



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**WEINY CÉSAR FREITAS PINTO**

**DO CÍRCULO À ESPIRAL:** por uma história e método da recepção filosófica da psicanálise segundo o freudismo filosófico francês (Ricœur) e a filosofia brasileira da psicanálise (Monzani)

**CAMPINAS  
2016**

**WEINY CÉSAR FREITAS PINTO**

**DO CÍRCULO À ESPIRAL:** por uma história e método da recepção filosófica da psicanálise segundo o freudismo filosófico francês (Ricœur) e a filosofia brasileira da psicanálise (Monzani)

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, na Área de História da Filosofia.

*Supervisor/Orientador:* Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO WEINY CÉSAR FREITAS PINTO, E ORIENTADA PELO PROF. DR. LUIZ ROBERTO MONZANI.

  
\_\_\_\_\_

**CAMPINAS  
2016**

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s):** CAPES, 99999.014171/2013-09

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

F884d Freitas Pinto, Weiny César, 1983-  
Do círculo à espiral : por uma história e método da recepção filosófica da psicanálise segundo o freudismo filosófico francês (Ricœur) e a filosofia brasileira da psicanálise (Monzani) / Weiny César Freitas Pinto. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Luiz Roberto Monzani.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ricœur, Paul, 1913-2005. 2. Monzani, Luiz Roberto, 1946. 3. Psicanálise e filosofia. I. Monzani, Luiz Roberto, 1946-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** From circle to spiral : for a history and method of philosophical reception of psychoanalysis according to the french philosophical freudianism (Ricœur) and the brazilian philosophy of psychoanalysis (Monzani)

**Palavras-chave em inglês:**

Psychoanalysis and philosophy

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Doutor em Filosofia

**Banca examinadora:**

Luiz Roberto Monzani [Orientador]

Ana Carolina Soliva Soria

Fransisco Verardi Bocca

João José Rodrigues Lima de Almeida

Richard Theisen Simanke

**Data de defesa:** 27-09-2016

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em seção pública realizada em 27/09/2016, considerou o candidato WEINY CÉSAR FREITAS PINTO aprovado.

Prof. Dr. Daniel Omar Perez (Presidente)  
Universidade Estadual de Campinas - SP

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Carolina Soliva Soria (Membro)  
Universidade Federal de São Carlos - SP

Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca (Membro)  
Pontifícia Universidade Católica - PR

Prof. Dr. João José Rodrigues Lima de Almeida (Membro)  
Universidade Estadual de Campinas - SP

Prof. Dr. Richard Theisen Simanke (Membro)  
Universidade Federal de Juiz de Fora - MG

***A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.***

*In memoriam*

*Cecília Nunes de Freitas*  
*Marília Cunha da Silva de Freitas*

## AGRADECIMENTOS

Uma Tese de doutorado, embora exija significativo exercício de solidão, não é jamais em seu conjunto uma tarefa solitária; são tantas as experiências, as pessoas e as instituições que contribuem para a sua realização que, seguramente, ao final, o “eu” é bem menor que o “nós”. Nesse sentido, gostaria de manifestar toda a minha gratidão:

Ao professor Monzani, por ter aceitado orientar a pesquisa que eu propus, e pela confiança intelectual; junto a ele, à Josette, sempre tão atenciosa.

Ao professor Johann Michel, por ter coorientado parte da pesquisa em *EHESS – École des Hautes Études en Sciences Sociales*, e pelo convite estimulante para participação ativa em seu *Séminaire*.

Ao professor Vincenzo Di Matteo, por se fazer próximo respondendo prontamente a tantas solicitações que lhe foram feitas: conferências, pareceres técnicos, textos por e-mail...

Ao professor Rafael Cordeiro, ouvinte discreto, mas interlocutor instrutivo quanto ao tema psicanálise e teoria crítica.

Aos professores Jean-Luc Amalric e Vinicio Busacchi, por responderem questões pontuais de forma muito significativa.

Aos professores João José e Richard Simanke, pela disponibilidade em contribuir diretamente com a pesquisa mediante observações quando do Exame de qualificação. A João José, agradecimento particular pela “amizade orientadora” demonstrada em várias ocasiões – congressos, período pós-qualificação –, e por diversos meios – telefonemas, e-mails, skype.

Ao Programa de pós-graduação em Filosofia/IFCH-UNICAMP – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas –, por ter fornecido condições necessárias à pesquisa, e especialmente à Sônia, Maria Rita e Daniela, secretárias muito competentes no encaminhamento das questões burocráticas.

À UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul –, pelo contrato de afastamento, ao CCHS – Centro de Ciências Humanas e Sociais, cujos diretores Élcia Esnarriaga, Geraldo Martins e Vera Penzo jamais deixaram faltar a mim seus préstimos, bem como aos colegas do Curso de Filosofia, especialmente aos coordenadores José Carlos e Ricardo Pereira, de quem sempre obtive presteza no trato das burocracias institucionais, e, claro, aos alunos, parte central de tudo isso. Aos colegas professores David Tauro e Márcio Licerre, o primeiro, pelas dicas e assinatura necessárias, o segundo, pela informação de Laurita quanto à *habitation parisienne*.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior –, pela bolsa PDSE – Programa de doutorado sanduíche no Exterior –, por meio da qual foi possível a realização de doze meses de estágio doutoral em Paris (França), no período entre mar./2014 a fev./2015.

Ao *Fonds Ricœur*, centro de pesquisa internacional da filosofia ricœuriana, lugar de acesso ao arquivo e biblioteca pessoais do filósofo francês. Espaço extraordinário de pesquisa filosófica, onde eu tive a feliz oportunidade de conhecer tantos colegas pesquisadores, de tantas partes do mundo, com quem só aprendi. Não me arriscarei a citar nomes para não cometer a injustiça do esquecimento, gostaria, no entanto, de cumprimentar a todos nomeando aqueles que tocam o dia a dia das atividades do *Fonds*: Catherine Goldenstein, conservadora dos arquivos de Ricœur, cuja generosidade e paciência foram enormes para comigo, Olivier Villemot, responsável pela biblioteca, e Julie Solviche, secretária, ambos, sempre disponíveis: *à tous, un très grand merci!*

À Laure Longchamp, por seu interesse em português que me permitiu conhecer melhor o idioma francês.

Aos colegas estudiosos do pensamento de Ricœur, João Botton e Cláudio Reichert, pelas consultas de toda ordem.

À Cristina Viana – leia-se: Fernando, Aline e a pequena Isabel –, também estudiosa do filósofo francês, companheira de pesquisa em Paris, conselheira técnica no Brasil, grande inspiração.

A Caio, por tantos debates, textos e projetos sobre psicanálise freudiana.

À Manuelle, pela ajuda com a saúde.

Aos amigos da *Maison du Brésil*, Cleidson, Carla, Letícia, Igor, Daniel... tantos *rendez-vous!*

A Fábio Fernandes, pela ajuda técnica com a ANBT, e pela leitura atenta do texto.

Aos familiares, minha mãe Leila, pela incondicionalidade do apoio, minhas irmãs Kariny e Kenya, porque sei que posso contar; à minha vó Cecília, que viu tudo começar, sem poder ver terminar.

À Beatriz, pela paciência constante, ternura plena e cuidado total.

E finalmente, à minha pequena Maria, que ajudou-me a ler, escrever, e também a beber em pequenas doses de poção a presente Tese.

A todos enfim, como disse o poeta, simplesmente “gradidão, essa palavra-tudo”.

*... O que tenho em mente é um arranjo de acordo com o conteúdo do pensamento, a ligação feita por um fio lógico que chega até o núcleo e tende a seguir um caminho irregular e sinuoso, diferente em cada caso. Esse arranjo possui um caráter dinâmico [...] o curso da cadeia lógica teria de ser indicado por uma linha interrompida, que passaria pelos caminhos mais indiretos, indo e vindo da superfície até as camadas mais profundas, e contudo, de modo geral, avançaria da periferia para o núcleo central, tocando em cada ponto de parada intermediário - uma linha semelhante à linha em ziguezague na solução de um problema do lance do cavalo, que atravessa os quadrados do diagrama no tabuleiro de xadrez. [...] A cadeia lógica corresponde não apenas a uma linha retorcida, em ziguezague, mas antes a um sistema de linhas em ramificação e, mais particularmente, a um sistema convergente. Ele contém pontos nodais em que dois ou mais fios se juntam e, a partir daí, continuam como um só; e em geral diversos fios que se estendem de forma independente, ou não, ligados em vários pontos por vias laterais, desembocam no núcleo...<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> FREUD; BREUER, *Estudos sobre histeria*, (1895), 1987, pp. 280-281.

## RESUMO

O séc. XX protagonizou o surgimento de novos campos filosóficos de pesquisa, entre eles, consolidou-se notoriamente o domínio da interlocução entre filosofia e psicanálise. Apesar da extensa e contundente literatura produzida, até o momento pouco se refletiu aprofundadamente quanto à sua história e método. Essa pesquisa ocupa-se precisamente disso. Interroga-se pela caracterização histórica do freudismo filosófico francês e da filosofia brasileira da psicanálise. Argumenta-se a favor das hipóteses características: “círculo histórico” e “espiral metodológica”, respectivamente. Demonstra-se mediante reavaliação do freudismo de Ricœur, e do reposicionamento de sua compreensão hermenêutica da obra freudiana; bem como por meio do exame da epistemologia da psicanálise de Monzani, e de sua tese da espiral, que a recepção filosófica da psicanálise já possui elementos de historiografia e método próprios. Conclui-se, em tese, que a filosofia brasileira da psicanálise, particularmente em razão de seu desenvolvimento metodológico, representa determinado avanço histórico em relação ao freudismo filosófico francês.

**Palavras-chave:** Recepção filosófica da psicanálise. História. Método. Freudismo filosófico francês. Filosofia da psicanálise. Ricœur. Monzani.

## ABSTRACT

The 20th century started the appearance of new philosophical fields of research, among them, the field of interlocation between philosophy and psychoanalysis. Despite the large and overwhelming literature produced, not much was properly thought until this moment, in relation to its history and method. This research deals with it. It is questioned for the historical characterization of the french philosophical freudism and the brazilian philosophy of psychoanalysis. It argues in favor of the characteristic hypothesis: "historical circle" and "methodological spiral", respectively. It is demonstrated by re-evaluation of the freudism of Ricœur, and also the repositioning of his hermeneutics comprehension of the freudian work; as well as by the exam of the epistemology of psychoanalysis of Monzani, and his spiral thesis that, the philosophical reception of psychoanalysis already has elements of historiography and proper method. It may be concluded that, at first, the brazilian philosophy of psychoanalysis, due to the reason of its particularly methodological development, represents determined historical advance in relation to the french philosophical freudism.

**Keywords:** Philosophical reception of psychoanalysis. History. Method. French philosophical freudism. Philosophy of psychoanalysis. Ricœur. Monzani.

## RÉSUMÉ

Le XX<sup>e</sup> siècle a joué l'émergence de nouveaux champs philosophiques de recherche, parmi eux a été consolidée notamment le domaine du dialogue entre la philosophie et la psychanalyse. Malgré le vaste et la convaincante littérature produite, il faut encore réfléchir en profondeur sur son histoire et la méthode. Cette recherche y examine. Tout d'abord il s'agit d'interroger la caractérisation historique du freudisme philosophique français et de la philosophie brésilienne de la psychanalyse. Il est soutenu en faveur des suivantes hypothèses caractéristiques: "cercle historique" et "spirale méthodologique", respectivement. En suite il est démontré par la réévaluation du freudisme de Ricœur et d'un nouvel arrangement de sa compréhension herméneutique de l'œuvre de Freud; ainsi que par l'examen de l'épistémologie de la psychanalyse de Monzani et sa thèse de la spirale, que la réception philosophique de la psychanalyse a déjà des éléments d'histoire et de méthode. Finalement, en théorie la conclusion est que la philosophie brésilienne de la psychanalyse fait une percée historique par rapport au freudisme philosophique français grâce à son développement méthodologique.

**Mots-clés:** Réception philosophique de la psychanalyse. Histoire. Méthode. Freudisme philosophique français. Philosophie de la psychanalyse. Ricœur. Monzani.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>CAPÍTULO I - DO CÍRCULO À ESPIRAL</b> .....	29
1.1 – <i>Que a filosofia tem vontade de psicanálise</i> .....	29
1.1.1 – <i>Que a vontade de psicanálise da filosofia é uma vontade crítica</i> .....	34
1.1.2 – <i>Uma nova orientação da reflexão filosófica sobre a psicanálise: do método à história, da história ao método</i> .....	40
<b>CAPÍTULO II - DO CÍRCULO HISTÓRICO: o “freudismo filosófico” francês e Ricœur</b> ..	
.....	53
2.1 – <i>Sobre a interlocução entre filosofia e psicanálise como modo de recepção filosófica: questões de história</i> .....	53
2.1.1 – <i>Sobre a recepção filosófica de Freud: o “freudismo” na França / a “filosofia da psicanálise” no Brasil</i> .....	55
2.1.1.1 – <i>Desmistificando o mito: o problema da “solução de compromisso” x “pacto de coexistência”</i> .....	68
2.2 – <i>Ricœur e o freudismo filosófico francês</i> .....	71
2.2.1 – <i>Da centralidade do “Da interpretação” ao “problema do problema”</i> .....	76
2.2.1.1 – <i>O problema</i> .....	77
2.2.1.2 – <i>O problema do problema</i> .....	93
2.2.2 – <i>Reavaliando a arquitetônica do “Da interpretação”, ou “explicá-lo mais, para compreendê-lo melhor”</i> .....	94
2.2.2.1 – <i>Contexto do trabalho, estilo do autor e natureza da obra</i> .....	94
2.2.2.1.1 – <i>Contexto</i> .....	94
2.2.2.1.1.1 – <i>Da “arqueologia” do “Da interpretação”: a “Simbólica do mal”</i> .....	95
2.2.2.1.1.2 – <i>Do conflito entre métodos, problemas e projetos no Da interpretação</i> .....	103
2.2.2.1.1.2.1 – <i>Métodos</i> .....	103
2.2.2.1.1.2.2 – <i>Problemas</i> .....	104
2.2.2.1.1.2.3 – <i>Projetos</i> .....	106
2.2.2.1.2 – <i>Estilo</i> .....	107
2.2.2.1.3 – <i>Obra</i> .....	115
2.2.2.2 – <i>Sob o signo da epistemologia do freudismo: a hermenêutica à luz da energética</i> ..	122
2.2.2.2.1 – <i>Em direção à epistemologia ricœuriana da psicanálise</i> .....	123
2.2.2.2.2 – <i>Da “Analítica”: sobre a natureza da “leitura de Freud”</i> .....	130

2.2.2.2.2.1 – Entre “leitura” e “interpretação filosófica” .....	134
2.2.2.2.3 – O tema da energética como chave de leitura .....	145
2.2.2.2.3.2 – Da irreducibilidade da energética .....	153
2.2.2.2.3.2.1 – O argumento da dissociação residual .....	154
2.2.2.2.3.2.2 – Não ao primado hermenêutico .....	155
2.2.2.2.3.2.3 – Posicionando a hermenêutica .....	158
2.2.2.2.4 – “Já, e ainda não”: sobre o “círculo” do freudismo filosófico francês, ou Ricœur “malgré-lui” .....	166
2.2.2.2.4.1 – Ricœur já, e ainda não.....	168

**CAPÍTULO III - À ESPIRAL METODOLÓGICA: a “filosofia da psicanálise” no Brasil e Monzani.....** 170

3.1 – Sobre a “filosofia da psicanálise” como modo de trabalho filosófico: questões de método .....	170
3.1.1 – Retomando o problema da “filiação”: “um peso, mas duas medidas” – o freudismo e a doutrinação como método, a filosofia da psicanálise e o método como descoberta .....	170
3.1.1.1 – Primeira volta da espiral: “Definiendum, definiens” .....	171
3.1.1.1.1 – Prado Jr. e a definição fundadora e engenhosa de filosofia da psicanálise.....	171
3.1.1.1.2 – Monzani e a definição “epistemológica” de filosofia da psicanálise .....	177
3.1.1.1.3 – Simanke e a definição histórico-conceitual de filosofia da psicanálise .....	182
3.1.1.1.4 – Filosofia da psicanálise como abertura filosófica .....	185
3.1.2 – Segunda volta da espiral: sistematizações metodológicas.....	192
3.1.2.1 – Monzani e os modos da epistemologia da psicanálise .....	193
3.1.2.1.1 – “Epistemologia” ou “filosofia” da psicanálise? .....	195
3.1.2.1.1.1 – Repercutindo o argumento da “via do método” .....	197
3.1.2.1.1.2 – Inflexões do argumento da “unidirecionalidade da ideia de epistemologia da psicanálise” .....	198
3.1.2.1.1.3 – Incursão sobre o argumento da “expansão conceitual” .....	199
3.1.2.1.2 – Mas, “fatos” não são “princípios”.....	204
3.1.2.2 – A sistematização de Simanke .....	207
3.1.2.2.1 – Uma sistematização histórica.....	208
3.1.2.2.2 – Uma sistematização conceitual .....	214
3.2 – Terceira volta da espiral: demonstração, ou Monzani e a filosofia da psicanálise no Brasil .....	216
3.2.1 – Dificuldades: limites metodológicos .....	219

3.2.2 – *A tese da espiral de Monzani e suas implicações*.....221

**CONSIDERAÇÕES FINAIS**..... 230

**REFERÊNCIAS** ..... 235

## INTRODUÇÃO

... é indispensável, é urgente que o verdadeiro freudismo, que repousa nas obras de Freud [...] seja expresso.<sup>2</sup>

... E que se consagre enfim a um trabalho sério de crítica histórico-teórica para identificar e definir, nos conceitos que Freud teve que usar, o verdadeiro “aporte epistemológico” existente entre estes conceitos e o conteúdo que eles pensam [...] é preciso uma história epistemológica da psicanálise e uma história social (e ideológica) do mundo analítico.<sup>3</sup>

As relações entre filosofia e psicanálise, notadamente o “freudismo filosófico” francês de um lado, e a “filosofia da psicanálise”, de outro – tal como a designamos de forma muito particular no Brasil –, concentram e impõem significativas questões de história e método.

Todavia, desde o âmbito geral da “sempre problemática” recepção filosófica da psicanálise<sup>4</sup> – âmbito no qual, e para o qual aqui nos moveremos –, estas questões, embora não completamente ignoradas, jamais foram devidamente constituídas como objeto central de uma pesquisa aprofundada.

É precisamente isso que, em alguma medida, nos propomos aqui a realizar: procuramos por uma história e método da recepção filosófica da psicanálise.

Sabemos que, quanto à tradição do freudismo filosófico francês, que conta já com quase um século de produtiva existência, não há mais que algumas poucas e dispersas análises que tratam objetivamente do tema<sup>5</sup>; e sabemos também que, no Brasil, com exceção do importante ensaio de Monzani, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e*

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, Discussion. In: LACAN. La psychanalyse et son enseignement. In: *Bulletin de la société française de philosophie*, 1957, pp. 98-99.

<sup>3</sup> ALTHUSSER, *Freud et Lacan*, (1964), 1993, pp. 23-24; 45.

<sup>4</sup> Cf. PRADO JR.; et al., *Filosofia da psicanálise*, 1991, p. 7.

<sup>5</sup> Cronologicamente: FAVEZ-BOUTONIER, *Psychanalyse et philosophie*, 1955; GRESSOT, *Psychanalyse, philosophie, valeurs*, 1956; LAGACHE, *Voisinage de la philosophie et de la psychanalyse*, (1957), 1982; LÉVY-VALENSI, *L'incidence psychanalytique et le problème de la connaissance*, 1957; LAPLANCHE; LECLAIRE, *L'inconscient: une étude psychanalytique*, (1960), 1966; ALTHUSSER, *Psychanalyse et sciences humaines: deux conférences (1963-64)*, 1996; BACKES, *Psychanalyse et philosophie*, 1969; BRÈS, *Psychanalyse et philosophie en France depuis 1940*, 1980; Destaca-se os textos de Althusser e de Brès, os que mais aprofundadamente abordam o assunto.

*perspectivas*<sup>6</sup>, só muito recentemente, após quase cinco décadas de pesquisas filosóficas sistemáticas sobre a psicanálise, é que o assunto parece ter sido retomado com a devida atenção que merece<sup>7</sup>.

Com efeito, o estudioso em filosofia da psicanálise poderia, de imediato, objetar-nos duplamente evocando aqui, por exemplo, no que concerne ao freudismo filosófico francês, os difundidos trabalhos de Assoun, notadamente o seu *Freud, a filosofia e os filósofos*<sup>8</sup>; e quanto à filosofia brasileira da psicanálise, nosso importante *Freud: a trama dos conceitos*, de Mezan.<sup>9</sup>

Ora, esses dois textos não seriam, em suas respectivas tradições de pensamento, dois marcos da análise histórica e metodológica da recepção filosófica da psicanálise?

Essa objeção erra completamente o alvo, e serve-nos apenas como oportunidade para esclarecer precisamente o que pretendemos com isso que designamos “história e método da recepção filosófica da psicanálise”.

Trata-se na verdade de uma perspectiva de análise contrária à de Assoun, e diferente da de Mezan. Enquanto Assoun se dedicou basicamente em mostrar as relações entre filosofia e psicanálise desde o ponto de vista do próprio Freud, nós nos dedicaremos a uma análise histórica da recepção filosófica da psicanálise freudiana; enquanto Mezan se preocupou, sobretudo com uma análise da estrutura conceitual interna da psicanálise freudiana, nós nos ocuparemos da investigação de determinado método para a compreensão filosófica de Freud.

Ou seja, Assoun nos oferece elementos para uma história da recepção freudiana da filosofia, quando nós, justamente ao contrário disso, buscamos por uma história da recepção filosófica de Freud. Mezan, por sua vez, nos oferece uma análise estrutural de compreensão do pensamento de Freud, enquanto em perspectiva relativamente distinta, desejamos analisar, do ponto de vista de método, a compreensão que a filosofia pode fazer do pensamento freudiano.

Isso quer dizer, no sentido forte e preciso do termo, que apesar da recepção filosófica da psicanálise ser extremamente fecunda, nós ainda não extraímos daí nem uma

---

<sup>6</sup> Cf. MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991; cf. também a iniciativa de Di Matteo: DI MATTEO, *Ressonâncias do pensamento freudiano na literatura filosófica*, 2003. Em estilo e perspectiva de análise, o texto de Monzani é o mais completo de que dispomos na literatura especializada.

<sup>7</sup> Pensamos aqui nas reflexões de Simanke, entre outros trabalhos, cf. SIMANKE, *Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo*, 2014.

<sup>8</sup> Cf. ASSOUN, *Freud, a filosofia e os filósofos*, (1976), 1978.

<sup>9</sup> Cf. MEZAN, *Freud: a trama dos conceitos*, (1977), 2011.

história que nos ajude na compreensão geral de seu sentido, nem um método que nos auxilie na compreensão particular de sua natureza.

Decorre disso a tríade fundamentação de nossa pesquisa:

1) O problema: falta à recepção filosófica da psicanálise contar sua história e mostrar seu método – ver Cap. I.

2) A hipótese: que o freudismo filosófico francês, notadamente em Ricœur, e a filosofia brasileira da psicanálise, especialmente em Monzani, contribuem de forma decisiva para uma história e método da recepção filosófica da psicanálise – ver Caps. II e III.

3) A tese: A filosofia brasileira da psicanálise representa, em determinada medida, certo avanço histórico em relação ao freudismo filosófico francês.

Mas o que, afinal, pode nos oferecer uma história e método da recepção filosófica da psicanálise?

Não nos apressemos com respostas evasivas, fundamentemos com precisão os aspectos metodológicos e teóricos que essa questão põe em jogo.

#### *Aspectos metodológicos: da história e do método*

##### *Da história*

Se consideramos a enorme quantidade e a relevância das referências filosóficas que, desde muito cedo, a psicanálise mobilizou e até os dias de hoje mobiliza, é surpreendente notar a negligência com a qual, até o momento, é tratada a natureza histórica de sua recepção pela filosofia; e não importa se essas referências são de franca recusa, aceitação reservada, ou mesmo sem qualquer hesitação; para todos os efeitos, cada uma delas seguramente comporia um significativo capítulo dessa grande história.

Em igual medida também surpreende que o freudismo filosófico francês, tão intensamente difundido e influente na filosofia contemporânea francesa, ainda prescindia de uma história à sua altura; e, não menos surpreendente é também o fato de que a filosofia brasileira tenha produzido tanto e qualitativamente sobre a psicanálise, e tão pouco se interesse pela maneira particularmente original com a qual o fez e continua a fazê-lo.

Há então uma lacuna fundamental a ser preenchida nesse imenso campo de pesquisa da filosofia que envolve tradições tão distintas, das mais variadas formas e sob as mais diversas orientações, que é a recepção filosófica da psicanálise: a lacuna histórica.

Quais as razões para esse “recalque teórico”?<sup>10</sup>. O que explicaria a existência desta lacuna? Por que a recepção filosófica da psicanálise a teria ignorado sistematicamente? Recusa histórica, ou simplesmente negligência teórica? Os dois? Que implicações decorreriam de um caso e outro? Quais outras hipóteses sobre o fato?

Antes de tudo, só em reconhecer a pertinência de cada uma dessas interrogações já se demonstra que, rigorosamente, a explicação das razões que constituem a fundo essa lacuna como problema requer, na verdade, uma pesquisa completamente à parte; por isso, para nós é suficiente esclarecer aqui simplesmente que não tomamos o “problema da lacuna histórica” mediante a sua fundamentação, mas principalmente por meio de seus efeitos.

Isso quer dizer que, de certa maneira, esse problema é concebido, segundo nossa análise, não como um problema fundamentado, mas como um pressuposto básico, um dado evidente cuja repercussão é o que, prioritariamente, nos interessa.

A consequência disso é que nosso ponto de partida, e com ele o caminho que percorreremos, e até mesmo nosso ponto de chegada, não se apoia em indagações causais do tipo: quais as razões que fundamentam a lacuna histórica da recepção filosófica da psicanálise? A problemática que pretendemos levar adiante se manifesta por meio de uma interrogação de tipo mais hermenêutico, por exemplo: que sentido a existência de uma lacuna histórica evoca e confere à compreensão que temos da recepção filosófica da psicanálise?

Como quer que seja, estamos diante da formulação elementar de nosso problema, e convém, desde já, afastar da compreensão que fazemos dele duas tentações: 1) a de uma ambição totalizante de um lado, resquício, talvez, de certo modo clássico de filosofar; e, de outro, 2) a de uma eloquência meramente performática, tendência que domina grande parte da filosofia contemporânea.

No primeiro caso, o da ambição totalizante, em última instância seríamos levados à sedutora, porém, ilusória convicção de que o nosso problema, tal qual uma espécie de pedra filosofal, teria a capacidade de se transformar em referência maior, essência primordial de toda a problemática que envolve a filosofia e a psicanálise. Erro crasso.

O segundo caso, por sua vez, o da eloquência performática, consistiria, no fim das contas, em conceber o problema que propomos por meio simplesmente do fascínio lógico e com frequência arbitrário, que a linguagem pode exercer sobre a análise histórica. Equívoco profundo.

---

<sup>10</sup> Termo de Althusser, cf. ALTHUSSER, *Freud et Lacan*, (1964), 1993, p. 45.

Portanto, não se trata respectivamente, nem de uma panaceia filosófica, cuja pretensão última seja qualquer espécie de “referente” ou solução completa; e tampouco da proposição de uma historiografia ao estilo lógico de uma “saga histórica”, no sentido usual do termo, que resultaria senão em mero espetáculo retórico da linguagem.

Na verdade, a delimitação de nossa problemática concernente à história tem contornos e objetivos bem mais definidos e distintos. Ela se enraíza na análise de duas tradições específicas da recepção filosófica da psicanálise – a francesa e a brasileira – para demonstrar, de forma precisa – i) mediante a reavaliação do freudismo de Ricœur e do reposicionamento de sua chamada “concepção hermenêutica da psicanálise”; e, ii) por meio da noção de “epistemologia da psicanálise” de Monzani e de sua “tese da espiral” – como a análise de alguns elementos históricos dessas duas tradições e de alguns conceitos desses dois filósofos podem contribuir decisivamente para a compreensão de seu sentido; ou, em termos negativos, como a ausência dessa análise pode comprometer a compreensão que fazemos da recepção filosófica da psicanálise.

Desse modo é que, bem longe da proposição de uma panaceia filosófica e advertidamente afastado de uma historiografia fantástica, o problema da lacuna histórica, tal como o concebemos, é muito menos uma “questão de fundamento último”, ou de história geral, que de recurso epistemológico.

Nesse sentido, a solução que lhe objetivamos não é jamais a formalização filosófica de uma história para a filosofia da psicanálise; trata-se somente de uma tentativa, com certeza rudimentar, de reunir alguns dados historiográficos, bem como as implicações filosóficas que deles decorrem, para estabelecer minimamente uma base teórica sobre a qual se possa depois, talvez mais facilmente e com a devida precisão, desenvolver enfim o que seria, de fato, uma história criticamente consistente da recepção filosófica da psicanálise.

Ou seja, porque nosso problema, apesar de ser histórico, é concebido prioritariamente como epistemológico; e, porque nosso objetivo, embora vise de forma direta a uma história é, todavia, detido em seu caráter historiográfico, fica claro que nossa problemática é bem mais restrita do que gostaríamos, e nossa pretensão, bem menos ambiciosa do que, talvez, devesse ser.

Em contrapartida, o que perdemos em expansão e ambição, estamos certos, ganharemos em profundidade e precisão. A centralidade do aspecto epistemológico em relação ao histórico, e da historiografia em relação à história, indica a opção metodológica segundo a qual conduziremos nossa análise de modo a sempre aprofundar a compreensão da epistemologia específica que buscamos, sem jamais ignorar a natureza precisamente

historiográfica à que visa nosso trabalho; esperamos com isso, nem superestimá-lo, a ponto de apresentá-lo como aquilo que ele não seja – uma história –, e tampouco subestimá-lo, a ponto de negligenciar a sua importância – epistemológica.

Em suma, nosso trabalho, 1) antes de ser histórico é epistemológico, 2) é uma historiografia, antes de ser história. Se quisermos um termo, podemos, com a devida precaução, designá-lo como um trabalho de “epistemologia historiográfica”; em nosso caso, isso significaria precisamente: uma investigação epistemológica a respeito de determinada historiografia possível para a recepção filosófica da psicanálise.

### *Do método*

Mas, não basta simplesmente contar a história, é preciso também mostrar o método, dizíamos. Assim, além estabelecer meios pelos dos quais pode ser contada certa história da recepção filosófica da psicanálise, é igualmente necessário interrogar qual destino metodológico propriamente filosófico esta história pode nos reservar.

Convém então não temer ao rigor, diante da questão do método somos obrigados a reordenar nosso discurso, recolocar e aprofundar ainda mais a nossa problemática: afinal, o que nosso trabalho pretende oferecer que a enorme e variada literatura filosófica sobre a psicanálise já não tenha, de algum modo, nos oferecido?

Já temos condições mínimas de respostas precisas.

Em primeiro lugar, queremos oferecer uma historiografia da recepção filosófica da psicanálise. Nesse contexto específico, diferentemente do que até o momento nos forneceu a grande literatura em torno das duas disciplinas, notadamente aquela do freudismo filosófico francês, especialmente a de Ricœur – ver Cap. II –, propomos que nosso trabalho pode, 1) oferecer uma compreensão mais sistemática e precisa acerca do sentido da recepção filosófica da psicanálise, 2) contribuir com a solução do problema de sua lacuna histórica, 3) estabelecer uma base teórica, epistemológica e historiográfica, mínima, por meio da qual se possa, finalmente, avançar em relação a uma história efetiva dessa recepção.

Em segundo lugar, pretendemos fornecer à recepção filosófica da psicanálise uma reflexão sobre seu método. Com efeito, porque a história nunca anda desacompanhada, veremos surgir do interior mesmo da historiografia que propomos elementos metodológicos cuja significação filosófica será cuidadosamente explorada e explicitada, sobretudo por meio da filosofia brasileira da psicanálise, notadamente por intermédio do referencial de Monzani – ver Cap. III. Esse será o momento em que terá chegado a hora de a recepção filosófica da

psicanálise “mostrar seu método”, o destino filosófico de nossa pequena histórica – ver parte final, Cap. III.

Para além disso, tudo o que se disse a respeito do problema da lacuna histórica, pode-se repetir em relação à problemática do método: 1) aí também há uma lacuna fundamental; 2) de igual maneira, surpreende que, apesar de suas contribuições decisivas, nem o freudismo filosófico francês, nem a filosofia brasileira da psicanálise tenham avançado mais radicalmente na compreensão do método no interior da recepção filosófica da psicanálise; 3) é igualmente surpreendente se deparar com o enorme silêncio teórico de toda a literatura filosófica sobre a psicanálise que, ao que tudo indica, muito pouco se interessou com a devida importância pela própria natureza de sua própria atividade.

Ainda nos mesmos termos do problema da lacuna histórica, também quanto ao problema da lacuna do método é importante renunciarmos a qualquer ambição totalizante ou eloquência performática; isso quer dizer precisamente que não estamos à procura do método universal da recepção filosófica da psicanálise, supondo existir uma entidade metodológica que tudo comanda e resolve; e, muito menos pretendemos uma espécie de “discurso contemporâneo do método”, no qual, é bem provável, seríamos conduzidos a certa *mathesis universalis* baseada exclusivamente na eloquência da análise lógica da linguagem. Não, nem ao universal, nem a qualquer espécie de um “discurso do método”.

O que exatamente buscamos é identificar, mediante a historiografia que descobriremos os elementos metodológicos segundo os quais a recepção filosófica da psicanálise é fundamentalmente constituída; trata-se de analisar o “saldo de método” que nossa historiografia oferecerá, a fim de que possamos extrair dele alguma compreensão acerca da natureza da recepção filosófica da psicanálise entendida como uma atividade propriamente filosófica.

#### *Aspectos teóricos: “locus philosophicus” e efeito de objeto*

Afinal, o que filosoficamente fazemos, quando fazemos filosofia da psicanálise? Que história podemos depreender do significativo aporte teórico do freudismo filosófico francês? Qual método nos reserva a ampla recepção da psicanálise pela filosofia brasileira?

Não é mais possível ignorar, relativizar, ou adiar respostas. Além da enorme quantidade de referências que encontramos na literatura especializada, o grau de desenvolvimento e institucionalização das pesquisas que a recepção filosófica da psicanálise produziu, exige hoje de nós, pesquisadores da área, uma espécie de acerto de contas.

É preciso, de uma vez por todas, que o discurso filosófico interessado pela psicanálise se pronuncie com maior rigor e clareza a respeito de uma apresentação mais explícita acerca da natureza de sua própria atividade, sob pena, ao final, de não compreendermos a radicalidade do seu sentido<sup>11</sup>.

A nosso ver, todo o problema é que até aqui, as pesquisas filosóficas sobre a psicanálise em geral, em que pese a enorme diversidade de abordagens e interesses que as envolvem, foram basicamente orientadas pela mesma intenção fundamental: de algum modo, o que sempre se buscou foi descobrir, ou propor, qual um lugar filosófico para a psicanálise. Assim, justificar a sua relevância para a filosofia, ou mesmo negar-lhe qualquer valor, tornou-se então uma espécie de *parti pris* comum a todas essas pesquisas.

Mas o tema do “lugar filosófico da psicanálise” esconde um problema bem mais profundo e sensível, ele refere-se à questão de saber qual o “sentido filosófico da psicanálise”; a nosso ver, esse é o problema de fundo que paira absoluto nos trabalhos de pesquisa da área, e que, quando não mencionado explicitamente, com certeza comanda de forma implícita o discurso desses trabalhos.

É claro, esse *locus philosophicus* entendido como interrogação pelo “sentido filosófico” da psicanálise difere, mais ou menos, de acordo com a tradição filosófica de sua recepção.

Se para os franceses em geral, de Blondel a Maldiney, por exemplo, podemos dizer que a maior parte dos filósofos admitiu-o diretamente no interior mesmo de suas filosofias; já para os alemães, de Reich aos filósofos atuais, o que se vê é que a admissão de um sentido filosófico para a psicanálise sempre passou, em grande medida, por uma espécie de elemento externo de ligação, a psiquiatria para Heidegger e seus discípulos, a sociologia ou teoria social para a Escola de Frankfurt, a literatura para o contemporâneo Sloterdijk etc.

No caso dos anglo-saxões, por sua vez, o que de imediato se vê é justamente a fundamentação epistemológica do não sentido filosófico da psicanálise, assim pelo menos, podemos ver desde positivismo lógico de Nagel até às filosofias da ciência de Popper e Grünbaum, para citar somente os exemplos mais conhecidos. Por outro lado, também aí desde

---

<sup>11</sup> Sobre a necessidade de uma reflexão mais precisa acerca da natureza da atividade filosófica em relação à psicanálise, bem como, sobre o desenvolvimento institucional desta, cf. SIMANKE, *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010, pp. 97-199; 204-205; e também, Id., *Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo*, 2014, especialmente, pp. 209-219. Destaque para a forte ênfase, na argumentação do autor, ao papel de centralidade da filosofia brasileira da psicanálise nesse contexto.

Wittgenstein pelo menos, passando por MacIntyre e Rorty, a tradição anglo-saxã admite certo lugar para a psicanálise no interior da “filosofia analítica”.

Ou seja, e guardadas as devidas proporções, em qualquer um desses casos, de um modo ou de outro, é sempre a questão do sentido filosófico da psicanálise que aparece – ver Cap. II.

Em termos mais gerais, a centralidade desse *locus philosophicus* pode também ser verificada na divisão superficial que podemos fazer do modo como as pesquisas filosóficas sobre a psicanálise até aqui se desenvolveram; nós propomos três classificações: 1) histórico-filosófica; 2) crítico-kantiana; e, 3) epistemológico-analítica.

No primeiro caso, o sentido filosófico da psicanálise, aquilo, portanto, que lhe confere um lugar na filosofia, é encontrado principalmente na sua relação com tradições do pensamento filosófico, sejam antecedentes ou posteriores a Freud, e às quais, de algum modo, ele pode estar ligado. Trata-se, então, de todos aqueles trabalhos de pesquisa histórica cujo escopo é situar a psicanálise na história das ideias, identificar, por comparação, a gênese e a evolução de seus conceitos etc.

No segundo caso, por sua vez, a psicanálise é considerada relevante filosoficamente, isto é, toma o seu lugar filosófico, em razão, sobretudo dos seus próprios conceitos, ou mesmo das relações conceituais entre o seu arcabouço teórico e o de determinada corrente filosófica. Aqui, podemos nos referir àqueles trabalhos de pesquisa de ordem mais analítica, no sentido estritamente kantiano do termo de buscar as condições possíveis de demarcação dos limites, estabelecer a crítica das fronteiras conceituais para análise de problemas e objetos. Referimo-nos àqueles trabalhos que se concentram principalmente na análise conceitual epistemológica, seja dos conceitos propriamente psicanalíticos, seja das relações fronteiriças que esses conceitos podem manter com o conceitual próprio de algum outro discurso filosófico específico.

Por fim, no terceiro caso, encontram-se aqueles trabalhos de pesquisa para os quais não é possível admitir qualquer sentido radicalmente filosófico da psicanálise, para os quais a tarefa da filosofia em relação à invenção freudiana é, na melhor das hipóteses, justamente demonstrar que não existe qualquer lugar filosófico para a psicanálise. Na maior parte desses casos, trata-se de trabalhos baseados na “epistemologia analítica” em geral, cuja recusa filosófica a Freud, e à sua invenção, se apoia principalmente na demonstração de uma determinada inconsistência lógica dos argumentos psicanalíticos.

