeur tem a ver com a noção de texto. Para os teóricos do século XIX, o objetivo da interpretação era adotar a mesma postura emocional do autor do texto: "sentir como o autor sentiu". Ricoeur considera este objetivo inatingível e mistificador. Ao invés de buscar o autor distante e perdido no passado, ele se concentra no texto presente. Pelo menos em um primeiro momento, Ricoeur aceita que a linguagem supera o evento que a produziu, que o texto escrito supera a palavra falada e a intenção original do autor e que a audiência atual supera a audiência original. A segunda contribuição introduzida por Ricoeur tem a ver com o poder produtivo da imaginação. Schleiermacher e Dilthey aceitavam que a imaginação é perceptiva. Não estavam em condição de questionar Hume que asseverava que imaginar é reproduzir algum objeto ausente. Ricoeur, no entanto, estabeleceu uma nova base para a imaginação, ao invés de perceptiva ele a considera linguística. Isto só é possível porque a linguística de hoje não é mais positivista, mas semiológica. Quando Ricoeur se volta para a linguística ele lança uma hermenêutica que não se assenta sobre o afetivo ou sobre uma orientação praxiológica, ainda que estes elementos não estejam excluídos. Sua hermenêutica passa a ter uma base linguística mesma. Por fim, Ricoeur supera a dicotomia produzida no século XIX entre compreensão e explicação. Ao invés de relegar a explicação às ciências naturais, pensa a interpretação como uma relação dialética entre compreensão e explicação.

Agora não se deve pensar que Ricoeur entra em contacto com a linguística de maneira acrítica. Ele questiona o reducionismo linguístico. Afirma que há uma multiplicidade de interpretações, um verdadeiro "conflito das interpretações".

Nenhuma língua é capaz de captar completamente o sentido e a verdade de expressões não-lógicas como as metáforas. Mas com a linguística aparecem muitos novos elementos em seu pensamento. Chega inclusive a investigar a condição hermenêutica das ciências humanas, já que seu objeto de estudo pode ser considerado dentro de certos limites com um texto também. A teoria da ação que desenvolve apresenta elementos de uma forte crítica ao poder, à opressão e à ideologia. Sua análise é baseada na compreensão de que a linguagem participa e forma o mundo. A linguagem revela o ser como é e aponta para o modo como o mundo se organiza. O último desenvolvimento da obra de Ricoeur ganha uma brilhante expressão em sua análise das relações entre tempo, narrativa e ação. O texto histórico ou ficcional é capaz de marcar, organizar e clarificar a experiência humana no tempo.

Ricoeur é mais um filósofo do que um teólogo. Não há dúvida, no entanto, que sua obra cria novas possibilidades de compreensão da experiência religiosa contemporânea. Ele elabora muito sobre a oposição entre Barth e Bultmann. Com Bultmann aprende o caminho da segunda compreensão, da segunda ingenuidade da fé que a hermenêutica pode produzir. Com Barth reafirma a autonomia e a alteridade de Deus. Sua palavra não nasce na cultura (Barth), mas uma vez revelada produz cultura (Bultmann). Ricoeur usa toda sua bagagem filosófica para a interpretação do texto sagrado. Neste sentido o texto religioso é mais um texto para a sua hermenêutica. Por outro lado, reconhecendo a especificidade deste texto, sua cultura filosófica é questionada pelo texto religioso.

Ricoeur trabalhou com vários gêneros das Escrituras hebraico-cristãs: as parábolas, os provérbios, a profecia, a lei e os hinos. Para ele todo texto religioso é poesia porque se refere a um novo modo de ser em um mundo possível.

Expressões chaves das Escrituras, no entanto, são tão poderosas que ultrapassam a forma religiosa: "o Reino de Deus", "a segunda vinda", "o conceito de aliança", etc. O texto neste acaso aponta para as condições de possibilidade desta nova maneira de ser. De qualquer forma os textos religiosos apontam sempre de diversas maneiras, de acordo com sua estrutura e gênero, para o Deus escondido.

O estilo filosófico de Ricoeur é congruente com sua teoria hermenêutica. Assim como toda interpretação precisa de um texto, sua filosofia é sempre uma reflexão sobre a realidade e sobre a experiência humana (o seu texto). Enquanto Heidegger, por exemplo, invalida uma série de questões sobre a interpretação apelando às questões do conhecimento e do ser, Ricoeur escolhe "um caminho longo" para a ontologia. A questão do ser só aparece no fim e não no começo do processo de interpretação. Deste modo é que ele consegue ser reflexivo e interpretativo ao mesmo tempo. Sua filosofia é uma fenomenologia hermenêutica.

O pensamento ocidental passou por várias mudanças significativas desde de que Ricoeur começou a escrever há mais de 50 anos. Ricoeur participou praticamente de todos estes momentos significativos; sua contribuição à história do pensamento humano permanecerá.

6. 3 A CIRCULAÇÃO AUTOR DA TESE, TESE E RICOEUR

A última seção coloca Ricoeur e sua obra em perspectiva. De certa forma desfoca um pouco a tese. A seção mostra que Ricoeur é bem mais que psicanálise e interpretação de símbolos. Mostra a fenomenologia estrutural e a linguística de

Ricoeur que são regiões do seu pensamento menos visitadas pela tese. A tese permanece hermenêutica (dos símbolos) e psicanálise na obra de Ricoeur. O autor da tese fica então inevitavelmente desvelado. É ele quem escolhe o que em Ricoeur destacar. A tese não é simplesmente sobre Ricoeur, é sobre um certo Ricoeur, um Ricoeur recortado pelo autor da tese.

Quem busca psicanálise e interpretação de símbolos em Ricoeur encontra. Se sacia com sua profundidade, se ilustra com sua erudição, se enriquece com a extensão de seu pensamento. Ricoeur não é um autor apertado. Há muito espaço em sua obra, é bom interlocutor. Sua obra nasce da contradição, portanto crenças diversas podem encontrar guarita em seu trabalho. Porque Ricoeur não é só psicanálise, porque não é só interpretação do símbolo, o leitor interessado em psicanálise e nos símbolos encontra nele um ambiente amplo, um verdadeiro mundo onde as questões da psicanálise podem ser discutidas com menos constrangimentos. Quem se cansar de pensar a psicanálise com os psicólogos, com os psiquiatras, ambiente onde geralmente é pensada, em Ricoeur não encontra os viesamentos próprios dos psicólogos e dos psiquiatras. Certamente encontra outros, mas não estes. Ricoeur é um refrigerio para quem deseje pensar uma psicanálise não inteiramente dominada pela clínica.

"Uma psicanálise não inteiramente dominada pela clínica", talvez fosse melhor dizer uma psicanálise não inteiramente dominada pelo estilo da clínica. A clínica não pode estar voltada para o rigor intelectual. Aliás, o rigor e a disciplina intelectual não raro significam na clínica simplesmente um desvio resistente. O paciente intelectualizado pode se esconder atrás das questões intelectuais para fugir da experiência consigo mesmo. Mas na reflexão sobre a psicanálise o argumento não é válido. O que pode ser resistência na clínica pode ser uma

questão fundamental na reflexão. Infelizmente nem sempre se percebe a passagem de um domínio para outro. Não raro questões éticas, religiosas, epistemológicas, de modo geral filosóficas, tem sido tratadas na reflexão sobre a psicanálise com o preconceito da clínica. De fato, mesmo o clínico deveria estar atento à diferença entre a resistência e a questão filosófica autêntica. A clínica é o espaço para lidar com a resistência mas a reflexão sobre a psicanálise precisa lidar com as questões filosóficas levantadas pela teoria e prática analíticas. Ricoeur tem o treinamento necessário para trabalhar as questões levantadas pela psicanálise.

Ricoeur se distancia do estilo clínico para pensar a psicanálise. Isto é bom e certo. A reflexão sobre a psicanálise não pode ser feita somente em bases de "uma atenção flutuante", "em uma atenção sem memória", "com suspensão do julgamento moral", "uma comunicação direta inconsciente-inconsciente". É necessário um certo distanciamento e disciplina intelectual. Caso contrário desaparece o argumento, a pesquisa, o trabalho árduo de checagem de hipóteses. A reflexão virá livre associação, o que é técnica da clínica. É certo que Ricoeur, nem o autor da tese, propõem uma reflexão filosófica que negue o autor da reflexão e o seu inconsciente. Já vimos que não é este o caso. Não é voltar a um estágio anterior à psicanálise. A filosofia precisa ser crítica em relação aos seus condicionantes, inclusive em relação às forças do inconsciente. A filosofia faria muito bem de buscar sua inspiração nas profundidades da alma humana. Mas ainda assim qualquer teoria que tenha a pretensão de teoria precisa manter alguns parâmetros mínimos de rigor e organização. Isto significa que a teoria psicanalítica e a reflexão sobre ela precisam seguir um encaminhamento racional. A psicanálise lida com o irracional racionalmente. Tudo isto se encontra em Ricoeur, ainda que o leitor interessado em psicanálise se veja obrigado a lidar com o pensamento de Kant, de Husserl, de Saussure.