Seguramente, todas estas três classificações devem ser relativizadas, mas especialmente quanto à última é preciso observar a variação substancial que nela se

desenvolve. É que, do ponto de vista geral da “filosofia analítica”, pode-se pensar também que é justamente a ausência de um “lugar filosófico para a psicanálise” que lhe confere “importância filosófica”. Inicialmente isso se explica por meio de certo estilo de performance conceitual com o qual a “filosofia analítica” desenvolve caracteristicamente seus raciocínios<sup>12</sup>.

Em todo caso, seja pelo viés da aceitação ou da recusa, total ou parcial, o que se pode constatar sem dúvidas é que até o momento, em geral, as pesquisas filosóficas sobre a psicanálise, em diferentes níveis, se pautaram todas por esse registro de pesquisa, o de saber sobre o lugar/sentido filosófico que a psicanálise deve, ou não, ocupar.

A princípio, esse registro de pesquisa – “registro do *locus philosophicus*” –, não é exatamente um problema em si mesmo; afinal, nada mais natural e legítimo que a filosofia possa interrogar a qualquer que seja o objeto que ela tome para a sua reflexão, sobre o sentido filosófico que esse objeto possui, ou pode vir a possuir.

Ora, é um direito óbvio e inalienável do pensamento filosófico inquirir filosoficamente; então, não há qualquer problema em se interrogar pelo sentido ou lugar filosófico da psicanálise. Todas as pesquisas que assim o fizeram estão no seu mais pleno direito de fazê-lo; e, ademais, elas têm ainda o mérito não pouco significativo de terem propriamente fundado o campo de pesquisa filosófica sobre a psicanálise, e de ter contribuído decisivamente para o seu desenvolvimento. De nossa parte, em momento nenhum se trata, portanto, de questionar ou, sequer, minimizar a importância e fecundidade, em si mesmas, do registro de pesquisa do *locus philosophicus*; ele está completamente assegurado.

Todo o problema então é outro, de ordem muito mais sutil do que inicialmente se pode supor; na verdade, o maior desafio da pesquisa filosófica sobre a psicanálise hoje repousa menos na intenção fundamental prevista no *locus philosophicus*, como registro tradicional de pesquisa da área, que na orientação, na finalidade sobre a qual este registro se aplica; quer dizer, a questão não é mais simplesmente saber qual “um” lugar, ou não, para a psicanálise na filosofia, é preciso agora descobrir qual o lugar filosófico de tudo isso que justamente o registro do *locus philosophicus* produziu; isto é, se até aqui, em geral, indagamos pela posição filosófica da psicanálise, agora é hora de nos interrogarmos sobre qual, afinal, é o lugar filosófico dessa indagação mesma, bem como de todas as suas consequências.

---

<sup>12</sup> No Brasil, esse estilo de trabalho, inaugurado por Gabbi Jr. tem sido adotado abertamente por Almeida e pode ser verificado, por exemplo, em ALMEIDA, *Persuasão antes que convencimento: apontamentos sobre Wittgenstein e a psicanálise*, 2007; ou ainda, Id., *A gramática da psicanálise*, 2008; Id., *Wittgenstein, Freud e Lacã: por um uso completo da linguagem*, 2010.

Estamos diante de uma questão de efeito, não de causa, uma questão de objeto, não de método. É que o registro do *locus philosophicus* acabou por produzir no interior da pesquisa filosófica sobre a psicanálise alguns impasses cuja solução, ao final, exige de nós finalmente a expansão de seu objeto.

Os impasses gerados pelo registro do *locus philosophicus* foram muito bem descritos por Monzani<sup>13</sup>. A principal tese do filósofo no que concerne a isso é que esse modelo de pesquisa, assim centralizado na preocupação de uma posição exclusiva da psicanálise no interior da filosofia, na medida mesma em que fez avançar os estudos filosóficos sobre Freud revelou-se, com o tempo, infrutífero. Chegou-se ao ponto no qual descobrir ou propor um lugar filosófico da psicanálise tornou-se, na verdade, tolhê-la em sua radicalidade – ver Cap. III. Todo o nosso trabalho se inspira largamente nessa tese de Monzani.

Concentrar-se tão somente na “posição filosófica” da psicanálise não responde mais aos propósitos desse registro, em razão mesma dos avanços por ele trazidos. Nossa hipótese, nesse contexto específico, é a de que é preciso centralizar a atenção, não no método que explica as causas desses avanços, mas no objeto sobre o qual esses avanços diretamente incidem.

Essa hipótese, a que chamamos “efeito de objeto”, tem basicamente três significações: 1) que deve haver então, no interior do próprio registro do *locus philosophicus*, alguma alternativa ao seu objeto que corresponda mais satisfatoriamente a esse novo estado de coisas; 2) que, de algum modo, deve ser possível passarmos da clássica interrogação pelo lugar filosófico da psicanálise à investigação filosófica da posição de tudo aquilo que essa interrogação mesma gerou; 3) que deve ser legítimo, enfim, reorientarmos o registro de pesquisa, expandirmos o seu objeto e interrogarmos agora que posição filosófica ocupa, não a psicanálise apenas, mas toda a recepção filosófica da psicanálise em geral<sup>14</sup>.

É justamente esse “efeito de objeto” que pretendemos repercutir em nosso trabalho, orientando assim a pesquisa filosófica sobre a psicanálise a voltar-se sobre si mesma e interrogar-se radicalmente quanto à natureza própria de sua atividade.

---

<sup>13</sup> Cf. MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991.

<sup>14</sup> Sobre interrogar a recepção filosófica da psicanálise como um todo, e não somente a psicanálise em particular, Simanke vê nesse ponto a evidência de um processo natural de amadurecimento do campo de pesquisa em filosofia da psicanálise, diz: “[...] a própria maturação disciplinar aí em curso, conduziu a um questionamento do lugar da filosofia da psicanálise no conjunto das disciplinas filosóficas e de sua autonomia e identidade [...]”. Cf. SIMANKE, *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010, p. 205; ver também, pp. 197-199.

Sem isso, nós pensamos que não é possível avançar na compreensão da recepção filosófica da psicanálise como atividade propriamente filosófica; sem isso, toda tentativa de compreender historicamente aquilo que fundamentalmente articula e comanda essa recepção, é nula; sem isso, qualquer análise a respeito da questão do método na recepção filosófica da psicanálise, fica completamente comprometida.

Assim, se podemos resumir de forma objetiva nosso trabalho em três grandes diretrizes, dizemos que nossa investigação se estruturou precisamente: 1) na reorientação do registro de pesquisa que até aqui tem conduzido o pensamento filosófico sobre a psicanálise, 2) na conversão desse registro, graças aos efeitos de seu próprio método, à centralidade de um novo objeto – sai “a psicanálise”, entra a “recepção filosófica da psicanálise”; 3) na extração, do próprio “método” desse registro, de uma compreensão mais rigorosa e definida acerca da natureza da recepção filosófica da psicanálise como modo próprio de atividade da filosofia.

Por tudo isso, nossa interrogação fundamental não é, portanto, qual o lugar filosófico da psicanálise, mas essa outra: que posição, afinal, no interior da filosofia, ocupa a recepção filosófica da psicanálise? Em outros termos, qual é o lugar filosófico da recepção da psicanálise pela filosofia: simples “*mélange* pós-estruturalista”, e tudo o que isso pode significar, ou finalmente temos o direito de reivindicar-lhe uma posição mais clara e distinta?

\*\*\*

Algumas notas de natureza técnica a respeito do trabalho, que auxiliarão a compreensão do leitor.

1. Trata-se de uma pesquisa de “história das ideias”, isso quer dizer precisamente que não é um trabalho sobre Freud, sobre a psicanálise ou sobre a filosofia específica de qualquer filósofo: é uma investigação sobre determinadas ideias acerca da recepção filosófica da psicanálise. Objetivamente, buscou-se por uma história e método desta recepção partindo do “estudo de caso” de duas tradições de filosofia: a francesa, por meio de seu “freudismo filosófico”, notadamente Ricœur; a brasileira, por meio de sua “filosofia da psicanálise”, especialmente Monzani.

2. Isso explica certa predominância metodológica da “competência contextual” sobre o “domínio conceitual”, ou seja, o leitor não encontrará uma investigação rigorosamente detida sobre determinado conceito específico – embora evidentemente vários conceitos tenham sido discutidos –, mas uma análise descritiva, que contextualiza historicamente, por meio de certas ideias e autores – “Círculo histórico”/“Espiral metodológica”, Ricœur/Monzani –, a recepção filosófica da psicanálise.

3. Os recursos utilizados foram essencialmente bibliográficos, isto é, nos detivemos no estudo geral da literatura especializada sobre o tema, buscando sempre atualizá-la, sem nos prendermos, no entanto, à análise integral de determinada obra em particular; o que ocorreu, inclusive, em relação à produção filosófica ricœuriana – de quem, ademais, tivemos acesso ao arquivo pessoal –, e de Monzani, ambos, principais autores de nossa pesquisa. Preferimos trabalhar especificamente partes de suas respectivas obras – as mais implicadas ao contexto relativamente autônomo de nossa investigação – a desenvolvê-las em termos gerais desde o contexto que originalmente lhes pertence; ou seja, estivemos muito mais preocupados em construir integralmente certa imagem própria de nosso trabalho, que resgatar determinada unidade de concepção das obras de Ricœur e Monzani.

4. Todavia, se essa “imagem própria” do nosso trabalho requer para si certa originalidade, isso jamais faz dela uma “imagem pura”; somos devedores imediatos da filosofia da psicanálise monzaniiana, cujo estilo e reflexão quisemos levar adiante, radicalizar; e também devemos muito às reflexões de Simanke, notadamente àquelas sobre a interlocução entre filosofia e psicanálise no Brasil.

5. Quanto à estrutura de exposição que adotamos, o capítulo I consistirá na fundamentação, geral e específica, do problema, hipótese e objetivos da pesquisa. O leitor verá, trata-se de uma espécie de grande justificativa teórica, de início, sob forte caráter abstrato – o problema do interesse filosófico pela psicanálise –, mas que avança gradualmente apresentando os termos específicos de nossa investigação – história/método, freudismo filosófico/filosofia da psicanálise, Ricœur/Monzani. Já os capítulos II e III empregam sistemática igual, são divididos em duas partes principais – 2.1-2.2 / 3.1-3.2 –, que, por sua vez, se subdividem numa série de várias seções. As duas partes de cada capítulo dispõem da seguinte ordenação lógica: caracterização do freudismo filosófico francês / o freudismo de Ricœur, para o caso do Cap. II; caracterização da filosofia brasileira da psicanálise / a filosofia da psicanálise de Monzani, para o Cap. III. O leitor não deixará de notar, entretanto, que essa simetria não é total, há em nossa reflexão certo fio condutor pelo qual a filosofia brasileira da psicanálise é levada a comparecer “espiralmente” desde o Cap. I ao Cap. III. No que concerne ao conteúdo conceitual dos capítulos II e III, tratar-se-á no capítulo II, principalmente de caracterizar o freudismo filosófico francês como aquilo que designamos “círculo histórico” – uma recepção filosófica circular da psicanálise na qual ela recorrentemente aparece expropriada de sua autonomia epistemológica –, e de mostrar que esse freudismo circular francês encontrou em Ricœur, ao mesmo tempo, a sua plenitude e declínio, o que chamamos de “a posição escatológica da recepção filosófica da psicanálise”.

Quanto ao capítulo III, a caracterização da filosofia brasileira da psicanálise se dará por meio do termo “espiral metodológica”, um conceito nosso para designar a ruptura radical com o “círculo histórico” do freudismo francês, demonstrando que a “filosofia da psicanálise” no Brasil, particularmente aquela oriunda da noção de “epistemologia” em Monzani, representa “uma nova *intellegentiae*” para a recepção filosófica da psicanálise.

6. O leitor deverá ser benevolente conosco em relação ao uso generalizado que fizemos de determinadas noções: psicanálise, freudismo filosófico francês, lacanismo, filosofia da psicanálise, filosofia da ciência, filosofia analítica... Na maior parte das vezes, são noções que foram utilizadas em sua simples acepção geral, portanto, de maneira frequentemente sintética, com exceção de três delas, cujo uso sempre foi muito preciso: 1) Psicanálise: em geral, se remete exclusivamente a Freud. 2) Freudismo filosófico francês: refere-se à recepção filosófica francesa da psicanálise, desde seu início – década de vinte – até ao *Da interpretação* de Paul Ricœur, 1965. 3) Filosofia da psicanálise: atribui-se às pesquisas filosóficas sobre psicanálise que se desenvolveram, particularmente no Brasil, desde a década de setenta até os dias de hoje. Justificativas desses recortes metodológicos constam no corpo do trabalho.

7. Por fim, duas observações quanto à disposição das citações e emprego das referências: 1) Toda a literatura estrangeira utilizada, quando mencionada no corpo texto, aparece sempre em versão devidamente traduzida. Especialmente quanto ao freudismo filosófico francês em geral, procuramos privilegiar ao máximo os textos originais; em relação especificamente a Ricœur, utilizamos em todos os casos o original francês<sup>15</sup>. Todas as traduções são de nossa inteira responsabilidade. 2) Concernente ao emprego das referências, optamos por inseri-las em notas de rodapé, e incluir não somente nome do(s) autor(es)/entidade responsável, data e página(s), mas também, o nome da obra – livro, artigo, entrevista etc. – à qual se refere a citação referenciada. Ex.: SIMANKE, *A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani*, 2011, p. 32. No caso de obras ou textos importantes, antes da data da edição utilizada, colocamos entre parênteses a data original de publicação. Ex. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 73. Todas as demais informações necessárias para a identificação completa de cada referência citada constarão na lista de referências na parte final do trabalho.

---

<sup>15</sup> Nota de advertência. *Da interpretação* de Ricœur possui única tradução brasileira: RICŒUR, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, 1977, tradução de Hilton Japiassu. Na referida edição, p. 113, primeiro parágrafo, metade da sétima linha, omite-se a seguinte frase da versão original: “[...] o acento é colocado aqui sobre o desvio que distancia do objeto sexual. [...]”. Cf. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 139.

## CAPÍTULO I DO CÍRCULO À ESPIRAL

*La philosophie meurt si on interrompt son dialogue millénaire avec les sciences.*<sup>16</sup>.

### 1.1 – *Que a filosofia tem vontade de psicanálise*

A filosofia é uma disciplina onívora. Encontramos essa tese na introdução de *Freud: a trama dos conceitos*<sup>17</sup>, livro muito importante para nós, filósofos brasileiros que se dedicam à investigação das relações entre filosofia e psicanálise.

Resultado de uma pesquisa de mestrado em filosofia, esse é provavelmente o primeiro texto de estilo filosófico no Brasil a oferecer análise sistemática e rigorosa da articulação dos conceitos freudianos. A principal intenção do autor é marcadamente influenciada pelo método estruturalista; trata-se de mostrar que é possível uma leitura da obra freudiana pelo ângulo dos conceitos, que não se interesse pela “verdade”, mas pelo “sentido” do que Freud afirma, que procure saber como se “articula internamente” a teoria psicanalítica, que tome, enfim, a totalidade da obra freudiana como um “conjunto de significados”.

Mezan declara com clareza sua investida estrutural:

[...] textos são “textos”, isto é, tecidos de reflexões e relatos, de digressões e problemas, de princípios e consequências, de debates e corolários. Quisemos simplesmente percorrê-los e compreender o que eles dizem.<sup>18</sup>

Sobre a importância histórica do livro, Simanke testemunha:

[...] Eu fiz meus estudos de graduação em psicologia nos anos 80, e o livro de Mezan, *Freud: a trama dos conceitos*, era um dos poucos trabalhos disponíveis que fazia uma análise geral do desenvolvimento do pensamento freudiano. Havia pouquíssimas alternativas para quem quisesse, como era o meu caso, entender alguma coisa da teoria freudiana, para além das peças soltas que recolhíamos aqui e ali em aulas, palestras, onde desse [...]<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 62.

<sup>17</sup> Cf. MEZAN, *Freud: a trama dos conceitos*, (1977), 2011, p. XIII.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. IX-XVI.

<sup>19</sup> SIMANKE, *Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo*, 2014, p. 210.

Com efeito, a tese da “filosofia onívora” é utilizada por Mezan para estruturar a sua justificativa quanto ao interesse da filosofia pela psicanálise, que é incontestável conforme revela boa parte da literatura filosófica do século XX:

[...] cada vez mais se pode ver o pensamento filosófico inquirir os textos de Freud [...]. As correntes mais diversas os abordam e os tematizam: vemos o marxismo, de Reich em diante, procurar neles um complemento ou adversário; vemos os fenomenólogos, de Sartre a Ricœur, empenharem-se no debate com o inconsciente; vemos os lógicos positivistas, com Nagel, fazerem o processo da Psicanálise como aberração da ciência; vemos os estruturalistas, inspirados em Lévi-Strauss, a procurarem em Freud um ponto de referência para sua crítica das filosofias da consciência.<sup>20</sup>

É, de fato, surpreendente notar a imensa repercussão da psicanálise no interior da filosofia. Além dos nomes mencionados por Mezan, basicamente filósofos de todas as principais tradições filosóficas contemporâneas dialogaram com a invenção de Freud.

Da tradição anglo-saxã em geral, Popper, MacIntyre, Grünbaum, Rorty, Davidson são nomes importantes; da tradição alemã, são expressivos os trabalhos de Jaspers, e junto a ele, aqueles do grupo da psiquiatria suíça: Binswanger e Boss, bem como da famosa Escola de Frankfurt, com Fromm, Adorno, Marcuse, Habermas, e mesmo Honnet recentemente; da tradição francesa, praticamente todos os filósofos do último século se confrontaram com a psicanálise, a relação vai desde o diálogo mais ou menos virtual entre Bergson e Freud, ambos contemporâneos um ao outro, passando concretamente por Politzer, Dalbiez, Bachelard, Hyppolite, Merleau-Ponty, Althusser, Henry, Castoriadis, Lyotard, Deleuze, Foucault, Derrida, enfim, a lista é enorme.

E de alguma maneira, em cada uma dessas tradições, bem como nas suas variantes, o diálogo ainda hoje é bastante vivo, *vide* os trabalhos de Butler e Cavell, Sloterdijk, Vatimmo e Agamben, e ainda os de Maldiney e Badiou etc., todos estes, filósofos contemporâneos a nós, a maior parte em franca atividade.

Além disso, cabe mencionar o sem-número de trabalhos filosóficos ditos “genealógicos” que fundamentam e perpetuam a recepção da psicanálise pela filosofia com base em pesquisas comparativas entre os conceitos psicanalíticos e aqueles de tradições filosóficas e autores contemporâneos, e mesmo anteriores a Freud<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> MEZAN, *Freud: a trama dos conceitos*, (1977), 2011, p. XIV.

<sup>21</sup> Cf. GEERARDYN; VAN DE VIJVER, *Aux sources de la psychanalyse. Une analyse des premiers écrits de Freud (1877-1900)*, 1998; ver também ANDRADE, *A face noturna do pensamento freudiano: Freud e o romantismo alemão*, 2001; HONDA, *Raízes britânicas da psicanálise: as*

Ademais, particularmente em que pese no Brasil não constituirmos, no sentido forte do termo, uma tradição filosófica, é bastante relevante a produção dos filósofos brasileiros na área de filosofia da psicanálise, nomes como os de Prado Jr., Monzani, Gabbi Jr., Loparic e Mezan – que formam o que se poderia chamar de “escola paulista” –, junto àqueles de Stein – escola do Sul –, e ainda os de Birman, Garcia-Roza e Japiassu – escola do Rio –, compõem o quadro geral de fundadores de nova, forte e crescente tendência da filosofia brasileira contemporânea: aquela que se desenvolve sob o regime da interdisciplinaridade, incluída notadamente, a psicanálise. Simanke e Safatle são, no momento, os dois nomes de maior destaque dessa tendência<sup>22</sup>.

Mas o que explica este fenômeno, esta enorme e tão diversificada atenção filosófica dispensada à psicanálise? Que interesse da filosofia justificaria as suas severas críticas e os seus muitos reconhecimentos a Freud e à sua invenção? A qual sentido filosófico somos conduzidos ao constatar que a psicanálise, que não é rigorosamente uma filosofia, tenha ocupado, não importa o modo, mentes como as de Heidegger e de Wittgenstein, mestres incontornáveis do pensamento contemporâneo? Qual noção de filosofia, afinal, é capaz de melhor absorver um pensamento como de Freud que, para o bem ou para o mal, foi e ainda é uma espécie de objeto cativo da recepção filosófica?

Seguramente, a tese da filosofia onívora, com a sua evocação ao “apetite voraz” da reflexão filosófica, é excelente alternativa de resposta, pois com ela se atualiza diante de nós certa concepção clássica do que é a filosofia. Essa concepção não completamente superada em nosso tempo, segundo a qual, de imediato toda realidade interessa naturalmente à ciência primeira de todas as outras; quer dizer, é a tradição grega, notadamente a concepção aristotélica de filosofia, que é convocada aqui por Mezan para naturalizar o interesse filosófico pela psicanálise. Nesse caso, portanto, tudo se resolve por meio do recurso ao princípio naturalista grego, a psicanálise interessa à filosofia porque “naturalmente” à filosofia tudo interessa.

Apesar de pequenas controvérsias que pode suscitar, a tese da filosofia onívora de Mezan parece, por si só, perfeitamente suficiente para justificar a atenção filosófica para com a psicanálise. Se, por um lado, ela causa certo desconforto ao naturalizar arbitrariamente a interlocução entre as duas disciplinas; por outro, ela nos livra de dois inconvenientes muito presentes nas discussões metodológicas acerca da relação entre ambas.

---

*apropriações de Stuart Mill e Hughlings Jackson por Freud*, 2002; e ainda, GABBI JR., *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*, 2003.

<sup>22</sup> Para uma “geopsicanálise” filosófica, cf. o interessante trabalho de DI MATTEO, *Ressonâncias do pensamento freudiano na literatura filosófica*, 2003.

O primeiro, designamos o “inconveniente da autorização”, aquela insistente reivindicação, em geral advinda de psicanalistas, segundo a qual somente os “autorizados”, iniciados na ciência e na prática freudianas teriam a legitimidade necessária para falar de psicanálise; o segundo, chamamos de o “inconveniente da impotência”, aquele sentimento de limitação que repetidas vezes acomete intimamente o filósofo interessado em psicanálise, cobrando-lhe as implicações decisivas da experiência clínica, ou melhor, da falta dela, nos resultados de suas análises filosóficas.

A natureza onívora da filosofia põe fim a esses dois inconvenientes na medida em que ela dispensa, ao mesmo tempo, qualquer juízo autorizativo por parte de psicanalistas, e qualquer sentimento de limitação prévia da parte dos filósofos: o simples “interesse natural” por todas as coisas já justifica o interesse filosófico pela psicanálise.

Se conforme Mezan, a psicanálise com todo o seu arcabouço teórico preparou para a filosofia um prato suculento<sup>23</sup>, dizemos então, em nossos próprios termos, que à fome devoradora do saber filosófico a psicanálise aparece como um prato quente, apetitoso, e não menos importante, gratuito.

Levando ainda mais longe a metáfora “nutritiva” utilizada por Mezan, ousaríamos então afirmar: especialmente para o filósofo, que não é psicanalista, e por isso não tem as mesmas obrigações e compromissos que esse, a psicanálise é servida por meio do sistema de *self-service*, ele pode servir-se à vontade e escolher o que bem desejar.

É claro que isso não significa que desprezemos a importância determinante da experiência clínica na constituição da teoria psicanalítica, e conseqüentemente, não ignoramos as implicações decisivas da ausência dela no trabalho filosófico sobre a psicanálise; aliás, ao contrário, a fim de evitar a querela desnecessária da teoria *versus* clínica que, ao menos do ponto de vista filosófico, talvez seja frequentemente baseada num falso problema, assumimos abertamente a limitação fundamental da reflexão filosófica sobre a psicanálise quando não acompanhada do referente clínico. Esse limite não é tão comprometedor quanto em geral se imagina, porque ao fim, trata-se de objetos distintos; é preciso estabelecer claramente, de uma vez por todas, que fazer filosofia da psicanálise não é jamais fazer teoria psicanalítica.

Com efeito, pode parecer demasiado anacrônico remontar à definição aristotélica de filosofia com a finalidade de justificar o interesse tão vivo e atual do saber filosófico pela psicanálise. Aparentemente nós, filósofos contemporâneos, arautos e herdeiros da revolução das ciências, e das mais diversas conseqüências de sua história, que junto ao Iluminismo,

---

<sup>23</sup> MEZAN, *Freud: a trama dos conceitos*, (1977), 2011, p. XIV.

nutrimos entusiasticamente o projeto expansivo e emancipador da Razão histórica e científica, e quando nos demos conta de seu fracasso, reagimos prontamente apontando a urgência de Crítica aos ideais das luzes e à posição totalizadora da racionalidade; nós, que desde então, mantemos generalizada na filosofia contemporânea a tendência de sempre exigir maior “concretude” às nossas fundamentações, quer seja por meio da argumentação “hermenêutica” em sua recorrência ordinária à história, quer seja por meio da argumentação “analítica” em sua articulação lógica em um modelo ideal de linguagem; enfim, nós, filhos da técnica, que sempre queremos “mais corpo nesta alma”, não nos satisfazemos simplesmente com uma teoria da “filosofia onívora” ao modo de Aristóteles; nosso espírito contemporâneo parece preferir saciar-se menos de princípios e mais de qualidades, por isso, talvez, ele requeira tese mais “concreta”, mais “histórica”, mais “lógica” por meio da qual se possa sustentar mais “qualitativamente” o interesse filosófico pela psicanálise.

Também encontramos essa alternativa na “trama” Mezan: a tese da psicanálise como provocação<sup>24</sup>. Nesse contexto, todo o argumento se estrutura na ideia de que não é possível que a filosofia passe incólume ante as provocações psicanalíticas, o arcabouço teórico de Freud constitui vasto e profundo confronto direto com a totalidade da problemática filosófica, cada um dos temas clássicos da filosofia é abertamente desafiado pela psicanálise, “[...] a provocação freudiana se estende a todos os domínios tradicionalmente sobrevoados pelo pássaro de Minerva. [...]”<sup>25</sup>.

De fato, parece mesmo inquestionável o raciocínio segundo o qual a teoria psicanalítica supõe revisão geral de todas as proposições fundamentais da filosofia<sup>26</sup>, com a psicanálise vemos sem dificuldades, a epistemologia, a estética, a ética, a política, a moral, a ciência e a religião serem instigadas a repensarem as bases de seus discursos diante da presença de algumas concepções freudianas: as teorias da pulsão e do desejo, o conceito de inconsciente, de sexualidade e de narcisismo, as noções de recalque e de sublimação, bem como a consideração de Freud acerca do “mal-estar na cultura” e a sua interpretação crítica da religião; enfim, tudo isso, deixa bastante claro que o “pássaro de Minerva” contrai com a psicanálise uma “peste”, desde então, definitivamente, o voo milenar não será mais o mesmo.

Mezan é categórico a esse respeito:

[...] As temáticas da Finitude, do Desejo, da Lei, da Autoridade, da Linguagem, do Trabalho, da Morte, – o cerne do pensamento contemporâneo

<sup>24</sup> MEZAN, *Freud: a trama dos conceitos*, (1977), 2011, p. XIV.

<sup>25</sup> Loc. cit.

<sup>26</sup> Ibid., pp. XIV-XV.

[...] pesam como signos abertos sobre a modernidade [...]. E o olhar severo de Freud paira sobre todos nós [...]<sup>27</sup>.

De acordo com essa perspectiva, o interesse filosófico pela psicanálise é justificado, portanto, em razão de tudo aquilo que a teoria freudiana representa como provocação ao conjunto geral do pensamento filosófico; nesse caso então, a filosofia se interessa por psicanálise porque é por ela provocada a se interessar.

Assim, a reflexão de Mezan nos fornece duas argumentações que explicam as razões pelas quais o interesse da filosofia pela psicanálise se justifica. Por meio da primeira, com a tese da “filosofia onívora”, esse interesse aparece fundamentado em certa concepção totalizante da natureza da atividade filosófica; conforme a segunda, com a tese da “psicanálise enquanto provocação”, esse mesmo interesse é justificado pelo caráter expansivo e provocativo da teoria psicanalítica em relação ao *corpus* temático da filosofia.

Constitui-se então uma justificativa fundamentalmente dupla: a filosofia tem vontade de psicanálise, a psicanálise provoca a filosofia. Consequentemente, todo o interesse filosófico pela invenção freudiana, expresso em qualquer um dos mais variados trabalhos, dos mais diferentes filósofos que com ela se confrontaram, ou venham a se confrontar, seria como uma espécie de resposta, seja à vontade da filosofia, seja à provocação da psicanálise.

No que concerne particularmente à nossa posição, em alguma medida já deixamos transparecer que o nosso interesse filosófico pela psicanálise se justifica basicamente por meio dessa primeira opção; ou seja, é para responder a alguma coisa da ordem desta “vontade de psicanálise” da filosofia que concebemos precisamente o sentido mais radical do interesse filosófico pela invenção de Freud.

### *1.1.1 – Que a vontade de psicanálise da filosofia é uma vontade crítica*

Das mais diversas maneiras por meio das quais é possível adentrar neste universo específico da vontade filosófica de psicanálise, escolhemos dois caminhos bastante difundidos pela história da filosofia moderna e contemporânea, Descartes (1596-1650) e Hegel (1770-1831).

De imediato, longe de nós quisermos aprofundar aqui qualquer um dos muitos elementos importantes das filosofias cartesiana e hegeliana; nossa intenção é outra, e bem mais simples, queremos apenas explicar como aquela proposição de Mezan baseada em Aristóteles – a tese da filosofia onívora –, pode tornar-se, tal como o fizemos, uma espécie de

---

<sup>27</sup> MEZAN, *Freud: a trama dos conceitos*, (1977), 2011, p. XV.

princípio explicativo atual – vontade de psicanálise – que justifique o interesse filosófico pela invenção freudiana. Faremos isso por meio de certa correspondência com determinados aspectos das definições de filosofia em Descartes e Hegel.

É clássica a definição de Filosofia na qual Descartes compara essa com uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco a física e os galhos, a medicina, a mecânica e a moral etc.<sup>28</sup>; no entanto, há outra descrição cartesiana sobre a qual gostaríamos de chamar a atenção. Diz Descartes:

Gostaria primeiramente de explicar o que é a Filosofia, começando pelas coisas mais vulgares, tais como: que a palavra Filosofia significa o estudo da Sabedoria, e que por Sabedoria entende-se não só a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta de sua vida como para a conservação de sua saúde, e a invenção de todas as artes [...] <sup>29</sup>.

A noção aí de “Sabedoria”, objeto da “Filosofia” como “um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber”, faz com que a concepção cartesiana também remonte diretamente à concepção clássica antiga de filosofia – a figura do Sábio como possuidor da totalidade do saber etc. –, e, nesse sentido, em nada se distancia daquela noção de “filosofia onívora” proposta por Mezan. A busca pelo “perfeito conhecimento de todas as coisas” manifesta claramente, na concepção de Descartes, a mesma voracidade da filosofia reivindicada por Mezan com base em Aristóteles.

Inicialmente isso significa que o nosso princípio justificador – “a filosofia tem vontade de psicanálise” – recebe aqui fundamentação propriamente moderna; mas, mais significativo que isso é que esta “vontade totalizante” da filosofia em Descartes opera uma inflexão metodológica extremamente estimulante, ela coloca de forma explícita a utilidade da “Sabedoria” diante, não apenas dos problemas morais e estéticos – “conduta da vida” e “invenção das artes” –, temas tradicionais da história da filosofia, mas também diante das questões concernentes à “conservação da saúde”, uma das temáticas mais importantes na história recente do pensamento filosófico, cuja presença da psicanálise é simplesmente incontornável.

Dentre as definições hegelianas de Filosofia, também vamos ignorar a mais célebre delas, aquela que tão solenemente anuncia que “apenas no cair das sombras da noite é

---

<sup>28</sup> DESCARTES, *Carta-prefácio dos princípios da filosofia*, (1647), 2003, p. 22.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 4.

que levanta voo, o pássaro de Minerva”<sup>30</sup>, e nos concentraremos na descrição contida em *Introdução à história da filosofia*<sup>31</sup>. Grosso modo, ao discutir nesse contexto a distinção da filosofia em relação à ciência, religião e a outras formas de reflexão, denominadas em conjunto por Hegel “filosofia popular”, o filósofo alemão conclui que “a filosofia propriamente dita” é aquela que consegue unir racionalmente o conteúdo infinito à realidade finita; o primeiro, elemento característico e fortemente presente na religião, o segundo, preocupação constante e constitutiva da ciência. É nesse sentido que:

[...] A filosofia exige a unidade e a compenetração destes dois aspectos; funde o domingo da vida, em que o homem renuncia humildemente a si próprio, com o dia de semana, em que o homem caminha, é senhor de si e trabalha de acordo com os próprios interesses. [...]<sup>32</sup>.

Sabemos que, em última análise, o interesse de Hegel é uma concepção de filosofia por meio da qual essa seja capaz, ao mesmo tempo, de “renunciar a si mesma”, diante do conteúdo universal maior ao qual ela aspira e no qual ela se realiza – a realidade absoluta –, e de manter-se “senhora de si”, apropriando-se da autonomia que se expressa de forma emblemática no modo científico de pensar. Mas a nós, é precisamente esta dialética da renúncia e da autonomia que interessa na concepção hegeliana.

Nossa argumentação acerca da “vontade de psicanálise” da filosofia encontra nessa dialética dois aspectos importantes de sua justificação, o primeiro é que ao propormos uma “vontade” à filosofia, o fazemos no mesmo sentido desta exigência de “renúncia humilde de si mesma” presente na definição hegeliana; o segundo é sobre como esta renúncia pode encontrar na psicanálise aquela mesma autonomia desejada por Hegel à filosofia.

Parafraseando a reflexão hegeliana, nossa própria fórmula ficaria assim: a “vontade de psicanálise” consiste então na união deste “domingo” da vida filosófica, no qual a filosofia renuncia a exclusividade de si mesma, com o “dia de semana”, representado aqui pela psicanálise, na qual a filosofia encontraria sua verdadeira autonomia.

Aventurando-nos em uma incursão ainda mais abusiva da metáfora hegeliana da cronologia semanal, se a filosofia é a fusão do “domingo” com o “dia da semana”; nesse caso, poderíamos sugerir que a filosofia da psicanálise seja uma espécie de segunda fusão, ela une o domingo e o dia da semana – a filosofia –, com o feriado – a psicanálise –, aquele momento

<sup>30</sup> HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, (1820), 1997, p. XXXIX.

<sup>31</sup> Texto póstumo, composto das preleções do primeiro curso universitário de Hegel na Universidade de Heidelberg, ano letivo 1816/1817.

<sup>32</sup> HEGEL, *Introdução à história da filosofia*, (1837), 1985, p. 376.

em que a “renúncia e o domínio de si” – filosofia e ciência –, são interrompidos e conduzidos ao grau zero de si mesmos – a psicanálise.

Assim, a razão pela qual a afirmação de que “a filosofia tem vontade de psicanálise” serve a nós de maneira privilegiada como princípio justificador do interesse filosófico pela invenção freudiana é que, além de resguardar a natureza onívora da aspiração filosófica clássica, ela a atualiza e a redireciona por meio de certa fundamentação cartesiana, e lhe fornece em Hegel as circunstâncias propriamente contemporâneas por meio das quais pode ser pensada.

Em outros termos, a filosofia se interessa por psicanálise, antes de tudo, porque ela descobriu graças à própria história que a sua “voracidade” – Aristóteles – só a leva adiante se ela reorienta e torna atuais os elementos de sua “cadeia alimentar” – Descartes –, e se ela é capaz de, num ponto limite, renunciar a exclusividade de seu próprio saber em prol mesmo de sua autêntica renovação – Hegel.

Com efeito, a psicanálise representa precisamente isso para a voracidade filosófica: ela pode ser uma atualização e reorientação de sua “cadeia alimentar”, ela pode ser filosoficamente uma renovação.

É, portanto, nesta espécie de “crítica da voracidade” que repousa o sentido mais expressivo do que designamos “vontade de psicanálise”. É porque a filosofia necessita orientar criticamente o seu desejo onívoro, em última instância inclusive contra a si mesma, que a psicanálise aparece e justifica-se enfim no amplo horizonte da vontade filosófica.

Todavia, sabemos que essa vontade da parte da filosofia não encontra reciprocidade por parte da psicanálise; tocamos aí em um ponto de relativa importância, aquilo que Raikovic denominou “a polêmica antifilosófica de Freud”<sup>33</sup>.

Em geral, é sob o signo da recusa que vemos a filosofia adentrar no universo psicanalítico freudiano. Desde sempre Freud se mostrou cheio de reservas críticas quanto ao pensamento filosófico. Se em um ponto ou outro o vemos utilizar referências da filosofia, e reconhecer proximidades de algumas das suas reflexões com aquela de Schopenhauer, se o vemos ler Nietzsche no grupo de estudos das quartas-feiras e traduzir Mill para o alemão, ou ainda se descobrimos que nos anos universitários o jovem Sigmund decidiu acompanhar, além do que era obrigatório, um segundo curso de Brentano, de quem já fora aluno regular; ou mais ainda, mesmo se vamos às suas cartas, onde lemos em suas próprias letras sobre a

---

<sup>33</sup> RAIKOVIC, *O sono dogmático de Freud. Kant, Schopenhauer, Freud*, (1994), 1996.

criação da psicanálise como realização do sonho de tornar-se filósofo<sup>34</sup>; tudo isso, a nosso ver, não muda essencialmente em nada certa radicalidade da recusa freudiana em relação à filosofia.

Radicalidade, aliás, que ao que tudo indica, compreende um sentido muito maior do que consegue demonstrar, quer sejam as críticas literais de Freud ao pensamento filosófico, tais quais as encontramos dispersas no decorrer de sua obra, quer seja a sua conhecida insistência na reivindicação da psicanálise como propriamente uma “ciência da natureza”.

Ademais, é este mesmo espírito de recusa crítica que encontramos, desde o “silêncio gritante” de Freud em relação a toda filosofia que lhe é contemporânea – a fenomenologia, o neokantismo, o positivismo, o marxismo, os pensamentos de Heidegger ou de Bergson etc.<sup>35</sup> –, passando por seus debates diretos com interlocutores da cultura, como, por exemplo, mostra a sua correspondência desde 1909 com Pfister, pastor e filósofo suíço<sup>36</sup>, e chegando, enfim, até a década de 1910, aos debates do próprio movimento psicanalítico, como vemos, já em 1911, no caso da forte reação ortodoxa de alguns de seus membros expressivos em relação à proposta de Kronfeld, acerca da necessidade de uma “sistematização lógica” da psicanálise<sup>37</sup>, na controvérsia de réplicas e trélicas entre Ferenczi e Reik com Putnam, que igualmente, no mesmo ano tentava persuadir a comunidade psicanalítica a respeito de determinada aproximação da psicanálise à filosofia<sup>38</sup>; e, por fim, em 1913, na publicação de *Psicanálise e ciências humanas* de Rank e Sachs<sup>39</sup>.

O fato é que desde muito cedo a invenção freudiana se viu às voltas com exigências filosóficas de toda a sorte e, todavia, a despeito da suposta “ambivalência” ou “ambiguidade” da relação de Freud com a filosofia, consenso disseminado pela discussão do tema, o que parece a nós mais evidente é que a psicanálise é uma antifilosofia de base, e que é justamente este seu caráter antifilosófico que deve, acima de tudo, ser preservado.