Agora, falar em "uma psicanálise não inteiramente dominada pela clínica" pode ser também uma forma de criticar Ricoeur. Ele não desloca o estilo solto da clínica para a reflexão sobre a psicanálise. A clínica exige um ambiente favorável à manifestação do inconsciente, mas a reflexão exige um procedimento lógico, ainda que esta lógica não seja a lógica convencional. Esta compreensão encontramos clara em Ricoeur, mas resta ainda uma crítica a ser feita. A crítica não é que Ricoeur seja um racionalista, frio, distante da vida. Isto ele não é. Mas quem respira o ambiente psicanalítico se ressentido da falta de um passo final em seu pensamento. Falta em Ricoeur o último passo na dialética clínica/teoria. Ricoeur pensa a psicanálise, mas não traça as implicações de sua reflexão para a clínica. Seu pensamento não volta até ao nível da clínica. Ele termina em uma reflexão sobre a psicanálise como ciência. Freud é um texto. Freud é um grande pensador, inédito em muitos sentidos. Mas a psicanálise como prática clínica desaparece. Não que Ricoeur não se refira a clínica, não que Ricoeur não se refira ao sofrimento humano. Ele se refere, mas sempre se refere do ponto de vista filosófico, não clínico.

É interessante notar que Ricoeur chega muito perto do ponto de vista clínico em muitos momentos. Ele fala em uma hermenêutica da desconfiança e de uma hermenêutica da fé. Constrói uma dialética entre estes dois estilos hermenêuticos. O primeiro é iconoclasta, derribador, o segundo vai na linha da construção e da síntese. Ora, as implicações clínicas ficam ali mesmo, muito perto. A clínica tem uma ação necessariamente desconstrutiva sobre a fala e vida do paciente. É a psicanálise como uma esquizo-análise, que problematiza e promove a separação, que luta contra as defesas patológicas e produz o desmonte. Agora, ainda que psicanálise não busque uma síntese diretamente, ela espera que esta síntese se forme. Ela aguarda que uma nova organização mais produtiva surja na vida do

paciente. A psicanálise não é sintetizadora em si, mas também não é niilista. Ela não quer derrubar tudo e deixar o paciente sem nada. A clínica portanto pressupõe um momento de construção ou de reconstrução. O próprio analista colabora com este momento por meio de suas construções interpretativas. Ricoeur trabalha o tema desconstrução/construção filosoficamente, mas não oferece nenhuma sugestão sobre como se opera esta dinâmica no nível clínico. O processo desconstrução/construção em Ricoeur permanece teórico, não clínico, infelizmente.

Ricoeur se aproxima da clínica em ainda muitos outros pontos, mas sem nunca realmente tocá-la. Quando ele trata da questão da formação de um projeto, por exemplo, este é um tema interessante para a clínica. Como é que o paciente readquirindo liberdade pode pensar um projeto pessoal, voluntariamente decidido? Se a neurose se atenua e o paciente recupera a capacidade de decisão, o clínico não tem nada a contribuir para a construção deste projeto? Com referência à esta questão da liberdade, uma série de questões éticas se enunciam. Ricoeur com sua enorme formação intelectual e ética poderia ter endereçado estas perguntas com o seu trabalho. Em que medida há uma suspensão do cargo moral e ético na neurose? Até que ponto o paciente permanece responsável moralmente por sua vida? Qual a responsabilidade do analista?. Até que ponto tem o direito de intervir? Muitas questões deste corte ético e também religioso poderiam ter sido exploradas, mas Ricoeur não se envolve com elas.

Ricoeur poderia ter trabalhado clinicamente seu conceito de futuro, este tema fabuloso que mobiliza expectativas. Ou então, tantos outros de seus conceitos com implicações rápidas para a clínica como o conceito de corpo, de mistério, de mal, de Deus, de espiritualidade e de esperança. Ele nem sequer explora o papel da imaginação ou do símbolo clinicamente. Em resumo o que se pode dizer é que

ele não tira as conseqüências clínicas de sua filosofia da psicanálise. Ele não se preocupa com isto. Seu eixo de preocupação é outro. O leitor interessado na clínica se frustra e não encontra o que gostaria de encontrar. Mas é necessário reconhecer e frisar: este não é um tema de Ricoeur. Ele não se propõe isto. Sua reflexão é completa sem a abordagem clínica. Portanto a vontade de encontrar a dimensão clínica é do leitor da obra, mais precisamente do escritor da tese, não do autor Ricoeur.

O fato é que para Ricoeur falta a experiência clínica. Pessoalmente ele não a conhece: não foi paciente nem é analista¹⁴⁹. Certamente esta é uma das razões porque ele não liga diretamente sua reflexão sobre a psicanálise à prática clínica. Parece que lhe falta uma imagem mais concreta do homem que sofre. Ou talvez devêssemos dizer simplesmente que ele não elege para a si a tarefa de minimizar diretamente o sofrimento humano. Mas o paciente e o analista conhecem o sofrimento em toda a sua dureza e concretude. Não podem deixar de olhar o sofrimento humano. Sempre é a pergunta: o que é que tudo isto tem a ver com este sofrimento? Como instrumentalizar este conhecimento e sabedoria para minimizá-lo? Ricoeur não faz perguntas com a intenção clínica. Não desce da reflexão sobre a técnica para a técnica propriamente dita. Não sai do sofrimento visto, ouvido, registrado e até tratado no âmbito da filosofia para o âmbito do paciente que precisa mais que conhecimento, precisa de ajuda. Ricoeur permanece um filósofo, um professor, um palestrante, mas não um clínico.

Muito do que se disse sobre o modo como Ricoeur trata a psicanálise pode se dizer também do modo como ele trata os símbolos religiosos e a religião. Ricoeur trata da religião e seus símbolos com isenção. Não faz dos símbolos religiosos um instrumento apologético ou eclesiástico. Ele os trata com a

continência do filósofo. Isto não quer dizer que Ricoeur não assuma sua condição de cristão. Assume, sem reservas. Mas Ricoeur permanece um filósofo, distingue sua tarefa da tarefa do teólogo:

O filósofo, mesmo cristão, possui uma tarefa diferente [do teólogo]. Não estou de acordo para dizer que ele coloca entre parênteses o que ouviu e o que crê. Porque, como filosofar em tal estado de abstração, versando sobre o essencial? Também não estou de acordo que ele deva subordinar sua filosofia à teologia, numa relação servil. Entre a abstenção e a capitulação, há o caminho autônomo...¹⁵⁰

Ricoeur permanece filósofo, um filósofo informado por suas convicções religiosas, mas filósofo. Permanece dentro do enquadre da razão, não mais do que da razão, mas também de toda razão. Isto quer dizer que ele luta pela integralidade do pensar. Não trata a filosofia fora desta condição integral da experiência humana.

Quando se diz que há um paralelismo entre o modo como Ricoeur trata por um lado a psicanálise e por outro a religião, com isto se quer dizer que ele não instrumentaliza uma coisa nem outra, ainda que o fim pudesse ser justo: a clínica, ou a pregação. Não, ele simplesmente pensa a psicanálise e pensa a religião, sem uma intenção diretamente clínica ou diretamente anunciadora. Isto é sua força, em um sentido isto é sua fraqueza também. Este é o limite que ele se impõe. Agora é preciso não confundir, não estamos aqui diante de um filósofo ingênuo em relação à valores. Ele pensa a psicanálise em termos não diretamente clínicos, mas não tenta pensar a psicanálise de modo isento de valores. Isto seria impossível. Ele

pensa a psicanálise com o compromisso humano, com o compromisso de socorrer o homem real. Mas ele realmente permanece um filósofo, não um clínico. O mesmo se pode dizer para a religião: é cristão mas permanece filósofo e não se torna um pregador.

Agora, assim como ele quase entra na sala onde ocorre a seção analítica, Ricoeur quase sobe ao púlpito da pregação. Toda a sua reflexão sobre o mal tem um conteúdo religioso muito forte. Mas em nenhum momento ele procura justificar a Deus. Considera esta tarefa desnecessária por um lado e insuficiente por um outro. Quem não perceberá o tom retórico da apologética? Ricoeur crê que este tipo de argumentação triunfa sobre um inimigo fantasma, não sobre um mal real. Como em Kierkegaard: "quanto mais ouço seus argumentos menos creio neles". Para falar de Deus hoje é preciso abandonar qualquer saber absoluto, qualquer modelo completo de explicação e justificação da realidade. O mal sofrido ou o mal praticado permanecem como uma constante advertência, um alerta mesmo contra a pretensão do saber absoluto. A vida permanece um mistério! Agora sempre é preciso nuançar para compreender Ricoeur. Dizer que a vida é mistério não significa para ele abrir mão da responsabilidade sobre o pensamento e sobre a história. Significa simplesmente assumir no bojo da responsabilidade do pensar e do agir os limites da própria condição humana.

Ricoeur trata o mito e o símbolo religioso com a racionalidade que anima a história da filosofia ocidental. Não é o caso para ele de ceder à uma intuição imaginativa, mas de elaborar conceitos a partir destes mitos e símbolos. Seu pensamento se caracteriza exatamente por isso: pelo rigor com que trata os símbolos. Mas o interessante é que ele não para aí. Depois de pensar o material, ele se permite o envolvimento. Ele se deixa questionar: será que eu creio nisso? O

que farei dessas significações simbólicas? Ao invés de se esconder em um comparativismo interminável entre as várias simbólicas religiosas, ele aceita ser desafiado pela singularidade dos símbolos. Finalmente é preciso dizer claramente, Ricoeur crê. Ele não é daqueles que partilham um ateísmo cristão, que degenera a teologia em sociologia da religião. O símbolo o atinge também como pessoa. Como crente Ricoeur tem convicções. Por exemplo ele se deixa influenciar pela teologia da esperança de Jürgen Moltmann¹⁵¹. E mais..., a partir de Moltmann chega a tentar uma aproximação filosófica do tema da liberdade e da esperança¹⁵². Este é Ricoeur: crente e filósofo, não um incrédulo teólogo.

Bem, assim chegamos ao que se poderia denominar de fundo semântico do pensamento de Paul Ricoeur. Ao menos ao fundo semântico do período de seu pensamento que estuda esta tese: o campo do desejo e o campo dos símbolos religiosos. Ricoeur trata dialeticamente estes campos, são dois pólos fundamentais e fundantes de seu pensamento. Deles nascem o seu trabalho. Considero de má índole a crítica de que em Ricoeur tudo não passa de uma criptoteologia. De fato Ricoeur possui um polo religioso, que não esconde, que não exclui outros pólos, nem o torna menos filósofo. Ricoeur usa estes elementos primários, desejo e religião, sexualidade e Deus, como solo de onde nasce seu pensamento.

O trabalho de Ricoeur pode ser visto como um esforço para fazer surgir uma espécie de analogia entre as organizações pulsionais e os símbolos da fé. Ele trata de mostrar quais são os processos que engendram uma e outra coisa. Esta é a equidade que ele promove entre os dois campos. Mas certamente ele não resolve todos os conflitos, pelo contrário seu pensamento é só um preâmbulo à esta discussão. De fato esta discussão é só um horizonte em seu pensamento, uma direção para a qual aponta seu trabalho. Em verdade, o próprio religioso também

aparece em Ricoeur quase só como um horizonte. O seu campo de investigação é a fenomenologia e a filosofia do espírito. É sobre este campo que ele articula de um lado a arqueologia e do outro a teleologia. A teologia propriamente dita, que para ele é uma teologia basicamente da esperança, fica somente implicada na teleologia. Por isto que é certo dizer que Ricoeur é filósofo e permanece filósofo até ao fim.

Ricoeur acha que a psicanálise tem o direito de investigar a experiência religiosa. Em sentido contrário, ele acha que a psicanálise não tem o poder de reduzir as significações da esfera religiosa aos seus investimentos pulsionais. Ao invés de nos determos somente na entrada do complexo de Édipo, ele pensa que é preciso parar também na saída dele. Como há saídas neuróticas e não neuróticas, há saídas religiosas e não religiosas e estas coisas não se ligam assim tão mecanicamente. Agora é preciso ficar claro que na obra de Ricoeur psicanálise e religião se tocam somente de leve. Ele sempre mediatiza o encontro com a fenomenologia. É por uma série de aproximações difíceis, árduas mesmo, que estes dois campos se encontram. Para Ricoeur se se retira este plano intermediário, a reflexão corre o risco da ruína, os conflitos podem se acumular de tal modo que se tornem insolúveis. Para quem considera Deus e o desejo como muito importantes, como o lugar mesmo onde surge o homem, então uma certa mediação filosófica se faz necessária para que a sexualidade não destrua a religiosidade, nem a religiosidade destrua a sexualidade.

Agora alguém que se interesse por religião talvez se ressinta da falta de um registro mais direto das implicações religiosas do trabalho de Ricoeur. Assim como já apontamos, faltam as implicações diretamente clínicas. Nem há nele uma filosofia da educação, dissemos no primeiro capítulo. Talvez alguém lamente a falta de um

esboço de resolução mais claro da dualidade religião e clínica psicanalítica. São demandas do leitor que Ricoeur não atende. É bom lembrar que ele não é propriamente um teólogo, um psicanalista, um educador. Ele é apenas quase tudo isto. Mas mesmo no seu domínio propriamente filosófico, Ricoeur tem suas razões para deixar espaços vazios. Ele nos lembra Hegel para dizer que seria necessário uma filosofia dialética capaz de assumir a diversidade dos vários planos da experiência e da realidade em uma única sistemática. Só uma filosofia assim tão completa poderia encadear o desejo, o espírito e Deus. Ele conclui: eis a tarefa, mas quem pode assumi-la plenamente em nossos dias?¹⁵³

6.4 CONCLUSÃO

Com a seção anterior refocamos a tese. As questões da hermenêutica dos símbolos e da psicanálise reaparecem em sua força. Fica fora a fenomenologia estrutural e a semiologia, dimensões do antes e do depois do período de Ricoeur estudado pela tese. O autor da tese fica assim flagrado. É ele quem escolheu e se identificou com este período dos símbolos religiosos e da psicanálise. O fundo semântico Deus/desejo da obra de Ricoeur faz eco em um fundo semântico existencial do autor da tese. Para este, Deus está no fundamento de todas as coisas, assim como o desejo está no fundamento de tudo que é humano. Esta identificação entre autor da tese e Ricoeur explica não só a escolha do período da obra de Ricoeur, mas também a escolha do próprio Ricoeur e da maneira de abordá-lo. Então, a tese conquanto seja um esforço patente de trazer à lume o pensamento de Ricoeur carrega também um sentido latente. É a fé cristã e a experiência analítica do autor da tese que se somam, se entremeiam, finalmente

fundam sua reflexão filosófica. A tese sobre Ricoeur evidencia também como um horizonte o seu autor. Por isto é que o título da seção anterior tem certa sabedoria em mencionar uma circulação entre o autor da tese, a tese e o objeto da tese Ricoeur.

NOTAS DO CAPÍTULO 1

¹ A expressão psicanálise se refere nesta tese exclusivamente à obra de Freud. Autores posteriores à Freud, mesmo seus discípulos mais fieis, tem menção nominal. Esta exclusividade de aplicação do termo à Freud expressa uma opção de estudo: o estudo da psicanálise limita-se a Freud. De fato quanto a este opção e quanto ao uso do termo psicanálise, sigo o próprio Paul Ricoeur.

² Uso a palavra homem nesta tese para indicar a espécie humana genericamente: homem e mulher inclusive. Não há qualquer intenção de usar uma linguagem que sustente uma visão discriminatória contra a mulher. Na ausência de uma palavra que me pareça melhor continuo usando o termo homem.

³ A expressão ontologia quebrada aparece em Ricoeur, Paul. O Conflito das Interpretações. Ensaio de Hermenêutica. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978, p. 23.

⁴Alguns comentadores preferirá dividir Ricoeur em apenas duas partes: Ricoeur o fenomenólogo idealista e Ricoeur o hermenêuta. Preferimos dividir a segunda parte de sua obra em duas por questões de sistematização.

⁵ Ricoeur, Paul. Philosophie de la Volonté: Finitude et Culpabilité. I. L'Homme Faillible. II. La Symbolique du Mal. Paris: Aubier, 1960.

⁶ Ricoeur, Paul. De L'Interprétation: Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.

⁷ Ricoeur, Paul. Le Conflit des Interprétations. Essais D'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

⁸ Alves, Rubem. Protestantismo e Repressão. Ensaio número 55. São Paulo: Ática, 1979, p. 15 e 16, o grifo é meu.

⁹ Reagan, Charels. E., Stewart, David., eds. The Philosophy of Paul Ricoeur - An Anthology of his Work, "Explanation and Understanding: On Some Remarkable Connections Among the Theory of the Text, Theory of Action, and Theory of History", trad. C. E. Reagan e D. Stewart do francês "Expliquer et Comprendre", em Revue Philosophique de Louvain 75 (1977): 126-147. Boston: Beacon, 1978. pp. 149-166.