---

<sup>34</sup> Todas estas informações podem ser encontradas em ASSOUN, *Introdução à epistemologia freudiana*, (1981), 1983; e também em MEZAN, *Freud: a trama dos conceitos*, (1977), 2011, especialmente na introdução, pp. XI-XIV.

<sup>35</sup> MEZAN, *Freud: a trama dos conceitos*, (1977), 2011, p. XII.

<sup>36</sup> FREUD; PFISTER, *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*, 1998.

<sup>37</sup> ASSOUN, *Freud, a filosofia e os filósofos*, (1976), 1978, pp. 49-51.

<sup>38</sup> PUTNAM, *A plea for the study of philosophic methods in preparation for psychoanalytic work*, (1911), 1921, p. 79-96. Cf. também, FERENCZI, *Filosofia e psicanálise*, (1912), 2011, pp. 243-266; cf. ainda o resumo de PAYNE, *Psychoanalysis and philosophy. Prof. James Putnam. – (A reply to the criticism of Dr. Otto [sic] Reik)*, 1915, pp. 226-227, seguramente o autor queria se referir ao Dr. Theodor Reik.

<sup>39</sup> RANK; SACHS, *Psychanalyse et sciences humaines*, (1913), 1980.

Se o desprezo freudiano pelo pensamento filosófico não constitui um problema em si mesmo, já que, a rigor, nem Freud é exatamente um filósofo, e nem a psicanálise é propriamente uma filosofia, o sentido desse desprezo, no entanto, não pode ser menosprezado.

Nesses termos, pouco importam, na verdade, as declarações explícitas de Freud, contra ou a favor da filosofia, aliás sabemos que, do ponto de vista conceitual, elas são meramente informativas de determinadas concepções filosóficas que não vão muito além do que era característico no final do séc. XIX. Também têm pouca importância as tentativas, as mais variadas, de fazer de Freud um filósofo, bem ou malsucedido, e da psicanálise, uma teoria, mais ou menos filosófica.

O que é importante, de fato, é descobrir qual o sentido desta antifilosofia originária que a psicanálise representa, extrair as implicações que dela decorrem; é saber qual movimento do pensamento essa recusa da filosofia põe em marcha e, principalmente, para onde este movimento nos leva, para qual direção ele aponta.

Se com esta posição nós acabamos por reforçar a figura já bastante conhecida entre nós do Freud “antifilósofo”, isso não deve ser entendido, porém, como uma determinação teórica fundamental de nossa parte, é apenas uma alternativa para sustentar o vigor de nossa disposição em não incorrer no erro, que também não desconhecemos, de impor à psicanálise quaisquer preceitos filosóficos prévios<sup>40</sup>.

Especialmente sobre o tema da relação de Freud com os filósofos de seu tempo, duas exceções importantes merecem ser mencionadas. Loparic é quem chama atenção para a primeira delas, a figura “esquecida” de Theodor Lipps, que Freud dirá ser “a mente mais lúcida entre os escritores filosóficos da atualidade”<sup>41</sup>. Seguindo o raciocínio de Loparic, que mostra este filósofo como interlocutor constantemente presente – 1898-1938 – na obra freudiana, e pelo qual Freud nutria grande simpatia de ideias, talvez Lipps seja, de fato, o único filósofo com quem Freud verdadeiramente dialogou<sup>42</sup>.

A segunda exceção de um diálogo direto de Freud com um filósofo de seu tempo, se bem que de modo diferente em relação ao diálogo com Lipps, nós encontramos em Binswanger; a correspondência do mestre de Viena com o discípulo de Heidegger deixa

---

<sup>40</sup> Para referências gerais sobre o tema da “antifilosofia” freudiana, cf. RAIKOVIC, *O sono dogmático de Freud. Kant, Schopenhauer, Freud*, (1994), 1996, especialmente o primeiro capítulo. Cf. também, JAPIASSU, *Psicanálise: ciência ou contraciência*, 1989; BIRMAN, *Freud e a filosofia*, 2003; SIMANKE, *Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo*, 2014, notadamente, pp. 202-208.

<sup>41</sup> MASSON, *A correspondência completa de Sigmund Freud e Wilhelm Fliess*, 1986, p. 325.

<sup>42</sup> LOPARIC, *Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano*, 2001.

transparecer ao fundo algumas discussões filosóficas que mereceriam análises mais aprofundadas por parte da literatura sobre o tema<sup>43</sup>.

Como quer que seja a relação sempre muito complexa e delicada da psicanálise com a filosofia, o estatuto antifilosófico do discurso freudiano só torna o interesse da filosofia pela psicanálise ainda mais significativo, uma vez que, afinal, a antifilosofia freudiana não faz outra coisa senão estimular e fortalecer ainda mais a orientação crítica do desejo voraz do pensamento filosófico.

### *1.1.2 – Uma nova orientação da reflexão filosófica sobre a psicanálise: do método à história, da história ao método*

Mas o que podemos esperar desta “orientação crítica” da vontade filosófica direcionada à psicanálise? O que ela significa e que inteligência nova ela produz? Para qual sentido ela aponta? Como se dá o processo de sua constituição, e qual o seu lugar no debate contemporâneo: desvio meramente performático da filosofia, um recurso metodológico importante ou, mais que isso, um avanço do pensamento?

É, sem dúvidas, um conjunto de dificuldades que vemos aí se descortinar. Avaliar precisamente os resultados, a série de consequências, e a relevância do interesse filosófico pela invenção freudiana é todo um programa de pesquisa sobre o qual, embora haja abundante literatura, ainda muito resta a ser feito; basta notar, por exemplo, que apesar de há quase um século a psicanálise estar recorrentemente, de uma forma ou de outra, sempre presente sob a pena filosófica, quase nada se fez quanto a uma análise rigorosa sobre o que realmente pode significar este interesse em si mesmo.

Assim é que, se de um lado, estamos bastante acostumados a ler as filosofias do séc. XX, e mesmo as de hoje, e continuamente encontrar nelas Freud e a sua psicanálise; de outro, estamos bem pouco habituados à reflexão sobre o que isso, de fato, representa.

Será que já nos interrogamos suficientemente sobre as razões gerais que explicariam, por exemplo, de que maneira uma presença, ao mesmo tempo tão controversa quanto difusa, como é a da psicanálise na filosofia, consegue se manter de forma ainda tão intensamente viva, constante e significativa? – Ainda mais num cenário de grande dispersão conceitual, como é particularmente o caso da filosofia contemporânea, cuja maior característica talvez seja justamente certo vazio de fortes representações –, enfim, será que já investigamos a fundo, para além do regime de afinidades ou oposições, o sentido mais radical

---

<sup>43</sup> A esse respeito, cf. BINSWANGER; FREUD, *Correspondance 1908-1938*, 1995; e FÉDIDA, Préface. In: BINSWANGER, *Discours, parcours et Freud*, 1970.

da interlocução entre filosofia e psicanálise? Nós já conseguimos, afinal, nos dar conta de que os sucessivos desenvolvimentos ulteriores de quase um século dessa interlocução acabaram por transformá-la, na verdade, em um grande e legítimo campo de pesquisa da atividade filosófica?

A rigor, tudo indica que não; mas em contrapartida, já existem fortes indícios de que é nesta direção, a da autonomia epistemológica e da compreensão de sua identidade própria, que a reflexão filosófica sobre a psicanálise começa a se orientar; e para a surpresa do perverso e irrefletido hábito do pensamento filosófico no Brasil de ignorar solenemente a sua própria produção intelectual, é especialmente aí, na filosofia brasileira da psicanálise, que nós encontramos os indícios mais consistentes desta orientação.

Foi Simanke quem primeiro chamou atenção para isso. Talvez não seja preciso olhar muito longe, alerta, o desenvolvimento das pesquisas na área de filosofia da psicanálise “[...] ocorreu de forma bastante típica e intensa na história recente da filosofia brasileira, como uma de suas características mais notáveis e num grau que, talvez, ainda não tenha encontrado paralelo em outros lugares.”<sup>44</sup>.

Em outra ocasião, quando interrogado se a “filosofia da psicanálise” é uma disciplina brasileira, Simanke volta a este mesmo ponto:

[...] nas nossas relações e intercâmbios com pesquisadores de outros países, que têm sido cada vez mais sistemáticas e frequentes nos últimos anos, é possível perceber que um movimento com essas dimensões não existe em outros lugares. Então, eu acho que dá para dizer que essa é uma característica brasileira, da filosofia brasileira. Nossos colegas do exterior têm, aliás, essa percepção de que no Brasil se discute ampla e intensamente essa interface entre psicanálise e filosofia. Eles sempre se surpreendem com o tanto de coisas que acontece por aqui, com o tamanho do público que ocorre aos eventos, etc. Isso se reflete também na receptividade aos pesquisadores brasileiros nessa área.<sup>45</sup>.

Ainda segundo Simanke, os fatores concretos que demonstram este protagonismo da pesquisa brasileira em filosofia da psicanálise podem, inclusive, ser listados: 1) o número e o grau de inserção acadêmica e institucional dos pesquisadores da área; 2) as redes de colaboração que se constituem; 3) a formalização da pesquisa em programas de pós-graduação e institutos; 4) o acesso a financiamento; 5) a realização regular de eventos em nível regional e nacional da área; 6) o grau de internacionalização do campo; e por fim, 7) a

<sup>44</sup> SIMANKE, *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010, p.199.

<sup>45</sup> Id., *Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo*, 2014, p. 219.

existência de certa massa crítica que permite, então, a autoperpetuação e o desenvolvimento mais ou menos espontâneo dos trabalhos da área<sup>46</sup>.

Acrescentaríamos um ponto ainda à lista de Simanke: a existência de periódicos científicos específicos na linha de pesquisa do campo. *Natureza humana – revista de filosofia e psicanálise* é publicada semestralmente desde 1999. Também com publicações semestrais, *AdVerbum – revista de filosofia da psicanálise, da psiquiatria e da psicologia* (2006-2012), deixou-nos um precioso acervo de doze números publicados<sup>47</sup>.

Todos estes indícios mostram que não é mais possível simplesmente ignorar a relevância da recepção filosófica brasileira da psicanálise; com eles – além de obrigação moral? –, temos agora também razões fortes o suficiente para interrogar com maior rigor crítico e sistemático a nossa própria produção de conhecimento na área.

É claro que esta tese do Brasil como “o lugar do mundo” para se pensar uma “filosofia da psicanálise” não deve ser entendida, em hipótese alguma, como a versão ingênua de qualquer ufanismo intelectual; fato é que se, de um lado, ela pode servir como dispositivo para um discurso megalomaniaco sobre a nossa própria produção, de outro, ela pode ser concebida também como uma espécie de “crítica de nossa própria razão” a respeito do que fazemos aqui, em *Terra Brasilis*, sobre o tema.

É precisamente nesse último caso que se revela a importância de um trabalho aprofundado de reconhecimento da posição que a reflexão filosófica brasileira ocupa na área geral de pesquisa em filosofia da psicanálise, sua relevância é que ele nos fornece a oportunidade de uma avaliação crítica de nossa própria produção.

Além disso, seria insustentável que uma avaliação crítica da recepção filosófica brasileira da psicanálise simplesmente se engolfasse no seu próprio *corpus*, no sentido megalomaniaco do primeiro caso. Ora, a primeira descoberta de uma avaliação dessa natureza seria certamente a de que todo conjunto de pesquisas denominado no Brasil “filosofia da psicanálise” se constitui, não somente sob forte influência de filosofias estrangeiras, mas principalmente sob rígido, quase exclusivo, regime de interlocução com elas, uma vez que o

---

<sup>46</sup> SIMANKE, *Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo*, 2014, pp. 217-218; Cf. ainda, Id., *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010, pp.192-193.

<sup>47</sup> Além disso, há também, frequentemente, a publicação de dossiês sobre filosofia da psicanálise em periódicos científicos que não são especificamente da área, cf., por exemplo, DISCURSO – REVISTA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP, 2007, n. 36. Ver também, PHILÓSOPHOS – REVISTA DE FILOSOFIA, 2008, v. 13, n. 2. Cf., ainda os dois dossiês publicados pela REVISTA DE FILOSOFIA AURORA, 2011, v. 23, n. 33; 2014, v. 26, n. 38.

debate entre os pares no pensamento filosófico brasileiro ainda hoje é enorme defeito e desafio entre nós.

Seja como for, um interlocutor cuja influência é determinante, não somente na constituição da recepção filosófica brasileira da psicanálise em específico, como também na constituição em geral das pesquisas sobre filosofia e psicanálise é, sem dúvidas, a filosofia francesa.

Claro, isso não quer dizer que a constituição da filosofia brasileira da psicanálise se deu sob a influência exclusiva da filosofia francesa. Embora essa tenha sido, por razões diversas, predominante, não é possível ignorar a presença e importância de outras tradições filosóficas, tais como a alemã e anglo-saxã, para a recepção da psicanálise no âmbito da filosofia no Brasil.

Sobre a importância privilegiada da filosofia francesa na constituição geral das pesquisas sobre filosofia e psicanálise, basta lembrar que nenhuma outra grande tradição filosófica aderiu com tamanha intensidade, e repercutiu tanto as ideias psicanalíticas; além do que, foi entre os filósofos franceses, ainda na década de vinte, que surgiram os primeiros trabalhos estritamente filosóficos sobre a psicanálise.

Como quer que tenha sido, mesmo que tenha havido influência de várias tradições filosóficas sobre a constituição da filosofia brasileira da psicanálise, mesmo que estas tradições tenham constituído também forte interlocução com a invenção freudiana, em ambos os casos, a tradição de filosofia francesa cumpre certo papel de vanguarda.

Particularmente, há muito de estilo e de conceito dos filósofos franceses em nossa maneira brasileira de fazer e de pensar filosoficamente a psicanálise. Esse elo é profundo e intenso. Assim, é praticamente impossível que qualquer pesquisa que pergunte radicalmente pela especificidade da filosofia brasileira da psicanálise não seja também uma pesquisa sobre filosofia francesa; ou seja, sobre a recepção da psicanálise pelo pensamento filosófico francês.

Este tipo complexo de conjunção só mostra o quanto a nova orientação da reflexão filosófica sobre a psicanálise ainda está bastante incipiente. Se a finalidade desta “nova orientação” é, conforme propomos acima, o reconhecimento da autonomia e identidade daquilo que seria propriamente uma “filosofia da psicanálise”, entendida como campo filosófico de pesquisa, tal qual podemos ver sob forte matiz francês, em avançado processo de consolidação na filosofia brasileira da psicanálise, nesse caso, é preciso um trabalho inicial que se volte a estas tradições de recepção filosófica e discirna aí os termos, identifique os lados, que avalie as justaposições, compreenda o papel significativo das sobreposições que há

entre elas e, principalmente, que defina com clareza os pontos de articulação e de criação entre ambas.

Em suma, precisamos hoje de um trabalho que atue diretamente nestas duas frentes específicas de investigação: 1) aquela que analisa o sentido da recepção filosófica que a psicanálise obteve na França; 2) aquela que descobre a natureza da recepção com a qual a psicanálise foi admitida entre os filósofos do Brasil.

Portanto, saber sobre o sentido e a natureza da recepção filosófica da psicanálise é o que prioritariamente se põe em questão para o desenvolvimento daquela nova orientação de pesquisa da área; e é nisso que precisamente consiste o nosso trabalho. Contudo, apesar da centralidade que, nesse contexto, as filosofias francesa e brasileira assumem, importa notar desde já que não se trata aqui exatamente de nos ocuparmos de toda a tradição de recepção filosófica da psicanálise na França, e tampouco das várias repercussões e implicações a esse respeito levadas a termo pela recepção no Brasil. Nossa intenção é de caráter bem mais modesto e discreto, porém não menos radical.

Quando falamos em “sentido” e “natureza” queremos dizer com isso que estamos particularmente interessados na “história” e no “método” da reflexão filosófica da psicanálise: “história”, de acordo com o significado hegeliano do termo, especificamente como autoconsciência, identidade do campo; e, “método”, conforme, mais ou menos, a definição cartesiana, instrumento de formalização do conhecimento, procedimento por meio do qual a “filosofia da psicanálise” pode epistemologicamente se afirmar autônoma.

Em termos mais precisos, referimo-nos à concepção de história em Hegel, sobretudo para remarcar o caráter de “autoconsciência histórica” que queremos propor à reflexão filosófica da psicanálise; qualquer outra implicação proveniente da concepção hegeliana não nos seria útil, ou seguramente requereria maiores desdobramentos. Quanto à aproximação “mais ou menos” da nossa noção de método com aquela de Descartes, dizemos “mais”, na medida em que ela trata de um problema cuja natureza é basicamente a mesma do problema tratado por Descartes na elaboração de seu famoso método, a questão da autonomização epistemológica, isto é, o problema de saber como determinado conhecimento pode se constituir autonomamente por meio de procedimentos, certas regras formais, que lhe garantam determinado critério de validade; e, “menos”, já que a nossa noção de método, oriunda do referencial contemporâneo acerca das chamadas “ciências do espírito”, tem objetivos distantes daqueles desejado pelo mestre *Cartesius* na formulação de suas *Regulae*, por exemplo, a rigidez dos procedimentos, o ideal de ciência, de verdade etc.

Em todo caso, fato é que, de algum modo, somos todos herdeiros do pai da filosofia moderna do método, Descartes; assim como herdamos de Hegel, o pai filosófico da história, todas as referências concernentes a qualquer análise filosoficamente histórica. Isso contextualiza e ajuda a explicar com razoável precisão, tanto a nossa escolha, feita mais acima, quanto às definições de filosofia que suportam a nossa problemática geral da interlocução entre filosofia e psicanálise, quanto os termos próprios com os quais formulamos aqui mais especificamente o nosso problema.

Desse modo é que, nos termos precisos de nossa análise, “sentido” é história, significa identidade do campo; “natureza” é método, significa autonomia epistemológica; ou seja, estamos em busca de uma “história” e de um “método” referentes à recepção filosófica da psicanálise.

Mas, ao mesmo tempo em que nos deixamos levar pelas asas da ousadia e ambição do que essa busca representa – afinal, estamos falando do estabelecimento de uma história, e da proposição de um método! –, a prudência e a modéstia filosóficas se encarregam de nos colocar no chão real em que pisamos: nosso trabalho não encerra a busca, ao contrário, marca o seu início.

Da “história”, queremos os elementos para compreender a identidade da filosofia da psicanálise como campo específico de pesquisa; a esse respeito encaminharemos nossa reflexão principalmente ao freudismo filosófico francês, com forte ênfase no trabalho de Paul Ricœur (1913-2015); do “método”, esperamos identificar os indícios da autonomia epistemológica do campo; nesse caso, será, sobretudo à recepção filosófica brasileira da psicanálise, notadamente àquela de Luiz Roberto Monzani (1946), que nós voltaremos.

Portanto, nos darmos por satisfeitos quando, ao final, tivermos apresentado, com a devida clareza, não mais que “elementos históricos” e “indícios epistemológicos” da filosofia da psicanálise, trabalho que, por si só, terá sido já bastante árduo, veremos.

Mas por que Ricœur e Monzani? Outra conjunção complexa...

O primeiro iniciou seus trabalhos filosóficos em fenomenologia (Husserl), filosofia reflexiva (Nabert), depois prosseguiu-os no domínio da tradição clássica hermenêutica (de Dilthey a Gadamer), e em outras direções diversas; o segundo, mostrou-se inicialmente interessado pela filosofia do positivismo de Comte, mas foi principalmente o seu interesse por certa filosofia “marginal” moderna (séc. XVIII: Sade, materialismo francês), que o tornou referência filosófica definitiva em nosso meio.

Até aqui, portanto, nada há que rigorosamente os una; aliás, bem ao contrário, ao menos do ponto de vista didático, ambos estão em posições marcadamente distintas pela

história da filosofia contemporânea. Certamente, o “fenomenólogo hermeneuta” teria pouco a dialogar com o “positivista interessado em Sade”; e a recíproca, nesse caso, não é menos verdadeira!

O que aproxima então o filósofo francês e o filósofo brasileiro? Numa palavra: Freud.

É precisamente o interesse pela psicanálise freudiana que situa Ricœur e Monzani no mesmo itinerário filosófico. Consta que, em ambos os casos, o envolvimento com a “coisa freudiana” não se deu de modo exatamente programático; tanto o filósofo francês, quanto o brasileiro, foram literalmente “atravessados” em suas trajetórias de pesquisa filosófica pela invenção do Mestre de Viena.

Fato é que, do encontro de Ricœur e Monzani com Freud, surgiram duas importantes obras acerca das ideias psicanalíticas, hoje podemos seguramente afirmar, dois clássicos da reflexão filosófica sobre a psicanálise: *Da interpretação – ensaio sobre Freud* (1965), de Ricœur<sup>48</sup>; e, *Freud: o movimento de um pensamento* (1982), de Monzani<sup>49</sup>.

Dois obras emblemáticas no que concerne, tanto ao vigor e à relevância da inserção de Freud no discurso filosófico, francês e brasileiro, quanto à descoberta e à exposição das dificuldades, impasses e controvérsias que desta inserção decorrem.

O *Ensaio sobre Freud* e o *Movimento de um pensamento* demonstram igualmente análise rigorosa e aprofundada sobre o conjunto das ideias do fundador da psicanálise, constituem-se como leituras sistemáticas da obra de Freud, partilham, mais ou menos, do mesmo programa fundamental de pesquisa – o programa de certa epistemologia da psicanálise –, e têm ainda em comum, cada qual ao seu modo, o fato de serem fortemente marcados por determinado viés metodológico de análise: a hermenêutica no caso de Ricœur, o estruturalismo metodológico no caso de Monzani.

Mas a simples existência destas convergências não significa, contudo, igualdade de resultados.

Com efeito, o *Ensaio* nos leva a posições que definitivamente não são as mesmas para as quais o *Movimento* nos conduz. Enquanto de um lado, embora Ricœur tenha se esforçado, não conseguiu romper completamente com certo círculo histórico vicioso de interpretações filosóficas que só subjugavam Freud, sujeitando-o sempre exclusivamente a preceitos de avaliação; de outro, a leitura de Monzani, com a sua metáfora-método da espiral, parece ter levado bem mais adiante a compreensão da recepção filosófica da psicanálise ao

---

<sup>48</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995.

<sup>49</sup> MONZANI, *Freud: o movimento de um pensamento*, (1982), 1989.

mostrar a importância imperiosa de consentir ao pensamento freudiano revelar o modo próprio segundo o qual ele funciona e se organiza.

Estas duas posições distintas, para além das mais diversas questões metodológicas que representam, fundam duas posturas filosóficas bastante precisas: a da “interpretação” como “círculo”, e a da “leitura” como “espiral”.

Inicialmente, Ricœur representa a primeira delas, é ele mesmo quem define sua obra sobre Freud como, principalmente, uma “interpretação filosófica” da psicanálise, o que, mediante as próprias palavras do filósofo francês, quer dizer uma tomada de posição diante do discurso freudiano, que o retoma em um outro discurso para pensá-lo, seja *à partir*, com, ou contra ele<sup>50</sup>.

A segunda postura é representada pela obra de Monzani, e consiste exatamente na recusa da primeira, isto é, porque as várias tentativas de se interpretar filosoficamente o discurso de Freud, mais deturparam que esclareceram as suas ideias; nesse caso, propõe o filósofo brasileiro, talvez seja muito mais promissor constituir uma “epistemologia da psicanálise”, uma “leitura interna” do texto freudiano que explicita quais são os critérios e o regime próprios de validação do discurso psicanalítico<sup>51</sup>.

Ora, não devemos subestimar o verdadeiro alcance, e o significado real da distinção dessas duas posturas filosóficas. Embora de início elas converjam em seus pressupostos mais gerais, ao final, revelam-se duas atitudes teóricas completamente diferentes entre si.

Isso mostra que as quase duas décadas que separam o *Ensaio* do *Movimento* reservaram para a recepção filosófica da psicanálise uma situação histórica aparentemente contraditória. De um lado, é sob mesmo “espírito do tempo” que vemos Ricœur e Monzani convergirem à psicanálise, o que explica as afinidades entre ambos; e, todavia, os diferentes resultados para os quais suas respectivas obras nos conduzem parecem indicar certo “salto do espírito sobre o tempo”, isto é, determinado movimento de avanço da compreensão filosófica sobre a psicanálise.

Ou seja, aproximados pelo mesmo grande referencial comum – a necessidade de leitura rigorosa e aprofundada da obra freudiana, de uma epistemologia própria a ela etc. –, e distanciados metodologicamente – predominância do método hermenêutico *versus* estruturalismo metodológico –, tudo indica que o *Ensaio* de Ricœur e o *Movimento* de

---

<sup>50</sup> RICŒUR, *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, p. 73.

<sup>51</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, pp. 131-132.

Monzani situam-se aparentemente em uma espécie de “contradição histórica”: de início, orientam-se por meio das bases de um mesmo programa geral de apropriação filosófica da psicanálise, mas, no final das contas, constituem um descompasso significativo entre si em relação aos resultados que apresentam.

Mas que ninguém se engane, de contraditória esta situação histórica tem somente a aparência, o que de fato ela revela é que toda a radicalidade da diferença existente entre o *Ensaio* e o *Movimento* está muito mais nas disposições filosóficas distintas que eles representam – o círculo e a espiral –, que, tal como poderíamos inicialmente supor, na diferença rigorosa dos métodos aí empregados – hermenêutica e estruturalismo metodológico.

A esse respeito, aliás, as dificuldades se tornam flagrantes na medida em que, a rigor, nem Monzani rejeita completamente a formulação hermenêutica de Ricœur, e tampouco Ricœur recusa inteiramente àquele mesmo estruturalismo metodológico utilizado por Monzani. Os termos são outros e a realidade que eles representam também, não é uma luta de métodos que se trava aí, é antes de tudo, uma disputa de sentidos.

Sabemos que todo o pano de fundo sobre o qual se desenrola a relação Ricœur-Monzani é basicamente aquele do dilema, já bastante estabelecido, entre hermenêutica, de um lado, e estruturalismo, de outro. Dilema cuja oposição quanto mais radical, tanto mais equivocada se expressa em termos da ideia de um subjetivismo absoluto da interpretação *versus* a objetividade máxima da estrutura.

Não concordamos com esta radicalidade caricatural do problema, mas isso não significa que ignoremos, ou queiramos relativizar o fato de que é justamente a orientação distinta desses métodos que explicam, em larga medida, as diferenças entre os dois filósofos. O que pretendemos é somente chamar atenção para o fato de que não parece ser estritamente no plano metodológico que essas diferenças se resolvem.

Ora, Ricœur chega a citar Guérault, um dos expoentes máximos do estruturalismo metodológico, ao reivindicar para o seu *Ensaio* o estatuto de “reconstrução arquitetônica de uma obra”; e quanto a Monzani, o vemos abertamente admitir, ao lado do naturalismo mecanicista, a dimensão propriamente hermenêutica da psicanálise, entendida como uma “pesquisa do sentido”, como a “busca constante das significações ocultas”, cujo trabalho essencial é a “decifração e interpretação”<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Sobre a reivindicação estruturalista de Ricœur, cf. RICŒUR, *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, p. 76. E sobre admissão de Monzani da dimensão hermenêutica da psicanálise, cf. MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 118.

Essas referências demonstram que há mais complexidade na relação Ricœur-Monzani do que podemos inicialmente supor. Controvérsias à parte, elas devem ao menos ser suficientes para mostrar que o sentido maior das diferenças entre ambos requer outra explicação que aquela que fornece a solução do método.

Precisamos então de uma nova hipótese, outro regime argumentativo que renuncie de partida ao velho e fácil argumento da oposição de métodos, com o qual já estamos tão habituados a nos justificar quando o problema é esclarecer certos descompassos teóricos, e que instaure consequentemente outra perspectiva de análise que nos leve a alcançar, de uma vez por todas, ao que, nesse caso em específico – do sentido da diferença entre Ricœur e Monzani –, ultrapassa a solução metodológica.

Nos termos próprios do que estamos propondo, tudo se resolve se saímos da “questão do método” e vamos à “implicação histórica”. Antes de tudo, é o sentido de uma história da recepção filosófica da psicanálise que, em última instância, desenlaça a trama da distinção entre o *Ensaio* e o *Movimento*.

É preciso, portanto, situar precisamente a análise sob a perspectiva da história. É esta perspectiva que pode operar a mudança do regime argumentativo, levando-o da discussão metodológica ao debate histórico; e é também ela que fornece enfim a significação exata da hipótese nova que propomos: a de que as diferenças entre Ricœur e Monzani só se resolvem definitivamente se é compreendido sentido fundamental da passagem que o *Ensaio* e o *Movimento* protagonizaram no interior do campo da recepção filosófica da psicanálise.

A nosso ver, esta passagem consistiu em ir de certo “círculo” histórico das interpretações filosóficas sobre Freud – o freudismo filosófico francês – à determinada “espiral” metodológica de uma epistemologia própria ao pensamento freudiano –, a filosofia brasileira da psicanálise.

Como se pode notar, nossa ideia de “círculo” vincula-se diretamente à noção de “história”, ao passo que a ideia de “espiral” se refere imediatamente à noção “método”. A fim de evitar confusões é preciso estabelecer o sentido exato da acepção que fazemos desses dois termos.

No primeiro caso, em que pese o termo “círculo” possuir já um uso consagrado na tradição da filosofia hermenêutica, é importante manter sempre o sentido preciso por meio do qual o concebemos aqui, isto é, por meio de sua relação direta com a noção de “história”. Em primeiro lugar, é, portanto, o sentido de “círculo histórico”, e não de “círculo hermenêutico”, que nos interessa.

Quanto ao segundo caso, é necessário apenas atentar para a nossa intenção de explicitar o sentido eminentemente metodológico do termo “espiral”, isto é, embora saibamos que, inicialmente, o próprio Monzani o utilize a título de metáfora, é principalmente o seu sentido de “método” que queremos extrair<sup>53</sup>.

Na verdade, o que pretendemos demonstrar, seja em nossa tese da passagem do “círculo à espiral”, seja na terminologia precisa que empregamos para designar esses termos, é, em suma, a existência de um ponto de viragem histórica, particularmente ao estilo espiralado, sem o qual a recepção filosófica da psicanálise teria ficado condenada a permanecer como mera apelação teórica da filosofia, presa à circularidade viciosa de suas interpretações, sem jamais poder constituir-se filosoficamente como campo de pesquisa autônomo.

Com toda certeza, temos nesse contexto razões suficientes para justificar por que na busca por uma história e método da recepção filosófica da psicanálise, escolhemos Ricœur e Monzani como nossos interlocutores privilegiados; mas, mais que isso, a situação limite que este “ponto de viragem histórica” representa, justifica também, além de nossa hipótese, a tese que queremos apresentar.

Com efeito, se por um lado, a distinção mais radical entre o *Ensaio* e o *Movimento* nós descobrimos no sentido fundamentalmente histórico – do método à história – de uma passagem que supomos ter ocorrido na recepção filosófica da psicanálise – do círculo à espiral –; por outro lado, é no caminho justamente inverso – da história ao método – que vamos descobrir que o sentido último dessa passagem é essencialmente metodológico.

Importa aqui acompanhar de perto este raciocínio. Trata-se de duas passagens de objetos distintos. A primeira delas, a passagem do “método à história”, demonstra o sentido fundamentalmente “histórico” do diferencial entre o *Ensaio* e o *Movimento*. Ir do método à história, nesse caso, é justamente o que explica que o sentido dessa passagem é “histórico”, e não metodológico, conforme viemos argumentando.

Um caminho exatamente inverso é o que o ocorre com a explicação da segunda passagem, aquela que vai do “círculo à espiral”; aqui a tarefa é ir da história ao método, quer dizer, da análise de certa tradição histórica francesa de interpretações filosóficas sobre Freud ao método com o qual de modo tão característico o pensamento freudiano foi recebido no Brasil.

---

<sup>53</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 120. Ver também, Id., *Freud: o movimento de um pensamento*, (1982), 1989, p. 303.

Ou seja, quando o caso é explicar a diferença entre Ricœur e Monzani a respeito da especificidade de suas respectivas recepções de Freud, trata-se de ir do método à história, já quando o caso é explicar a passagem do círculo à espiral, no contexto mais amplo da recepção filosófica da psicanálise, aí trata-se de ir da história ao método.

Ora, muito pouco adiantaria saber sobre a passagem do método à história, entenda-se, da diferença entre o *Ensaio* e o *Movimento*, se não pudéssemos levá-la às suas últimas consequências, isto é, se não pudéssemos interrogar radicalmente pelo que de mais decisivo resulta dela: justamente aquela outra passagem, da história ao método, do círculo à espiral.

Todo o nosso trabalho gravita basicamente em torno dessa ocorrência de ordem tão fundamental. Em que ela consiste especificamente, já o indicamos, trata-se, em resumo, de um ponto de viragem por meio do qual a recepção filosófica da psicanálise é levada do “círculo histórico” interpretativo que só enclausura Freud e a sua invenção a pressupostos que não são os seus, a uma “espiral epistemológica” que os liberta da imposição de referenciais externos.

As implicações e consequências mais amplas e decisivas do que isso realmente significa são o que constituem, de forma precisa, a estrutura e destino de nossa *recherche*.

A passagem do círculo à espiral implica embate entre duas tradições de recepção filosófica da psicanálise, a francesa de um lado, a qual designaremos simplesmente de “freudismo filosófico”, e a brasileira de outro, comumente chamada entre nós de “filosofia da psicanálise”.

Concentrados em Freud, tal como prevê o recorte teórico que pretendemos, o freudismo filosófico francês e a filosofia brasileira da psicanálise marcam a fase inicial das relações entre filosofia e psicanálise em seus respectivos países; na França, desde a década de vinte, e, no Brasil, cinquenta anos mais tarde, a partir da década de setenta.

Restringimos, portanto, o escopo de nossa análise ao que bem poderíamos chamar de uma gênese da recepção filosófica da psicanálise. Quanto à tradição francesa, limitar-nos-emos, notadamente por meio de Ricœur, em repercutir o período entre 1920-1965. Quanto à tradição brasileira, a referência será, por meio, especialmente de Monzani, todo o conjunto de pesquisas iniciado na última década de setenta, e que perdura até os dias de hoje.

Apesar da forte influência filosófica da tradição francesa sobre a tradição brasileira, e paradoxalmente por meio dela, algo novo surgiu com a “filosofia da psicanálise” que a distinguiu completamente do “freudismo filosófico”, e é nesse contexto que reside precisamente o embate: enquanto a tradição francesa em geral caracteriza-se por certo

contentamento em adaptar filosoficamente a psicanálise, a tradição brasileira, por sua vez, tem a característica de admiti-la mais integralmente no quadro filosófico; de um lado, uma recepção geralmente adaptativa, de outro, uma acolhida radicalmente criativa<sup>54</sup>.

Daí enfim a dupla tarefa constitutiva de nosso trabalho, conciliar, 1) o nosso particular interesse histórico pelo freudismo filosófico, já que ele acabou por se tornar então uma espécie de grande “arquivo” de interpretações filosóficas de Freud; com, 2) o nosso especial interesse metodológico pela filosofia da psicanálise, já que a criatividade de sua recepção se baseia, em última análise, no estabelecimento de determinado *modus* de apreensão da invenção freudiana.

É exatamente nesse sentido, que ir do círculo à espiral significa passar da história ao método, de um “arquivo” a um “modo”, do *Ensaio* ao *Movimento*, enfim, de determinado freudismo filosófico a certa filosofia da psicanálise. Tudo isso é porque círculo é história, e espiral é método.

Que o círculo histórico do “freudismo filosófico” encontra no *Ensaio* de Ricœur, ao mesmo tempo, a sua plenitude e limite; que a espiral metodológica da “filosofia da psicanálise” tem no *Movimento* de Monzani o seu alicerce; e, finalmente, que a passagem de um a outro fornece os elementos e indícios necessários para se pensar uma história e um método da recepção filosófica da psicanálise, nisso consiste precisamente a nossa tese.

---

<sup>54</sup> A ideia de uma “apropriação adaptativa” da psicanálise por parte da tradição francesa pode ser verificada em MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991. Já quanto à ideia de uma admissão “mais integral” da psicanálise por parte da tradição brasileira, isso vai inteiramente ao encontro da tese de Simanke segundo a qual é justamente a defesa de Freud frente ao reducionismo filosófico que caracteriza a filosofia brasileira da psicanálise. Cf. SIMANKE, *As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise*, 2007, p. 75. Ver ainda, Id., *O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é*, 2010, p. 199.

## CAPÍTULO II

### DO CÍRCULO HISTÓRICO: o “freudismo filosófico” francês e Ricœur

... uma vertente profundamente embebida no discurso filosófico, levou por fim, a uma releitura em profundidade da obra de Freud, inaugurando a era sob a qual estamos vivendo...<sup>55</sup>.

#### 2.1 – Sobre a interlocução entre filosofia e psicanálise como modo de recepção filosófica: questões de história

Em 1957, quando Lacan falava à *Sociedade Francesa de Filosofia* sobre *A psicanálise e seu ensino*<sup>56</sup>, o primeiro interlocutor do debate que se seguiu à conferência foi Daniel Lagache. Seguramente, ele não poderia imaginar que a sua reflexão inicial acerca da conferência de Lacan encontraria ressonâncias precisas na definição do que se constituiria no Brasil, três décadas depois, como um novo e genuíno campo de pesquisa filosófica, a “filosofia da psicanálise”.

De um lado, enquanto naquela ocasião Lagache apontava para certa “decepção filosófica” que muitos filósofos e psicanalistas sentiam ao ler textos psicanalíticos, por nem sempre encontrar neles uma filosofia satisfatória; o que, aliás, favorecia:

[...] o sonho [...] de uma psicanálise purificada de qualquer influência filosófica e que não fosse, senão, a reunião de soluções que os psicanalistas encontrassem aos problemas que lhes eram postos por seus pacientes.<sup>57</sup>

Ele também reconhecia que a natureza de uma reflexão como aquela de Lacan reconciliava o psicanalista com algumas considerações filosóficas e lhe convencia, finalmente, de que: “[...] se a psicanálise pode com frutos, consultar a filosofia, a filosofia, por sua vez, não pode deixar de se interrogar sobre a psicanálise.”<sup>58</sup>.

De outro lado, em 1990, aparecia no Brasil uma coletânea de textos intitulada *Filosofia da psicanálise*<sup>59</sup>. O livro reunia artigos de três filósofos brasileiros: Prado Jr., Gabbi

---

<sup>55</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 113.

<sup>56</sup> LACAN, *La psychanalyse et son enseignement*, 1957.

<sup>57</sup> LAGACHE, Discussion. In. LACAN, *La psychanalyse et son enseignement*. In: *Bulletin de la société française de philosophie*, 1957, p. 86.

<sup>58</sup> Loc. cit.

<sup>59</sup> PRADO JR.; et al., *Filosofia da psicanálise*, 1991.

Jr. e Monzani, e apresentava abordagens filosóficas sobre a psicanálise, as mais diversas: desde a recepção de Freud por alguns filósofos específicos, passando por um valioso estudo histórico da interlocução entre filosofia e psicanálise, chegando até a análise de determinados conceitos psicanalíticos, quer estivessem eles sob a pena de Lacan, quer fossem propriamente conceitos da metapsicologia de Freud, quer ainda fizessem parte dos primórdios da teoria freudiana.