NOTAS DO CAPÍTULO 2

- ¹⁰ Ricoeur, Paul. Le Conflit des Interprétations Essais D'herméneutique. Paris: Seuil, 1969. p. 284.
- ¹¹ Alguns dos principais estudiosos da obra de Paul Ricoeur são, além de Frans Dirk Vansina: Dohn Ihde, Charles E. Reagan, David Stewart, Patrick Bourgeois, David Rasmussen (cf. bibliografia deste trabalho para mais detalhes). Cf. também Lapointe, F. H. "Paul Ricoeur and His Critics: A Bibliographic Essay", em Reagan, Charles E., ed. Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1979, pp. 164-177.
- ¹² Cf. bibliografia deste trabalho para a referência da bibliografia de Paul Ricoeur publicada por F. D. Vansina. Cf. também Frans Vansina, "Bibliography of Paul Ricoeur" em Reagan, C. E., ed., Studies, pp. 180-194.
- ¹³ Dufrenne, Mikel e Ricoeur, Paul. Karl Jaspers et la Philosophie de L'Existence. Paris: Seuil, 1947. A contribuição de Ricoeur corresponde às pp. 173-393.
- ¹⁴ Ricoeur, Paul. Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystère et Philosophie du Paradoxe. Paris: Temps Présent, 1947.
- ¹⁵ Husserl, Edmund. Idees Directrices pour une Phénoménologie. Tradução do alemão Ideen I, introdução e notas de Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.
- ¹⁶ Guardini, R. La Mort de Socrate, tradução do alemão Der Tod des Sokrates de Paul Ricoeur. Paris: Seuil, 1956.
- ¹⁷ Ricoeur, Paul. Philosophie de la Volonté: I. Le Volontaire et L'Involontaire. Paris: Aubier, 1950.
- ¹⁸ Ricoeur, Paul. Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary. Trad. E. V. Kohak. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1966.
- ¹⁹ Ricoeur, Paul. Philosophie de la Volonté: Finitude et Culpabilité. I. L'Homme Faillible. II. La Symbolique du Mal. Paris: Aubier, 1960.
- ²⁰ Ricoeur, Paul. Historie et Vérité. Paris: Seuil, 1955.
- ²¹ Ricoeur, Paul. Husserl. An Analysis of His Phenomenology. Trad. E. G. Ballard e L. E. Embree. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1967.
- ²² Ricoeur, Paul. Le Conflit des Interprétations. Essais D'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.
- ²³ Ricoeur, Paul. Political and Social Essays. Trad. D. Stewart and J. Bien. Athens: Ohio University Press, 1974.
- ²⁴ Ricoeur, Paul. Du Texte à L'Action. Essais D'Herméneutique. Paris: Seuil, 1986.
- ²⁵ Há outras coletâneas de seus artigos traduzidos para o inglês que são de menor importância, que prefiri não mencionar aqui.
- ²⁶ Ricoeur, Paul. De L'Interprétation: Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.
- ²⁷ Ricoeur, Paul e Marcel, Gabriel. Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel. Paris: Aubier, 1968.
- ²⁸ Ricoeur, Paul. La Métaphore Vive. Paris: Seuil, 1975.

-
- 29 Ricoeur, Paul. Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Forth Worth: The Texas Christian University Press, 1976.
- 30 Ricoeur, Paul. Le Discours de L'Action. Paris: Scientifique, 1977.
- 31 Ricoeur, Paul. Temps et Récit. Vol I, Paris: Seuil, 1983. Vol II, Paris: Seuil, 1984. Vol III, Paris: Seuil, 1985.
- 32 Ricoeur, Paul. Soi-Même Comme un Autre. Paris: Seuil, 1990.
- 33 Ricoeur, Paul, coord. Main Trends in Philosophy. New York: Holmes & Meier Pu., 1979.
- 34 Ricoeur, Paul et all. As Culturas e o Tempo. Estudos Reunidos pela UNESCO. Trad. G. Tilton. Petrópolis: Vozes e São Paulo: EDUSP, 1975.
- 35 Ricoeur, Paul. Interpretação e Ideologias. Org. e trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.
- 36 Ricoeur, Paul. O Mal - Um Desafio à Filosofia e à Teologia. Campinas: Papirus, 1988.
- 37 Ricoeur, Paul et all. Grécia e Mito. Lisboa: Gradiva, 1988.
- 38 Marcel, Gabriel. Man Against Mass Society. Trad. G. S. Fraser. Chicago: Regnery, 1964, p. 156. minha tradução para o português.
- 39 A expressão ontologia quebrada aparece em Ricoeur, Paul. O Conflito das Interpretações. Essaios de Hermenêutica. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978, p. 23.
- 40 Prefácio de Ricoeur a Reagan. Studies, página final. sem numeração.
- 41 Etimologicamente, a fenomenologia é o estudo ou a ciência do fenômeno. Como tudo o que aparece é fenômeno, o domínio da fenomenologia seria praticamente ilimitado. A história do termo pode ser então mais útil que a sua mera etimologia. Claro que se pode começar em Kant e Hegel quando se quer falar em fenomenologia. Mas a fenomenologia como movimento filosófico está ligada ao nome de Edmund Husserl. O que há de novo e surpreendente em Husserl é a relação que estabelece entre fenomenologia e ontologia. Para ele, a fenomenologia faz as vezes da ontologia: o sentido do ser e do fenômeno não podem ser dissociados. Enfim, a fenomenologia dispensa a ontologia. Vejamos uma contribuição do próprio Ricoeur à compreensão da fenomenologia:
- No fundo, a fenomenologia nasceu no momento em que, colocando entre parêntese - provisória ou definitivamente - a questão do ser, trata-se como um problema autônomo a maneira de aparecer das coisas. Há fenomenologia rigorosa a partir do momento em que esta dissociação é refletida por ela mesma qualquer que seja seu destino definitivo; ela recai ao nível de uma fenomenologia banal e diluída no momento em que o ato de nascimento que faz surgir o aparecer às custas do ser ou tendo como fundo o ser não é de nenhum modo percebido nem tematizado. (Citado por Dartigues, A. O que é Fenomenologia? Trad. M. J. J. G. Almeida. RJ.: Eldorado, 1973.)
- 42 A hermenêutica é a ciência que preside a interpretação de um texto, originalmente sagrado. Atualmente a noção de texto se expandiu e portanto a noção de hermenêutica também. Um tratamento mais aprofundado de hermenêutica será dado no próximo capítulo desta tese.

⁴³ Husserl chama seu trabalho de ciências eidéticas, que seria a doutrina da intuição das essências. As essências, às quais se refere a ciência eidética, não podem ser derivadas a partir de fatos. Para se alcançar a essência, não se trata de comparar e concluir, mas de reduzir, isto é de purificar o fenômeno de tudo que não lhe seja essencial.

⁴⁴ O corpo é tratado objetivamente quando é visto como um objeto entre outros no mundo. O corpo é tratado subjetivamente quando é visto de modo pessoal.

⁴⁵ Ricoeur, Paul. "The Antinomy of Human Reality and the Problem of Philosophical Anthropology" em Reagan, Charles. E. e Stewart, David, eds. The Philosophy of Paul Ricoeur - An Anthology of his Work. Boston: Beacon Press, 1978, p. 21, minha tradução para o português.

⁴⁶ Ricoeur, Paul. Da Interpretação: Ensaio sobre Freud. Trad. de Hilton Japiassu. Série Logoteca. Rio de Janeiro: Imago, 1977, pp. 15 e 16.

⁴⁷ Ricoeur, Paul. História e Verdade. Trad. F. A. Ribeiro. RJ.: Forense, 1968, p. 9.

⁴⁸ Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p 59.

NOTAS DO CAPÍTULO 3

- 49 Ricoeur, Paul. Finitud y Culpabilidad. Livro II: La Simbolica del Mal. Tradução de C. S. Gil. Madrid: Taurus. 1982, p. 176, minha tradução para o português.
- 50 Ricoeur, Paul. La Simbolica del Mal, p. 174, minha tradução para o português.
- 51 Ricoeur, Paul. La Simbolica del Mal, p. 169, minha tradução para o português.
- 52 Cf. Ricoeur, Paul. La Simbolica del Mal, pp 315 ss.
- 53 Gnose é de origem grega e significa conhecimento, utilizado aqui como conhecimento falso de origem religiosa.
- 54 Os grandes textos de Freud sobre a cultura são: O Futuro de uma Ilusão (1927), Mal-Estar na Civilização (1930) e Moisés e o Monoteísmo (1937).
- 55 Ricoeur, Paul. Da Interpretação: Ensaio sobre Freud. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 401.
- 56 Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p. 417.
- 57 Os títulos em francês são: *Existence et Herméneutique, Herméneutique et Structuralisme, Herméneutique et Phénoménologie*.
- 58 Ricoeur, Paul. O Conflito das Interpretações: Ensaio da Hermenêutica. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978, p. 20.
- 59 Os títulos em francês são: *Structure et Herméneutique, Le Problème du Double-sens comme Problème Herméneutique et comme Problème Sémantique, La Structure, le Mot, L'événement*.
- 60 Os títulos em francês são: *Heidegger et la Question du Sujet, La Question du Sujet: le Défi de la Sémiologie*.
- 61 Ricoeur, Paul. O Conflito das Interpretações, pp 192, 193.
- 62 Ricoeur, Paul. O Conflito das Interpretações, p. 222.
- 63 Ricoeur, Paul. O Conflito das Interpretações, p. 223.
- 64 Desmitologizar é uma expressão grandemente divulgada pelo teólogo e pensador Rudolf Bultmann.
- 65 O dito é atribuído a Santo Anselmo.
- 66 As palavras *arché* e *telos* são gregas e significam respectivamente princípio e fim.
- 67 Ricoeur, Paul. Time and Narrative. Vol. 1. Tradução de K. McLaughlin e D. Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 1984, p. 75, minha tradução para o português.
- 68 *Eschatos* é grego e significa último. *O eschatos* está relacionado na tradição cristã às últimas coisas, quando tudo será finalmente julgado, avaliado e colocado sob uma perspectiva definitiva.