Despretensiosamente, os autores, ao que tudo indica, também não imaginavam que esta coletânea estava destinada a ser o marco fundador da “filosofia da psicanálise”, enquanto uma nova disciplina filosófica que, nos anos subsequentes, cada vez mais se difundiria, alcançando no Brasil uma consolidação definitiva.

O que se via, tal como pode ser lido no próprio prefácio da obra, é que se tratava de um trabalho de continuidade em relação a um programa de pesquisa anterior que, inicialmente, tinha envolvido um grupo de filósofos e psicólogos em torno da compreensão geral dos fundamentos teóricos da psicologia<sup>60</sup>.

*Filosofia da psicanálise* representava, então, a expansão desse programa de pesquisa, que agora envolvia maior quantidade de pesquisadores e diversidade institucional, além de uma pós-graduação em filosofia, a primeira no país que dedicaria com exclusividade uma área de concentração à filosofia da psicologia e da psicanálise, trata-se exatamente da criação, em 1988, do até hoje vigente e importante PPGFIL/UFSCar – Programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de São Carlos<sup>61</sup>.

A respeito do caráter de “despretensão” do grupo, Simanke afirma: “[...] O que os unia eram mais os laços de amizade e afinidades pessoais do que um projeto acadêmico comum e bem definido.”<sup>62</sup>.

Nesse sentido, embora a coletânea represente, com a devida justiça, o desenvolvimento bem-sucedido daquele programa inicial de pesquisa, não é exatamente este o fato que lhe confere o caráter de obra fundadora. A “filosofia da psicanálise” se inaugura nessa obra, em razão, sobretudo, da definição de termos que ela oferece; definição, hoje clássica entre nós, e que nasce sob a pena de Prado Jr.:

---

<sup>60</sup> PRADO JR.; et al., *Filosofia da psicanálise*, 1991, p. 7. O primeiro resultado desse programa de pesquisa foi o livro, Id.; et al., *Filosofia e comportamento*, 1982.

<sup>61</sup> Para mais detalhes sobre a história de formação do grupo, a constituição, desenvolvimento e expansão do programa de pesquisa, cf. SIMANKE, *Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo*, 2014, pp. 211-214.

<sup>62</sup> SIMANKE, *Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo*, 2014, p. 213.

[...] filosofia da psicanálise, já que se trata de uma reflexão que faz do discurso e da teoria freudianos o seu objeto; mas, também, filosofia da psicanálise, já que se trata da filosofia que a psicanálise parece impor aos filósofos, exigindo mudanças cruciais no aparato conceitual que faz a tradição da própria filosofia.<sup>63</sup>

### 2.1.1 – Sobre a recepção filosófica de Freud: o “freudismo” na França / a “filosofia da psicanálise” no Brasil

Do ponto de vista histórico, há dois aspectos importantes no duplo sentido da definição de Prado Jr. Além de caracterizar, em síntese precisa, o modo de trabalho sobre a psicanálise que a filosofia no Brasil vem realizando sistematicamente, pelo menos desde a década de setenta, e que continua a fazê-lo até os dias de hoje: a assim chamada “filosofia da psicanálise”; ele é também um dado muito característico do modo de recepção filosófica da psicanálise que, pelo menos desde a década de vinte, se desenvolve com profunda intensidade no interior da filosofia francesa: o “freudismo filosófico”.

No que concerne à “filosofia da psicanálise”, de fato, as publicações de *Freud: a trama dos conceitos*<sup>64</sup>, e de, *Freud: o movimento de um pensamento*<sup>65</sup>, ambas, resultados de pesquisas realizadas nos inícios da década de setenta no departamento de filosofia da USP – Universidade de São Paulo –, podem com muita propriedade ser consideradas os primeiros trabalhos sistematizadores do que, mais ou menos duas décadas depois, e daí em diante, se constituiria no Brasil como propriamente uma “filosofia da psicanálise”.

Claro, uma série de outros fatores colaborou para essa constituição. Já mencionamos acima o trabalho de Prado Jr. na UFSCar, mas muito provavelmente, o marco institucional fundador da pesquisa em “filosofia da psicanálise” no Brasil se deu no âmbito do CLE/UNICAMP – Centro de lógica, epistemologia e história da ciência da Universidade de Campinas –, já que aí, a partir de 1984, passou a ser ofertado o curso de especialização FFPP – Fundamentos filosóficos da psicologia e da psicanálise.

Segundo Simanke, esta iniciativa foi importante porque:

[...] serviu para congregar em torno do projeto aqueles que trabalhavam na interface entre filosofia e psicanálise na Unicamp e em instituições associadas: Zeljko Loparic – cuja área de pesquisa transitava mais entre Kant e Heidegger, mas que começava então a se interessar por Freud –, que foi o primeiro diretor do FFPP; Osmyr Gabbi Jr., que vinha da psicologia, mas que defendera uma tese histórica e filosófica sobre os primórdios da obra

<sup>63</sup> PRADO JR.; et al., *Filosofia da psicanálise*, 1991, p. 8.

<sup>64</sup> MEZAN, *Freud: a trama dos conceitos*, (1977), 2011.

<sup>65</sup> MONZANI, *Freud: o movimento de um pensamento*, (1982), 1989.

freudiana na psicologia da USP e que agora estava na filosofia da Unicamp; Monzani, [...] [mencionado acima, e que nesse período já integrava também os quadros da Unicamp]; e Bento Prado Jr., que nesse momento já estava efetivado na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), geograficamente próxima a Campinas e onde em breve surgiria uma pós-graduação stricto sensu em filosofia com uma linha de pesquisa voltada para a psicanálise.<sup>66</sup>

Há ainda outro fator significativo: no mesmo ano em que foi criado o PPGFIL/UFSCar, em 1988, também houve a criação do PPGTP – Programa de Pós-graduação em teoria psicanalítica da UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro –, igualmente o primeiro e único no país dessa natureza.

Vinculado ao Instituto de psicologia, o Programa certamente atraiu pesquisas filosóficas sobre a psicanálise, uma vez que a iniciativa foi comandada por Garcia-Roza e Joel Birman, ambos de reconhecida formação em filosofia, igualmente pioneiros na divulgação científica das relações entre filosofia e psicanálise no Brasil. A formação filosófica de Birman é, inclusive, oriunda do mesmo Departamento de filosofia, do qual são provenientes Mezan e Monzani; sua tese de doutorado, *Pensamento freudiano e a constituição do saber psicanalítico*<sup>67</sup>, foi concluída em 1984.

Além disso, não ignoramos que, rigorosamente, a recepção filosófica brasileira de Freud guarda traços bem anteriores, que datam pelo menos desde a década de trinta. Assim, enquanto *A verdade contra Freud*, 1933, de Almir de Andrade<sup>68</sup>, fazia a psicanálise encontrar aquilo que é, provavelmente, a sua primeira crítica filosófica nacional; de 1935 a 1944, incluída anualmente nos cursos de Jean Maugüé, professor de filosofia da “missão francesa” da USP, talvez ela encontrasse maior inserção e relevância filosóficas, apesar de, também, sua recepção não ter sido exatamente calorosa<sup>69</sup>; e, há ainda o pequeno ensaio filosófico de 1945, *A psicanálise*, do filósofo polonês Paulo Siwek que lecionava, então, na universidade gregoriana de Roma e nas faculdades católicas do Rio de Janeiro<sup>70</sup>.

Particularmente sobre Almir de Andrade, chama atenção o entusiasmo crítico do filósofo em relação à psicanálise. Aluno universitário de Porto-Carreiro, inclusive seu

<sup>66</sup> SIMANKE, *Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo*, 2014, p. 211.

<sup>67</sup> BIRMAN, *Pensamento freudiano e a constituição do saber psicanalítico*, 1984.

<sup>68</sup> ANDRADE, *A verdade contra Freud*, 1933. Do mesmo autor, ver também, Id., *Da interpretação na psicologia*, 1936.

<sup>69</sup> A respeito da inclusão de Freud nos cursos de Maugüé, cf., o relato de CANDIDO, *A importância de não ser filósofo*, p. 10, 2007, e ainda os comentários de FILHO, *A psicologia no Brasil*, 1971, p. 132, que vinculam Maugüé aos seus mestres professores franceses, Brunschvicg e Blondel, caracterizando assim o seu interesse por temas psicológicos mediante seus problemas filosóficos e de sua determinação social, na mesma linha crítica inaugurada na França por Politzer.

<sup>70</sup> Cf. SIWEK, *A psicanálise*, 1945.

analisando, Andrade teve o seu livro sobre Freud publicado na Espanha um ano depois de sê-lo no Brasil; além disso, traduziu, em 1948, para o português, *Freud desmascarado*, um pequeno ensaio crítico suíço-alemão surgido dois anos antes em Zurique, de Emil Ludwig, famoso escritor e biógrafo europeu<sup>71</sup>. A tradução brasileira acompanha longa introdução do tradutor, na qual ele retoma pontos de sua crítica reafirmando-a agora com o auxílio crítico do escritor alemão.

Enfim, fato é que, antes da década de setenta, embora as relações entre filosofia e psicanálise no Brasil sejam seguramente um tema de grande importância histórica, nada ainda foi produzido a esse respeito; são traços de um passado que talvez pudéssemos chamar de pré-história da “filosofia da psicanálise”; pré-história sobre a qual nos propomos, com certeza, em outra oportunidade nos aprofundar com o devido rigor, já que aqui nos concentraremos prioritariamente a partir do marco estabelecido acima – década de setenta –, como o período de fundação precisa daquilo a que chamamos efetivamente de “filosofia da psicanálise”.

Quanto ao “freudismo filosófico”, é consensual citar a *Crítica dos fundamentos da psicologia*, 1928, de Politzer, como a primeira abordagem francesa inteiramente filosófica da psicanálise<sup>72</sup>; talvez, pelo caráter, embora crítico, de abertura e aceitabilidade, de pelo menos parte da invenção freudiana.

De fato, este trabalho de Politzer ocupará lugar de destaque, não somente em referência à recepção filosófica de Freud na França, como também, de algum modo, em relação a toda filosofia francesa que o procederá, como bem mostrou Prado Jr.<sup>73</sup>; contudo, a rigor, talvez o primeiro trabalho filosófico francês sobre psicanálise tenha sido o de Charles Blondel, 1924, *A psicanálise*<sup>74</sup>.

O autor é um médico, com formação filosófica e professor de psicologia, seu pequeno ensaio é uma crítica virulenta às ideias de Freud, um texto, evidentemente, de bem menor repercussão e complexidade que o de Politzer, porém não sem importância, já que quatro anos mais tarde encontraríamos indícios de seu conteúdo, senão rigorosamente nas ideias do próprio Politzer em sua *Crítica*, ao menos no estilo “contra ou a favor” adotado por

---

<sup>71</sup> LUDWIG, *Freud desmascarado*, (1946), 1948.

<sup>72</sup> POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, (1928), 1967.

<sup>73</sup> PRADO JR., *Georges Politzer: sessenta anos da “Crítica dos Fundamentos da Psicologia”*, 1991.

<sup>74</sup> BLONDEL, *La psychanalyse*, 1924.

ele<sup>75</sup>; estilo que em alguma medida encontraremos posteriormente em toda a recepção filosófica francesa da psicanálise<sup>76</sup>.

Uma breve consideração geral das maiores tradições de recepção filosófica da psicanálise – a alemã, a anglo-saxã e a francesa –, pode confirmar, suficientemente, que a dupla natureza da definição de Prado Jr. é um dos traços específicos e dominantes da tradição filosófica francesa.

Enquanto os filósofos alemães, de modo geral, conceberiam a psicanálise como uma espécie de “filosofia insuficiente”, que precisaria, por isso mesmo, ser constantemente complementada e reorientada, os anglo-saxões, por sua vez, dedicar-se-iam de forma mais expressiva ao problema da cientificidade da psicanálise, decorreria daí uma recepção filosófica de ordem acentuadamente epistemológica e, nesse caso, a relação da filosofia com a psicanálise se caracterizaria, sobretudo, pelo viés da crítica científica para a qual, na maior parte das vezes, a invenção freudiana nada teria a contribuir.

Já a filosofia francesa desenvolveria com a psicanálise uma relação bem mais distinta e complexa. Além de ser a primeira, dentre as grandes tradições, a confrontar-se significativamente com a psicanálise, ela o faria por meio de tendências bem mais variadas, amplas e flexíveis: dividiria com a filosofia alemã, mas com ressalvas importantes, a “insuficiência filosófica” do freudismo, e divergiria completamente da filosofia anglo-saxã a respeito do tratamento epistemológico do estatuto científico da psicanálise.

Claro, a simplicidade da descrição acima não significa que ignoremos as sérias dificuldades de uma sistematização dessa natureza. Sabemos que, na tradição alemã, a recepção filosófica da psicanálise terá, pelo menos, três tendências significativas: 1) a do neokantismo de Karl Jaspers, por exemplo, de menor repercussão geral, porém, bastante crítica e importante<sup>77</sup>; 2) a da fenomenologia de inspiração heideggeriana, que encontrará no psiquiatra suíço Ludwig Binswanger, talvez, a sua expressão mais emblemática<sup>78</sup>; e, 3) a do

<sup>75</sup> FAVEZ-BOUTONIER, *Psychanalyse et philosophie*, 1955.

<sup>76</sup> A respeito dos primeiros trabalhos filosóficos franceses sobre psicanálise, descobrimos em análise minuciosa de bancos de dados que antes mesmo de Blondel houve três importantes revistas que publicaram, pelo menos desde 1911, artigos sobre o tema: 1) *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, cf., por exemplo, DUPRAT, *Le rêve et la pensée conceptuelle*, 1911; 2) *Le disque vert*, importante revista franco-belga de literatura que dedicou edição especial a Freud e à psicanálise em 1924, na qual consta dois artigos de análise filosófica, cf. FERNANDEZ, *Freud et la philosophie morale*, 1924; e DERMEE, *Aristote avait raison*, 1924. 3) *Évolution psychiatrique*, revista dirigida por Hersnard e Laforgue, cuja primeira edição, em 1925, trouxe o artigo de ALLENDY, *La psychanalyse et les sciences anciennes: les doctrines philosophiques*, 1925.

<sup>77</sup> JASPERS, *Raison et déraison de notre temps*, (1950), 1953.

<sup>78</sup> Cf. BINSWANGER, *La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie*, (1936), 1970. Uma particularidade notável quanto à tendência fenomenológica de recepção do freudismo é a

marxismo revisitado pela Escola de Frankfurt, consolidando assim a tradição de estudos freudomarxistas<sup>79</sup>.

Sabemos igualmente que, na recepção anglo-saxã, antes mesmo da predominante tendência epistemológica<sup>80</sup>, existe um interesse bem mais amplo e diverso pela psicanálise<sup>81</sup>. Além disso, há ainda a multifacetada tendência analítica oriunda da “moderna filosofia da linguagem” comandada, sobretudo, pelos trabalhos de Wittgenstein, que também não se furtou ao debate com Freud<sup>82</sup>.

De fato, isso amplia bastante o caráter estritamente epistemológico da recepção filosófica da psicanálise pela tradição anglo-saxã na medida em que há nela uma tematização robusta, não somente a respeito dos critérios de cientificidade da invenção freudiana, mas também do caráter geral da racionalidade da psicanálise, o que pode ser verificado, por exemplo, por meio das mais diversas incursões, seja a da chamada “filosofia pragmática”<sup>83</sup>, seja, a do vasto campo da “filosofia da mente”<sup>84</sup>.

Por fim, naturalmente, não desconhecemos a considerável variedade e complexidade das leituras filosóficas da psicanálise realizadas pela tradição francesa. Na verdade, Freud é quase um “filósofo francês”, tamanha a sua presença no conjunto do discurso filosófico dessa tradição<sup>85</sup>. Sendo esse um dos objetos centrais de nossa análise, ele será detalhadamente apresentado e discutido no decorrer de nosso trabalho.

Tudo isso, além de relativizar a descrição que propomos, serve também para demonstrar que o tema da recepção filosófica da psicanálise por estas três grandes tradições de filosofia é tão extenso, rico e promissor, quanto, de algum modo, ainda pouco explorado.

sua clássica recusa ao naturalismo freudiano. De Heidegger a Binswanger, chegando até as leituras fenomenológicas francesas de Freud – Sartre, Hyppolite, Merleau-Ponty, e mais ou menos em Ricœur –, o tema da recusa ao naturalismo se impõe. A esse respeito, DORER, *Les bases historiques de la psychanalyse*, (1932), 2012, texto alemão, talvez o primeiro livro eminentemente histórico sobre a psicanálise, ocupa lugar de destaque: a autora apresenta uma espécie de síntese, historicamente estabelecida, das razões pelas quais o naturalismo freudiano deve ser recusado.

<sup>79</sup> Destaques para MARCUSE, *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, (1955), 1975; e também para HABERMAS, *Conhecimento e interesse*, (1968), 1982.

<sup>80</sup> Cf., entre outros, POPPER, *Conjecturas e refutações* (1963), 2008. Ver ainda, GRÜNBAUM, *The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique*, 1984.

<sup>81</sup> Cf. WISDOM, *Philosophy and Psycho-Analysis*, 1953. Ver também, HOOK, *Psychoanalysis, scientific method and philosophy*, 1959. Há ainda os trabalhos de WOLLHEIM, *As ideias de Freud*, 1971; e, Id., *Freud: uma coleção de ensaios críticos*, (1974), 1976. Ver também a excelente descrição conceitual de MACINTYRE, *The Unconscious: a conceptual analysis*, (1958), 2004.

<sup>82</sup> Cf. WITTGENSTEIN, *Leituras e conversações sobre estética, psicologia e crença religiosa*, (1966), 1998.

<sup>83</sup> Cf. RORTY, *Freud e a reflexão moral*, (1991), 1999.

<sup>84</sup> Cf. DAVIDSON, *Paradoxos da irracionalidade*, (1982), s/d. Ver ainda, CAVELL, *The Psychoanalytic mind: from Freud to Philosophy*, 1996.

<sup>85</sup> Cf. BRODEUR, *Freud: philosophe?*, 2003.

Na verdade, faltam estudos de concepção geral que comparem com profundidade estas respectivas recepções; trabalhos históricos que rastreiem suas implicações e influências mútuas, que explicitem seus fundamentos filosóficos comuns, e caracterizem, com pormenores, as suas respectivas diferenças.

O que exatamente explica, por exemplo, o caráter de insuficiência filosófica da psicanálise ser tão forte na tradição alemã? Por qual razão predomina na tradição anglo-saxã uma recepção eminentemente epistemológica? Por que, afinal, a tradição francesa é a que demonstra maior aceitação filosófica à psicanálise?

Claro, questões como estas são demasiadamente amplas e nos remetem à própria constituição filosófica dessas tradições; só queremos, contudo, chamar atenção para o fato de que, reunidas assim, em perspectiva de conjunto, elas certamente contribuiriam de forma muito significativa para esclarecimento maior das relações destas tradições filosóficas com a psicanálise e *vice-versa*; bem como, talvez, para o modo mesmo segundo o qual as compreendemos, e a própria psicanálise.

Como quer que seja, fato é que, nessa perspectiva de análise, veremos que a tradição filosófica francesa vai estabelecer com a psicanálise uma relação *sui generis* baseada, principalmente, na espécie de uma “solução de compromisso”: de um lado, ela concederá à invenção freudiana maior relevância filosófica que as filosofias alemã e anglo-saxã o fizeram; mas, de outro, a psicanálise será, a partir então, permanentemente convocada a “prestar contas” com a reflexão filosófica.

Ora, esta “solução de compromisso” proveniente da tradição francesa, nós a encontramos, mais ou menos, também na dupla natureza da definição de Prado Jr.: a psicanálise tem a sua “relevância filosófica” considerada (parte 1 da solução) na mesma medida em que o filósofo admite a sua “imposição filosófica” (natureza 2 da definição); e, ela é convocada a “prestar contas” com a reflexão filosófica (parte 2 da solução) na mesma medida em que ela é tomada como “objeto” desse discurso (natureza 1 da definição).

Daí a pertinência da referência acima à figura de Lagache. É que, enquanto a dupla natureza da definição de Prado Jr. sintetiza o essencial a respeito da recepção filosófico-brasileira da psicanálise, a reflexão de Lagache, de igual maneira, serve-nos como síntese precisa da tradição filosófica francesa de recepção do freudismo. Por meio da visão sintética de ambas, pode-se, com maior clareza ainda, confirmar aquela incidência da tradição filosófica francesa sobre a definição brasileira de “filosofia da psicanálise”.

Há três pontos emblemáticos da reflexão de Lagache que caracterizam, com precisão, o modo geral de recepção que a filosofia francesa reservou à psicanálise: 1) A

psicanálise como uma “filosofia insatisfatória”; 2) “O sonho” de uma psicanálise sem influência filosófica; 3) Lacan e o tema da “reconciliação filosófica” da psicanálise.

O tema da “filosofia insatisfatória”, primeiro ponto, será marca recorrente nas várias leituras filosóficas francesas da psicanálise. De imediato, ele evoca aquele outro tema mencionado há pouco, o da “filosofia insuficiente”, traço característico da recepção filosófica alemã.

Afinal, não é por acaso que a apreensão filosófica francesa da psicanálise se desenvolverá acentuadamente por meio da ideia de que o freudismo é uma “filosofia insatisfatória”, esta apreensão está diretamente relacionada com o fato de que os primeiros filósofos franceses a se dedicarem ao debate rigoroso com Freud, o fizeram justamente estando sob a forte influência da filosofia alemã; como exemplos, o marxismo em Politzer<sup>86</sup>, a fenomenologia em Sartre ou Ricœur<sup>87</sup>, ou ainda, o hegelianismo em Hyppolite<sup>88</sup>.

O segundo ponto, sobre “o sonho de uma psicanálise sem influência filosófica”, é outro traço importante que caracteriza a recepção filosófica francesa da psicanálise. A ideia de uma psicanálise “pura”, que pudesse definir e resolver todos os seus impasses nos limites estritos de sua própria prática – a clínica –, manifesta-se, nesse caso, como uma espécie de solução-réplica à tese da “filosofia insatisfatória”: já que a inevitável “decepção filosófica” causada pela psicanálise ocorre em razão da constatação de que a sua suposta filosofia “pouco satisfaz”, a solução encontrada consiste, justamente, em expurgar todo e qualquer vestígio de intenção ou expectativa filosóficas.

Ou seja, em vez de buscar na psicanálise, qualquer que seja a filosofia, o imperativo é reconhecer a sua excepcional “pureza”; isto é, a sua autonomia e originalidade absolutas.

Este ponto é particularmente relevante, devemos nos deter sobre ele. A necessidade de reconhecimento dessa “pureza” irá conduzir a recepção filosófica francesa geral a uma verdadeira “caça ao tesouro perdido” – e nunca encontrado! – da psicanálise. O problema do “original freudiano” se imporá como bandeira maior de pesquisa e, finalmente, veremos tudo isso se formalizar no célebre emblema de “retorno a Freud”.

Embora preconizado por Lacan, gostaríamos de propor que o programa de um “retorno a Freud” na tradição filosófica francesa teria sido, na verdade, protagonizado por

---

<sup>86</sup> Cf. POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, (1928), 1967.

<sup>87</sup> Cf. SARTRE, A psicanálise existencial. In: *O ser e o nada - ensaio de ontologia fenomenológica*, (1943), 1997, pp. 682-702. Cf. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995.

<sup>88</sup> HYPOLITE, Freud. In: *Figures de la pensée philosophique I*, 1971, pp. 373-442. Trata-se da reunião quatro textos de Hyppolite sobre Freud e a psicanálise, os textos datam de 1955 e 1959.

duas orientações distintas: uma, bem claramente estabelecida, é a do próprio lacanismo, defendida com bastante vigor por Althusser<sup>89</sup>, e por meio da qual, de um modo ou outro, se situaria depois toda a reflexão filosófica francesa sobre a psicanálise, por exemplo, Derrida, Deleuze, Foucault, com menor incidência, talvez, em Lyotard<sup>90</sup>, e na tradição de leituras mais marcadamente fenomenológicas, como é o caso daquela de Henry<sup>91</sup> e outras mais recentes<sup>92</sup>.

A outra orientação, bem mais difusa e multifacetada, seria essencialmente pré-lacaniana e, de certa forma, se subdividiria em duas tendências principais. A primeira, à qual designaríamos “tendência de livre apropriação conceitual”, teria como característica mais elementar a simples e indiscriminada apropriação de certos conceitos ou teorias-chave da psicanálise por meio de pressupostos e para fins outros completamente externos e estranhos a ela. Classificaríamos em geral nessa tendência os seguintes autores: Blondel<sup>93</sup>, Politzer<sup>94</sup>, Bachelard<sup>95</sup>, e de Sartre<sup>96</sup>.

A segunda tendência dessa orientação, que bem poderíamos chamar “tendência de apropriação estruturante”, se caracteriza, desde o ponto de vista fundamentalmente estrutural, pela análise do problema da compreensão global das ideias de Freud, com notável incidência sobre temas como a leitura dos textos psicanalíticos, o sentido integral da obra etc.<sup>97</sup>. Nesse caso, os trabalhos exemplares seriam os seguintes: Dalbiez<sup>98</sup>, Hyppolite<sup>99</sup>, algumas reflexões de Merleau-Ponty<sup>100</sup>, e, finalmente, o exemplo maior dessa tendência, Ricœur<sup>101</sup>.

<sup>89</sup> Cf. ALTHUSSER, *Freud et Lacan*, (1964), 1993.

<sup>90</sup> Cf. LYOTARD, *Économie libidinale*, 1974.

<sup>91</sup> Cf. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, (1985), 2011.

<sup>92</sup> Cf. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie*, 2007.

<sup>93</sup> Cf. BLONDEL, *La psychanalyse*, 1924.

<sup>94</sup> Cf. POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, (1928), 1967.

<sup>95</sup> BACHELARD, *A formação do espírito científico: por uma psicanálise do conhecimento*, (1938), 2002. Do mesmo autor, ver ainda, Id., *A psicanálise do fogo*, (1938), 2012.

<sup>96</sup> Cf. SARTRE, *A psicanálise existencial*. In: *O ser e o nada - ensaio de ontologia fenomenológica*, (1943), 1997, pp. 682-702.

<sup>97</sup> Raikovic nos fornece uma fórmula simples que explica com clareza a característica primordial dessa tendência: “uma leitura resignada dos textos de Freud, que não se veja forçada a explicá-los”. Cf. RAIKOVIC, *O sono dogmático de Freud. Kant, Schopenhauer, Freud*, (1994), 1996, p. 8. Outro aspecto muito importante dessa tendência é a sua natureza “estruturalista”, no sentido de que o “estruturalismo metodológico” tem aí um papel constitutivo. É sob o signo do método estrutural que essa tendência avançará na França, e chegará, enfim, ao Brasil, como vimos, exemplarmente por meio dos trabalhos de Mezan e Monzani.

<sup>98</sup> DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, (1936), 1949.

<sup>99</sup> HYPOLITE, *Freud*. In: *Figures de la pensée philosophique I*, 1971, pp. 373-442.

<sup>100</sup> Referimo-nos aqui muito mais ao Merleau-Ponty dos debates que ao Merleau-Ponty de sua própria obra filosófica. Para o primeiro caso, cf., por exemplo, o debate com Lacan, em LACAN, *La psychanalyse et son enseignement*, 1957, pp. 98-100; ou a sua discussão no Colóquio de Bonneval, em 1960, ver, HEY, *L'inconscient. VI Colloque de Bonneval*, p. 143; ou ainda, o seu prefácio, MERLEAU-PONTY, *L'œuvre et l'esprit de Freud*, (1960), 2000. Para o segundo caso, pensamos, por

Assim, poderíamos mesmo afirmar que haveria então duas histórias da recepção filosófica da psicanálise, a primeira, que iria da década de vinte – Blondel, Politzer – até meados da década de sessenta – Ricœur –; e a segunda, inteiramente fundamentada pelo surgimento do fenômeno Lacan.

Fato é que, enquanto a orientação lacaniana de “retorno a Freud” se caracterizaria, sobretudo, por sua enorme inventividade crítica e conceitual em relação à psicanálise, e por sua imensa repercussão no interior do meio filosófico, a orientação que propomos teria sua característica justamente na dupla e paradoxal tendência que ela comporta: de um lado, uma expropriação de partes do discurso da psicanálise – o que chamamos de “tendência de livre apropriação conceitual” –, e de outro, uma preocupação constante com a integralidade do sentido desse discurso – o que chamamos de “tendência de apropriação estruturante”.

Não bastasse o problema que este paradoxo entre “expropriação parcial” e “sentido integral” por si só produz, há em nosso “retorno a Freud pré-lacaniano”, pelo menos três pontos de inflexão sobre os quais devemos reconhecer as dificuldades.

1) Somos obrigados a admitir a artificialidade geral das classificações que propomos frente à inter-relação simultânea da existência e da atuação das duas tendências de nosso próprio “retorno a Freud” num mesmo filósofo. Nessa perspectiva, a figura de Dalbiez é emblemática, o seu trabalho sobre a psicanálise porta, talvez mais que qualquer outro, os traços igualmente marcantes de ambas as tendências: se preocupa com sentido integral da obra freudiana, todavia, a expropria radicalmente de parte substancial do seu conteúdo.

O mesmo valeria, com ressalvas, também para Politzer e, em parte, para Ricœur que, junto com Dalbiez, são afinal, no período ao qual estamos nos remetendo, os três filósofos franceses verdadeiramente “leitores” de Freud, no sentido de terem sido os únicos filósofos desse período que se dedicaram, cada qual ao seu modo e limites cronológicos, à leitura rigorosa e sistemática do conjunto geral da obra freudiana, produzindo um debate público com ela.

2) Em contrapartida, como há aqueles filósofos que representam de forma bastante visível apenas uma dessas tendências; de certa maneira eles legitimam as classificações que propomos, na medida em que se enquadram a elas sem restrições mais severas; são os casos, por exemplo, de Sartre e Bachelard que, de partida, não sendo interessados pela psicanálise em si mesma, mas prioritariamente pelas relações que ela pode

---

exemplo, em MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, 1964; e nos cursos do *Collège de France*; de maneira especial, Id., *Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, (1954-55), 1968; e Id., *La nature* (1956-60), 1995.

<sup>101</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995.

estabelecer com o desenvolvimento seus respectivos projetos filosóficos, ambos dela se apropriaram sem qualquer espécie de “preocupação estruturante”.

3) E, por fim, é preciso reconhecer aí também a existência daqueles filósofos que, embora não tenham um interesse explícito pela totalidade sistemática da obra freudiana, foram exímios leitores de Freud e, por isso mesmo, são de difícil posicionamento em nossas classificações, casos de Hyppolite e Merleau-Ponty, que, ao final, foram sutis na “expropriação parcial” que certamente fizeram, e, no entanto, contribuíram com o debate acerca do “sentido integral”.

Além dessas três dificuldades, haveria ainda uma quarta inflexão. Estamos propondo a existência de um programa “pré-lacaniano” de “retorno a Freud”. A dificuldade aqui é dupla, nosso programa não é: 1) nem totalmente “pré-lacaniano”, e, 2) nem precisamente um “retorno a Freud”.

Por um lado, as presenças de Hyppolite, Merleau-Ponty e Ricœur em nosso “retorno a Freud”, filósofos já da “era lacaniana”, quer dizer, de algum modo já influenciados pela renovação de Lacan, enfraquecem bastante nossa ideia do programa “pré” laciano. Por outro lado, falar de “retorno a Freud”, incluindo um período no qual a própria obra freudiana era ainda inacabada – caso, por exemplo, que envolve o trabalho de Dalbiez –, é, no mínimo, “inadequado”, já que esta fórmula de “retorno a” é geralmente adotada pela história da filosofia – por exemplo, “retorno a Kant”, “retorno a Hegel” – num sentido muito rigoroso de indicar “retorno” a determinado autor, não apenas ao conjunto total, portanto acabado, de sua obra, mas, inclusive à tradição crítica que esta obra tenha criado.

Quer dizer, nosso “retorno pré-laciano a Freud” é discutível; entretanto, isso não parece invalidar completamente o sentido fundamental de nossa argumentação, qual seja, mostrar que antes da “revolução lacaniana”, ou mesmo até o seu início, houve “leituras” filosóficas de Freud que, de forma diferente daquela de Lacan, e mesmo com uma série de limites, também contribuíram para a renovação profunda da compreensão acerca da psicanálise; e é muito provável que elas tenham contribuído, inclusive, para a própria “renovação lacaniana”.

Mas, em suma, o problema central de nossa proposição está em que, a rigor, todos estes filósofos, uns mais, outros menos, participam em alguma medida daquela primeira tendência – a de “livre apropriação conceitual” –, cuja característica, dizíamos, é a “expropriação parcial” do discurso da psicanálise.

Apesar disso, no entanto, quando supomos a existência da segunda tendência – a de “apropriação estruturante” –, cuja característica, afirmávamos, é a preservação do “sentido

integral” da obra freudiana, o que de fato queremos sublinhar é como esta segunda tendência é, na verdade, uma espécie “efeito inóspito” da primeira, que tendo incidido notavelmente sobre alguns desses filósofos, conforme os classificamos, torna minimamente legítimo pretendermos, pelo menos o que poderíamos designar de “protorretorno a Freud”.

Passando então da regra à exceção, é precisamente a este “efeito inóspito”, encontrado à margem na gênese da recepção filosófica francesa da psicanálise, que nós atribuímos inteiramente o nosso programa de “retorno de Freud”.

É verdade, estamos diante de um programa de estrutura bastante frágil, mas todas essas relativizações e inflexões, se, de um lado, questionam o caráter didático e o valor teórico da distinção de tendências e das classificações que propomos; de outro, entendemos que elas os revestem da crítica que lhes são necessárias, trazendo-os assim ao ponto máximo de sua problematização. Se a esta altura eles ainda resistem, é então porque há alguma consistência que os sustenta; e, nesse caso, do que se trata afinal: postular um programa de “retorno a Freud” com base em um “efeito inóspito” oriundo de uma dinâmica de apropriação que justamente o expropria?

É exatamente disso que se trata. Fica claro portanto que, no que e concerne à recepção filosófica francesa da psicanálise, todo o nosso trabalho se concentrará basicamente em repercutir senão essa orientação do programa de “retorno à Freud”.

Retornando agora aos pontos da reflexão de Lagache, finalmente, o terceiro ponto, Lacan e a “reconciliação filosófica” da psicanálise, mostra, com exatidão, o papel central que o lacanismo terá na recepção francesa. Na verdade, com Lacan, e depois dele, se inaugura um “novo tempo”, de novos temas e problemas no cenário filosófico francês de recepção de Freud e da sua psicanálise. E mesmo que uma análise histórica mais aprofundada possa nos levar a relativizar a “novidade” lacaniana<sup>102</sup>; ao menos, é indubitavelmente certo que, a partir de Lacan, *les choses changent bien*<sup>103</sup>.

<sup>102</sup> Cf. DAMOURETTE; PICHON, *La grammaire en tant que mode d'exploration de l'inconscient*, 1925.

<sup>103</sup> Nem de longe é nossa intenção repercutir aqui as implicações do trabalho de Lacan na recepção filosófica francesa da psicanálise, os impactos são tão diversos e significativos que, não somente extrapolariam o âmbito da análise que propomos, como exigiria, na verdade, outra pesquisa. Por isso, no contexto específico de nossa investigação, toda menção a Lacan será sempre, forçosamente, breve e generalizada. Isso é muito mais o reconhecimento do caráter fundamentalmente criador do trabalho lacaniano que a sua negligência. Sobre Lacan e a filosofia em geral, cf. JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, 1984; BIBLIOTHÈQUE DU COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE, *Lacan avec les philosophes*, 1991; MILNER, *L'ouvre claire: Lacan, la science, la philosophie*, 1995; SAFATLE; et al., *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*, 2003; SIMANKE, *Nem filósofo, nem antifilósofo: notas sobre o papel das referências filosóficas na psicanálise lacaniana*, 2005; DUPORTAIL; et al., *Penser avec Lacan: nouvelles lectures*, 2014.

Mas, é principalmente a noção de “reconciliação filosófica” atribuída a Lacan por Lagache que nos interessa aqui. De fato, sob o impulso lacaniano, se cristalizará na filosofia francesa o hábito constante de “reconciliar filosoficamente a psicanálise”. A rigor, isso quer dizer que é, sobretudo a partir de Lacan que a psicanálise se tornará, em definitivo, incontornável para a filosofia francesa; prova maior disso é que nós a encontraremos, inexoravelmente, em maior ou menor grau, em todos os principais filósofos franceses contemporâneos “pós-lacanianos”, já mostramos acima e repetimos aqui, *vide*, por exemplo, Derrida, Deleuze, Lyotard, Foucault, Henry, Maldiney, Badiou, outros. Podemos afirmar que, cada um dentre estes, em algum momento no conjunto de suas obras, buscaram “reconciliar” suas filosofias com a psicanálise.

Esse é, portanto, o cenário geral que a reflexão de Lagache, precisamente, sintetiza. Se podemos resumi-lo, trata-se, em tese, da seguinte situação: a tradição filosófica francesa de recepção do freudismo recebe-o, em geral, como uma “filosofia insatisfatória” que “sonha” com uma psicanálise pura por meio da busca do “original” freudiano, constituindo, assim, o reiterado hábito de “reconciliar-se” com a psicanálise.

É precisamente este “estado de coisas”, e, sobretudo essa “reconciliação” possível entre o psicanalista e o filósofo que, finalmente, fará Lagache vislumbrar de forma categórica: se a psicanálise pode consultar a filosofia, a filosofia não pode negligenciar-se sobre a psicanálise<sup>104</sup>.

Ora, mas não é exatamente isso que está proposto na definição brasileira de “filosofia da psicanálise”<sup>105</sup>: uma reflexão que toma como objeto o discurso e a teoria freudianos (Lagache 1: a psicanálise pode consultar a filosofia), mas que também admite a filosofia que a psicanálise “impõe” (Lagache 2: a filosofia não pode negligenciar-se sobre a psicanálise)?

A propósito, não vemos se repetir, com maior evidência ainda, o quadro desenhado acima no qual a definição brasileira de “filosofia da psicanálise” convergia mais ou menos na mesma direção daquela “solução de compromisso” que, justamente, distingue de forma fundamental a tradição francesa de recepção filosófica do freudismo das demais?

Parece então não restar dúvidas de que, ao menos inicialmente, a reflexão de Lagache e a definição de Prado Jr., ambas, sínteses dinâmicas dos modos francês e brasileiro de recepção filosófica da psicanálise, alinham-se inteiramente quanto à natureza geral de um

---

<sup>104</sup> Cf. LAGACHE, Discussion. In: LACAN, La psychanalyse et son enseignement. In: *Bulletin de la société française de philosophie*, 1957, p. 86.

<sup>105</sup> Cf. PRADO JR.; et al., *Filosofia da psicanálise*, 1991, p. 7.

mesmo programa: elas estão, cada qual a seu modo, igualmente vinculadas àquela “solução de compromisso” segundo a qual se concede à psicanálise relevância filosófica desde a sua permanente prestação de contas com a filosofia.

Em suma, essa “solução de compromisso” é, portanto, o principal aspecto da tradição filosófica francesa de recepção do freudismo, tradição à qual, especialmente, se filia a definição brasileira de “filosofia da psicanálise”, como demonstramos.

Mas ela não é uma característica da recepção filosófica geral da psicanálise? Isto é, podemos mesmo conferir à nossa “solução de compromisso” o estatuto de característica distinta da tradição francesa? Se sim, qual então a sua distinção? Mais que isso, essa “solução de compromisso” se aplica realmente de forma idêntica nos casos do freudismo filosófico e da filosofia da psicanálise?

Essas questões são particularmente decisivas, nelas está o cerne da problemática geral de nossa investigação, por isso somos obrigados aqui a manter certa “paciência do conceito”, demorando-nos um pouco mais sobre a sua significação. Talvez, um desmembramento do percurso argumentativo seja necessário, vejamos.

Em resumo, o que essas questões colocam é, essencialmente, um duplo problema: 1) o da “solução de compromisso”, de um lado; e, 2) o problema da filiação da “filosofia da psicanálise” ao “freudismo filosófico”, de outro.

Quanto ao primeiro problema, ele consiste precisamente em saber se podemos, ou não, conferir à nossa ideia de “solução de compromisso”, o estatuto de característica distinta da recepção filosófica francesa da psicanálise. Sendo isso plausível, restaria explicitar então a natureza dessa distinção.

O segundo problema, por sua vez, gira em torno do risco de, por causa da “filiação”, reduzirmos a definição brasileira de “filosofia da psicanálise” a mero subproduto conceitual do “freudismo filosófico” francês, ignorando assim, por completo, a sua distinção.

Ora, por meio da tese geral que pretendemos sustentar, demonstraremos abaixo que a ideia de “solução de compromisso” é sim a característica distinta da recepção filosófica francesa da psicanálise. A natureza dessa distinção, que igualmente será demonstrada em seguida, remete-nos diretamente ao caráter “circular” segundo o qual, desde um ponto de vista histórico, conceberemos o “freudismo filosófico” francês.

Nesse mesmo sentido, no que concerne especificamente ao problema da “filiação”, cujo tema principal é o da distinção da “filosofia da psicanálise” em relação ao “freudismo filosófico”, em razão mesma de sua amplitude e importância, nós o reservamos para o próximo capítulo. Podemos antecipar, no entanto, a nossa posição: não, a filiação da

filosofia brasileira da psicanálise ao freudismo filosófico francês não impediu que a primeira se desenvolvesse de forma autônoma, e distinta da segunda. Nossa tese, veremos, reside justamente aí: a “filosofia da psicanálise”, em alguma medida, representa, inclusive, determinado avanço em relação ao “freudismo filosófico” francês.

### 2.1.1.1 – *Desmistificando o mito: o problema da “solução de compromisso” x “pacto de coexistência”*

Quanto ao primeiro risco, ninguém melhor que Althusser para ilustrá-lo com tanta clareza:

[...] A razão ocidental (razão jurídica, religiosa, moral e política, tanto quanto científica), depois de anos de desconhecimento, desprezo e injúrias – meios, aliás, sempre disponíveis nesse caso –, não consentiu, com efeito, a concluir um pacto de coexistência pacífica com a psicanálise senão sob a condição de anexá-la às suas próprias ciências ou aos seus próprios mitos [...]<sup>106</sup>.

Ciências ou mitos, prossegue o filósofo, dentre os quais, a própria filosofia. Segundo Althusser, ela assinaria a este “pacto de coexistência” ao modo de “alianças-compromisso seladas com linhas *imaginárias* de adoção, mas muito poderosas”, aproveitando-se, por completo, da ingenuidade dos psicanalistas que também o subscreveriam sem desconfiar minimamente do caráter “suspeito deste acordo”<sup>107</sup>.

Como se pode notar, sob a pena de Althusser, a nossa “solução de compromisso” ganha um espectro bem mais amplo. Ela não é somente uma característica específica da tradição filosófica francesa de recepção da psicanálise, mas aquilo que caracteriza a totalidade da recepção que a “razão ocidental”, com todos os seus saberes – a medicina, a sociologia, psicologia etc. –, reservou à invenção freudiana.

Nesse caso, não é um equívoco atribuir notadamente à filosofia francesa uma característica tão generalizada?

Inicialmente, não nos opomos em nada ao que se refere à tese geral de Althusser, segundo a qual a razão ocidental tenha sempre recebido a psicanálise sob um rígido regime de exclusão. No que concerne, particularmente, à recepção filosófica, isso pode inclusive ser visto com toda clareza, desde que respeitadas as diferenças, em cada uma das grandes tradições de filosofia, as quais mencionamos acima.

<sup>106</sup> Cf. ALTHUSSER, *Freud et Lacan*, (1964), 1993, p. 30.

<sup>107</sup> Cf. Loc. cit., itálico do autor.

Portanto, a rigor, não vemos qualquer problema na tese althusseriana, não fosse, porém, o argumento de fundo utilizado pelo filósofo para sustentá-la. Ao baseá-lo numa excepcionalidade exagerada conferida à psicanálise, nos parece que Althusser acerta no objeto, mas erra no método.

Ora, e a psicanálise não é, ela mesma, uma destas “ciências ou mitos” da razão ocidental? E este regime de exclusão ao qual ela é sucessivamente submetida não é, de algum modo, o mesmo regime que impera em qualquer interlocução entre duas disciplinas distintas? Inclusive, a própria psicanálise, em alguma medida, não fez de outras ciências – a medicina, a psicologia, por exemplo –, os seus próprios anexos?

Excepcionalizar a psicanálise, silenciando-se sobre a sua origem ocidental, e colocando-a em uma espécie de posição epistemológica de vítima oprimida pelos saberes “opressores” – ciências ou mitos – da razão; ainda que isso seja incontestável, não nos parece ser a melhor estratégia para tornar evidente a “revolução freudiana”.

Claro, Althusser nos ajudou a perceber o que é mais importante: que o problema não está na psicanálise, que o “pacto de coexistência” que a torna mero “anexo das ciências” provém, muito menos de qualquer insuficiência epistemológica sua, que da incapacidade mesma destas ciências de conceberem a radicalidade que ela porta.

No entanto, o filósofo permaneceu refém da prática que critica. O seu argumento, embora nitidamente crítico às ciências ocidentais, ponto maior no qual deveria ter se apoiado, comete o erro de isolar exageradamente a psicanálise como uma espécie de “ciência etérea”, externa à “razão ocidental”. Com isso, toda a violência epistemológica à qual a psicanálise é submetida passa a ser explicada principalmente por sua “diferença”, e não pela pelo necessário reconhecimento da incapacidade daquelas ciências.

Ora, que a psicanálise tenha a sua “diferença” devidamente reconhecida e que, em última instância, somente por meio dela seja legitimada, isso é o coração da questão; e, neste ponto, estamos completamente de acordo com o argumento althusseriano, por isso dissemos, “Althusser acerta na tese”.

Em contrapartida, que este reconhecimento e legitimação não possam, simplesmente, vir *a fortiori* da própria psicanálise, mas de certa capacidade epistemológica que as ciências precisam adquirir, isso é o que pensamos; e, já neste ponto, discordamos do filósofo, caso em que dissemos então, “Althusser erra no método”.

Certamente, sem ter se dado conta suficientemente disso, para solucionar o problema da psicanálise enquanto anexo das ciências e mitos da razão ocidental, o filósofo

acabou por anexá-la ao mito da autoctonia epistemológica: Althusser, enfim, ficou refém da prática que crítica.

E foi duas vezes refém! Considerando que todo “purismo” tem a sua cota de impureza, a vemos também na iniciativa de Althusser. Enquanto, de um lado, a fim de demonstrar a originalidade da psicanálise, ele a anexa a um suposto isolamento epistemológico absoluto; de outro, o vemos, surpreendentemente, sem qualquer assalto crítico, submetê-la, junto com o “direito radical à especificidade de seus conceitos” à linguística e ao empreendimento de Lacan:

[...] A provisória sombra opaca focada sobre a teoria freudiana pelo modelo da física energética de Helmholtz e Maxwell, se encontra hoje ultrapassada pelo tratamento que a linguística estrutural oferece ao seu objeto, permitindo um acesso inteligível a este objeto. [...] <sup>108</sup>.

E ainda: “[...] Lacan não pensa absolutamente outra coisa, senão os conceitos de Freud, lhes dando a forma de nossa cientificidade, a única cientificidade que *seja* [...]” <sup>109</sup>.

Portanto, o “pacto de coexistência” althusseriano não equivale exatamente à nossa “solução de compromisso”. Se, de um lado, ambos convergem na constatação do problema – a incontestável rejeição e/ou controle epistemológicos exercidos sobre a psicanálise –, de outro, divergem quanto à sua solução.

Enquanto o primeiro se apoia principalmente na fórmula de um “acordo duplo”, exclusivo, no qual se exalta uma “diferença” tão absoluta quanto imaginária do freudismo, e leva-nos conseqüentemente à armadilha de uma “psicanálise pura”; a segunda, porque se apoia, sobretudo, na forma de um “acordo mútuo”, de caráter bem mais relativo e inclusivo, guia-nos por destinos mais diversos de uma psicanálise bem mais licenciosa.

Sim, destinos que até podem levar a armadilhas, mas até nisso nossa “solução” se mostra mais interessante que o “pacto” de Althusser, já que, no final das contas, as ciladas para as quais ela pode nos conduzir – como aquelas descritas acima, de uma “filosofia insatisfatória”, ou daquelas contínuas “reconciliações filosóficas” –, são muito mais dinâmicas e producentes que a alternativa de ter que lidar com a arbitrariedade dogmática de uma “psicanálise pura”.

Quanto a este problema em geral, do modo como a psicanálise é concebida no interior de outros discursos – ciências, saberes, arte etc. –, é curioso notar que o próprio Freud

<sup>108</sup> ALTHUSSER, *Freud et Lacan*, (1964), 1993, p. 35.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 42, itálico do autor.

já havia alertado, em relação especificamente à filosofia, sobre sua tendência “normalizante” de concepção, dirá:

Assim pois, a posição intermediária da psicanálise entre a medicina e a filosofia, só resultou em desvantagens. O médico a considera como um sistema especulativo e não quer acreditar que ela repousa, como qualquer outra ciência natural, numa paciente e trabalhosa elaboração dos fatos do mundo da percepção; *o filósofo que a mede com as normas de seu próprio sistema construído de forma artificial*, acha que ela parte de premissas impossíveis e a reprova que seus conceitos básicos (todavia em desenvolvimento) carecem de clareza e precisão.<sup>110</sup>

Bakhtin talvez tenha sido o primeiro filósofo a admitir e repercutir este problema<sup>111</sup>. O tema é de central importância na crítica de Monzani às leituras filosóficas de Freud<sup>112</sup>. Também Mezan faz uma análise bastante criteriosa sobre o assunto, bem como sobre o problema do “purismo” da psicanálise na recepção filosófica francesa, o que ele designa quase poeticamente, “pureza matinal do freudismo”<sup>113</sup>.

Por fim, como uma ironia talvez, aqui tudo se inverte, aquilo que era inicialmente amplo, revela-se ao final, demasiadamente fechado: o “pacto de coexistência” althusseriano; e o que era aparentemente restrito no início, mostra-se agora, amplamente aberto: a nossa “solução de compromisso”.

São essas as razões pelas quais, finalmente, a característica da recepção geral às ideias de Freud, tão bem ilustrada aqui pela tese do “pacto de existência” de Althusser, não equivale *ipsis litteris* à característica da tradição filosófica francesa de recepção da psicanálise, precisamente, a nossa tese da “solução de compromisso”.

Mas qual é o sentido mais radical ao qual essa tese pode nos levar? Qual a natureza da distinção que a tese da “solução de compromisso” precisamente inflige na tradição de recepção filosófica francesa da psicanálise?

Um longo percurso pelo freudismo de Ricœur demonstrará com rigor a natureza particularmente “circular” da distinção que a tese da “solução de compromisso” confere ao “freudismo filosófico” francês em geral.

## 2.2 – Ricœur e o freudismo filosófico francês

<sup>110</sup> FREUD, *Las resistencias contra el psicoanálisis*, (1925), 1986, pp. 230-231, itálico nosso.

<sup>111</sup> BAKHTIN, *O freudismo: um esboço crítico*, (1927), 2007.

<sup>112</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991.

<sup>113</sup> MEZAN, *A recepção da psicanálise na França*, 2002, p. 210. Cf. também, Id., *Sobre epistemologia da psicanálise*, 2002; e ainda, Id., *Nostra culpa, nostra maxima culpa*, (1984), 1995.

Desde muito cedo Ricœur teve contato com o freudismo filosófico; aliás, curiosa coincidência, filosofia e freudismo surgiram ao mesmo tempo e por meio da mesma pessoa na vida do ainda pequeno Paul, quando tinha então entre dezessete e vinte anos de idade, durante os três últimos anos do Liceu em *Rennes* (1930-33); seu primeiro professor de filosofia, ninguém menos que aquele que se tornaria logo em breve uma das principais figuras do freudismo filosófico na França, Roland Dalbiez<sup>114</sup>.

Dalbiez, segundo Ricœur, foi o primeiro filósofo francês a escrever sobre Freud e a psicanálise<sup>115</sup>. A afirmação se refere aos dois tomos de *O método psicanalítico e a doutrina freudiana*, obra publicada em 1936. Não que Ricœur desconhecêsse a *Crítica dos fundamentos da psicologia*, 1928, de Politzer, inclusive citado no *Da interpretação*, em que é analisado o problema do realismo do inconsciente<sup>116</sup>; portanto, o sentido mais preciso dessa declaração do filósofo se refere à natureza particular do trabalho de Dalbiez.

Trata-se da primeira *Thèse* francesa, um trabalho de doutoramento em filosofia que levou adiante uma pesquisa inteira dedicada exclusivamente a Freud e à sua psicanálise. Além disso, o caráter metodológico e audacioso do trabalho de Dalbiez – a intenção de exposição sistemática, a discussão conceitual, a análise textual etc. –, isso seguramente impressionou bastante a Ricœur que o designará como: “[...] a aventura de uma interpretação filosófica da psicanálise em uma época em que a obra de Freud era inacabada e principalmente causava ainda muito escândalo [...]”<sup>117</sup>.

Três décadas mais tarde, ao escrever o seu próprio *Ensaio sobre Freud*, Ricœur homenagearia o antigo mestre: “[...] eu me movo na companhia de Roland Dalbiez, meu primeiro professor de filosofia a quem quero aqui render homenagem [...]”<sup>118</sup>.

É bem verdade que no Liceu em *Rennes*, o “grande escrúpulo” com as exigências do currículo oficial não permitia ao rigoroso professor Dalbiez incluir em suas aulas o conteúdo de sua pesquisa sobre Freud, que certamente nesse momento ele já desenvolvia, “[...] só penetravam nas aulas ecos da *Interpretação dos sonhos* e da *Psicopatologia da vida cotidiana* que mais nos divertiam que nos instruíam [...]”, dirá Ricœur<sup>119</sup>.

---

<sup>114</sup> RICŒUR, *La critique et la conviction*, 1995, pp. 17-18.

<sup>115</sup> Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 12.

<sup>116</sup> Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 457.

<sup>117</sup> Id., *Mon premier maître en philosophie*, 1991, p. 2.

<sup>118</sup> Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 8.

<sup>119</sup> Id., *Mon premier maître en philosophie*, 1991, p. 2, itálico do autor.

Em contrapartida, os “ecos” dessas aulas, juntos à publicação da obra de Dalbiez, fizeram Ricœur, mais de uma vez, admitir explicitamente certa “dívida” para com o seu antigo mestre:

Somente dez ou quinze anos mais tarde eu saberia a real medida da minha dívida com o filósofo Roland Dalbiez [...] é mediante as relações do voluntário e do involuntário [...] que devia constituir o tomo I da Filosofia da vontade que eu reencontrei meu primeiro professor de filosofia, ou antes, que eu o descobri em sua obra publicada. O capítulo sobre o inconsciente [...] toma a forma de uma longa discussão com Dalbiez, citado quase a cada página. [...] Bem mais, eu me pergunto hoje se a noção de “involuntário absoluto”, cujo inconsciente constituiria senão uma parte, não era o que trazia mais manifestamente a marca da influência de meu primeiro professor: a evocação de um “consentimento à necessidade”, o chamado à “paciência”, à consideração de si-mesmo, ao contrário de toda arrogância de um sujeito pretensamente mestre do sentido, eles não estão em consonância com a crítica do “idealismo”, do cogito cartesiano, cujos muros do liceu (de garotos!) de Rennes ainda ressoam?<sup>120</sup>.

E, em outra oportunidade, declara Ricœur:

[...] eu penso que eu devo a Roland Dalbiez minha preocupação ulterior de integrar a dimensão do inconsciente, e em geral, o ponto de vista psicanalítico, a uma maneira de pensar, no entanto fortemente marcada pela tradição da filosofia reflexiva francesa, como aquela que está no tratamento que eu proponho do “involuntário absoluto” (caráter, inconsciente, vida) no meu primeiro grande trabalho filosófico, *O voluntário e o involuntário* (1950). [...] <sup>121</sup>.

De algum modo, portanto, essa coincidência precoce entre filosofia e freudismo subsistiu e foi muito além da iniciação filosófica de Ricœur; mais que isso, se é especialmente o freudismo de Dalbiez que o acompanha até ao seu “primeiro grande trabalho filosófico” dos anos cinquenta, já na década seguinte, vemos o “discípulo superar o mestre” ao criar o seu próprio freudismo, do qual nas quatro décadas subsequentes, embora o tematize gradualmente menos, jamais se afastará por completo.

Assim é que, ao final, a psicanálise se estende amplamente sobre toda a enorme e diversificada obra de Ricœur; ora de forma mais explícita, ora menos exuberante, podemos sempre constatar a permanência constante de Freud em todo o percurso teórico ricœuriano.

Não obstante, para quem conhece não somente a volumosa obra de Ricœur, mas sobretudo sua grande variedade temática, pode até parecer certo exagero de nossa parte

<sup>120</sup> RICŒUR, *Mon premier maître en philosophie*, pp. 224-225.

<sup>121</sup> Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 13, itálico do autor.

requerer aí uma extensão tão ampla e profunda da psicanálise; contudo, não se trata aqui de mera retórica, de fato, Freud é uma companhia ininterrupta da construção filosófica de Ricœur, ele o acompanha literalmente, desde os seus primeiros trabalhos, como acabamos de ver, em torno do projeto de uma “Filosofia da vontade” (1950-60)<sup>122</sup>, até ao seu ultimíssimo “texto”, na verdade, um esboço esquemático que encontramos na publicação póstuma *Vivo até a morte. Seguido de fragmentos*<sup>123</sup>.

*Vivo até a morte. Seguido de fragmentos*, é a publicação de uma espécie de “diário de notas” que Ricœur manteve consigo até os últimos dias de sua vida. Nele, o tema geral da reflexão ricœuriana é justamente o tema da morte. O último registro de Ricœur, feito já com as mãos bastante trêmulas, se deu pouco antes da páscoa de 2005, bem próximo, portanto, de seu falecimento, ocorrido em maio deste mesmo ano.

Trata-se de um esboço esquemático intitulado *Ressurreição. Níveis de sentido entre o acontecimento e a estrutura do ser no mundo*. No quarto nível, designado de “antropológico”, podemos ver o seguinte esquema rabiscado por Ricœur, mais ou menos assim disposto: Pulsão vital  $\neq$  pulsão de Morte. Freud. Eros/Thanatos = estrutura do ser no mundo? Desejo. “Ser em vida”<sup>124</sup>.

Literalmente, portanto, Freud acompanhou Ricœur até as suas últimas reflexões. Em que pese certa “melancolia” desta parte do argumento, fato é que a psicanálise se reveste de alta relevância teórica e conceitual no interior do conjunto da obra de Ricœur.

Enquanto de um lado, a predominância hermenêutica de sua filosofia reflexiva nos anos sessenta testemunha por meio do *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*, 1965, e do *Conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica*, 1969, o contato mais fundamental do filósofo francês com o Mestre de Viena; de outro, não é possível simplesmente ignorar a forte marca, ao mesmo tempo, fenomenológica e dalbieziana, da abordagem do inconsciente que encontramos já na terceira parte de *O voluntário e o involuntário* (1950)<sup>125</sup>; tampouco podemos negligenciar a crescente importância teórica que, desde meados dos anos cinquenta,

---

<sup>122</sup> Correspondem a este “projeto” as seguintes publicações: RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, 1950; e, Id., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L'homme faible. II. La symbolique du mal*, 1960.

<sup>123</sup> RICŒUR, *Vivo até a morte. Seguido de fragmentos*, (2007), 2011. A tese da presença constante, “intensa, mas variada”, de Freud na totalidade da obra de Ricœur é de Busacchi, cf. BUSACCHI, *Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après l' "Essai sur Freud"*, 2008, pp. 303-317. Para uma reflexão mais ampla sobre o freudismo de Ricœur em geral, ver também, Id., *Ricœur vs. Freud, métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme*, (2008), 2011.

<sup>124</sup> RICŒUR, *Vivo até a morte. Seguido de fragmentos*, (2007), 2011, p. 106.

<sup>125</sup> Id., *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, 1950. Para a parte que trata especificamente do inconsciente, cf., pp. 350-383.

a psicanálise assume na reflexão ricœuriana, como vemos, por exemplo, na análise de Ricœur sobre o tema da culpabilidade: o artigo *Moral sem pecado ou pecado sem moralismo?* (1954)<sup>126</sup>, bem como a publicação de *Finitude e culpabilidade* (1960)<sup>127</sup>, dão provas suficientemente claras disso. A esse propósito, aliás, Ricœur dirá que, sem ignorar Dalbiez, foi o tema da culpabilidade que o conduziu a Freud<sup>128</sup>.

Além do mais, é preciso ainda o cuidado para não deixarmos passar despercebida a significativa relevância conceitual da referência à psicanálise em toda a produção de Ricœur posterior aos anos setenta, que de um modo ou outro, não deixa jamais de apresentar ecos do freudismo, quer seja explicitamente, como se vê em *Tempo e narração III*<sup>129</sup>, nos ensaios sobre o tema da tradução, *Desafio e felicidade da tradução*<sup>130</sup>, *O paradigma da tradução*<sup>131</sup>, ou em *A memória, a história e o esquecimento*<sup>132</sup>, bem como nos artigos específicos sobre a psicanálise, cujo conteúdo geral retoma, revisa e atualiza a compreensão ricœuriana acerca de Freud<sup>133</sup>; quer seja enfim, mais implicitamente, como vemos em *Si-mesmo como outro*<sup>134</sup>, e em *Percurso do reconhecimento*<sup>135</sup>.

Tudo isso, já deixa bastante claro que o encontro de Ricœur com o freudismo ultrapassou, e muito, qualquer fase particular, ou texto específico do filósofo. Com efeito, toda essa expansão da psicanálise no interior da obra ricœuriana deixa claro também o grau de dificuldade que a sua relação com o freudismo impõe. É que são muitas e variadas as abordagens possíveis, as incursões teóricas, os acessos temáticos, os domínios disciplinares etc.

---

<sup>126</sup> RICŒUR, *Morale sans péché ou péché sans moralisme?*, 1954, pp. 294-312. Publicado pela revista *Esprit*, o artigo é uma espécie de resenha-debate de Ricœur com o psiquiatra e psicanalista Angelo Hesnard, um dos introdutores da psicanálise na França e que tinha acabado de publicar um livro sobre o tema, cf. HESNARD, *Morale sans péché*, 1954. Por ocasião da publicação do artigo, Hesnard escreve a Ricœur agradecendo-o a leitura “penetrante” de seu livro. Ele comenta o tema Ricœur-nabertiano da “afirmação originária”, e diz que buscou aí “a arte fundamental de nossa existência na subjetividade”. Termina dizendo que foi Ricœur e Merleau-Ponty que o conquistaram para a filosofia, à qual ele tinha pouca familiaridade. Finalmente, agradece a Ricœur por tê-lo aberto à “verdadeira reflexão”. Cf. ARCHIVES RICŒUR, *Lettre du Docteur Hesnard, 18 Septembre 1954*.

<sup>127</sup> Cf. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L’homme faible. II. La symbolique du mal*, 1960. Ver especialmente o tomo II, *La symbolique du mal*.

<sup>128</sup> Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 34.

<sup>129</sup> Id., *Temps et récit*, 1985.

<sup>130</sup> Id., *Défi et bonheur de la traduction*, (1997), 2004.

<sup>131</sup> Id., *Le paradigme de la traduction*, (1999), 2004.

<sup>132</sup> Id., *La mémoire, l’histoire et l’oubli*, (2000), 2003.

<sup>133</sup> Os artigos reunidos em Id., *Écrits et conférences I: autour de la psychanalyse*, 2008.

<sup>134</sup> Id., *Soi-même comme un autre*, 1990.

<sup>135</sup> Id., *Parcours de la reconnaissance*, (2004), 2013.

De fato, se o acompanharmos de perto, com Ricœur podemos ir a Freud de muitas maneiras. Desde uma descrição fenomenológica do inconsciente, ou de uma incursão reflexiva ao problema da culpa, podendo passar pela larga via de acesso da hermenêutica dos símbolos que se desdobram ulteriormente, nas produções do inconsciente, no texto, na ação, na narrativa histórica – hermenêutica, vale notar, sempre atravessada por uma série de temas e domínios teóricos: filosofia do conhecimento (discussão epistemológica), do sujeito (discussão antropológica), da linguagem (discussões semiológica/linguística/literária), da cultura (discussão filosófica com a história), da religião (discussão teológica) –, ou ainda, é possível ir a Freud com Ricœur por meio de uma problemática eminentemente ética, como aquela que envolve o problema da identidade/alteridade, da memória, da história, do esquecimento, ou então, como aqueles vários problemas da reflexão moral que podem ser suscitados por uma reconstrução histórica da teoria do reconhecimento, enfim: em cada um dos temas-chave da filosofia ricœuriana, seguramente há por ser descoberta e explicitada alguma incidência da psicanálise que nos remete diretamente ao freudismo.

Por isso, é necessário aqui sermos cirúrgicos: como, afinal, ir a Freud com Ricœur no contexto preciso de nossa investigação, cujo principal propósito visa a esclarecer historicamente a natureza circular do freudismo filosófico francês?

### 2.2.1 – Da centralidade do “Da interpretação” ao “problema do problema”

Há bibliograficamente quatro momentos principais da interlocução direta de Ricœur com Freud: 1) o do projeto da *Filosofia da vontade*, que atravessa toda a década de cinquenta, e se concentra na concepção do inconsciente enquanto uma das figuras do “involuntário absoluto”, 1950, e na reflexão geral sobre o tema da culpabilidade, 1960; 2) o da publicação do *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*, 1965, momento da chamada “virada hermenêutica” da filosofia ricœuriana; 3) o momento d’*O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica*, 1969, uma recolha de textos diversos da década de sessenta, cinco deles formando um capítulo específico dedicado à psicanálise; e, por último, 4) o momento dos *Escritos e conferências I. Em torno da psicanálise*, 2008, uma coletânea póstuma que reúne artigos exclusivos sobre a psicanálise escritos nas décadas de sessenta, setenta e oitenta, antes dispersos conforme suas publicações originais em diferentes línguas e revistas internacionais.

Dentre estes momentos, o segundo deles, aquele que se refere ao *Da interpretação*, é, sem dúvidas, o mais decisivo de todos. Ainda que cada um dos outros momentos tenha a sua particularidade teórica bem delimitada no contexto da obra de Ricœur, de algum modo, o *Da interpretação* catalisa aspectos da reflexão sobre a psicanálise presente

na *Filosofia da vontade*, as intenções do freudismo contidas no *Conflito das interpretações*, bem como, as revisões e avanços de *Escritos e conferências I*. Este efeito catalisador o constitui, portanto, como referência maior do freudismo de Ricœur. É, pois, sem ignorar nenhum dos outros momentos, no *Da interpretação* que devemos nos deter.

### 2.2.1.1 – O problema

Divido em três grandes partes, *Problemática*, *Analítica* e *Dialética*, o *Da interpretação* de Ricœur pretende, respectivamente, 1) situar Freud no debate filosófico, contemporâneo, parte I, a *Problemática*; 2) apresentar uma leitura, mais sistemática e objetiva possível, da obra freudiana, parte II, a *Analítica*; e, 3) construir uma interpretação filosófica do freudismo, parte III, a *Dialética*.

Mas, “Este livro sobre a psicanálise foi mais bem recebido nos países de língua inglesa que na França. [...]”<sup>136</sup>. Na verdade, foi particularmente no meio psicanalítico que a obra encontrou a sua recepção mais problemática, o destino do *Da interpretação* foi profundamente marcado pela forte recepção negativa que obteve por parte de Lacan<sup>137</sup>, e daqueles que então se alinhavam ao seu programa de “retorno a Freud”, entenda-se, a maior parte absoluta do cenário intelectual francês da época: a acusação artificial de que o freudismo ricœuriano não passaria de um plágio do ensino lacaniano<sup>138</sup>, e a recusa crítica da dimensão hermenêutica da psicanálise – dimensão entendida pelos críticos como tema principal do livro<sup>139</sup> –, fizeram surgir, notadamente em meios filosóficos e psicanalíticos mais afeitos à orientação lacaniana, mas não somente neles, duas posições que, de algum modo, desde então marcam até hoje a percepção geral que se tem dessa obra.

Primeiro, parece haver certo consenso tácito quanto à dupla postura mais ou menos generalizada de “desconfiança prévia” ou de “desimportância consumada” em relação ao *Da interpretação*, algo como um “mal-estar” teórico suportável, no primeiro caso, ou uma repulsa crítica imediata, no segundo; ambos, pouco justificados a fundo, mas frequentemente

<sup>136</sup> RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 37.

<sup>137</sup> Id., *La critique et la conviction*, 1995, p. 107. Ricœur afirma que a rejeição de Lacan foi expressa publicamente, no seu seminário, e também em âmbito privado. Os detalhes das declarações de Lacan a esse respeito são, na sua maior parte, registros de terceiros, pessoas próximas ao psicanalista e que participavam dos seus seminários. Devemos a Roudinesco e a Dosse a reunião dessas informações, segundo as quais orientaremos em geral a nossa análise, portanto, um ponto ou outro não referenciado especificamente remete-se a ROUDINESCO, *Histoire de la psychanalyse en France*, (1994), 2009, pp. 1090-1101; e também a DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, pp. 289-310.

<sup>138</sup> Cf., especialmente, VALABREGA, *Comment survivre à Freud? Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique français contemporain*, 1966.

<sup>139</sup> Cf. TORT, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, 1966.

perceptíveis. Atribuímos essa posição à “querela do plágio” que continua, ainda que de forma difusa, a influenciar artificialmente posições predeterminadas diante do freudismo ricœuriano.

Em segundo lugar, tornou-se quase um axioma a concepção do *Da interpretação* como um trabalho de hermeneutização da psicanálise; segundo esta percepção, Ricœur não teria feito outra coisa senão operar filosoficamente a transformação da invenção freudiana numa teoria hermenêutica particular. Esta posição, definitivamente cristalizada a partir da década de oitenta graças a Grünbaum<sup>140</sup>, nós atribuímos sua origem àquela recusa da dimensão hermenêutica levada, então, a efeito pela crítica do lacanismo.

Como quer que seja, a “querela do plágio” e a tese da “hermeneutização da psicanálise” é o que constitui, de fato, o coração da crítica ao *Da interpretação*; todos os outros pontos polêmicos que atravessam a obra, e não são poucos, estão, de algum modo, inscritos, ou foram submetidos a esse duplo regime estabelecido pela crítica.

Com efeito, isso não deve nos fazer subestimar a variedade real de problemas que o *Ensaio sobre Freud* suscitou entre os seus diferentes críticos. Desde as primeiras recensões, a crítica sempre se mostrou bastante ampla e diversa; conseqüentemente, a proposta de arbitragem das duas hermenêuticas, simbólica e psicanalítica, no *Livro I*; a pretensão de objetividade da leitura, *Livro II*; e as implicações da interpretação filosófica: a dialética hegeliana, a teoria teleológica do sujeito e a problemática da psicanálise da religião, no *Livro III*, nada disso passou despercebido tendo mobilizado assim pelo menos três grandes esferas do saber, naturalmente a filosofia, evidentemente a psicanálise, e, previsivelmente, também a teologia, afinal, o livro Ricœur de algum modo concerne a filósofos, psicanalistas e igualmente a teólogos<sup>141</sup>.

Em todo caso, é o próprio Ricœur quem, quarenta anos mais tarde, assinala que a “querela do plágio” e a tese da “hermeneutização da psicanálise” foram os dois grandes “mal-entendidos” em relação ao *Da interpretação*:

1) A “querela do plágio”: “[...] Eu fui acusado de omitir a compreensão de Freud que supostamente eu devia a Lacan.”<sup>142</sup>.

<sup>140</sup> Cf. GRÜNBAUM, *The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique*, 1984.

<sup>141</sup> Cf. POHIER, *Au nom du père...*, 1966, pp. 480-486. Para mais detalhes a respeito diversidade da crítica temos em DI MATTEO, *Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no ensaio sobre Freud de P. Ricœur*, 1999, pp. 171-206, uma excelente síntese das primeiras recensões que o *Da interpretação* recebeu, e uma análise minuciosa das principais delas. Na verdade, esse trabalho de Di Matteo guarda maior importância, trata-se da primeira tese de doutorado em filosofia no Brasil que pesquisou o freudismo de Ricœur. Somente no término de nosso trabalho soubemos de sua publicação em livro, Cf. DI MATTEO, *Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no ensaio sobre Freud de Paul Ricœur*, 2016.

<sup>142</sup> RICŒUR, *La critique et la conviction*, 1995, p. 107.

É verdade que não encontramos nos trabalhos do próprio Lacan senão poucas menções, em geral, *en passant* e com certo grau de ambiguidade, em relação à figura do “plagiário Ricœur”<sup>143</sup>; entretanto, atribui-se diretamente a ele o fato de ter feito, e provocado, a propagação dessa acusação.

A primeira vez que a enunciou é, curiosamente, anterior ao surgimento do livro do filósofo sobre Freud; já no congresso *Técnica e casuística*, de 1964, organizado por Enrico Castelli em Roma, Lacan anunciava seu “medo de que Ricœur lhe roubasse as ideias”, ao menos foi esta a justificativa utilizada para explicar sua recusa em proferir a conferência pela qual foi convidado a participar do congresso<sup>144</sup>; o psicanalista falaria sobre *O trieb de Freud*, o filósofo falou sobre *Técnica e não-técnica na interpretação*<sup>145</sup>.

A acusação retorna de forma ainda mais intensa e grave em 1965, ano de publicação do *Da interpretação*. Nesse momento, o famoso seminário de Lacan já se realizava na importante *Rue d’Ulm, École Normale*, “alto lugar da elite filosófica” francesa; é então onde Lacan publicamente se empenhará em “ridicularizar o livro de Ricœur”<sup>146</sup>, “se lamentando diante de seus próximos, dizendo-se vítima de um ‘plagiário’”<sup>147</sup>.

Não faltará, entre os frequentadores assíduos ao seminário, quem não se sinta sensibilizado e se mobilize rapidamente a favor do mestre; e desse modo, o que era então simples “rumor de plágio” iniciado pelo próprio Lacan em 1964, estimulado por ele em 1965, será gradualmente transformado por seus alunos, dois anos mais tarde, 1966, em “tese de artigos” publicadas em revistas e meios de reconhecida importância e prestígio intelectual<sup>148</sup>.

Os autores e revistas que publicaram os artigos mais polêmicos a respeito do tema são, em primeiro lugar, Valabrega, que publicou pela revista *Critique*<sup>149</sup>; e, na sequência,

<sup>143</sup> LACAN, *L’objet de la psychanalyse*, 1965-66, pp. 199-212; e Id., *L’envers de la psychanalyse*, (1969-70), 1991, p. 40.

<sup>144</sup> ROUDINESCO, *Histoire de la psychanalyse en France*, (1994), 2009, p. 1095.

<sup>145</sup> Lacan, por fim, acabou por apresentar uma comunicação improvisada, à qual deu o título de *Du trieb de Freud et du désir du psychanalyste*, seguida de uma curta, porém surpreendente discussão com Ricœur – “um debate que patina”, “um diálogo de surdos” – cujo conteúdo foi publicado nas atas do congresso, cf. CASTELLI, *Archivio di filosofia*, 1964, pp. 55-60. Sobre o debate, cf. ROUDINESCO, *Histoire de la psychanalyse en France*, (1994), 2009, p. 1095; e ver ainda, DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d’une vie (1913-2005)*, 2008, pp. 294-295. A respeito da conferência de Ricœur, ela foi publicada, seguida da discussão nas atas do congresso, e republicada sem a discussão em RICÉUR, *Technique et non-technique dans l’interprétation*, (1964), 2013.

<sup>146</sup> DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d’une vie (1913-2005)*, 2008, p. 300.

<sup>147</sup> ROUDINESCO, *Histoire de la psychanalyse en France*, (1994), 2009, p. 1097.

<sup>148</sup> Para os artifícios utilizados por Lacan para fazer circular o rumor de plágio, cf. *Ibid.*, pp. 1097-1100. Para o mesmo contexto, ver também, DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d’une vie (1913-2005)*, 2008, pp. 300-304.

<sup>149</sup> VALABREGA, *Comment survivre à Freud? Contribution à l’histoire du mouvement psychanalytique français contemporain*, 1966.

Tort, que teve a sua publicação dividida em duas edições da revista *Les temps modernes*<sup>150</sup>. Breve destaque ao importante semanário *Le nouvel observateur*, no qual, sob a pena de Châtelet, aparecia pela primeira vez a insinuação do *affaire*<sup>151</sup>.

O artigo de Valabrega é anterior ao de Tort e bem mais concernente ao tema da acusação de plágio; o que não significa que esse último tenha deixado também de insinuar claramente as “semelhanças” entre as ideias de Lacan e aquelas que ele encontrava no *Da interpretação*, mas a natureza, as intenções e a estrutura dos dois artigos são consideravelmente distintas. Enquanto Tort, muito mais ligado, aliás, a Althusser que a Lacan, visa a uma crítica robusta, substancialmente conceitual, muito bem documentada e articulada do trabalho de Ricœur, Valabrega se concentra em questões da micro-história do lacanismo, nas quais inclui negativamente o filósofo, e das relações sempre conturbadas da chamada “Escola de Lacan” com movimento psicanalítico francês em geral<sup>152</sup>.

A reação de Ricœur: uma carta-resposta a Valabrega, devidamente publicada pela revista *Critique*, onde a tese do plágio tinha ganhado pela primeira vez contornos formalmente explícitos, e sido então exposta de maneira oficial ao grande público. Em, *Uma carta de Paul Ricœur*<sup>153</sup>, vemos o filósofo defender a sua honestidade intelectual, posta então em questão pela acusação sofrida, apresentando uma espécie de inventário teórico do seu trajeto filosófico; Ricœur indica textos, cursos, conferências, problemas e motivações que o guiaram na sua produção filosófica até ao *Da interpretação*, tudo isso para mostrar, enfim, que não se pode simplesmente ignorar a sua “própria exploração” do tema da linguagem, e da relação deste com a obra de Freud que é, afinal, oriunda de outros referenciais, e mesmo anterior ao seu contato com Lacan<sup>154</sup>.

De fato, o tema da linguagem já aparecia de forma cada vez mais eloquente na *Filosofia da vontade*, e explicitamente em *A simbólica do mal*, de 1960, mesmo ano em que as coordenadas fundamentais de sua compreensão sobre a psicanálise freudiana já estavam formuladas em *O consciente e o inconsciente*, conferência apresentada e debatida, inclusive sob elogios do próprio Lacan, no famoso colóquio de *Bonneval*<sup>155</sup>, ocasião que marca então uma frágil aproximação teórica entre os dois autores.

---

<sup>150</sup> TORT, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, 1966.

<sup>151</sup> CHÂTELET, *Freud est-il chrétien?*, 1965.

<sup>152</sup> Os aspectos essencialmente políticos institucionais que dominam todo o artigo de Valabrega são exemplarmente apresentados em DI MATTEO, *Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no ensaio sobre Freud de P. Ricœur*, 1999, pp. 188-190.