NOTAS DO CAPÍTULO 4

- 69 A primeira parte de *De L'Interprétation* tratada no capítulo anterior é *Problemática: Situação de Freud*, em francês o título é *Problématique: Situation de Freud*.
- 70 O título em francês é *Analytique: Lecture de Freud*.
- 71 O título em francês é *Énergétique et Herméneutique*.
- 72 O título em francês é *L'interprétation de la Culture*.
- 73 O nome completo desta obra é *Projeto para uma Psicologia Científica*. Na verdade o ensaio não possui título preciso, porque Freud mesmo nunca o publicou. Ele foi primeiramente publicado, com o título acima, em 1950.
- 74 Os escritos metapsicológicos de 1915 são cinco: *As Pulsões e seus Destinos*, *Recalque*, *O Inconsciente*, *Suplemento Metapsicológico à Teoria dos Sonhos* e *Luto e Melancolia*. Estes cinco ensaios foram os que sobreviveram entre doze textos destinados a constituírem os *Preliminares a uma Metapsicologia*. É possível também agregar a este conjunto de escritos *Uma Nota sobre o Inconsciente na Psicanálise* de 1912 e *Sobre o Narcisismo: uma Introdução* de 1914, já que respiram o mesmo ambiente dos artigos acima citados.
- 75 As palavras *Vorstellung* e *Repräsentanz* (que aparece logo abaixo) são de difícil tradução. Seguimos no nosso texto a tradução do próprio Ricoeur vertida para o português por Hilton Japiassu: *representação* e *apresentação*. Os ingleses não traduzem *Vorstellung* por *representação* (*representation*) como Ricoeur, ainda que haja uma sólida tradição filosófica que faça isto (Kant e Schopenhauer por exemplo). Em francês *Vorstellung* é traduzido usualmente para *représentation*. De forma que a maior dúvida fica com a tradução de *Repräsentanz*, que designa a expressão psíquica da pulsão, tanto uma idéia quanto um afeto. Ricoeur traduz o termo por *présentation*.
- 76 Este *tornar-se consciente* tem para Freud duas modalidades: se for fácil, fala-se em pré-consciente; se for difícil, fala-se em inconsciente.
- 77 Ricoeur, Paul. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1977, p. 107.
- 78 Ricoeur, Paul. *Da interpretação*, p.120.
- 79 Ricoeur, Paul. *Da interpretação*, p.171.
- 80 Ricoeur, Paul. *Da interpretação*, p.174.
- 81 Citado por Ricoeur, *Ibid*.
- 82 Preferimos não estabelecer aqui a distinção entre *ideal do ego* e *ego ideal*, uma distinção de Freud sutil de mais para ser mencionada.
- 83 Citado por Ricoeur, Paul. *Da Interpretação*, p. 180.
- 84 Ricoeur, Paul. *Da interpretação*, p.181.
- 85 Ricoeur, Paul. *Da interpretação*, pp. 194, 195.
- 86 Citado por Ricoeur, Paul. *Da interpretação*, p.196.
- 87 Ricoeur, Paul. *Da interpretação*, p.196.

88 Ricoeur, Paul. Da interpretação. pp. 226, 227.

89 Ricoeur, Paul. Da interpretação. p. 228.

90 Ricoeur, Paul. Da interpretação. p. 229.

91 Ricoeur, Paul. Da interpretação. p. 230.

92 Ibid.

93 Ou representações para seguir a tradução adotada até aqui. Então, o que se pergunta é quais são as representações (idéias) e afetos associados à esta pulsão de morte.

94 Ricoeur, Paul. Da interpretação. p. 230.

95 Para uma crítica da tese de Ricoeur conferir Monzani, L. R. Freud - O Movimento de um Pensamento. Campinas: Editora da Unicamp, 1989, pp. 81 ss. Monzani assevera que Ricoeur exclui o energético do plano psíquico, a partir de uma concepção defeituosa de pulsão. Isto pode ter alguma verdade, mas não toda porque Ricoeur continua falando em força e sentido depois de apresentar seu conceito de pulsão. Ricoeur especialmente reconhece o afeto como um componente quantitativo da mente humana.

96 Taylor, C. "Forces et Sens, Les Deux Dimensions Irréductibles d'une Science de L'homme" em Madison, G. B., ed. Sens et Existence: En Hommage à Paul Ricoeur. Paris: Seuil, 1975.

97 Reagan, Charles E. e Stewart, David, ed. Paul Ricoeur - An Anthology of his Work. Artigo "Explanation and Understanding: On Some Remarkable Connections Among the Theory of the Text, Theory of Action, and Theory of History", traduzido pelos eds. da versão francesa "Expliquer et Comprendre" que apareceu em Revue Philosophique de Louvain 75(1977): 126-147, Boston: Beacon Press, 1978, pp 149-166.

NOTAS DO CAPÍTULO 5

98 Poderíamos nos referir neste capítulo ao encontro entre filosofia e psicanálise, ao invés de hermenêutica e psicanálise. O termo filosofia, no entanto, seria inapropriadamente abrangente. Teríamos que restringi-lo à expressão filosofia fenomenológica de corte hermenêutico. Preferiu-se simplesmente reduzir a longa expressão para o termo hermenêutica, compreendendo-se que se trata de uma hermenêutica filosófica, ou seja de um esforço filosófico que lida com as questões da interpretação.

99 O ablativo é caso da declinação latina, grega ou de outras línguas que indica as circunstâncias de origem, instrumento ou matéria. O dativo semelhantemente indica o interesse pessoal e corresponde ao objeto indireto. Nas maior parte das línguas modernas as declinações foram substituídas pelas preposições: o ablativo é indicado por de, e o dativo por para ou a no português. As preposições, no entanto, não são tão precisas como as declinações e frequentemente instaura-se a ambigüidade. No nosso caso, a hermenêutica da psicanálise, ou seja a hermenêutica que se origina na psicanálise, é um caso ablativo. A expressão hermenêutica para a psicanálise traduz por sua vez o caso dativo.

100 Obviamente este é o título traduzido, o título em francês é: *Dialectique: Une Interprétation Philosophique de Freud*.

101 Em francês os títulos são: *Épistémologie: Entre Psychologie et Phénoménologie, Réflexion: Une Archéologie du Sujet, Dialectique: Archéologie et Téléologie, Herméneutique: Les Approches du Symbole*.

102 Ernst Nagel, "Methodological Issues in Psychoanalytic Theory", em Hook. S. Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy New York: Grove Press, 1959, pp. 38-56. Conferir Ricoeur, Paul. Da Interpretação: Ensaio sobre Freud. São Paulo: Imago, 1977, nota 1, p328.

103 Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p. 286.

104 Rapaport, D. "The Structure of Psychoanalytic Theory" em Hook. S. Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy, pp. 3-16. Cf Ricoeur, Paul. Da Interpretação, pp. 328 e 329, notas 5-9

105 Hartmann, H. Egopsychologie and the Problem of Adaptation. New York: International University Press, 1958. Cf Ricoeur, Paul. Da Interpretação, pp. 328, notas 4.

106 Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p. 290.

107 Por esta razão é que Skinner trata de explicar o comportamento humano à partir de variáveis relacionadas ao meio ambiente.

108 Interessante é o trabalho de Peter Madison Freud's Concept of Repression and Defense, Its Theoretical and Observational Language. Minneapolis: Minesota University Press, 1961. Cf. Ricoeur, Paul. Da Interpretação, pp. 291-293 e p. 330, notas 18 a 22. Ricoeur analisa este *sui generis* trabalho que coloca a psicanálise sob o julgamento dos critérios epistemológicos de Carnap e de Nagel. Madison crê que a intensidade do recalque possa ser medida, embora não haja técnica à disposição para fazê-lo. Mas reconhece a grande quantidade de conceitos freudianos que não pertencem à observação mas ao domínio da hipótese. Estes conceitos do domínio da hipótese certamente não são mensuráveis. Então, conclui ele, deve-se reconhecer que a psicanálise é essencialmente interpretação. Ela não é interpretação somente onde não é possível observar nem medir o fenômeno: a interpretação recobre a totalidade do domínio analítico. Pode-se dizer que há nichos na psicanálise que resistem a qualquer esforço para traduzi-los para uma linguagem da observação. Enfim conclui Madison, tudo isto mostra que é impossível transformar a psicanálise em uma ciência positiva.