<sup>153</sup> RICŒUR, *Une lettre de Paul Ricœur*, 1966.

<sup>154</sup> Id., *La critique et la conviction*, 1995, p. 108.

<sup>155</sup> Id., *Le conscient et l'inconscient*, (1960), 1969.

Após o colóquio, Lacan – que surpreendentemente solicitará que o debate no qual elogia a leitura do filósofo sobre Freud não seja publicado! –, convidou a Ricœur para participar de seu seminário<sup>156</sup>; a esta altura, porém, ainda que tenha aceitado ao convite, o freudismo ricœuriano já estava com suas bases lançadas e relativamente bem consolidadas.

Desse modo, se vemos semelhança de ideias, breves comentários, citações de textos, e mesmo termos propriamente lacanianos na obra de Ricœur, isso, e apenas isso, não sustenta jamais qualquer tese de plágio<sup>157</sup>, o ensino de Lacan fazia parte do *air du temps* pelo menos desde o início da década de cinquenta<sup>158</sup>, e, todavia, a reflexão sobre linguagem e inconsciente não é propriedade ou invenção exclusiva do lacanismo; além do mais, esse sim um tema importante, são notórias algumas diferenças substanciais entre o freudismo de um e outro autor, a principal delas, por exemplo, a que se refere ao tema da “posição do inconsciente”.

Para Ricœur, seguindo a tese de Laplanche e apoiando-se notadamente em Benveniste, o inconsciente ocupa, antes de tudo, a posição primordial de uma “condição da linguagem”<sup>159</sup>. Este consenso, estabelecido desde os debates de *Bonneval*, ao qual, de algum modo, se junta também Merleau-Ponty, que diz sentir “[...] certo desconforto ao ver a categoria da linguagem ocupar todo o espaço [...]”<sup>160</sup>, se opõe à “concepção linguística do inconsciente” expressa tão amplamente pela máxima lacaniana: “o inconsciente é estruturado como linguagem”.

É que ao relativizar a disposição e os modos de funcionamento metafórico e metonímico da linguagem, a linha de pensamento adotada por Ricœur leva à dimensão energética da concepção freudiana do inconsciente, toda ela simplesmente eliminada por Lacan em favor da linguística<sup>161</sup>.

Claro, a discussão é controversa e os clichês em nada contribuem, há quem objete que não se pode atribuir rigorosamente a Lacan uma “concepção linguística do inconsciente”,

---

<sup>156</sup> RICŒUR, *La critique et la conviction*, 1995, p. 107-108.

<sup>157</sup> Sobre a “semelhança de ideias”, Ramaux, em carta a RICŒUR, escreve: “Sim, eu tinha percebido ‘encontros’ entre você e Lacan: eu os explico simplesmente pelo fato que vocês trabalharam sobre os mesmos textos, de Freud, e de Hegel.”. Cf. ARCHIVES RICŒUR, *Lettre Cl. Ramaux, 20 Janvier 1966*.

<sup>158</sup> ROUDINESCO, *Histoire de la psychanalyse en France*, (1994), 2009, p. 1100.

<sup>159</sup> LAPLANCHE; LECLAIRE, *L'inconscient: une étude psychanalytique*, (1960), 1966, pp. 95-130.

<sup>160</sup> MERLEAU-PONTY, Discussion. In: STEIN, *Langage et inconscient*, (1960). In: HEY, *L'inconscient. VI Colloque de Bonneval*, 1966, p. 143.

<sup>161</sup> DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, p. 293. O tema da posição do inconsciente como “condição” é analisado também por BERTHERAT, *Sur une lecture de Freud*, 1966.

ou a tese panfletária do “inconsciente estruturado como linguagem”, ou ainda, a ideia de “eliminação da energética” por parte de sua teoria<sup>162</sup>.

Mas, em todo caso, o tema marca uma distinção de ordem fundamental acerca da concepção de inconsciente em Ricœur e Lacan; embora ambos o concebam sob a primazia de uma relação predominantemente *langagière*, o fundo epistemológico que comanda as duas concepções opera uma divergência radical, e ao final, somos então obrigados a escolher na base por um dos lados da famosa distinção kantiana: enquanto Ricœur defende o inconsciente como o *a priori* da linguagem, Lacan faz inversamente a mesma coisa ao defendê-lo aí na posição de seu *a posteriori*.

Ora, essa distinção está no cerne da compreensão ricœuriana e lacaniana da psicanálise, por isso, ela comporta e justifica as implicações mais decisivas de seus respectivos freudismos; há, contudo, uma implicação teórica de particular importância histórica para a nossa análise, a posição sustentada por Ricœur o alinha mais ou menos na direção da chamada “ortodoxia freudiana”, diga-se, justamente *la bête noire* contra a qual Lacan se opõe com todas as suas forças<sup>163</sup>.

Com efeito, associar Ricœur à “ortodoxia”, não somente à freudiana, evidencia a posição histórico-filosófica na qual o filósofo é frequentemente colocado por seus pares, sobretudo nesse período, já que, em geral, se considera nesse contexto que Ricœur seja um velho representante de uma corrente espiritualista retrô que, amparado ainda na fenomenologia, nada compreendeu sobre a “revolução estruturalista” em curso<sup>164</sup>.

Concepção equivocada? Tudo leva a crer que sim, ao menos, seguramente exagerada; porém, o dado mais relevante dessa classificação atribuída ao filósofo é que ela pode ser um indício muito promissor para explicar, a fundo, as diferenças radicais que existem entre Ricœur e Lacan. Radicalizar a “ortodoxia conservadora” de Ricœur face à “heterodoxia refundadora” de Lacan pode ser um bom começo para fazer emergir os fundamentos filosóficos que subterraneamente distanciam estes dois exímios leitores de Freud.

Assim, se é possível extrair alguma contribuição conceitual importante da “querela do plágio”, ironicamente ela diz respeito ao efeito contrário de sua intenção natural, isto é, ela importa do ponto de vista teórico quando acaba por ressaltar justamente, não a suposta semelhança plagiada – porque esse plágio jamais existiu –, mas a diferença existente

<sup>162</sup> ROUDINESCO, *Histoire de la psychanalyse en France*, (1994), 2009, pp. 1097.

<sup>163</sup> DI MATTEO, *Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no ensaio sobre Freud de P. Ricœur*, 1999, pp. 164-170; 173; 270-272.

<sup>164</sup> DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, p. 300.

entre estes dois projetos: o freudismo estruturante de Ricœur e o freudismo estruturado de Lacan.

Para além disso, o fato é polêmico e envolve várias outras personagens e situações, muitas delas bizarras; são questões contextuais de determinado valor histórico e biográfico, mas que não interessam imediatamente ao nosso trabalho, exceto duas que não vimos entre os comentadores e que parecem, por isso, ao menos incrementar a análise do tema.

A primeira se refere ao artigo de Valabrega<sup>165</sup>, quem primeiro formalmente acusou Ricœur de plagiar Lacan. O artigo foi publicado pela revista *Critique* que, na ocasião, tinha como seu diretor, Michel Foucault. Em carta a Ricœur, Foucault lamenta o ocorrido e, sobre o texto de Valabrega, afirma que foi a primeira vez que na *Critique* aconteceu outra coisa que não é nem uma análise, nem uma reflexão e nem uma crítica<sup>166</sup>.

A segunda questão soa como uma grande ironia histórica e foi notada por Petit: todo discípulo de Paul Ricœur verá, não sem ironia, os lacanianos, após terem “coletivamente executado” o filósofo quando da publicação de seu *Da interpretação*, o “recrutarem”, apenas um ano depois de sua morte, para defenderem a psicanálise diante das neurociências<sup>167</sup>.

Petit se refere à citação feita a Ricœur em *O anti-livro negro da psicanálise*, de 2006<sup>168</sup>, livro organizado por Miller, discípulo herdeiro de Lacan, como sendo então uma réplica ao *O livro negro da psicanálise*, publicação de 2005, cujo conteúdo, fortemente embasado no ponto de vista das chamadas “ciências cognitivas”, constitui severa crítica à invenção freudiana<sup>169</sup>.

Seja como for, nada há sobre a “querela do plágio” que, a rigor, justifique a tese que ela comporta, trata-se de uma crítica desonesta, cuja natureza marcadamente enviesada e maledicente de suas intenções já foi suficientemente demonstrada pelo próprio filósofo<sup>170</sup>, e devidamente reconhecida pela crítica histórica, Roudinesco<sup>171</sup> e Dosse<sup>172</sup>.

Ora, ninguém realmente acredita que Ricœur tenha plagiado Lacan; e, todavia, as graves consequências dessa celeuma, e mais amplamente da rejeição que ela representa, não

---

<sup>165</sup> VALABREGA, *Comment survivre à Freud? Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique français contemporain*, 1966.

<sup>166</sup> ARCHIVES RICŒUR, *Lettre de Foucault*, 26 Janvier 1966.

<sup>167</sup> PETIT, *Psychanalyse et neuroscience*, 2009, pp. 103-125.

<sup>168</sup> Cf. MILLER, *L'anti-livre noir de la psychanalyse*, 2006, p. 183.

<sup>169</sup> MEYER, *Le livre noir de la psychanalyse*, 2005.

<sup>170</sup> RICŒUR, *Une lettre de Paul Ricœur*, 1966.

<sup>171</sup> ROUDINESCO, *Histoire de la psychanalyse en France*, (1994), 2009, pp. 1090-1101.

<sup>172</sup> DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, pp. 300-310.

puderam ser evitadas: o filósofo teria sido levado “aos limites da depressão”, gradativamente seria marginalizado na cena filosófica francesa da época, e só quinze anos mais tarde voltaria a publicar, em francês, sobre psicanálise<sup>173</sup>.

Além do mais, ainda hoje pesa, de algum modo, sobre a recepção do *Da interpretação* certa sombra de suspeita quanto à sua procedência, originalidade real; é que o tema do plágio, a nosso ver, foi se transformando com o tempo em uma espécie de simples “senão”, amenizou-se sob a forma de uma percepção difusa segundo a qual o trabalho de Ricœur sobre Freud, ou requer cautela na apreensão, ou, rejeição sem qualquer remorso, nos casos mais radicais. Disso resulta, enfim, uma estranha relação de ambivalência que alguns filósofos e psicanalistas mantêm com a obra: é um livro importante, ninguém nega; mas, ao final, “pouco eficiente”, deixam a entender<sup>174</sup>.

2) A tese da “hermeneutização da psicanálise”: “[...] um outro erro cometido a respeito do que teria sido a minha intenção [...] é a ideia de que eu teria tentando incluir a psicanálise na fenomenologia, mais que isso, em sua versão dita hermenêutica. [...]”<sup>175</sup>.

Nisto consiste precisamente o segundo grande “mal-entendido” que o *Da interpretação* despertou na crítica geral à qual foi submetido: a psicanálise nas mãos de *Monsieur Ricœur* transformou-se em uma “máquina hermenêutica” – título da mais severa crítica que a obra recebeu<sup>176</sup> –; o *Ensaio sobre Freud* é, na verdade, uma “concepção hermenêutica da psicanálise”, definição consagrada por Grünbaum<sup>177</sup>; resultado: Freud sucumbiu, toda a radicalidade e especificidade da psicanálise foram reduzidas artificialmente ao estatuto de mera “filosofia da interpretação” que, ademais, se põe

<sup>173</sup> DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, pp. 300-301. Sobre a publicação, cf. RICŒUR, *La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud*, 1982. O texto foi uma conferência feita em Bruxelas, no colóquio em homenagem a De Waelhens, que resultou no livro, FACULTÉS UNIVERSITAIRES SAINT-LOUIS, *Qu'est-ce que l'homme Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alfonso de Walhens (1911-1981)*, 1982. Trata-se da versão resumida, e sem notas, de um artigo publicado em inglês cinco anos antes, cf. RICŒUR, *The question of proof in Freud's psychoanalytic writings*, 1977. A versão completa do artigo, tal como aparece na publicação americana, estará disponível em francês somente em 2008, cf. Id., *Écrits et conférences 1: autour de la psychanalyse*, 2008.

<sup>174</sup> Sobre trabalhos que investigam, não somente a “querela do plágio”, mas as relações conceituais Ricœur-Lacan, Cf. DI MATTEO, *Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no ensaio sobre Freud de P. Ricœur*, 1999. Ver também os trabalhos de, DE LURY, *Errare lacanum est? Du non-fondé d'un rejet: l'interprétation freudienne de Paul Ricœur*, 1999; e Id., *'Une' lecture de Freud par Paul Ricœur*, 2000. Cf. ainda, SIMMS, *Ricœur and Lacan*, 2007. Por fim, ver igualmente a nossa edição da revista *ERRS – Études Ricœuriens/ Ricœur studies*, cf. BUSACCHI; FREITAS PINTO, *Ricœur et la psychanalyse*, 2016; há aí um conjunto de artigos que retomam vários aspectos da aproximação e distanciamento entre o filósofo e o psicanalista.

<sup>175</sup> RICŒUR, *La critique et la conviction*, 1995, p. 112.

<sup>176</sup> TORT, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, 1966.

<sup>177</sup> GRÜNBAUM, *The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique*, 1984.

justamente a serviço daquilo a que a invenção mais singular do pensamento freudiano – o inconsciente – se opõe de forma tão radical, a consciência, a racionalização etc. Em suma, a psicanálise foi astuciosamente convertida em uma hermenêutica de “denegação insidiosa do freudismo”<sup>178</sup>, e com o Freud “super-filósofo-hermeneuta” de Ricœur, se na melhor das hipóteses é possível vislumbrar contribuições pontualmente extraordinárias, no final das contas, “tudo como dantes no quartel de Abrantes”, o que fundamentalmente importa acaba escamoteado e restringido ao velho e conhecido mundo da produção de sentido: “[...] Afinal, *tant de bruit* para se perceber que Freud é um velho e empedernido cartesiano e que sua pulsão é a mais recente versão da famosa glândula pineal?”<sup>179</sup>.

Resume-se aí basicamente o significado da tese da “hermeneutização da psicanálise”, cuja evidência e constância entre os críticos de Ricœur são notáveis, já desde a década de sessenta, em Robert<sup>180</sup>, Ellenberger<sup>181</sup> e Tort<sup>182</sup>, passando por Assoun<sup>183</sup>, Grünbaum<sup>184</sup>, Monzani<sup>185</sup>, na década de oitenta, chegando, finalmente, até aos anos noventa, quando Laplanche ainda repercutia o trabalho ricœuriano sobre Freud por meio desse mesmo ponto de vista<sup>186</sup>; quer dizer, estamos aqui diante da crítica mais persistente e incisiva sobre a qual se centralizou o juízo dos mais argutos leitores do *Da interpretação*.

Em um escopo mais amplo de análise, o que essa crítica faz é posicionar o freudismo de Ricœur numa certa fileira de trabalhos que, sobretudo a partir da década de 1920, ainda nos debates da primeira geração do movimento psicanalítico – *vide* Freud, Ferenczi e Rank<sup>187</sup> –, se caracterizaria por privilegiar de forma cada vez mais explícita a dimensão propriamente interpretativa da invenção freudiana, e cujo destino, nas décadas seguintes, seria transformar-se sucessivamente naquilo que se pode chamar, desde interior da história da psicanálise, de “escolas do sentido”, são elas: a “Psicologia do ego”, com Hartmann<sup>188</sup>, no fim da década de trinta; a “Psicologia do *Self*”, com Kohut<sup>189</sup>, na década de

<sup>178</sup> TORT, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, 1966, p. 1479.

<sup>179</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 124.

<sup>180</sup> Cf. ROBERT, *Remarques sur l'exégèse de Freud*, 1965.

<sup>181</sup> Cf. ELLENBERGER, *Herméneutique et psychanalyse. À propos du livre de M. Ricœur*, 1966.

<sup>182</sup> Cf. TORT, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, 1966.

<sup>183</sup> Cf. ASSOUN, *Introdução à epistemologia freudiana*, (1981), 1983.

<sup>184</sup> Cf. GRÜNBAUM, *The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique*, 1984.

<sup>185</sup> Cf. MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991.

<sup>186</sup> LAPLANCHE, *La psychanalyse comme anti-herméneutique*, (1995), 1999.

<sup>187</sup> BÓKAY, *Nouvelle donne pour la psychanalyse: les débats de 1924 autour de Rank et les origines de la psychanalyse herméneutique*, 1999.

<sup>188</sup> Cf. HARTMANN, *La psychologie du moi et le problème de l'adaptation*, (1939), 1968.

sessenta; e, finalmente, a “psicanálise hermenêutica/narrativa”, com Klein<sup>190</sup> e Schafer<sup>191</sup>, da década de setenta em diante.

Ou seja, o *Da interpretação* foi colocado pela crítica em algum lugar no rol das chamadas “teorias hermenêuticas da psicanálise”, que são, enfim, as responsáveis por inspirar, e mesmo sustentar, correntes psicanalíticas e interpretações filosóficas de inclinação marcadamente racionalista ou consciencialista; em resumo, isso quer dizer que o freudismo ricœuriano estaria situado então entre aquelas concepções da psicanálise segundo as quais, em tese, o melhor que Freud pode fornecer com a sua teoria do inconsciente é senão uma reinvenção da consciência; em uma palavra, exatamente o oposto, dizem os críticos, do que significa, de fato, a singularidade mais radical da revolução freudiana.

De todas as críticas, duas principais contribuiriam de forma decisiva para o estabelecimento e a ampla disseminação da tese de que o *Ensaio sobre Freud* de Ricœur é então, essencialmente, uma “teoria hermenêutica da psicanálise”: a de Tort, 1966, em seu duplo artigo, *Da interpretação ou a máquina hermenêutica*<sup>192</sup>, que, por ser o trabalho crítico mais detalhado ao qual foi submetido o freudismo ricœuriano, é pródigo em muitos aspectos das críticas que viriam depois, dentre as quais naturalmente esta, da “hermeneutização da psicanálise”; e a crítica de Grünbaum, 1984, na introdução de seu prestigiado *Fundamentos da psicanálise: uma crítica filosófica*<sup>193</sup>, na qual, ao atribuir nomeadamente a Ricœur, entre outros, a “concepção hermenêutica da psicanálise”, disseminaria de vez esta ideia.

Sobre a crítica de Tort, desconsiderando as insinuações segundo as quais a única coisa aceitável na obra de Ricœur é a parte na qual ele “toma emprestado” dados do ensino de Lacan – de volta, portanto, à “querela do plágio”! –, o próprio título do artigo indica com perfeição de estilo o que se considera aí o problema central do *Da interpretação*: é uma “máquina hermenêutica”, uma espécie de mecânica do pensamento, só com aparência de dinamismo teórico, cuja finalidade maior, já “calculadamente” preestabelecida, comandaria de forma artificial os conceitos freudianos, deturpando sutilmente a inventividade de Freud ao submetê-la de forma tendenciosa à dialética hegeliana para então, finalmente, instalar a psicanálise no reino ideológico da interpretação.

A respeito da crítica de Grünbaum, ela toca Ricœur principalmente em dois pontos, o primeiro, que passa pela inclusão de seu nome, junto com os de Habermas e Klein,

<sup>189</sup> Cf. KOHUT, *A análise do Self*, (1971), 1988.

<sup>190</sup> Cf. KLEIN, *Psychoanalytic theory: an exploration of essentials*, 1976.

<sup>191</sup> Cf. SCHAFFER, *A new language for psychoanalysis*, 1976.

<sup>192</sup> TORT, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, 1966.

<sup>193</sup> GRÜNBAUM, *The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique*, 1984.

na chamada “concepção hermenêutica da psicanálise”, refere-se ao problema de que esta concepção padece, em sua formulação geral, de uma forte incidência da velha dicotomia entre “ciências da natureza” e “ciências do espírito”, isso restringiria, de partida, as alternativas epistemológicas da psicanálise na medida em que, sendo o tipo de causalidade sustentado pelo trabalho da interpretação – “causalidade do destino”, menção a Habermas –, diferente do tipo de leis causais das ciências da natureza, só restaria então aos teóricos hermeneutas uma única opção: aproximar a psicanálise às ciências humanas; quer dizer, para Grünbaum, a “recusa” dos hermeneutas em associar a psicanálise às ciências da natureza está, na verdade, fundada num equívoco metodológico, e tudo se resolveria, ou ao menos encontraria termos mais promissores de análise, se a “concepção hermenêutica da psicanálise” fosse tirada das sombras da velha dicotomia expressa pela “querela dos métodos”, e se os hermeneutas levassem a sério, e não como mero “autoengano” de Freud, a sua predileção por associar a psicanálise às ciências da natureza.

O segundo ponto importante da crítica de Grünbaum aponta para o fato de que Ricœur teria limitado o objeto de conhecimento da psicanálise à linguagem, e daí, toda a argumentação ricœuriana acerca do “fato psicanalítico”, da possibilidade e validade de sua observação, seria não só guiada, mas estaria totalmente comprometida por este reducionismo inicial: se não há fatos verificáveis na psicanálise porque o que há é somente interpretação de linguagem no ambiente muito particular e reduzido da clínica, em contrapartida, sublinha Grünbaum, toda a teoria psicanalítica é repleta de menções a elementos não linguísticos que constituem igualmente a natureza de seu objeto.

Ademais, para além de Tort e Grünbaum, que constituem, portanto, o núcleo duro da crítica ao *Da interpretação*, há, naturalmente, toda uma série de análises críticas que abordam os mais variados pontos da obra; e, no entanto, ainda que levemos em conta a enorme diversidade dessas análises, de algum modo elas gravitam todas em torno da tese da “hermeneutização da psicanálise”; por isso, não é o caso aqui apresentá-las especificamente, mas podemos resumi-las assim:

A) A psicanálise foi transformada em hermenêutica em função de mera conveniência metodológica de Ricœur, que precisaria de uma hermenêutica rival à sua, aquela do símbolo, para levar adiante seu projeto filosófico de mediação de conflitos; no caso específico de Freud, uma mediação impossível que o levaria a cometer graves erros teóricos.

B) A epistemologia de fundo que dá sustentação aos argumentos ricœurianos, o que Ricœur chama de “leitura de Freud”, é falha porque parte de uma objetividade enganosa

cuja suposta neutralidade não passa de um artifício retórico para impedir que se veja claramente a interpretação tendenciosa que a comanda.

C) A aplicação da dialética hegeliana, somada à discussão fenomenológica sobre o problema religioso na psicanálise só mostram, na verdade, quais eram desde o início as reais intenções de Ricœur: desvirtuar ideologicamente o pensamento freudiano transformando-o numa espécie de último baluarte da razão e da transcendência humanas<sup>194</sup>.

Este breve inventário crítico, em que pese a sua forma concisa, é ao menos suficiente para demonstrar como se construiu e consolidou-se a tese da “hermeneutização da psicanálise”, imagem predominante, que até hoje vigora sobre o *Da interpretação*.

Com exceção a Valabrega, “[...] a única acusação sobre a qual um autor não pode se silenciar, a de plágio. [...]”<sup>195</sup>, Ricœur jamais polemizou ou respondeu diretamente a qualquer um dos seus críticos; no máximo, fazia breves menções, em contextos estritamente particulares, biográficos, ou em entrevistas pontuais acerca de sua obra.

Sobre o artigo de Tort, por exemplo, manifestou-se explicitamente duas vezes; escreveu, na ocasião da publicação, uma carta ao seu editor, na qual considera convincente parte da crítica, e disse:

[...] Eu li o artigo de Michel Tort em Os tempos modernos. Encontrei aí muito mais a me instruir que a me indignar. Será preciso algumas semanas, senão vários meses, para que eu extraia o que é um chamado a maior rigor do que é simplesmente um desconhecimento de meu projeto filosófico e agressividade juvenil. [...] Aprendemos em qualquer idade e eu espero poder aprender ainda por longo tempo.<sup>196</sup>

Quase três décadas depois, afirmou num tom bem mais defensivo:

[...] se tratava de um artigo devastador que me criticava violentamente e que dizia em substância: Ricœur falou uma primeira vez do inconsciente em O

---

<sup>194</sup> Para um resumo mais detalhado acerca das críticas em geral ao *Da interpretação*, cf. DI MATTEO, *Cogito hermenêutico e sujeito laciano no ensaio sobre Freud de P. Ricœur*, 1999, pp. 201-203, ver especialmente, pp. 196-201, para a crítica de Tort. A respeito da crítica de Grünbaum, Phillips oferece uma boa avaliação no que concerne ao tema da hermenêutica, cf. PHILLIPS, *Grünbaum on Hermeneutics*, 1987; também Lelpeltier e Mezan discutem satisfatoriamente a argumentação geral do epistemólogo americano, cf. LEPELTIER, *Que penser de la psychanalyse? À propos de: Les fondements de la psychanalyse. Une critique philosophique d'Adolf Grünbaum*, 1998; e ver MEZAN, *Pesquisa em psicanálise: algumas reflexões*, (2006), 2014, especialmente, pp. 536-542.

<sup>195</sup> RICŒUR, *Une lettre de Paul Ricœur*, 1966, p. 183.

<sup>196</sup> Id., *Lettre à François Wahl, 5 Mars 1966* apud DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, p. 303-305.

voluntário e o involuntário, ele fala uma segunda vez no *Da interpretação*. Que houve aí entre os dois livros? Nada, senão Lacan. [...]¹⁹⁷.

Sobre a crítica de Grünbaum, quando certa vez indagado em uma entrevista sobre o antifreudismo norte-americano, do qual também os seus trabalhos são alvos, Ricœur respondeu:

Se você está pensando nas críticas de Adolf Grünbaum contra mim, digo que elas erram totalmente de alvo. Ele acredita que faço uma leitura hermenêutica da psicanálise, enquanto que, na verdade, eu a trato como um saber absolutamente estrangeiro à fenomenologia. [...]¹⁹⁸.

Com efeito, se não temos um debate frontal de Ricœur com os seus críticos, seguramente isso não significa que ele os tenha ignorado, e que não tenha “respondido”, à maneira sempre discreta de seu estilo, as críticas que recebeu. Especialmente dois artigos posteriores ao *Da interpretação* mostram com relativa clareza o que é, de um lado, uma réplica de Ricœur à “tese da hermeneutização da psicanálise”, em *Psicanálise e hermenêutica*, 1978¹⁹⁹; e, de outro, um diálogo implícito do filósofo com Grünbaum em, *A psicanálise confrontada à epistemologia*, de 1986²⁰⁰. Basicamente, os dois artigos retomam e continuam a discussão epistemológica d’*A questão da prova nos escritos psicanalíticos de Freud*, um artigo anterior, de 1977²⁰¹.

*Psicanálise e hermenêutica* é uma tentativa de Ricœur em se fazer compreender quanto ao sentido muito particular da “hermenêutica” por ele atribuída à psicanálise, uma “hermenêutica profunda” que visa a integrar num “modelo complexo de interpretação” a causalidade da explicação e a compreensão do sentido²⁰²; quer dizer, nada mais distante da noção tradicional de hermenêutica, com a qual pensam os seus críticos, que justamente opõe a “causalidade da explicação” em favor da “compreensão do sentido”.

O segundo artigo, *A psicanálise confrontada à epistemologia*, dialoga com a crítica de Grünbaum na medida em que vemos Ricœur detalhar a sua concepção acerca do que é “fato” e do que é “prova” em psicanálise – esses foram exatamente os temas sobre os quais

¹⁹⁷ RICŒUR, *La critique et la conviction*, 1995, p. 108.

¹⁹⁸ SAFATLE; RICŒUR, *Teoria da solidão impossível: por uma filosofia da memória reconciliada*, 2005, fl. 8.

¹⁹⁹ Cf. RICŒUR, *Psychanalyse et herméneutique*, (1978), 2008.

²⁰⁰ Cf. Id., *La psychanalyse confrontée à épistémologie*, 1986.

²⁰¹ Cf. Id., *La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud*, (1977), 2008.

²⁰² Id., *Psychanalyse et herméneutique*, (1978), 2008, p. 101. Em especial, ver o terceiro tópico do artigo que trata justamente dos *Limites de uma reformulação hermenêutica da psicanálise*, pp. 95-103.

se concentrou a crítica do filósofo americano. Ricœur apresenta então os “critérios do fato psicanalítico”, as “boas explicações psicanalíticas” que, permeados pela especificidade do “procedimento”, “método” e da “teoria” constituem enfim, “o aparelho da prova em psicanálise”, um aparelho “extremamente complexo”, “difícil de manejar” e “altamente problemático”, mas, ao contrário do que pensa Grünbaum, capaz de, a partir deste “caráter cumulativo de critérios de validação” fornecer sua própria prova epistemológica<sup>203</sup>.

Além disso, se nos voltarmos ao problema da “hermeneutização da psicanálise” em sua acepção mais ampla, isto é, fora do círculo restrito do trabalho ricœuriano, e desde o ponto de vista, seja da recepção filosófica, seja da história da psicanálise, veremos que o freudismo de Ricœur assume, na verdade, uma posição bastante lúcida e equilibrada.

Nessa perspectiva, sabemos com Simanke e Caropreso que:

[...] Durante boa parte do séc. XX, a tendência predominante foi aproximar a psicanálise das ciências humanas, onde a prática da interpretação e a explicação do mental através de relações de sentido entre conteúdos e processos conscientes ou inconscientes encontrariam uma epistemologia mais afinada com a sua originalidade. Isso frequentemente resultou numa recusa implícita ou explícita, da metapsicologia – explícita, por exemplo, em autores como Georges Politzer, George Klein, Merton Gill e Roberto Holt; implícita, ou pelo menos, nuançada, por exemplo, na releitura lacaniana de Freud ou na crítica hermenêutica de Paul Ricœur. [...]<sup>204</sup>.

Esta posição “nuançada” de Ricœur quanto à “hermeneutização da psicanálise” fica ainda mais evidente quando, do ponto de vista particular da história da recepção filosófica da psicanálise, a situamos entre Binswanger e Habermas, estes sim, dois filósofos hermeneutizadores da invenção freudiana.

É Ellenberger quem defende que Binswanger, em 1926, foi o primeiro a propor que a psicanálise era, ao lado das hermenêuticas filológica, teológica e histórica, uma hermenêutica psicológica da qual Freud era o fundador<sup>205</sup>. Habermas, por sua vez, é bastante claro na acepção que faz da psicanálise como uma “ciência auto-reflexiva”, uma “hermenêutica específica e ampliada”<sup>206</sup>.

<sup>203</sup> RICŒUR, *La psychanalyse confrontée à l'épistémologie*, 1986, s/p.

<sup>204</sup> CAROPRESO; SIMANKE, *Entre o corpo e a consciência: ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana*, 2011, p. 12.

<sup>205</sup> ELLENBERGER, *Herméneutique et psychanalyse. À propos du livre de M. Ricœur*, 1966, p. 257.

<sup>206</sup> HABERMAS, *Conhecimento e interesse*, (1968), 1982, pp. 233-234. Sobre a posição de Habermas em relação à psicanálise, cf. PRADO JR., *Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud*, (1983), 2000.

No entanto, Busacchi, ao discutir a relação entre Habermas e Ricœur quanto à hermenêutica da psicanálise, sustenta, a nosso ver, uma posição polêmica, na qual a rigor, nem um e outro filósofo fazem da psicanálise uma hermenêutica<sup>207</sup>.

Quanto a Ricœur, vemos isso com maior clareza, já quanto a Habermas, temos certa dificuldade em concordar com Busacchi. Fato é que Ricœur não foi, nem o primeiro, e nem o último filósofo a analisar as possibilidades propriamente hermenêuticas da psicanálise, mas seguramente foi o mais cuidadoso em adotar o devido rigor, cautela e limites quanto a elas.

Do ponto de vista da história da psicanálise, se este “otimismo com o sentido” foi mais fortemente explicitado na década de vinte com os debates entre Freud, Ferenczi e Rank, como mencionamos acima; convém notar, na verdade, como já apontávamos no capítulo anterior, que dez anos antes Freud já era confrontado contundentemente a respeito da “hermenêutica da psicanálise”, quando cobrado pelas relações possíveis desta com a filosofia – período, como mostramos, daquela “sistematização lógica” proposta por Kronfield, dos debates entre Putnam, Ferenczi e Reik, em 1911, e da publicação de *Psicanálise e ciências humanas* de Rank e Sachs em 1913.

Tudo isso mostra bem claramente que o *Da interpretação* de Ricœur não “inventou” a “hermeneutização da psicanálise”, isso, nem do ponto de vista da recepção filosófica, nem do ponto de vista da própria história da psicanálise; se o incluímos com justiça naquela vertente de trabalhos que visam a aproximar a psicanálise às ciências humanas, é preciso ter sempre presente o sentido radicalmente não hermenêutico que esta aproximação representa para Ricœur: sua resposta geral, sobre a qual reiteradamente ele sempre insistia a respeito da crítica de que o seu *Ensaio sobre Freud* operava uma transformação hermenêutica da psicanálise era a de que, na verdade, tratar-se-ia:

[...] exatamente do contrário, a saber, que há aí uma irredutibilidade e que a fenomenologia [hermenêutica] encontra aqui o seu limite. Com a psicanálise eu me confrontei com alguma coisa que resiste a uma teoria da consciência.<sup>208</sup>

De fato, surpreende notar como a crítica da “hermeneutização da psicanálise” incidiu tão fortemente sobre Ricœur, uma vez que, mesmo antes do *Da interpretação*, em *Bonneval*, 1960, o filósofo já defendia, sem qualquer ambiguidade, justamente a tese da

<sup>207</sup> BUSACCHI, *Pour une herméneutique critique. Études autour de Paul Ricœur*, (2011), 2013, ver especialmente, pp. 130-137.

<sup>208</sup> RICŒUR, *La critique et la conviction*, 1995, pp. 112-113.

psicanálise como antifenomenologia – “anti-hermenêutica”?<sup>209</sup> –, tese que reaparecerá no *Ensaio sobre Freud* com a mesma clareza e determinação, notadamente nas seções: *Abordagem fenomenológica do campo psicanalítico* e *Que a psicanálise não é fenomenologia*<sup>210</sup>.

Claro, é clássica a afirmação ricœuriana segundo a qual a psicanálise não é uma ciência da observação porque ela é uma “interpretação”, muito mais comparável à história e à psicologia<sup>211</sup>. Mas não se pode rigorosamente sustentar qualquer tese de “hermeneutização da psicanálise” por meio disso. É preciso ir ao sentido do argumento.

No momento em que Ricœur afirma que a psicanálise é uma “interpretação”, aproximando-a da história e da psicologia, trata-se, acima de tudo, de mostrar que o tipo de epistemologia próprio da psicanálise não se coaduna com o modelo epistemológico das ciências da observação. É este o coração do argumento, ele é muito mais uma negatização da identidade epistemológica da psicanálise, que a afirmação categórica do modelo epistemológico por ela adotado.

Tudo se passa no primeiro capítulo da *Dialética*, a interpretação filosófica. Aí, em *Epistemologia: entre psicologia e fenomenologia*<sup>212</sup>, notadamente na sua primeira parte, é onde Ricœur, ao tematizar a questão epistemológica da psicanálise face a certa tradição científica psicológica muito embebida no empirismo lógico de Nagel, e no behaviorismo americano – Skinner, Rapaport –, formula então sua “célebre” afirmação.

Ou seja, é inteiramente imerso em um debate epistemológico muito específico, circunscrito a termos muito precisos, que a concepção da psicanálise como “interpretação”, e a sua aproximação epistêmica à história e à psicologia foi categoricamente enunciada. Entendemos que somente recuperando este contexto em toda a sua particularidade podemos compreender o sentido da argumentação ricœuriana que deu origem a esta afirmação emblemática<sup>213</sup>.

Como quer que tenha sido, é portanto como uma antifenomenologia que Ricœur concebe a psicanálise, e se pudessemos aqui radicalizar metodologicamente esta posição para

<sup>209</sup> RICŒUR, *Le conscient et l'inconscient*, (1960), 1966.

<sup>210</sup> Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, pp. 396-439. Sobre a distinção entre fenomenologia e psicanálise no *Da interpretação*, cf. BERTHERAT, *Sur une lecture de Freud*, 1966. Sobre o tema da antifenomenologia da psicanálise em Ricœur, cf. LUTERAU, *El psicoanálisis como antifenomenología en la obra de P. Ricœur*, 2011.

<sup>211</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 364.

<sup>212</sup> Ibid., 1995, pp. 363-439.

<sup>213</sup> Uma discussão instrutiva sobre esse ponto pode ser encontrada em ANDRADE, *Energética e hermenêutica: 'o problema epistemológico do freudismo' discutido por Paul Ricœur*, 2013.

extrair dela sua implicação mais decisiva, e nos posicionar assim com a máxima clareza diante da tese da “hermeneutização da psicanálise”, interrogaríamos: essa antifenomenologia não leva consequentemente o freudismo ricœuriano a uma espécie *sui generis* de “anti-hermenêutica”?

### 2.2.1.2 – O problema do problema

Se seguirmos então a perspectiva da crítica geral feita ao *Da interpretação*, podemos concordar com a fórmula de Di Matteo, segundo a qual o problema apontado por esta crítica seria que: “[...] o filósofo Ricœur diz menos do que o psicanalista poderia dizer, e diz mais que o teólogo [...] estaria disposto a conceder à psicanálise.”<sup>214</sup>.

Também Castel formula uma síntese do que seria o problema geral do freudismo ricœuriano:

[...] a psicanálise é um pouco menos que uma psicologia científica experimental, um pouco mais que uma teoria moral, e certamente ainda uma outra coisa completamente diferente que as duas juntas.<sup>215</sup>.

Segundo os termos de nossa própria análise, diríamos que, para a crítica, o grande problema do *Ensaio sobre Freud* de Ricœur é que ele teria originalidade de menos naquilo que apresenta de aceitável – a querela do plágio –, e hermenêutica demais naquilo que tem de reprovável – a tese da “hermeneutização da psicanálise”.

Ora, mas há um problema com esse problema, ele simplesmente não se sustenta se vamos a uma leitura cuidadosa do *Da interpretação*, se respeitamos a ordem de suas razões, e se lembramos da advertência inicial de seu autor que dizia tratar-se, antes de tudo, de um livro de filosofia e não de psicologia<sup>216</sup>.

Não é que tenha faltado “originalidade” ou passado “hermenêutica”, há uma série de elementos constituintes da obra – os apresentaremos adiante –, cuja importância fundamental, quando não foi completamente ignorada, foi então propositadamente desprezada pelos críticos.

Portanto, não há qualquer problema de “originalidade” com o *Da interpretação*, esta querela é um fato histórico de consequências reais, mas que não passa de uma grande

<sup>214</sup> DI MATTEO, *Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no ensaio sobre Freud de P. Ricœur*, 1999, p. 202.

<sup>215</sup> CASTEL, *Expliquer plus pour comprendre plus?*, s/d, s/p.

<sup>216</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 8.

injustiça e incompreensão absoluta do trabalho ricœuriano. Quanto a este falso problema, nada mais temos a dizer.

Quanto ao problema da “hermeneutização da psicanálise”, este sim, um tema conceitual significativo, difícil, e bastante delicado do freudismo ricœuriano, estamos de acordo com Ricœur: há aí, ao menos nos termos em que a crítica foi construída, um enorme “mal-entendido” quanto à sua intenção. Embora o *Da interpretação* dinamize e extraia as consequências filosóficas da “dimensão do sentido” presente na invenção da freudiana, a rigor, isso não faz dele uma “concepção hermenêutica da psicanálise”.

Na tentativa então de desfazer esse equívoco fundamental, seguramente o maior problema da obra, atuaremos então em duas frentes de análise, na primeira, de ordem mais metodológica, insistiremos em uma reavaliação geral da estrutura do *Da interpretação*; esperamos que questões de contexto do trabalho, estilo do autor e natureza da obra façam emergir certa imagem da singularidade do freudismo de Ricœur. Em seguida, a partir de uma frente de análise de natureza mais conceitual, concentrar-nos-emos em delimitar a epistemologia do freudismo segundo Ricœur como o tema principal de nossa investigação, queremos nesse momento uma reavaliação mais detida, sobretudo a respeito da posição da energética, esta “dimensão da força” pertencente à psicanálise, a fim de que seja finalmente elucidada a especificidade mais radical e singular da reflexão ricœuriana acerca da posição da hermenêutica em Freud.

A esta altura convém lembrar: apesar da sensação aparente de estarmos nos distanciando de nossa problemática – a natureza circular do freudismo filosófico francês –, o que está em jogo, afinal, nestas duas frentes de análise é a hipótese de que uma reavaliação da estrutura do *Da interpretação* e uma reflexão minuciosa acerca do problema epistemológico do freudismo, tal como concebido e tratado aí por Ricœur, é o que efetivamente mostra como o freudismo ricœuriano representa, ao mesmo tempo, a plenitude do freudismo circular francês, e o primeiro momento de uma ruptura com este *status quo* da recepção filosófica francesa de Freud.

2.2.2 – *Reavaliando a arquitetura do “Da interpretação”, ou “explicá-lo mais, para compreendê-lo melhor”*

2.2.2.1 – *Contexto do trabalho, estilo do autor e natureza da obra*

2.2.2.1.1 – *Contexto*

O que muda tudo é sua própria maneira de inserir as análises no movimento de sua meditação. É preciso ter seguido sua obra, ou dela ter uma visão de conjunto para apreciar os valores relativos. Dito de outro modo, e com os seus próprios conceitos, o seu ensaio sobre Freud possui sua ‘arqueologia’ e sua ‘teleologia’: ele possui mesmo seu horizonte escatológico. Ora, é sobretudo suspendendo-o à sua teleologia que se pode lê-lo no fio de sua trama. Nesta perspectiva, seria importante insistir em primeiro lugar sobre sua teoria do símbolo.<sup>217</sup>

Que o *Da interpretação* tem contexto e que, de algum modo, a sua compreensão requer o conhecimento do âmbito próprio sobre o qual ele se constituiu. É a isso que Ramnaux chama a atenção. A menção à “teoria do símbolo” quer dizer que é preciso partir especialmente da “arqueologia” dessa obra para compreender o seu sentido.

#### 2.2.2.1.1.1 – Da “arqueologia” do “*Da interpretação*”: a “*Simbólica do mal*”

O *Ensaio sobre Freud* é o precedente imediato da *Simbólica do mal*, última etapa da *Filosofia da vontade*, como vimos, projeto filosófico ricœuriano da década de cinquenta<sup>218</sup>. É por meio dos problemas e avanços da *Simbólica do mal* que Ricœur chega a Freud.

A divisão da segunda parte da *Filosofia da vontade*, intitulada *Finitude e culpabilidade*, disposta em *O homem falível* e a *Simbólica do mal* se refere a duas decisões metodológicas tomadas em face do problema da “vontade má”, surgido na primeira parte da obra, *O voluntário e o involuntário*.

A dupla publicação – *Homem falível* e *Simbólica do mal* – pretendia, segundo Ricœur, superar “[...] o corte instaurado pelo *O voluntário e o involuntário* entre a análise eidética e dialética das estruturas formais da vontade e a descrição desta figura ‘histórica’ exemplar que constitui a vontade má. [...]”<sup>219</sup>.

O recurso à “vontade má” se dava em razão de que, apesar da enorme pretensão do projeto de estender a análise eidética de Husserl à esfera da vontade e da afetividade, ele ainda restava demasiado abstrato, deixava de fora o “regime concreto”, a “empírica da vontade”. Era preciso então encarnar a vontade, e justamente a “vontade má” pareceu ser o caso paradigmático de uma vontade encarnada. Foi portanto, antes de tudo, o caráter

<sup>217</sup> Carta de Ramnaux a Ricœur na ocasião em que explodia a “querela do plágio”. Cf. ARCHIVES RICŒUR, *Lettre Cl. Ramnaux, 20 Janvier 1966*.

<sup>218</sup> Cf. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, 1950; e, Id., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L'homme faible. II. La symbolique du mal*, 1960.

<sup>219</sup> Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 27.

“concreto”, o *hic et nunc*, este “aqui e agora” da vontade, expresso exemplarmente na “vontade má”, que interessou a Ricœur<sup>220</sup>.

Assim, *Finitude e culpabilidade* representava o que Ricœur tinha prometido como sendo a sua “empírica da vontade”; ela cumpriria duas tarefas: primeira, explicitaria a “ontologia implícita” da dialética voluntário/involuntário, uma “ontologia da desproporção” de inspiração em Pascal por meio da qual Ricœur fundamentaria a sua antropologia filosófica da falibilidade humana exposta em *Homem falível*. Segunda tarefa, ela tornaria mais consistente o estatuto epistemológico da reflexão sobre a vontade má; disso se ocupará a *Simbólica do mal*, que será o protótipo do que mais tarde Ricœur chamará de *greffe* – enxerto – da hermenêutica na fenomenologia<sup>221</sup>.

Esta segunda tarefa, cuja realização marca a inserção da hermenêutica no pensamento de Ricœur, nos interessa diretamente, já que está aí o germe do *Da interpretação*.

A *Simbólica do mal* é o *long détour* pelos símbolos e pelos mitos veiculados pelas grandes culturas. Ela é crítica e prospectiva, crítica no sentido em que põe em questão a imediaticidade da consciência; ela mostra que a transparência, a “apoditicidade do *cogito*”, falham no processo de conhecimento que o sujeito tem de si mesmo, que há uma “opacidade no *cogito*” que não permite ao sujeito conhecer a si mesmo diretamente, tornando assim necessária a mediação dos símbolos, “[...] dos signos depositados em sua memória e no seu imaginário pelas grandes culturas.”<sup>222</sup>. Daí justamente o seu caráter prospectivo, a “opacidade do *cogito*” é compensada pela “[...] função prospectiva exercida em todas as grandes culturas pela linguagem simbólica das narrativas míticas.”<sup>223</sup>.

Com esse pressuposto, e graças à sua dupla cultura, bíblica e grega, Ricœur busca então na *Simbólica do mal* alcançar o elemento mais concreto possível da “vontade má”, ele o faz por meio da interpretação dos símbolos da impureza, do pecado, da culpabilidade, todos estes, expressões incontestes da “consciência má”<sup>224</sup>.

Nesta primeira fase de análise dos símbolos é que surge a primeira definição ricœuriana de hermenêutica: “[...] deciframento dos símbolos, entendidos eles mesmos como expressões de duplo-sentido, o sentido literal, usual, corrente, guiando o desvelamento do

<sup>220</sup> Cf. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, pp. 24-25; 30.

<sup>221</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 28-30.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>223</sup> *Loc. cit.*

<sup>224</sup> *Ibid.*, 1995, p. 31.

sentido segundo, efetivamente visado pelo símbolo através do primeiro. [...]”<sup>225</sup>. Daí todo o sentido da famosa fórmula de Ricœur: “O símbolo faz pensar”.

A implicação mais decisiva em reconhecer este estatuto epistemológico do símbolo é que, de um lado, enquanto a *Simbólica do mal* avança rumo ao concreto da “vontade má”, de outro, o sujeito perde a transparência que tem de si mesmo: “[...] Aceitando a mediação dos símbolos e dos mitos, a compreensão de si incorporava à reflexão uma parte da história da cultura.”<sup>226</sup>; ou seja, parece que a busca pela concretude da “vontade má” tem o seu preço, qualquer filosofia do sujeito deve levar em conta a partir de agora a “via longa” da cultura – “reflexão indireta” –, opondo-se à “reflexão direta”, representada pela “via curta” do *cogito*, quer esteja ele nas clássicas filosofias da consciência – Descartes, Kant, Hegel –, quer esteja nas ontologias do presente – Husserl, Heidegger. Em uma palavra, é a “filosofia reflexiva” de Ricœur que começa a emergir para o debate.

Portanto, são dois os resultados principais que encerram o projeto da *Filosofia da vontade* de Ricœur: 1) a necessidade filosófica da mediação dos símbolos da cultura; 2) a crítica às filosofias da consciência que daí decorre.

Assim é que Ricœur chega à década de sessenta, segundo ele, um período de polêmicas exteriores e guerras intestinas que só se encerrará com a mudança de paradigmas da filosofia francesa no fim dos anos setenta<sup>227</sup>.

O cenário filosófico encontrado, é o próprio filósofo quem descreve: há um novo heideggerianismo, menos existencialista, mais poetizante; uma crítica ao mínimo resquício de humanismo das filosofias reflexivas, fenomenológicas ou hermenêuticas; há o estruturalismo antropológico de Lévi-Strauss, com a sua ideia de “organização sistemática das estruturas”; a linguística estrutural de Saussure, que inspira um novo gênero de crítica literária; o marxismo

---

<sup>225</sup> RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 31. Ricœur atribui à fenomenologia da religião de Mircea Eliade esta sua concepção de símbolo enquanto expressão de duplo-sentido.

<sup>226</sup> Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 32.

<sup>227</sup> Cf. Ibid. Especialmente a segunda metade da década de sessenta é, sem dúvidas, o período mais difícil da vida pública de Ricœur; três acontecimentos específicos dão a dimensão das dificuldades da década: 1) Em 1966, a acusação de plágio pelo lacanismo, e a consequente rejeição do *Da interpretação*; 2) Em 1969, a conturbada gestão da Universidade de Nanterre, para a qual Ricœur foi eleito diretor num momento em que as tensões de “Maio de 68” ainda eram altíssimas, tendo-o levado a administrar num dia fatídico um enfrentamento violento entre manifestantes e policiais no do *campus* universitário; 3) Também em 1969, a sua candidatura recusada pelo *Collège de France*, que preferiu, na ocasião, Michel Foucault.

científico, estrutural de Althusser; e enfim, a psicanálise, que ganha nos seminários de Lacan nova e fecunda reorientação<sup>228</sup>.

Nesse contexto, chamado generalizadamente de “estruturalismo”, Ricœur se insere por meio de duas balizas principais, a) o cuidado constante na dissociação entre estruturalismo, como “modelo universal de explicação”, do estruturalismo “aplicado” – análises estruturais apropriadas a campos de experiências delimitados –; e, b) uma adesão modulada à análise estrutural aplicada; quer dizer, o filósofo não compactua com a ideia dominante do período, segundo a qual o estruturalismo é concebido como uma espécie de modelo explicativo que consegue dar conta da universalidade da realidade; há fissuras e limites no “sistema” que não permitem a adesão total por sua parte; o que não o impede, no entanto, de utilizar os benefícios que o método comporta como modelo de aplicação<sup>229</sup>.

Ricœur retoma então os resultados da sua *Simbólica do mal* e os confronta com o novo contexto filosófico. A necessidade dos símbolos da cultura e a crítica às filosofias da consciência requerem agora ampliação de seus escopos. A hermenêutica da *Simbólica do mal* estava muito centrada no símbolo e na sua estrutura semântica de duplo-sentido, era preciso então expandi-la, ir além da especificidade dos símbolos, e a análise estrutural oportunizaria esta expansão, ela poderia fornecer um tratamento “objetivo” de todos os sistemas de signos, o que fortaleceria epistemologicamente a crítica às filosofias da consciência<sup>230</sup>.

---

<sup>228</sup> RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, pp. 32-33. Consideramos que essa resumida contextualização histórica de Ricœur é suficiente para nos situar no vasto espectro filosófico francês do período, no qual afinal sugiu do *Da interpretação*; entretanto, sabendo da enorme complexidade que a década de sessenta representa, indicamos aqui as mais importantes referências histórico-filosóficas francesas concernentes ao período. Cf. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, 1979; ALTHUSSER, *Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste*, (1966), 1995; WORMS, *La philosophie en France au XX siècle. Moments*, 2009; MANIGLIER, *Le moment philosophique des années 1960*, 2011; e BADIOU, *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, 2012. De especial interesse quanto ao papel teórico desempenhado na França pela psicanálise, sobretudo na segunda metade da década, os “anos de fogo”, cf. GRUNBERGER; CHASSEGUET-SMIRGEL, *L'univers contestationnaire*, (1969), 2004, texto de conteúdo polêmico, aos ares de “Maio de 68”, publicado originalmente sob pseudônimo. Para um espectro mais amplo sobre a psicanálise, cf. também, FROTÉ; et al., *Cent ans après*, 1998; e por fim, WORMS, *Le problème de l'inconscient dans le moment de l'existence*, 2013.

<sup>229</sup> Sobre Ricœur e o estruturalismo, há um debate clássico e bastante instrutivo entre o filósofo e Lévis-Straus, cf. GROUPE PHILOSOPHIQUE D'ESPRIT; LÉVIS-STRAUS, *Autour de la pensée sauvage. Réponses à quelques questions*, 1963; e cf. também, RICŒUR, *La critique et la conviction*, 1995, pp. 119-120, aí o filósofo deixa claro que aprecia o método estrutural de leitura de textos, e que recusa a doutrina estruturalista que visa a eliminação do sujeito.

<sup>230</sup> Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 34.

Segundo Ricœur, este processo de expansão da hermenêutica o levaria a uma “virada sistemática” de sua concepção de “reflexão indireta”<sup>231</sup>; isto é, as contribuições possíveis do “estruturalismo” aprofundariam a “via longa” da reflexão consolidada na *Simbólica do mal* de tal modo que essa “virada estruturalista” resultaria em duas novas determinações: 1) uma redefinição da tarefa hermenêutica, que levaria, por sua vez, 2) a um remanejamento completo de sua “filosofia reflexiva”<sup>232</sup>.

É precisamente no âmbito dessas amplas orientações que se constituirá o *Da interpretação*. Ele é primeiro efeito substancial palpável dessa “redefinição hermenêutica”, e desse “remanejamento” da filosofia ricœuriana.

E por que exatamente Freud? Os ecos desta interrogação de Ricœur em *Bonneval*, 1960, cuja conferência já anuncia as diretrizes fundamentais da grande obra de 1965, ressoam ainda hoje de forma inquietante; afinal, o que leva um filósofo formado pela fenomenologia, pela filosofia existencial, pela renovação dos estudos hegelianos e pelas investigações de tendências linguísticas ao encontro “perturbador” com a psicanálise?<sup>233</sup>

Este encontro – que coloca em questão não um ou outro tema da filosofia, mas todo o conjunto filosófico<sup>234</sup> –, tem suas razões. Já sabemos que, antes de Freud se tornar “moda” na filosofia francesa, Ricœur já dialogava teoricamente com a psicanálise desde 1950, em seu *O voluntário e o involuntário*; além disso, sabemos também que depois da *Simbólica do mal*, 1960, ele se dedica a uma “leitura exaustiva da obra de Freud”, o que se comprova, seja na conferência de *Bonneval*, seja por meio de seus cursos, conferências e seminários na *Sorbonne*, onde trabalha desde 1956, ou ainda em outras universidades internacionais pelas quais era frequentemente convidado, por exemplo, *Université Catholique de Louvain*, na Bélgica, e *Yale University*, nos EUA. Nesse período, que vai de 1960 a 1965, a psicanálise esteve no centro do *enseignement* filosófico de Ricœur<sup>235</sup>. Aliás, a “leitura exaustiva” da obra freudiana, e o conteúdo dessas atividades de ensino são justamente os embriões do *Da interpretação*.

Mas o que, precisamente do ponto de vista filosófico, levou Ricœur a dedicar-se de forma tão intensa à psicanálise? São duas razões muito precisas e de particular importância

<sup>231</sup> RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 34.

<sup>232</sup> Loc. cit. Ricœur apresenta uma relação de trabalhos que marcam gradativamente o movimento de inserção do estruturalismo em sua análise, são eles: *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, 1961; *Herméneutique et réflexion*, 1962; *Symbolique et temporalité*, 1963; *Technique et non-technique dan l’interprétation*, 1964; *Démythiser l’accusation*, 1965, outros.

<sup>233</sup> Id., *Le conscient et l’inconscient*, (1960), 1969, p. 147.

<sup>234</sup> Loc. cit.

<sup>235</sup> Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 35.

para a sua filosofia: o tema da culpabilidade, e a possibilidade de uma “alternativa” à fenomenologia, às filosofias da consciência.

Quanto ao tema da culpabilidade, o problema era que, embora Ricœur tivesse se esforçado em sua *Simbólica do mal* para fornecer o “concreto da vontade”, aí teoricamente melhor compreendido na manifestação da “vontade má”, expressa pela mediação dos símbolos da cultura, entre os quais notadamente o da culpa, havia algo de que esta simbólica não dava conta, algo que escapava aos grandes símbolos culturais, que a tragédia grega, os mitos, a narrativa bíblica não explicavam: a culpabilidade infantil, arcaica, patológica. Surgia aí, com a psicanálise, uma nova face da “concretude da vontade”, essa modalidade específica da culpa se impunha então como uma espécie de “resíduo inacessível” à análise fenomenológico-proto-hermenêutica da *Simbólica do mal*<sup>236</sup>.

Com efeito, para a compreensão desta nova “concretude da vontade”, manifesta agora na modalidade patológica da culpa, era preciso reconhecer os limites metodológicos da *Filosofia da vontade*; isso quer dizer, buscar “alternativas” ao método fenomenológico nela empregado. Assim, o arcaísmo da culpabilidade mantinha o projeto da *Simbólica do mal*, mas mudava o seu método, travava-se de deixar-se guiar então pela “inteligência do freudismo”, o que aprofundaria ainda mais aquela “opacidade do *cogito*” e, conseqüentemente, a crítica ricœuriana às filosofias da consciência<sup>237</sup>.

Ou seja, se de um lado o projeto ricœuriano de busca pelo “concreto da vontade” conseguiu com a proto-hermenêutica da *Simbólica do mal* se distanciar consideravelmente da “vontade pura”, presente na análise fenomenológica de *O voluntário e o involuntário*, de outro, a psicanálise aparecia como uma espécie de “réplica à *Simbólica do mal*”<sup>238</sup>, ela não somente indicava com a máxima radicalidade seus limites metodológicos, como também, e principalmente, revelava uma dimensão ainda mais concreta da vontade, à qual a *Simbólica do mal* não tinha alcançado; descobriu-se que, para além da “vontade má”, expressa pelos símbolos da cultura, a concretude da vontade poderia estar na vontade mórbida, expressa pelos sintomas.

Ora, uma descoberta dessa natureza muda tudo. Muda o conceito – a passagem da “vontade má” à “vontade mórbida” –, muda o objeto – do “símbolo da cultura” ao “sintoma do corpo” –, muda o método – a racionalidade do símbolo é radicalmente confrontada pela epistemologia do sintoma. Tudo isso obriga o projeto ricœuriano a uma reordenação total:

---

<sup>236</sup> RICŒUR, *La critique et la conviction*, 1995, p. 50.

<sup>237</sup> Loc. cit.

<sup>238</sup> Ibid., p. 126.

Eu reencontrava o realismo de Dalbiez, para quem a psicanálise era ‘um estudo filosófico que leva em conta a natureza no homem’ [...], e tendo adotado a linha da fenomenologia da religião de Eliade, eu tinha o sentimento de que em Freud, Nietzsche e Marx havia um pensamento adverso sobre o qual eu devia me explicar. [...] Se tratava de uma outra perspectiva, de uma orientação diferente daquela desenvolvida pela fenomenologia.<sup>239</sup>.

A constatação de que a *Interpretação dos sonhos* inaugura uma nova hermenêutica, as implicações das obras terminais de Freud, nas quais a psicanálise se estende em uma verdadeira filosofia da cultura, e o estabelecimento da oposição entre a “hermenêutica ampla” da *Simbólica do mal* e a “hermenêutica redutora” da psicanálise marcam então as premissas do novo quadro teórico no qual se move Ricœur.

Especialmente o tema da distinção destas duas hermenêuticas terá papel crucial na compreensão do *Da interpretação*. Ricœur chama a hermenêutica da *Simbólica do mal* de “hermenêutica ampla”, em razão da sua estrutura semântica de duplo-sentido; trata-se aí de identificar a amplidão, o excesso, o “*surplus* de sentido” do símbolo, restando à reflexão basicamente o trabalho de “recuperar” o “sentido profundo” nela contido, apenas dissimulado<sup>240</sup>.

Outra coisa completamente diferente é o que se passa com a “hermenêutica redutora” da psicanálise; Ricœur sabe que não se trata de “recuperar” qualquer “excesso de sentido”, ou qualquer espécie de “sentido inconsciente profundo, meramente dissimulado”; a noção de “hermenêutica redutora”, também chamada de “desmistificadora”, justamente mostra que no caso da psicanálise é precisamente a “redução”, ou a “desmistificação” do sentido, que está em jogo. Há aqui uma espécie de ceticismo metodológico, a estrutura semântica que comanda esta hermenêutica é a estrutura da dúvida, não há “sentido”, há antes “suspeita”, nisso consiste essencialmente a hermenêutica da psicanálise.

A rigor, não há que se falar, portanto, em “consciencialismo”, ou em “transformação da psicanálise em hermenêutica”, os termos da questão são outros. Para Ricœur, a psicanálise é acima de tudo uma “hermenêutica da suspeita”, e isso quer dizer que ela não é rigorosamente uma “teoria da interpretação”, mas uma “semântica” – “semântica do desejo”, “semântica da cultura” etc.

<sup>239</sup> RICŒUR, *La critique et la conviction*, 1995, p. 50; 119.

<sup>240</sup> Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 35.

A distinção entre “interpretação” e “semântica” retoma em outro nível, muito mais profundo e esclarecedor, a diferença entre as hermenêuticas da *Simbólica do mal* e da psicanálise. Nesse contexto específico, enquanto na *Simbólica do mal* temos, no sentido forte do termo, uma “teoria da interpretação”, na medida em que o que está em jogo aí é fundamentalmente “interpretar” os símbolos da cultura, na psicanálise todo o esforço de Ricœur é trazer para o primeiro plano o caráter “semântico” da teoria freudiana; dessa forma, a atenção do filósofo se volta não exatamente à “interpretação” do sintoma, mas às condições do sentido do sintoma.

Para explicar a radicalidade da oposição que se instaura entre a “hermenêutica ampla” – “teoria da interpretação” –, da *Simbólica do mal* e a “hermenêutica redutora” – “semântica” – da psicanálise, Ricœur recorre ao clássico dilema da filosofia da cultura do *Aufklärung*, “tradição *versus* crítica”: “[...] Minha leitura da simbólica do mal era uma leitura *tradicional*, aquela de Freud uma leitura *crítica*.”<sup>241</sup>.

Em suma, de um lado, a teoria tradicional da interpretação; de outro, o método crítico da semântica. Este “criticismo ricœuriano” será determinante no *Da interpretação*: “[...] eu me dedicava a reconhecer a validade da psicanálise. [...]”<sup>242</sup>; é dele que decorrerá, enfim: 1) a redefinição da tarefa hermenêutica, que não será mais apenas “teoria interpretação”, mas uma verdadeira crítica das condições de possibilidade do sentido na psicanálise; 2) o remanejamento total da “filosofia reflexiva”, que terá a “opacidade do *cogito*” significativamente agravada, em virtude da epistemologia *sui generis* do sintoma; e, 3) a estrutura adotada por Ricœur em seu *Ensaio sobre Freud*, que será então dividido substancialmente entre a parte *Analítica* – a ideia de uma “leitura” rigorosa e objetiva da obra freudiana –, e a parte *Dialética* – o projeto de uma “interpretação filosófica” da psicanálise.

É, então, baseada fundamentalmente no conflito dessas duas hermenêuticas – a da *Simbólica do mal* e a da psicanálise –, que se encontra a gênese do *Da interpretação*. E sabemos que especialmente a noção de “conflito das interpretações” em Ricœur não deve ser subestimada, porque ela expõe não somente a radicalidade de seu criticismo, “[...] o reconhecimento do direito igual de interpretações rivais [...] uma verdadeira deontologia da reflexão e da especulação filosófica. [...]”<sup>243</sup>, mas também uma espécie de diretriz fundadora da compreensão de seu freudismo:

<sup>241</sup> RICŒUR, *Auto-compréhension et histoire*, (1987), 1991, p. 15, itálico nosso.

<sup>242</sup> Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 35.

<sup>243</sup> Ibid., p. 38.

Deve-se analisar minha leitura da psicanálise a partir do que desenvolvo em *O conflito de interpretações*. Pois é em um campo conflitual que a interpretação psicanalítica deve ser pensada. Conflitual em relação a mim, em relação à fenomenologia e também à hermenêutica de textos.<sup>244</sup>

Ou seja, é no universo do conflito, onde, em última análise, o *Da interpretação* deve ser pensado e compreendido.

#### 2.2.2.1.1.2 – Do conflito entre métodos, problemas e projetos no *Da interpretação*

São muitos os métodos, problemas e projetos que se entrecruzam no *Da interpretação*, ele é um verdadeiro entroncamento de ideias, em que temas e questões, as mais variadas se atravessam causando, por vezes, choques e tensões insuperáveis.

##### 2.2.2.1.1.2.1 – Métodos

Já na divisão metodológica da obra, podemos antever a complexidade e ousadia que ela comporta desde o ponto de vista dos métodos que ela emprega. Em primeiro lugar, as noções ricœurianas de *Analítica* e *Dialética* reenviam-nos implicitamente ao mesmo procedimento, ou compreensão geral, utilizados por Kant na divisão de sua lógica transcendental – em “analítica” e “dialética” –; *mutadis mutandis*, a *Analítica* de Ricœur teria objetivo de analisar, “tal como aparece na experiência”, como “fenômeno”, o discurso freudiano – pensar como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na “física” da psicanálise, a leitura da obra escrita de Freud –, e a *Dialética*, por sua vez representaria, nesse caso, aquela tendência da razão em “sintetizar para além da experiência”, buscando extrair filosoficamente “a coisa em si” do discurso freudiano – pensar como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na “metafísica” freudiana –, a interpretação filosófica de Freud<sup>245</sup>.

Mas, desde já, convém notar que, tal como Kant, Ricœur sabe bem que toda a importância de sua *Dialética* está antes de tudo em pensar as condições de possibilidade da “coisa em si” freudiana, e não na descoberta e defesa ingênuas, desde o ponto de vista do criticismo kantiano, de qualquer universalidade filosófica da psicanálise.

Em segundo lugar, de forma mais explícita, o próprio Ricœur, quando explica a divisão de sua obra, no que concerne particularmente à *Analítica*, ele faz referência direta ao método estruturalista de leitura de textos, inclusive citando a noção guéroultiana de

<sup>244</sup> SAFATLE; RICŒUR, *Teoria da solidão impossível: por uma filosofia da memória reconciliada*, 2005, fl. 8.

<sup>245</sup> Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, (1781), 2001. Ver especialmente a segunda parte da obra.

“arquitetônica da obra”<sup>246</sup>; sobre a *Dialética*, as referências são os métodos de três fenomenologias, a de Husserl, pelo viés de Merleau-Ponty, para fundamentar a tese da arqueologia do sujeito; a de Hegel para levar adiante a ideia de teleologia do sentido; e, por fim, a de Mircea Eliade, uma fenomenologia da religião que teoriza um sujeito escatológico.

Em um sentido ou outro, fato é que a *Analítica* e a *Dialética* ricœurianas trazem em seu bojo marcadores metodológicos – kantiano, estruturalista, hegeliano, fenomenológico –, que não são de fácil articulação. Se, por um lado, é relativamente mais fácil associarmos o método estruturalista empregado na *Analítica* à analítica kantiana, as dificuldades aumentam estratosféricamente quando se trata de relacionar o método da dialética transcendental da *Crítica* com a teoria dialética da *Fenomenologia*; e se as dificuldades são menores quando se trata de articular arqueologia e escatologia do sujeito por meio do método fenomenológico de Merleau-Ponty e de Eliade, elas permanecem, no entanto, bastante problemáticas<sup>247</sup>.

#### 2.2.2.1.1.2.2 – Problemas

Em termos bem precisos, o *Da interpretação* consiste num remanejamento de uma série de problemas da filosofia particular de Ricœur para o interior da problemática geral da psicanálise. É sob o mote da “consistência do discurso freudiano” que o filósofo buscará articular seus problemas filosóficos com o pensamento de Freud; o fará por meio do estabelecimento de quatro problemas bem delimitados: “epistemológico”, “reflexivo”, “dialético” e “hermenêutico”:

[...] *Meu problema é aquele da consistência do discurso freudiano*. Em primeiro lugar, é um problema *epistemológico*: o que é interpretar em Psicanálise, e como a interpretação dos signos humanos se articula com a explicação econômica que pretende atingir a raiz do desejo? Em seguida, é um problema da filosofia *reflexiva*: qual *compreensão* nova de *si* procede desta interpretação, e de qual *si* se trata de compreender? É ainda, um problema *dialético*: a interpretação freudiana da cultura é exclusiva de qualquer outra? Se não é, segundo qual regra de pensamento ela pode ser *coordenada* com *outras interpretações*, sem que a inteligência seja condenada a só repudiar o fanatismo para cair no ecletismo? Estas três questões constituem o longo desvio pelo qual retomo inteiramente o problema deixado em suspenso no fim de minha *Simbólica do mal*, a saber, o

<sup>246</sup> Cf. RICŒUR, *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, p. 76.

<sup>247</sup> Explicitar com o devido rigor todas essas dificuldades requeriria de nós aqui um desvio que nos levaria para muito longe de nossa análise, além do que, seria necessária também uma pesquisa maior do que a que dispomos no momento. Basta-nos, então, somente indicá-las a título de caracterização da complexidade dos métodos que envolvem o *Da interpretação* de Ricœur.

*da relação entre uma hermenêutica dos símbolos e uma filosofia da reflexão concreta.*<sup>248</sup>.

Em termos gerais, essa série de problemas atravessa os três livros que dividem o *Da interpretação*. No *Livro I, Problemática: situação de Freud*, trata-se de situar o fundador da psicanálise no cerne do pensamento filosófico contemporâneo, isto é, em meio ao amplo universo de temas e questões regido pela problemática da linguagem. Nesse quadro introdutório, Ricœur formula, principalmente, os “problemas epistemológico e hermenêutico”: o que significa e o que comanda o conflito das duas interpretações opostas, a da *Simbólica do mal* e a da psicanálise? Como, afinal, se pode articular no mesmo discurso símbolo e sintoma?

O *Livro II, Analítica: leitura de Freud*, representa a posição metodológica de Ricœur acerca do “problema da consistência do discurso freudiano”. Não é tanto um problema formal que o guia aqui, mas uma opção de método: compreender Freud por intermédio da leitura estrutural de sua obra. O estruturalismo metodológico, esse método de trabalho filosófico que fez época, escola e doutrina e foi tão utilizado, aliás, pela tradição francesa de análise histórica da filosofia, marca então o modo como Ricœur pensa a consistência do discurso freudiano. As noções de “sistema”, “compreensão objetiva do texto”, “arquitetônica da obra”, “articulação interna dos conceitos” etc., são elas as diretrizes que constituirão as soluções da leitura ricœuriana da psicanálise.

Por fim, o *Livro III, Dialética: uma interpretação filosófica de Freud* é o ponto alto do *Da interpretação*; segundo Ricœur, ele “enquadra” a leitura de Freud vinda da *Analítica*, retoma os questionamentos da *Problemática* e tenta, notadamente por meio das análises do “problema reflexivo” e do “problema dialético”, fornecer soluções à totalidade dos problemas da obra<sup>249</sup>.

Como se pode ver claramente, o *Ensaio sobre Freud* de Ricœur conjuga amplo complexo de problemas; ele vai desde as problemáticas particulares da filosofia ricœuriana – a questão do sujeito em relação à compreensão de si, o estatuto da interpretação do símbolo, outras –, passa pelo arcabouço teórico da psicanálise – o tipo próprio de interpretação inventado por Freud, a explicação econômica que visa à raiz do desejo, a interpretação freudiana da cultura etc. –, e redundando então, na verdade, numa nova “interpretação filosófica”, diga-se, não apenas de Freud, mas da própria filosofia ricœuriana; e, quiçá, da filosofia em geral.

<sup>248</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, pp. 8-9, itálico do autor.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 9.

Este aspecto prospectivo do *Da interpretação*, segundo o qual a quantidade e diversidade de problemas aí tratados fazem avançar a reflexão filosófica, decorre de outra particularidade de conflitos que a obra carrega: o conflito de projetos.

#### 2.2.2.1.1.2.3 – *Projetos*

É particularmente no empreendimento da “interpretação filosófica de Freud” que vemos se entrecruzarem vários projetos filosóficos em Ricœur. Ora, a *Dialética* é, sem dúvida, uma das mais complexas interpretações filosóficas que já se produziu sobre a psicanálise.

Do ponto de vista da quantidade de referenciais teóricos objetivamente utilizados, é extremamente difícil encontrar na literatura especializada qualquer combinação parecida com a que Ricœur levou adiante em sua interpretação filosófica de Freud.

Unir concretamente num único trabalho sobre a psicanálise, desde o referencial da filosofia reflexiva – Biran, Lachelier, Lagneau, Brunschvicg, e notadamente Nabert –, passando pela fenomenologia de Husserl – e também pela releitura fenomenológica francesa, especialmente, Merleau-Ponty –, chegando até a sua própria e original contribuição – o “enxerto da hermenêutica” –, seguramente, só esses referenciais filosóficos já tornam bastante complexos os objetivos de Ricœur.

E não bastasse isso, o filósofo recorre ainda à teleologia hegeliana, à fenomenologia da religião, e tudo isso, como vimos, amparado na tríade metodológica composta pela lógica de Kant, pelo método estruturalista e pela dialética de Hegel...!

Definitivamente, todos estes projetos filosóficos não deveriam caber numa única iniciativa de interpretação. Com certeza, essa é uma das maiores dificuldades na compreensão do *Ensaio sobre Freud*; em geral, a totalidade deste conjunto teórico movido no fundo da obra, quando não passa despercebida, passa inteiramente subestimada por seus leitores.

Claro, a nosso ver, isso não é demérito à interpretação filosófica de Freud realizada por Ricœur; se é desse complexo contexto que esta interpretação tira a sua singularidade e importância mais radicais, nossa observação é meramente metodológica e, no fundo, elogiosa: Ricœur foi filosoficamente audacioso ao reunir na apreensão de autor e tema tão controversos como são Freud e a sua psicanálise, projetos filosóficos tão amplos e diversos entre si.

Nesse sentido, Scherer, um crítico da obra, não economizou os termos ao reconhecer esse aspecto:

Nós vemos a amplidão do propósito que preside a redação deste livro importante e apaixonado. A audácia prospectiva do filósofo, mesmo se ela requer, como eu mostrarei depois, algumas reservas, é a mais bela homenagem que se possa render a Freud, à medida mesma da própria audácia freudiana.<sup>250</sup>

Seja como for, a amplidão conceitual e a diversidade teórica que estão em jogo no *Da interpretação*, de algum modo, fizeram Ricœur vítima de sua própria erudição, ou estilo.

#### 2.2.2.1.2 – *Estilo*

Para o leitor assíduo de Ricœur, o estilo múltiplo referencial e, por vezes, forçosamente conciliador do filósofo não é novidade alguma, nós o encontramos basicamente por toda a sua obra. Aliás, Ricœur pagou alto preço por adotar tão francamente um estilo como o seu. Conforme Gagnebin, com frequência foi infligida a ele a pecha de filósofo demasiadamente eclético, autor pouco original, de natureza mais professoral que propriamente criadora; isso, sem nem mencionar a caricatura de “filósofo cristão” que, “[...] foi, e é, um dos motivos mais frequentemente alegados para rejeitar – aliás, geralmente sem estudá-la minimamente – a reflexão de Ricœur.”<sup>251</sup>

De fato, o aspecto religioso, jamais negado, e embora insistentemente distinguido por Ricœur em relação à sua atividade filosófica, não passou despercebido por ocasião do *Da interpretação*; Châtelet, por exemplo, protagonizou um caso exemplar do uso malicioso desse aspecto quando o evocou de maneira completamente desproporcional na análise que fez do livro de Ricœur: *Freud é cristão?*<sup>252</sup>, indagava o historiador da filosofia por meio de um título, segundo Dosse, surpreendente e que não corresponde ao propósito do livro<sup>253</sup>.

Uma das críticas de Châtelet é a de que, no fim das contas, a leitura ricœuriana de Freud acaba por circunscrever a psicanálise à velha filosofia cristã da história<sup>254</sup>. Mas, imediatamente em seguida, o autor desconsidera a crítica: “[...] Por que não? Freud, o freudismo e as neuroses que eles estudam são mesmo o produto de uma civilização cujo cristianismo é incontestavelmente elemento determinante.”<sup>255</sup>

Ora, o título proposto, e de forma especial esse argumento utilizado por Châtelet têm claramente nesse contexto o único objetivo de evocar a “imagem religiosa” de Ricœur, já

<sup>250</sup> SCHERER, *L’homme du soupçon et l’homme de foi*, 1965, p. 1052.

<sup>251</sup> GAGNEBIN, *Uma filosofia do cogito ferido*, 1997, p. 269.

<sup>252</sup> Cf. CHÂTELET, *Freud est-il chrétien?*, 1965.

<sup>253</sup> DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d’une vie (1913-2005)*, 2008, p. 308.

<sup>254</sup> CHÂTELET, *Freud est-il chrétien?*, 1965, f. 24.

<sup>255</sup> Loc. cit.

que nem um, e nem outro se relaciona coerentemente, nem mesmo com o restante do próprio conjunto da argumentação apresentado pelo autor.

Claro, toda a última parte do *Da interpretação* apresenta uma discussão direta com o que seria uma “psicanálise da religião”. Isso não faz, porém, menos surpreendente ver a tentativa de fazer a análise ricœuriana de Freud concentrar-se na defesa de um suposto “cristianismo freudiano”, ou no problema de uma “filosofia cristã da história”, quando, na verdade, o conteúdo da obra é todo permeado de análises muito mais significativas de tantos outros temas e problemas aí privilegiados; por exemplo, o da epistemologia da psicanálise, o da linguagem, o da hermenêutica, o do sujeito etc.

E tudo fica mais surpreendente ainda quando o próprio Châtelet reconhece, no conjunto geral de sua argumentação, a diversidade dos problemas reais do *Ensaio sobre Freud*, ele mesmo declara que a posição de Ricœur diante de Freud não é nem a do revisionismo reacionário, nem a da sacralização, mas aquela que tenta reconstituir filosoficamente a psicanálise<sup>256</sup>.

Ora, por que então um título – *Freud é cristão?* – e um argumento – a filosofia cristã da história! –, tão flagrantemente desconexos, seja, a rigor, com a própria obra de Ricœur, seja com o conteúdo mesmo da recensão? Châtelet teria pressuposto e submetido o seu título, e parte de seu argumento, à caricatura de “filósofo cristão” da qual Ricœur já padecia? Tudo leva a crer que sim<sup>257</sup>.

Fato é que, este tipo de “crítica domesticada”, que visa a reduzir a reflexão filosófica ricœuriana ao pensamento religioso, esteve muito presente nas recensões ao *Da interpretação*. Valabrega e Tort, os críticos mais ofensivos, não deixaram de recorrer a esse expediente; por exemplo, de acordo com o primeiro, Ricœur não passa de um “confusionista que mistura psicanálise e religião”<sup>258</sup>; para o segundo, a teleologia do *Da interpretação* se explica pelo “caráter oracular e divino da Palavra”, ou seja, é a questão religiosa do “Sentido final” que comanda toda a pesquisa do sentido<sup>259</sup>.