109 Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p. 294.

110 Para se compreender qual é o lugar do discurso analítico é muito importante compreender a distinção entre causa e motivo. afirma Ricoeur. A psicanálise não oferece uma explicação causal como as ciências exatas, mas nem por isso deve ser considerada como um discurso motivacional como a fenomenologia. Porque a psicanálise trata de realidades psíquicas ela fala em motivos e não em causas, mas como ela fala em motivos não conscientes sua explicação se aproxima da causal. Portanto, a psicanálise não pode ser reduzida nem a uma ciência das causas nem a uma ciência da motivação; ela é um misto das duas coisas. Rejeitar esta dualidade do discurso analítico, diz Ricoeur, implica em desastre para a psicanálise.

Há quem enxergue uma contradição entre uma interpretação por motivos e uma teoria que explique os sintomas com base em antecedentes psíquicos causais. Neste caso a psicanálise deveria ser considerada contraditória. Bem por isso, para extirpar a contradição, seria necessário reduzir o discurso analítico à dimensão motivacional excluindo a dimensão causal. O mérito de Freud teria sido o de estender a motivação ao não-conhecido e ao não voluntário. A psicanálise deveria ser considerada como uma irmã da história, uma ciência que procura compreender as razões do comportamento humano. Por outro lado, a psicanálise poderia ser reduzida à condição de explicação causal, procurando aproximar a psicanálise das ciências naturais e da psicologia científica em particular. O que Ricoeur afirma é que a distinção entre motivo, razão para uma ação e causa, relação entre fatos observáveis, deve ser mantida. Mas manter esta clássica distinção, diz Ricoeur, não nos deve forçar a inserir a psicanálise não em um nem em outro campo exclusivamente.

111 Ricoeur, Paul. Da Interpretação. p. 301.

112 Certamente um contexto possível para aproximar a psicanálise seria a história. É claro que entre a psicanálise e a história existe a distância que há entre um caso particular e a sucessão histórica com suas possibilidades de generalizações. De qualquer forma é bom lembrar que nenhuma interpretação psicanalítica seria possível se de um caso a outro não houvesse semelhanças e se a partir dessas semelhanças não fosse possível discernir tipos. Então, o reconhecimento da validade das interpretações psicanalíticas enfrenta questões semelhantes aos da interpretação histórica.

113 Ricoeur, Paul. Da Interpretação. p.305.

114 Ricoeur, Paul. Da Interpretação. p.311.

115 Ricoeur, Paul. Da Interpretação. p.312.

116 Citando em Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p.324.

117 Ricoeur, Paul. Da Interpretação. p.344.

118 Veja que se trata de um idealismo transcendental, kantiano, não um idealismo subjetivo ou psicológico. O idealismo transcendental se refere à própria condição do aparelho cognitivo humano.

119 Ricoeur, Paul. Da Interpretação. p.355.

120 Ricoeur, Paul. Da Interpretação. p.370.

121 Ricoeur, Paul. Da Interpretação. p.376.

122 Ricoeur, Paul. Da Interpretação. p.383.

123 Em Três Ensaios sobre a Sexualidade, a sublimação primeiramente aparece como um desvio do objetivo da libido e não uma substituição de objeto. Trata-se de um desvio que ocorre no domínio da estética, por exemplo o objetivo passa a ser tocar ou ver o objeto ao invés de manter uma relação sexual com ele. Uma segunda menção no livro liga a sublimação à sexualidade infantil, mais especificamente à fase da latência. A sublimação aparece como se fora diques que se interpõem à realização em ato da sexualidade. Uma terceira

menção aparece no fim do ensaio dedicado às fontes da sexualidade infantil. Por fim, Freud fala da sublimação como uma saída alternativa à neurose e à perversão. A perversão é uma falta de integração pela zona genital. A neurose é referida ao recalque. A sublimação aparece como uma descarga de excitações excessivas, operadas em esferas distintas da esfera da sexualidade.

Em O Ego e o Id, a noção de sublimação se beneficia do trabalho metapsicológico que Freud faz sobre o superego. Duas inovações aparecem. Primeiro a dessexualização passa a ser um pivô na sublimação. Freud admite uma energia neutra. Em segundo lugar, o ego passa a ser o *locus* onde ocorre esta transformação que aproxima sublimação e identificação. A seqüência dos termos é a seguinte: dessexualização, identificação e sublimação.

124 Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p.400.

125 Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p.401.

126 Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p.410.

127 Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p.416.

128 Querigmático vem de querigma que é de origem grega e significa proclamação. A palavra querigma é utilizada em teologia para se referir ao núcleo central e essencial da mensagem cristã.

129 Conferir I Coríntios 1.18-25.

130 Gnose é de origem grega e significa conhecimento, utilizado aqui como conhecimento absoluto.

131 Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p.424.

132 Moisés e Monoteísmo é o principal dentre os últimos, datado de 1939.

133 Ricoeur, Paul. Da Interpretação, pp. 427 e 428.

134 Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p. 436.

135 Ricoeur, Paul. Da Interpretação, p. 438.

136 Em francês o título da seção é *Herméneutique et Psychanalyse*.

137 Em francês os títulos são: *Le conscient et l'inconscient, La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine, Une interprétation philosophique de Freud, Technique et non-technique dans l'interprétation, L'art et la systématique freudienne*.

138 Conferir Moltmann, Jürgen. Theology of Hope. London: SCM Press, 1965.

139 Alguns dos principais nomes da teologia da libertação, em ordem alfabética, são: Rubem Alves, Leonardo Boff, J. Severino Croatto, Enrique Dussel, Gustavo Gutierrez, José Miguez Bonino, Pablo Richard, Julio de Santa Ana, Juan Luis Segundo e John Sobrino, entre outros.

140 Kaufmann, Walter, ed. The Portable Nietzsche. New York: The Viking Press, 1974, p. 95.

141 Conferir Tort, Michel. La Interpretación o la Máquina Hermenéutica. Traduzido por Diana Guerrero do original francês. Buenos Aires: Ed. Nueva Vision, 1976. O livro é a crítica de um laciano à obra de Ricoeur.

142 Conferir Küng, Hans. Freud and the Problem of God. New Haven, CT: Yale University Press, 1979.

143 Laplanche. J. & Pontalis. J. B. Vocabulário de Psicanálise. Lisboa: Moraes. 1976.

144 Tort. Michel pp. 41 a 54.

145 Conferir as seguintes obras de Ricoeur: La Métaphore Vive. Temps et Récit, volumes I, II e III e Soi-même comme un autre.

NOTAS DO CAPÍTULO 6

¹⁴⁶ Spiegelberg, Herbert. The Phenomenological Movement: A Historical Introduction. Vol. 1 The Hague: Martinus. 1969. p. 563, citado por Mary Gerhart em "Paul Ricoeur", Martin, Marty. E e Peerman, Dean. G., eds. A Handbook of Christian Theologians, Nashville: Abingdon Press, 4th edition, 1991, p.608.

¹⁴⁷ Feuerbach, Ludwig. The Essence of Christianity. Trad. G. Eliot. New York: Harper and Brothers, 1957.

¹⁴⁸ É claro que há toda uma tradição filosófica que valoriza a imaginação. Um autor brasileiro que explora o tema é Rubem Alves em seu Tomorrow's Child: Imagination, Creativity, and the Rebirth of Culture, New York: Harper e Row, Publishers, 1972.

¹⁴⁹ Ricoeur, Paul. Da Interpretação: Ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago Ed. 1977, p.11. Mais recentemente sabe-se que Ricoeur teve uma breve experiência pessoal de análise após a morte trágica de seu filho.

¹⁵⁰ Ricoeur, Paul. O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1978, trad. Hilton Japiassu, p. 337.

¹⁵¹ Moltmann, Jürgen. Theology o Hope. London: SCM Press, 1965.

¹⁵² Ricoeur, P. O Conflito. "A Liberdade Segundo a Esperança", pp. 336-354.

¹⁵³ Idem. "A Paternidade: da Fantasia ao Símbolo", pp 390-414.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS DE PAUL RICOEUR EM ORDEM CRONOLÓGICA

Dufrenne, Mikel e Ricoeur, Paul. Karl Jaspers et la Philosophie de L'Existence. Paris: Seuil, 1947. A contribuição de Ricoeur corresponde às pp. 173-393.

Ricoeur, Paul. Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystère et Philosophie du Paradoxe. Paris: Temps Présent, 1947.

_____. Philosophie de la Volonté: I. Le Volontaire et L'involontaire. Paris: Aubier, 1950.

_____. Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary. Trad. e Introd. E. V. Kohak. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1966.

_____. Historie et Vérité. Paris: Seuil, 1955.

_____. História e Verdade. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

_____. Philosophie de la Volonté: Finitude et Culpabilité. I. L'Homme Faillible. II. La Symbolique du Mal. Paris: Aubier, 1960.

_____. Finitud y Culpabilidad: I. El Hombre Labil. II. La Simbolica del Mal. Trad. C. Sánchez Gil. Prólogo de J. L. Aranguren. Madrid: Taurus, 1982.

_____. Fallible Man. Trad. C. A. Kelbley. Indr. de W. J. Lowe. New York: Fordham University.

_____. De L'Interprétation: Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.

_____. Da Interpretação: Ensaio sobre Freud. Trad. de Hilton Japiassu. Série Logoteca. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p 59.

_____. Husserl. An Analysis of His Phenomenology. Trad. E. G. Ballard e L. E. Embree. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1967.

Ricoeur, Paul. e Marcel, Gabriel. Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel. Paris: Aubier, 1968.

Ricoeur, Paul. Le Conflit des Interprétations Essais D'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

_____. O Conflito das Interpretações. Essaios de Hermenêutica. Trad. Hilton Japiassu. Série Logoteca. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

_____. Political and Social Essays. Trad. D. Stewart and J. Bien. Athens: Ohio University Press, 1974.

_____. La Métaphore Vive. Paris: Seuil, 1975.

_____. A Metáfora Viva. Trad. J. Torres Costa e A. M Magalhães. Introd. M. B. Pereira. Porto: Rês, 1983.

Ricoeur, Paul et all. As Culturas e o Tempo. Estudos Reunidos pela Unesco. Trad. G. Tilton. Petrópolis: Vozes e São Paulo: EDUSP, 1975.

Ricoeur, Paul. Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Forth Worth: The Texas Christian University Press, 1976.

_____. Teoria da Interpretação - O Discurso e o Excesso de Significação. Trad. A. Morão. Biblioteca de Filosofia. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. Le Discours de L'Action. Paris: Scientifique, 1977.

_____. O Discurso da Acção. Trad. A. Morão. Biblioteca de Filosofia. Lisboa: Edições 70, 1988.

Reagan, Charles E. e Stewart, David, eds. The Philosophy of Paul Ricoeur - An Anthology of his Work. Boston: Beacon Press, 1978.

Ricoeur, Paul, coord. Main Trends in Philosophy. New York: Holmes & Meier Pu., 1979.

Thompson, J. B., ed. Paul Ricoeur Hermeneutics and the Human Sciences. Trad. e introd. J. B. Thompson. Cambridge: Cambridge University; Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1981.

Ricoeur, Paul. Temps et Récit. Vol I, Paris: Seuil, 1983. Vol II, Paris: Seuil, 1984. Vol III, Paris: Seuil, 1985.

_____. Du Texte à L'Action, Essais D'Herméneutique. Paris: Seuil, 1986.

_____. Interpretação e Ideologias. Org. e trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.

_____. O Mal - Um Desafio à Filosofia e à Teologia. Trad. M. Piedade Eça de Almeida. Pref. de P. Gisel. Campinas: Papirus, 1988.

Ricoeur, Paul, et all. Grécia e Mito. Trad. L. Rocha Vieira. Lisboa: Gradiva, 1988.

Ricoeur, Paul. Soi-Même Comme un Autre. Paris: Seuil, 1990.

_____. O Si-Mesmo como um Outro. Trad. L. Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

2. LIVROS TRADUZIDOS POR PAUL RICOEUR

Guardini, R. La Mort de Socrate, tradução do alemão Der Tod des Sokrates de Paul Ricoeur. Paris: Seuil, 1956.

Husserl, Edmund. Ideés Directrices pour une Phénoménologie tradução do alemão Ideen I, introdução e notas de Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.

3. LIVROS SOBRE PAUL RICOEUR

Bourgeois, Patrick L.. Extension of Ricoeur's Hermeneutic. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

Ihde, Don. Hermeneutic Phenomenology - The Philosophy of Paul Ricoeur. Introd. de Paul Ricoeur. Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston: Northwestern University, 1971.

Reagan, Charles. E., ed. Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1979.

4. BIBLIOGRAFIAS SOBRE PAUL RICOEUR

Vansina, Dirk F. "Bibliographie de Paul Ricoeur", Revue Philosophique de Louvain 60 (1962): 394-413; 66 (1968): 85-101; 71 (1974): 156-181.

Lapointe, François H. "A Bibliography of Paul Ricoeur", Philosophy Today 16 (1972): 28-33; 17 (1973): 176-182.

5. BIBLIOGRAFIA GERAL

Alves, Rubem. A Theology of Human Hope. Introd. de Harvey Cox. Washington D.C.: Corpus Books, 1969.

_____. O Enigma da Religião. Campinas: Papyrus Liv. Ed., 1984.

_____. Protestantismo e Repressão. Ensaio 55. São Paulo: Ática, 1979.

_____. Tomorrow's Child: Imagination, Creativity, and the Rebirth of Culture. New York: Harper & Row, Pu., 1972.

_____. Variações sobre a Vida e a Morte. Col. Libertação e Teologia no. 14. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982.

Anderson, Ray S. On Being Human: Essays in Theological Anthropology. Grand Rapids, MI: B. Eerdmans, 1982.

Auer, J. A. C. e Fagginer and Hartt, J. Humanism versus Theism. Ames, IA: Iowa University, 1981.

Azevedo, F. de. A Cultura Brasileira. São Paulo: Melhoramentos, 3a. edição, 1958.

Barth, Karl. Church Dogmatics. Edinburg: T & T Clark, 1956, 1957, 1958, 1956.

_____. Introdução à Teologia. Trad. L. Weingartner. São Leopoldo: Sinodal, 1977.

Bachelard, Gaston. O Direito de Sonhar. Trad. J. A. M. Pessanha, J. Raas, M. L. de C. Monteiro, M. I. Raposo. São Paulo: Difel, 1986.

Bloch, Ernst. Atheism in Christianity. Trad. J. T. Swann. New York: Herder and Herder, 1972.

- Boff, Leonardo. Jesus Cristo Libertador. Petrópolis: Ed. Vozes, 1983.
- Bréhier, Émile. História da Filosofia. Trad. E. Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- Brown, Norman. Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History. Middletown, CT: Wesleyan University, 1959.
- Brenner, Charles. Nocões Básicas de Psicanálise. Introdução à Psicologia Psicanalítica. Trad. A. M. Spira. São Paulo: Imago Ed., EDUSP, 1975.
- Buber, Martin. I and Thou. Trad. R. G. Smith. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Bultmann, Rudolf. Kerygma and Myth: A Theological Debate. Ed. por H. W. Bartseh. New York: Harper & Row, Pu, 1961.
- Calvin, John. Institutes o the Christian Religion. Vol 1, 2. Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 1957.
- Campbell, Joseph. e Moyers, Bill. O Poder do Mito. Trad. C. F. Moisés. São Paulo: Palas Atenas, 1990.
- Castro, Eliana de M. Psicanálise e Linguagem. Série Princípios. São Paulo: Ed. Ática, 1986.
- Chnaiderman, Miriam. O Hiato Convexo. Literatura e Psicanálise. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- Cooper, David. Psiquiatria e Antipsiquiatria. Debates no. 76. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973.
- Copleston, Frederick. A History of Philosophy. Garden City, NY: Image, 1965.
- Croatto, J. Severino. Exodus: A Hermeneutics of Freedom. Maryknoll, NY: Orbis, 1981.
- Dartigues, A. O que é Fenomenologia? Trad. M. J. J. G. Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.
- Dolto, Françoise. O Evangelho à Luz da Psicanálise. Livros 1 e 2. Entrevista feita por G. Sévérin. Trad. L. R. de Faria e M. C. Celidonio. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1981.

Edwards, Paul, ed. The Encyclopaedia of Philosophy. New York: Collier Macmillan, 1967.

Eliade, Mircea & Tracy, David, eds. What is Religion? An Inquiry for Christian Theology. Concilium 136. Edinurgh: T & T Clark and New York: Seabury Press, 1980.

Ellul, Jacques. A Palavra Humilhada. Trad. M. C. de M. Duprat. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

Epstein, Isaac. O Signo. Série Princípios. São Paulo: Ed. Ática, 1985.

Erikson, Erik H. Young Man Luther A Study in Psychoanalysis and History. New York: Norton Co. Inc, 1962.

Fédida, Pierre. Clínica Psicanalítica: Estudos. Trad C. Berliner, M. P. e Silva, R. Steffen. Pref. L. C. Menezes. São Paulo: Escuta, 1988.

Feuerbach, Ludwig. The Essence of Christianity. Trad. G. Eliot. New York: Harper and Brothers, 1957.

Fine, Reuben. A História da Psicanálise. Trad. B. J. R. Fucs. São Paulo: EDUSP, 1981.

Flugel, J. C. Man, Morals and Society - A Psycho-analytical Study. London: Gerald Duckworth, 1955.

Forghiere, Y. C., org. Fenomenologia e Psicologia. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1984.

Foucault, Michael. Historie de la Folie à L'age Classique. Paris: Gallimard, 1972.

Franco, Sérgio de G. The Concepts of Liberation and Religion in the Work of Rubem Alves. Regent College, Vancouver, British Columbia, Canadá, 1987. Tese de Mestrado, np.

Frankl, Victor E. A Presença Ignorada de Deus. Trad. E. R. S. C. Hoersting et all. São Leopoldo: Sinodal, 1979.

Frayze-Pereira, João. O Que é Loucura. Coleção Primeiros Pasos. São Paulo: Abril Cultural e Ed. Brasiliense, 1985.

Freire, Paulo. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

Freud, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Notas de J. Strachey. Trad. J. O. de Aguiar Abreu. Rev. tec. J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. The Major Works of Sigmund Freud. Publ. W. Benton. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

_____. The Pelican Freud Library. Ed. A. Richards e A. Dickson, baseada na Standard Version de James Strachey's. Trad. J. Strachey. Harmondsworth, England: Penguin Books, 1979.

Fromm, Erich. A Linguagem Esquecida. Trad. O. A. Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

_____. Psychoanalysis and Religion. New Haven, CT: Yale University, 1950.

Frye, Northrop The Great Code. The Bible and Literature. Toronto: Academic Press Canada, 1982.

Galeffi, Romano. A Filosofia de Immanuel Kant. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

Gay, Peter. Freud - Uma Vida para o nosso Tempo. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Geffre, Claude. e Jossua, Jean-Pierre, eds. Nietzsche and Christianity. Concilium 145. Edinburgh: T & T Clark e New York: Seabury Press, 1982.

Guthrie, Donald. New Testament Introduction. Leicester, England: Inter-Varsity, 1976.

Heidbreber, Edna. Psicologias do Século XX. Trad. L. S. Blandy. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1981.

Heidegger, Martin. Sobre a Essência da Verdade - A Tese de Kant sobre o Ser. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.

Hernandez, Carlos J. O Lugar do Sagrado na Terapia. Trad. T. F. Privatti. São Paulo: Nascente, CPPC, 1986.

Hessen, Johannes. Teoria do Conhecimento. Trad. A. Correia. Coimbra: Armênio Amado, 1979.

Hinnelles, John. R., org. Dicionário das Religiões. Trad. O. M. Cajado. São Paulo: Ed. Cultrix, 95.

Jay, Martin. The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950. Boston: Little, Brown, 1973.

Jeremias, Joachim. Teologia do Novo Testamento. A Pregação de Jesus. São Paulo: Ed. Paulinas, 1977.

Jones, Ernst. Vida y Obra de Sigmund Freud. Buenos Aires: Editora Nova, 1959.

Johnson, Paul E. Psicologia da Religião. Trad. C. Chaves. São Paulo: ASTE, 1964.

Jung, C. G. O Espírito na Arte e na Ciência. Trad. M. M. Barros. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. O Eu e o Inconsciente. Trad. D. F. da Silva. Petrópolis: Ed. Vozes, 1979.

Kant, Immanuel. The Critique of Pure Reason. Trad. N. K. Smith. London: Macmillan, 1961.

Kaufmann, Water, ed. The Portable Nietzsche. Trad. W. Kaufmann. New York: The Viking, 1954.

Kaufmann, Walter. Existencialism, Religion and Death. Thirteen Essays. New York: New American Library, 1976.

Kierkegaard, Sören. Diário de um Sedutor, Temor e Tremor, O Desepero Humano. Trad. C. Grifo. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1979.

Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolution. Chicago: Chicago University Press, 1965.

Küng, Hans. Freud and the Problem of God. New Haven, CT: Yale University Press, 1979.

Lacan, Jacques. Escritos. Trad. I. Oseji-Depré. Coleção Debates 132. São Paulo: Perspectiva, 1978.

Ladd, George E. A Theology of the New Testament. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans, 1981.

Laing, Ronald D. Laços. Coleção Psicanálise Vol IX. Trad. M. Pontes. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. Self and Others. New York: Pantheon, 1969.

Laplanche, J. & Pontalis, J. B. Vocabulário de Psicanálise. Lisboa: Moraes, 1976.

Losee, John. Introdução Histórica à Filosofia da Ciência. O Homem e a Ciência. Trad. B. Crimberis. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1979.

Lyon, David. Karl Marx: A Christian Assessment of His Life and Thought. Downers Grove, IL: Inter-Varsity, 1979.

Lyotard, J. F. A Fenomenologia. Trad. M. A. L. de Barros. Coleção Saber Atual. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

Madison, G. B. Sens et Existence: En Hommage à Paul Ricoeur. Paris: Seuil, 1975.

Marcel, Gabriel. Man Against Mass Society. Trad. G. S. Fraser. Chicago: Regnery, 1964.

Marcuse, Herbert. One Dimensional Man. Boston: Beacon, 1969.

Marty, Martin E. e Peerman, Dean. G., eds. A Handbook of Christian Theologians. Enlarged edition. Nashville: Abingdom Press, 1991.

Marx, Karl. Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros Textos Escolhidos. Os Pensadores. Trad. J. C. Bruni et all. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

May, Rollo. O Homem à Procura de Si Mesmo. Coleção Psicanálise. Trad. A. B. Weissenberg. Petrópolis: Ed. Vozes, 1971.

Mezan, Renato. Freud: A Trama dos Conceitos. Estudos 81. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. Freud. Encanto Radical 5. São Paulo, Brasiliense, 1982.

Monzani, Luiz. R. Freud - O Movimento de um Pensamento. Campinas: Ed. da Unicamp, 1989.

Moltmann, Jürgen. Theology of Hope. London: SCM, 1965.

- Moustakas, Clark. Personal Growth: The Struggle for Identity and Human Values. Cambridge: Howard A. Doyle, 1969.
- Nasio, Juan David. A Histeria - Teoria e Clínica Psicanalítica. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- Nietzsche, Friedrich W. A Genealogia da Moral. Trad. C. J. Meneses. Lisboa: Guimaraes, 1976.
- _____. Thus Spoke Zarathustra. Trad. R. J. Hollingdole. Harmondsworth, UK: Penguin, 1969.
- Nogare, Pedro D. Humanismos e Anti-Humanismos. Introdução à Antropologia Filosófica. Petrópolis: Ed. Vozes, 1982.
- Novaes, Adauto, org. O Olhar. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. Os Sentidos da Paixão. Funarte. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- Novaski, Augusto J. C. Fenomenologia da Ação: Proposta de uma Filosofia de Educação a partir de Paul Ricoeur. Faculdade de Educação, Unicamp: Tese de Doutorado, np.
- Pascal, Georges. O Pensamento de Kant. Introd e trad. R. Vier. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985.
- Pignatari, Décio. Semiótica e Literatura. Debates no. 93. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.
- Popper, Karl. The Logic of Scientific Discovery. New York: Harper & Row, Pu., 1968.
- Prado Jr., Bento. Alguns Ensaios. Filosofia Literatura Psicanálise. São Paulo: Max Limonad, 1985.
- Reich, Wilhelm. The Function of the Orgasm. Trad. T. P. Wolfe. New York: World Pu., 1971.
- Rieff, Philip. Freud. La Mente de un Moralista. Trad. A. Cucurulio. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1966.
- Sanford, John A. Os Parceiros Invisíveis. Coleção Amor e Psique. São Palo: Ed. Paulinas, 1987.

- Santos, Laymert G. dos. Alienação e Capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- Schleiermacher, Friedrich. On Religion: Speeches to Its Cultural Despisers. Trad. J. Oman. New York: Harper & Row, 1965.
- Sodré, Nelson W. Síntese de História da Cultura Brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- Thiselton, Anthony C. The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Thonnard, F. J. Compêndio de História da Filosofia. Trad. V. Pombo. São Paulo: Herder, 1968.
- Tort, Michel. La Interpretacion o la Máquina Hermenéutica. Collección Fichas 57. Trad. D. Guerrero. Buenos Aires: Ed. Nueva Vision, 1976.
- White, John. As Máscaras da Melancolia. Trad. Y. M. Krieven. São Paulo: ABU, 1987.
- Wolff, Hans W. Antropologia do Antigo Testamento. Lingüística Antropológica. Trad. A. Steffen. São Paulo: Ed. Loyola, 1975.