Dosse explica que esta evocação à figura do “Ricœur religioso” tem propósito muito preciso nesse período: marginalizar o filósofo. Trata-se de um período histórico de forte luta pelo laicismo do Estado, da cultura. Isso se reflete, aliás, no cientificismo exacerbado

<sup>256</sup> CHÂTELET, *Freud est-il chrétien?*, 1965, f. 24.

<sup>257</sup> Para as análises específicas de Ricœur sobre o tema psicanálise e religião, cf., além da última parte do *Da interpretação*, RICŒUR, *Psychanalyse freudienne et foi chrétienne*, 1965; e também, Id. *L'athéisme de la psychanalyse freudienne*, (1966), 2008.

<sup>258</sup> VALABREGA, *Comment survivre à Freud? Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique français contemporain*, 1966, p. 77.

<sup>259</sup> TORT, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, 1966, p. 1645.

encarnado pela filosofia padrão do momento, o estruturalismo. Ou seja, o contexto é completamente incompatível com a ideia de hermenêutica, e menos ainda, de uma hermenêutica advinda de um filósofo de práticas religiosas<sup>260</sup>.

Tomar Ricœur como um pensador de estilo religioso, obscuro, um autor demasiado eclético, no sentido de afirmar não ser ele um filósofo de originalidade, é para nós um juízo completamente equivocado e superficial do estilo ricœuriano de pensar e de fazer filosofia.

Que ninguém se engane, portanto, com a inestimável clareza e didática de sua escrita e exposição; só aparentemente Ricœur é um autor de fácil apreensão. Acompanhá-lo na minúcia de seus argumentos é algo extremamente difícil, tanto em razão do enorme complexo de referências que a sua erudição e estilo sempre mobilizam, quanto em função de um regime muito particular adotado por ele na construção e na condução de seus raciocínios.

Trata-se de um regime de pensar que é essencialmente aporético<sup>261</sup>, conflitual, que envolve certo escrúpulo diante do pensamento, a “paciência do conceito”, a “meditação” em profundidade de ideias contrárias, a “gestação” laboriosa do entendimento. Ricœur é um diplomata da razão, um analista da reflexão. É isso que explica a sua paixão e obstinação pelo “desvio” – o *long détour* –, sua quase obsessão em querer mediar conflitos<sup>262</sup>, a sua necessidade constante de confrontação com “obstáculos”, o manuseio, ao mesmo tempo, de vários e diferentes autores e teorias; enfim, é desse contexto que surgem as recorrentes tentativas de assimilação dos “opostos”, a insistência, na maior parte das vezes polêmica, em conciliar conceitos normalmente tidos como “incompatíveis” etc. É, portanto, a alteridade radical do modo de pensar ricœuriano que constitui fundamentalmente o seu estilo.

Com efeito, a troca da “autoridade” pela “alteridade”, como elemento constitutivo de seu estilo de pensar será, por muitos, concebida como mera ecletização do pensamento. A anedota segundo a qual certa vez Levinas teria dito a Ricœur que o único problema de seu pensamento é o fato de ele ser sempre “incontestável”, sintetizaria emblematicamente essa compreensão, que no fundo, é cômoda e bastante superficial.

Ricœur não é um filósofo eclético; ao menos, não no sentido pejorativo do termo, ele é um livre-pensador, um filósofo que cultiva a liberdade de seguir em frente, pesquisador

---

<sup>260</sup> DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, p. 303. Sobre a relação entre filosofia e convicção religiosa em Ricœur, cf. DI MATTEO, *Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no ensaio sobre Freud de P. Ricœur*, 1999, pp. 237-242.

<sup>261</sup> MONGIN, *Paul Ricœur*, 1994, especialmente, pp. 34-40.

<sup>262</sup> DI MATTEO, *Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no ensaio sobre Freud de P. Ricœur*, 1999, p. 311.

independente, que trabalha sob o regime das concessões, de forma fragmentária, não fragmentada; é aquele que, diante da geração que o procede, assume muito mais o papel de um “irmão mais velho”, que o de um “mestre-guia”<sup>263</sup>:

Eu fui relativamente desatento em relação às expectativas de um público, jamais me preocupei em fidelizar leitores, talvez um erro. [...] Quando escrevo um livro sobre determinado assunto não falo mais nele, fico livre para continuar minha rota. [...]. No entanto, é sempre nos restos do assunto precedente que vejo surgir outro tema.<sup>264</sup>

Nesse sentido, se para compreender Ricœur não é rigorosamente preciso engajar-se no seu estilo – o que, a propósito, não nos parece em nada recusável –, ao menos é necessário tomá-lo com a devida consideração, mais ainda, em nosso caso, que nos voltamos ao seu trabalho sobre Freud, talvez justamente o livro no qual se consolide de forma definitiva o estilo de sua filosofia.

Estilo cuja gênese mais remota leva-nos a três filósofos de influência reconhecida sobre Ricœur: Marcel, Husserl, e não por acaso, Dalbiez:

Se eu aprendi mais tarde com Gabriel Marcel a arte da discussão dialogada, e com Husserl a da descrição exata, é a Roland Dalbiez que eu devo o modelo didático que me esforcei em colocar em prática, eu quero dizer, uma maneira de ensinar sem complacência com a confidência, com o impressionismo, com o esquívamento [*dérobade*].<sup>265</sup>

Para além da rejeição constante a qualquer espécie idealismo puro, “a mais severa lição”, o “preceito jamais esquecido”, o “encorajamento fundamental” a “prometer a vida à filosofia”, tudo isso, que é bastante representativo do estilo ricœuriano de pensar, resulta da influência precisa de um conselho crucial de Dalbiez: “[...] *quando um problema vos inquieta, vos angustia, vos atemoriza [...] não tente contornar o obstáculo, enfrente-o de frente. [...]*”<sup>266</sup>.

Tudo leva a crer que Ricœur seguiu bem de perto a orientação dalbieziana, seu modo pessoal de fazer filosofia, entenda-se, o seu estilo filosófico, dá provas bastante evidentes de que, apesar dos riscos que tal orientação pode acarretar, de outra forma seria a reflexão filosófica em si mesma que estaria comprometida.

---

<sup>263</sup> TILLIETTE apud DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, p. 66. (Chapitres annexés. Entretien avec l'auteur).

<sup>264</sup> RICŒUR, *La critique et la conviction*, 1995, pp. 118-119; cf. também, pp. 125-126.

<sup>265</sup> Id., *Mon premier maître en philosophie*, 1991, p. 2.

<sup>266</sup> Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 13, itálico do autor.

A excelente formulação de Lacroix, “[...] Somente com Ricœur os obstáculos se transformam em trampolins [...]”<sup>267</sup>, e o debate vigoroso com Freud em *Da interpretação*, no qual vemos um enfrentamento explícito de toda uma sorte de obstáculos – os projetos, problemas e métodos que compõem a sua estrutura –, são demonstrações convincentes de que o estilo ricœuriano de pensar mantém bastante viva a lição do antigo mestre.

Mas há ainda, Gabriel Marcel – o método da “reflexão segunda” –, Husserl – o método da “descrição fenomenológica” –, e uma série de outros referenciais que compõem o estilo ricœuriano.

Ricœur conheceu Marcel no ano de 1934/35, o “ano parisiense”, no qual o estudante provinciano ingressou na Sorbonne para a sua *agrégation*, curso preparatório para o concurso de habilitação à docência na França. Participante das famosas “sextas filosóficas” que ocorriam na casa de Marcel, o jovem Paul foi pessoalmente apresentado ao método socrático marceliano:

[...] cada um era convidado a tratar um assunto escolhido em comum sem se cobrir da autoridade de tal ou qual filósofo reputado e não recorrer senão à análise, quer fosse das experiências [...] quer fosse de conceitos e categorias carregadas de longa tradição [...]<sup>268</sup>.

O filósofo menciona a esse respeito a originalidade de um método no qual a “precisão conceitual” não era jamais sacrificada pela “impressão” – Brunschvicg –, ou pela “intuição” – Bergson<sup>269</sup>. A atmosfera existencialista da filosofia de Marcel, antes mesmo da publicação de *Ser e o nada* de Sartre, em 1941, marcou bastante o aluno recém-chegado a Paris; temas como encarnação, engajamento, invocação, absurdo etc., nutririam essa fase de estudos filosóficos de Ricœur, mas era, sobretudo, a “vigilância crítica” diante da obra escrita, e o exercício das sessões das “sextas filosóficas” de Marcel, que lhe ensinavam o método marceliano da “reflexão segunda”: “[...] Este método consistia em uma retomada, ao segundo grau, de experiências vivas que a reflexão primária, reputada de redutora e objetificante, teriam obliterado e como que privado de sua potência afirmativa originária.”<sup>270</sup>.

Em suma, o método da “reflexão segunda” é uma espécie de revanche exercida contra a “reflexão primária”, imediata, intuitiva, impressionista etc.<sup>271</sup>. O encontro com

<sup>267</sup> LACROIX, *Désir et langage*, 1965, f. 13.

<sup>268</sup> RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 16.

<sup>269</sup> Loc. cit.

<sup>270</sup> Ibid., 1995, p. 17.

<sup>271</sup> Ibid., p. 35.

Marcel, e com o seu método resulta em dois aspectos importantes: 1) mantém Ricœur na orientação da filosofia reflexiva, já que, no fundo, em virtude de sua inclinação ao “concreto”, ela tem a mesma pretensão existencialista; 2) apresenta-lhe Jaspers e as suas “situações limites”, a falta, a solidão, a morte, o fracasso, outras. Sabemos que, anos mais tarde, os primeiros livros publicados de Ricœur serão sobre Marcel e Jaspers, esse último, o “interlocutor mudo” durante sua prisão na guerra<sup>272</sup>.

De acordo com esse contexto, pode-se estabelecer então que as influências maiores sobre o modo como Ricœur faz e compreende a filosofia são: a) a crítica ao idealismo – Dalbiez, b) a filosofia reflexiva – Nabert, c) a filosofia existencial – Marcel e Jaspers, d) a fenomenologia descritiva – Husserl. Juntando-se os referenciais do espectro mais amplo da atuação social de Ricœur, temos ainda três figuras importantes: a do personalismo de Mounier e a do grupo da revista *Esprit* que, segundo o filósofo, o auxiliaram na distinção entre pensamento e ação, posições religiosas e tomadas de posição políticas, e também a figura do economista André Philip, que conjuga no mesmo engajamento político, socialismo e reflexão teológica – Karl Barth<sup>273</sup>.

Sobre como foi possível articular em seu estilo de filosofia toda esta gama de referências, Ricœur simplesmente declara: “[...] as tensões eram evidentemente percebidas, mas eram sustentadas pelas condições bem constituídas de uma atividade filosófica militante”<sup>274</sup>.

É no interior desta “militância filosófica” que o estilo ricœuriano se apresenta em sua máxima clareza: “[...] eu sou grato por ter sido, desde o início, solicitado por forças contrárias e fidelidades opostas: Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, de um lado, e do outro, Edmund Husserl. [...]”<sup>275</sup>.

De Marcel e Mounier, o problema existencial, a encarnação, o engajamento, a figura da alteridade; de Husserl, o cuidado com a evidência intelectual, a análise rigorosa, “as articulações complexas do campo fenomenal à luz das racionalidades cartesiana e kantiana”<sup>276</sup>. Estas solicitações distintas, por vezes divergentes, forneceram o “dinamismo propulsor” de toda a obra e estilo de Ricœur. A recusa insistente em escolher um lado ou outro, dirá o filósofo, o condenou a procurar sua própria via ao preço de um trabalho de

<sup>272</sup> RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 17. Sobre os primeiros livros de Ricœur, cf. RICŒUR; DUFRENNE, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 1947; e RICŒUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 1948.

<sup>273</sup> Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, pp. 18-19.

<sup>274</sup> Ibid., p. 18.

<sup>275</sup> Id., *Auto-compréhension et histoire*, (1987), 1991, p. 9.

<sup>276</sup> Ibid., pp. 9-10.

arbitragem e de mediação tão difíceis que exigia, por vezes, os longos desvios que, com frequência, cansam os seus leitores<sup>277</sup>.

Com efeito, é nessa “recusa insistente”, portanto proposital, isto é, que não significa de modo algum neutralidade, como gostam de ver os críticos e os leitores apressados, que reside todo o segredo do estilo ricœuriano:

[...] Se eu enfatizo esta estrutura polêmica das influências que eu, ao mesmo tempo, me submeti e escolhi, é porque eu vejo aí a origem de um *estilo* que permaneceu constante ao longo de meu desenvolvimento: eu sempre me encontro combatendo sobre duas frentes ou reconciliando os adversários recalcitrantes ao diálogo.<sup>278</sup>

Os “adversários” e as “frentes de combate” variam, naturalmente, conforme a paisagem filosófica. Primeiro, existencialismo *versus* racionalismo neo-kantiano; depois, estruturalismo *versus* filosofia do sujeito; em seguida, filosofia da linguagem *versus* defesa do indivíduo e da ação; na sequência, filosofia analítica *versus* hermenêutica; e, por fim, desconstrução *versus* argumentação.

Em cada um desses embates, que cobrem afinal a totalidade da obra ricœuriana, o mesmo estilo de pensar, a mediação de temas opostos pelo recurso dos “longos desvios”, em geral referenciais externos àqueles em questão, com a finalidade de reconciliá-los por meio da reflexão.

[...] A cada época, diante de cada alternativa, eu me senti pressionado diante das alternativas impostas pelo espírito do tempo, e obrigado a refazer o meu próprio caminho, por vezes, ao preço de certa marginalização, outras vezes com o favor de certo reconhecimento. Eu me esforço para não ser distraído por nenhuma destas acolhidas.<sup>279</sup>

Se por um lado, estamos diante de um estilo pouco convencional para determinada concepção de filosofia que acredita na linearidade da pesquisa conceitual, de outro, Ricœur nos apresenta, na verdade, o desenvolvimento do pensar filosófico na forma crua de seu avanço, sem compromissos condescendentes consigo mesmo.

Estilo que não delimita a filosofia em determinada tradição, e se apoia insistentemente no debate franco e aberto de tradições distintas sem, todavia, cair na tentação de uma síntese de ambas; resta sempre uma filosofia “quebrada”, “ferida”, porque toda ela se

---

<sup>277</sup> RICŒUR, *Auto-compréhension et histoire*, (1987), 1991, p. 10.

<sup>278</sup> Loc. cit., itálico nosso.

<sup>279</sup> Loc. cit.

funda num estilo de mediação que é, essencialmente incompleto, limitado, já ultrapassado porque sempre ultrapassável.

Este aspecto tem particular importância porque ele esclarece e rompe com a atribuição muito comum ao pensamento de Ricœur, segundo a qual sua filosofia visaria sempre a uma sintetização teórica. Em geral, confunde-se nesse contexto a natureza conciliadora, mediadora de seu estilo, com o método hegeliano de síntese filosófica.

Ora, em Ricœur, conciliar, mediar, não é jamais sintetizar; ou pelo menos, não no sentido que Hegel conferiu ao seu método. Se for possível falar de forma apropriada em “síntese” por meio do estilo ricœuriano de pensar, trata-se de uma síntese essencialmente pós-hegeliana.

A esse respeito, Ricœur dirá que o seu “estilo próprio de mediação incompleta entre posições rivais” se refere particularmente a esta posição na qual todos nós nos situamos na contemporaneidade: somos herdeiros do pensamento hegeliano, a quem compete realizar o difícil “trabalho de luto” diante da morte do “sistema”<sup>280</sup>.

Para explicar em que consiste precisamente este “trabalho de luto” filosófico, Ricœur recorre a uma formulação de Jaspers; trata-se de um trabalho marcado pela alternância entre uma “sistematicidade sem síntese final” e um modo de “pensamento deliberadamente fragmentário”: “[...] Eu me compreendo como representante, antes de tudo, do segundo estilo, e como não satisfazendo ao primeiro, senão através do segundo.”<sup>281</sup>.

Portanto, o estilo ricœuriano é aquele de um “pensamento fragmentário”, que visa e constitui, no máximo, uma “sistematização sem síntese final”, ou, nos termos do próprio Ricœur, uma “síntese quebrada”<sup>282</sup>.

É finalmente projetado sobre a base metodológica dessa “síntese quebrada” que o estilo ricœuriano alcança a plenitude de seu significado:

[...] minha trajetória se inscreve [...] sobre o mesmo pano de fundo onde sistema e fragmento se enfrentam. [...] meu principal cuidado, integrar antagonismos legítimos e os fazer trabalhar em prol de seu próprio avanço.<sup>283</sup>.

Assim, estamos bem longe de um estilo meramente religioso, vulgarmente eclético, ou basicamente sintetizante de pensar. Se o estilo ricœuriano tira da religião, o

---

<sup>280</sup> RICŒUR, *Auto-compréhension et histoire*, (1987), 1991, p. 10.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>282</sup> *Loc. cit.*

<sup>283</sup> *Ibid.*, pp. 11; 13.

caráter conflitual, do ecletismo, a necessidade metodológica pela via longa da diversidade de teorias, e da síntese filosófica, a possibilidade do sentido; isso é, na verdade, o grande mérito de Ricœur: conseguiu transportar o conflito para os conceitos – estilo aporético –, transformar a alteridade teórica em método – o *long détour* –, e manter a positividade do pensamento, ainda que sob a admissão radical de sua fragilidade – a síntese quebrada<sup>284</sup>.

Todas estas coordenadas de estilo estarão bastante ativas na constituição do *Da interpretação*, uma verdadeira *œuvre*, dentro da obra de Ricœur.

### 2.2.2.1.3 – *Obra*

Há, curiosamente, no uso prosaico da língua francesa dois termos para designar, do ponto de vista literário, o que é uma “obra”: *ouvrage* e *œuvre*. Embora possam passar por sinônimos em seu uso coloquial, a sutileza desses termos reserva-nos detalhes diferenciais significativos; assim, por exemplo, enquanto *ouvrage* evoca a dimensão essencialmente particular de determinado trabalho, uma espécie de resultado *in progress*; o termo *œuvre*, por sua vez, reivindica o caráter global, o conjunto que forma o “estado da arte” de determinado (a) autor (a).

Nesse sentido, uma *ouvrage* difere de uma *œuvre* principalmente em função da expansividade, e de certo caráter conclusivo que o conteúdo dessa última deve obrigatoriamente comportar. Desse modo, na acepção desses termos como sinônimos, toda *ouvrage* é parte de uma *œuvre* porque toda *œuvre* é composta internamente de uma série de *ouvrages*; já na acepção que os difere, uma *œuvre* é distinta de uma *ouvrage* porque a primeira é uma espécie de todo, relativamente amplo, diverso, independente e conclusivo, o que não ocorre necessariamente no caso da segunda.

---

<sup>284</sup> Sobre a “questão do estilo” de Ricœur, com exceção de MONGIN, *Paul Ricœur*, 1994, encontramos análises dispersas que só, mais ou menos, tocam no tema; parece faltar, portanto, uma pesquisa mais aprofundada acerca do assunto, que a nosso ver, seria de grande importância e utilidade. Em todo caso, indicamos algumas referências, cujo conteúdo contribui significativamente para uma compreensão inicial do tema, ver, DI MATTEO, *Cogito hermenêutico e sujeito laciano no ensaio sobre Freud de P. Ricœur*, 1999, especialmente, pp. 310-312; cf. também, WORMS, *Paul Ricœur entre la vie et le mal, ou les coordonnées philosophiques du siècle*, 2004, publicado igualmente em, Id., *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, 2009, pp. 530-549; cf. também, MICHEL, *Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur*, 2004; e ainda, Id., *L'ontologie fragmentée*, 2009. Em português, há o excelente texto de GAGNEBIN, *Uma filosofia do cogito ferido*, 1997, a melhor introdução brasileira ao pensamento de Ricœur. Cf. ainda, MICHEL, *A questão do sujeito em Ricœur e Deleuze*, 2013, no qual encontramos uma breve e interessante comparação de estilos dos dois filósofos – texto publicado também em francês em, MICHEL, *Ricœur et ses contemporains*, 2013. Por fim, há ainda nosso trabalho, cf. FREITAS PINTO; TEIXEIRA, *A filosofia de Paul Ricœur: uma introdução*, 2013.

Toda essa perspectiva é para chamar a atenção ao caráter de “obra”, de *pièce maîtresse*<sup>285</sup> do *Da interpretação*. De fato, o *Ensaio sobre Freud* de Ricœur é, antes de tudo, uma *œuvre*, no sentido mais radical que o termo francês pode comportar; e o não reconhecimento desse caráter pode ser a causa de alguns equívocos quanto à sua compreensão.

Trata-se, mais do que um trabalho de transição entre uma fase e outra do pensamento geral de Ricœur, de um verdadeiro conjunto de teses, conceitos e teorias que, tal como ocorre com as obras clássicas de filosofia, mantém certo descompasso com o seu próprio tempo porque o ultrapassa, e também certa vivacidade e atualidade de seu conteúdo, que, em alguma medida, é sempre inesgotável.

Assim, se por um lado, do ponto de vista mais estrito de sua obra, o próprio Ricœur posiciona o *Da interpretação* aparentemente como mero “trabalho intermediário” entre a *Filosofia da vontade e Tempo e narração*, por outro, de um ponto de vista mais geral, reconhece também que “o livro sobre Freud” queria ser bem mais que uma simples “explicação com” a psicanálise, que ele visava a “ampliar a concepção da hermenêutica filosófica”<sup>286</sup>.

Ora, só essa “ambição teórica” já serve como indício significativo da natureza *œuvre* do *Da interpretação*; e ainda que do ponto de vista do interior da obra ricœuriana, o caráter “intermediário” do *Da interpretação* possa ocasionalmente ofuscar a natureza *œuvre* com a qual queremos lhe caracterizar, do ponto de vista da história da recepção filosófica da psicanálise essa natureza aparece incontestemente; em outras palavras, se não podemos rigorosamente tomar o *Da interpretação* como uma *œuvre* dentro da obra de Ricœur, seguramente ele o é em relação ao freudismo filosófico.

Mas não é somente a dimensão de sua finalidade que assegura esta sua natureza, à “ambição teórica” soma-se a “audácia metodológica”: “[...] a psicanálise [...] impõe à reflexão filosófica a referência de uma disciplina constituída fora de seu campo. [...]”<sup>287</sup>; isto é, Ricœur traz para um debate eminentemente filosófico – o da hermenêutica –, um referencial completamente exterior a ele – o da psicanálise. Também esta dimensão essencialmente heteronômica de método garante a natureza *œuvre* do “livro sobre Freud”.

É então, sobretudo, por meio de sua finalidade e método que o *Da interpretação* se constitui obra. Contrariamente à ironia de Tort, para quem este livro de Ricœur não passa

<sup>285</sup> DOSSE, Paul Ricœur. *Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, p. 296.

<sup>286</sup> RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, p. 62.

<sup>287</sup> Loc. cit.

de um “manual escolar do pequeno freudiano”<sup>288</sup>, convém ressaltar que uma das poucas unanimidades a respeito do *Ensaio sobre Freud* refere-se justamente, e com demasiada frequência, a este quesito: sua natureza *œuvre*.

O primeiro a chamar atenção para este aspecto foi Lacroix, numa das primeiras recensões que o *Da interpretação* recebeu:

Há vinte anos, estando um dia em uma reunião com Emmanuel Mounier, ele me disse, apontando de longe um grupo de jovens filósofos, e mais particularmente um dentre eles: ‘Vários publicarão excelentes livros, mas aquele ali que se chama Ricœur, escreverá uma [*œuvre*] obra’. Mounier era um bom juiz e profeta. Ricœur acaba de realizar o que previa seu amigo.<sup>289</sup>

Ao fazer uma espécie de cronologia da produção filosófica de Ricœur de 1950 até 1965, para Lacroix, enquanto a *Filosofia da vontade I* (1950) era um “grande trabalho” – *ouvrage* –, mas muito mais o “anúncio de uma obra” – *œuvre* –, que a obra ela mesma, a *Filosofia da vontade II* (1960) representava já, com certeza, um “trabalho de filósofo”; contudo, era especialmente com o *Da interpretação* (1965) que finalmente se constituía em Ricœur “[...] uma [*œuvre*] obra de plenitude soberana [...]”<sup>290</sup>.

Também De Waelhens, embora crítico à obra, reconhece que o *Da interpretação* é um “estudo amplo, maduro e minucioso” que inspira observações e reflexões diversas, isto é, uma “[...] obra considerável, em algum sentido, a mais completa que Freud tenha suscitado [...]”<sup>291</sup>.

Hyppolite e Foucault, em que pesem suas diferenças filosóficas em relação a Ricœur, igualmente demonstram deferência ao *Ensaio sobre Freud*. Em cartas pessoais endereçadas ao filósofo, ambos declaram respectivamente, “[...] uma admiração sem reserva por seu livro sobre Freud [...]”<sup>292</sup>, caso de Hyppolite; e, segundo Foucault, sobre este “grande livro” escrito por Ricœur, “[...] eu não sou o único a admirar e a achá-lo apaixonante. Eu gostei do seu livro.”<sup>293</sup>.

Mas não somente do lado dos filósofos, também psicanalistas importantes, como Anzieu, por exemplo, reconhecem um estatuto bastante significativo ao *Da interpretação*. Ele

<sup>288</sup> TORT, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, 1966, p. 1465.

<sup>289</sup> LACROIX, *Désir et langage*, 1965, f. 13.

<sup>290</sup> Loc. cit.

<sup>291</sup> DE WAELHENS, *La force du langage et le langage de la force*, 1965, pp. 591; 612.

<sup>292</sup> ARCHIVES RICŒUR, *Lettre d'Hyppolite*, 20 Mai 1965.

<sup>293</sup> Id., *Lettre de Foucault*, 26 Janvier 1966.

escreve a Ricœur em 1970, por ocasião do *XXX Congresso de psicanalistas de línguas romanas*, cujo tema foi *A interpretação. O afeto*<sup>294</sup>.

Na carta, Anzieu relembra as críticas e a fria acolhida e forte rejeição pela maior parte dos psicanalistas franceses à obra do filósofo sobre Freud, justifica essa rejeição em função de os filósofos terem “o defeito de avançar as ideias de seu tempo”, o que enxerga ter ocorrido com o *Ensaio sobre Freud*, e com o seu autor, ambos não “escaparam a essa regra”, diz. A razão de tamanha crítica, depreciamento e rejeição está, segundo o psicanalista, no fato de Ricœur “ter alcançado muito mais rápido a compreensão da teoria psicanalítica que os psicanalistas abatidos – *écrasés* – pelo traumatismo lacaniano”.

Notando que o *Da interpretação* ocupou certo lugar de destaque no referido Congresso – tendo sido citado tanto na conferência sobre o tema da interpretação, a cargo do próprio Anzieu, quanto naquela que tratou sobre o tema do afeto, sob os cuidados de Green –, Anzieu viu nisso um “sinal”, concluindo assim a sua carta a Ricœur:

Obrigado então a você, em nome de toda a comunidade psicanalítica francesa no momento em que ela se levanta do traumatismo lacaniano e se reconstrói; obrigado a você por ter nos fornecido o fio teórico que era necessário para esta reconstrução.<sup>295</sup>

Green, mencionado acima por Anzieu, é outro psicanalista de renomada reputação que, ao longo de sua volumosa obra sempre mostrou uma interlocução bastante atenciosa com a filosofia em geral, e particularmente respeitosa com o freudismo de Ricœur; em mais de uma oportunidade vemos “o homem do afeto”<sup>296</sup>, enaltecer o *Da interpretação*: “[...] se pode afirmar que era a primeira vez que a obra do fundador da psicanálise foi tomada como objeto de um estudo filosófico aprofundado.”<sup>297</sup>

A esse mesmo propósito, aliás, desde o colóquio de *Bonneval*, em 1960, do qual participaram, entre outros, tanto Ricœur como Green, esse último demonstrou vivo interesse de diálogo com o primeiro. Um ano depois do Colóquio, em 1961, o psicanalista enviou carta ao filósofo o elogiando por sua apresentação naquela ocasião; diz que Ricœur foi o único filósofo que verdadeiramente tentou o diálogo filosófico com a psicanálise, e o incentiva a

<sup>294</sup> Todo o conteúdo do referido Congresso foi publicado em REVUE FRANÇAISE DE PSYCHANALYSE, *XXX Congrès des psychanalystes de langues romanes. L'interprétation. L'affect*, 1970, pp. 1-478.

<sup>295</sup> ARCHIVES RICŒUR, *Lettre d'Anzieu, 19 Mai 1970*.

<sup>296</sup> Epíteto pelo qual o psicanalista se tornou conhecido a partir de seu célebre trabalho, cf. GREEN, *Le discours vivant: la conception psychanalytique de l'affect*, 1973.

<sup>297</sup> GREEN, *La psychanalyse, une science? Discussion du rapport de P. Ricœur*, 1986, p. 25.

prossequir suas análises sobre Freud. Em outra parte da carta, Green discute dois pontos específicos da conferência de Ricœur em *Bonneval*: 1) a relação Freud-Hegel; 2) a análise ricœuriana do Édipo, dois pontos importantes que estarão igualmente presentes na obra de quatro anos mais tarde do filósofo, o *Da interpretação*<sup>298</sup>.

Ainda sobre esta obra e sobre Ricœur, agora mais recentemente, em 2002, o psicanalista escreve:

O primeiro que procedeu a um exame detalhado e rigoroso da obra de Freud o submetendo a uma análise filosófica. [...] Ninguém antes dele – eu quero dizer nenhum psicanalista – se arriscou a uma tarefa parecida: estudar Freud, como se estuda Descartes, Leibniz ou Kant. [...] Pela primeira vez, os conceitos freudianos foram apresentados através da articulação do simbólico e do econômico.<sup>299</sup>

Há igualmente a declaração do filósofo Michel Henry, que demonstra igualmente a relevância do *Ensaio sobre Freud* de Ricœur:

*Da interpretação. Ensaio sobre Freud* apresenta, de uma parte, uma das melhores exposições da psicanálise da qual se pode hoje dispor. A capacidade de estruturação conceitual de Ricœur se estende aí sob a forma de uma análise de um extremo rigor ao mesmo tempo em que de uma grande clareza. [...] se trata de uma crítica ao sentido kantiano do termo, de ‘uma crítica epistemológica’ visando a ‘deduzir’ os conceitos realistas da psicanálise – aqueles da tópica e da energética notadamente – quer dizer, os justificar e nisso fazendo aparecer ‘seu poder de ordenar um novo domínio de objetividade e de inteligibilidade’.<sup>300</sup>

Outro notável expoente do *milieu* psicanalítico francês, que também confere ao *Da interpretação* uma importante posição é René Major:

[...] nós devemos a Paul Ricœur uma leitura sistemática da obra de Freud que a filosofia, antes dele, não tinha ousado empreender lhe consentindo com seriedade um questionamento fundamental do saber adquirido pela filosofia.<sup>301</sup>

<sup>298</sup> Sobre a carta de Green, cf. ARCHIVES RICŒUR, *Lettre d’A. Green, 1 Mai 1961*. Para o texto da conferência de Ricœur em *Bonneval*, cf. RICŒUR, *Le conscient et l’inconscient*. In: HEY, *L’inconscient. VI Colloque de Bonneval*, pp. 409-422, 1966, republicado em RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, (1969), 2013, pp. 147-173. Um relato detalhado sobre a participação de Ricœur em *Bonneval*, sobre a atmosfera da recepção do público à conferência do filósofo, e mesmo uma análise crítica e conceitual de sua conferência, nos encontramos num outro trabalho de Green, cf. GREEN, *Paul Ricœur à Bonneval*, 2004.

<sup>299</sup> Id., *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*, 2002, p. 329.

<sup>300</sup> HENRY, *Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie*, 1991.

<sup>301</sup> MAJOR, *Paul Ricœur et la psychanalyse*, 1994, p. 175.

E, por fim, entre nós, no Brasil, o *Ensaio sobre Freud* de Ricœur também teve a sua importância devidamente reconhecida. Monzani é bem sucinto, mas categoricamente enfático ao fazê-lo: “[...] é, talvez, filosoficamente, o mais importante escrito sobre Freud [...]”<sup>302</sup>.

Todas essas declarações de apreço ao *Da interpretação*, e muitas outras, de outros psicanalistas e filósofos importantes que poderiam ser facilmente acrescentadas, não visam aqui à mera promoção bajulatória dessa obra de Ricœur; primeiro, porque não entendemos que ela precisaria de qualquer reafirmação nesse sentido, trata-se já de um clássico; em segundo lugar, não queremos com isso criar subterfúgios para compensar, ou desviarmo-nos das fortes e graves críticas que a obra recebeu, algumas delas, porém, flagrantemente injustas, como vimos.

Bem ao contrário, nossa intenção é tornar explícito como, apesar de críticas tão severas, e de uma recepção tão particularmente cruel em solo francês, o *Da interpretação* subsistiu às adversidades político-intelectuais do seu tempo e permanece de alguma maneira, ainda hoje, um referencial de enorme evidência, quer seja, especialmente na história do freudismo filosófico na França, quer seja também, num sentido mais amplo, como “[...] um *texto essencial*, um texto que, por seu método e seu estilo, põe questões que inquietam o pensamento contemporâneo.”<sup>303</sup>.

A nosso ver, uma boa razão para explicar esta “inquietação” que o *Ensaio sobre Freud* com frequência desperta está justamente no caráter de obra que esse trabalho comporta. Ora, críticas virulentas, polêmicas político-institucionais são, no fundo, indicativos artificiais de que estamos, de fato, diante de uma grande obra; claro, a constituição precisa de uma *œuvre* requer mais que isso, exige originalidade conceitual, repercussão intelectual, rigor analítico, inventividade teórica etc.; tudo o que, de algum modo, encontramos nas declarações acima.

Portanto, de Lacroix a Monzani, passando por De Walhens, Hyppolite, Foucault, Anzieu, Green, Henry e Major, o que quisemos evidenciar foi o reconhecimento preciso de qualidades do *Da interpretação* que o caracterizam como uma verdadeira *œuvre* filosófica. Nesse sentido, nem a mais incontornável crítica que se possa fazer ao *Ensaio sobre Freud* consegue tirar dele a sua legitimidade como tal: “uma obra de plenitude soberana” (Lacroix),

---

<sup>302</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 121.

<sup>303</sup> CHÂTELET, *Freud est-il chrétien?*, 1965, f. 24, itálico do autor.

“obra considerável, em algum sentido a mais completa que Freud tenha suscitado” (De Walhens), de grande “admiração” intelectual (Hyppolite e Foucault), “o fio teórico de uma reconstrução” (Anzieu), “o primeiro exame filosófico detalhado e rigoroso da obra de Freud” (Green), “uma das melhores exposições da psicanálise” (Henry). “uma leitura sistemática da obra de Freud que até então a filosofia não tinha ousado empreender” (Major), enfim, “talvez o mais importante escrito filosófico sobre Freud” (Monzani).

Definitivamente, nada mais é preciso argumentar a esse favor, senão uma última observação complementar. Anzieu, mais acima, associava a Ricœur, e ao *Da interpretação*, “o defeito filosófico de avançar as ideias de seu tempo”. Ora, todos sabemos que essa é uma característica clássica de toda “grande obra”; mas além disso, o comentário de Anzieu evoca uma reflexão do próprio Ricœur, mais ou menos a esse respeito, ali mesmo em seu *Ensaio sobre Freud*.

Na primeira parte da obra, a *Problemática*, quando Ricœur traz à sua argumentação os emblemáticos “mestres da suspeita”: Marx, Nietzsche e Freud, há um pequeno argumento desenvolvido pelo filósofo, que podemos bem designar de “argumento da herança futura”.

É que, para Ricœur, nossa compreensão de Marx, Nietzsche e Freud é ainda muito baseada em uma “formulação negativa”:

[...] nós somos muito atentos às suas diferenças e às limitações que os preconceitos de sua época infligem aos seus sucessores, muito mais que a eles mesmos. Marx é então relegado ao economismo e à absurda teoria da consciência-reflexa; Nietzsche é atirado do lado de um biologismo e de um perspectivismo incapaz de enunciar-se a si mesmo sem contradição; e Freud é enquadrado na psiquiatria e acobertado de um pansexualismo simplista.<sup>304</sup>

Seria preciso então uma apreensão de ordem mais “positiva” sobre o significado das obras destes três grandes mestres do exercício da suspeita, o problema é que, segundo Ricœur, “[...] nós estamos ainda longe de ter assimilado o sentido positivo desses três empreendimentos [...]”<sup>305</sup>.

Há algo então a respeito de nossa compreensão de Marx, Nietzsche e Freud que parece pertencer a uma tarefa do tempo, ao futuro. A passagem da apreensão negativa que temos desses autores ao sentido positivo de suas contribuições é qualquer coisa como uma espécie de herança futura pertencente ao devir da compreensão; o que, em regra geral, é o

<sup>304</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 43.

<sup>305</sup> Loc. cit.

destino de toda obra, entendida assim como *œuvre*, e que pode, conseqüentemente, ser também o caso do *Da interpretação*.

Há então qualquer coisa da ordem do tempo neste meio século que já se passou desde publicação do *Ensaio sobre Freud* que, seguramente, faz mudar a compreensão a seu respeito. Se estamos hoje em condições de abstrairmo-nos da “formulação negativa”, baseada nas “limitações que os preconceitos de sua época infligem”, para o apreendermos em seu “sentido positivo”, ainda é cedo para dizê-lo; todavia, estamos certos de que algo de sua “herança futura” nos parece atualmente bastante tangível. O reconhecimento integral de sua natureza *œuvre* é, talvez, um dos sinais que dá provas disso.

\*\*\*

Ao fim desta “primeira frente de análise”, cujo objetivo foi o de reavaliar a estrutura contextual, estilística e constituinte do *Da interpretação*, é preciso interrogar: qual imagem singular do freudismo ricœuriano aí emerge?

A imagem de um “freudismo itinerante”. Ele vai para antes de si mesmo, a fim de mostrar que muito do seu sentido advém de sua própria “arqueologia” – a *Simbólica do mal* –, ele vai a si mesmo, comandado por um regime de análise – “o conflito de interpretações rivais” –, que só sobrevive se mobiliza certa variedade de “métodos, problemas e projetos”, ele vai, enfim, para além de si mesmo, quando articula filosofia e psicanálise numa espécie de grande “tragédia epistemológica” – a “síntese quebrada”.

E se podemos fornecer uma moldura à imagem itinerante do freudismo de Ricœur, dizemos apenas que este “freudismo nômade”, habitante e frequentador de tantas moradas teóricas, não deixa, todavia, de construir o seu próprio *habitat*, é a natureza *œuvre* do *Da interpretação* que, finalmente, fornece todo sentido à “condição ambulante” do freudismo ricœuriano.

#### 2.2.2.2 – Sob o signo da epistemologia do freudismo: a hermenêutica à luz da energética

Reavaliada a “imagem”, resta reavaliar agora a “reflexão”. Em nossa segunda “frente de análise”, trata-se de elucidar a especificidade mais radical da reflexão ricœuriana sobre o freudismo, a nosso ver: o sentido epistemológico *sui generis* da hermenêutica atribuída por Ricœur a Freud, uma hermenêutica essencialmente relativa. *En débat*: uma hermenêutica “anti-hermenêutica”?

De partida, que a retórica que envolve a fórmula não desvie a natureza e finalidade muito bem fundadas da questão. Nossa intenção não é, evidentemente, negar, ou

atenuar de forma artificial o fato incontestável de que o freudismo de Ricœur se desenvolve inteiramente em torno da suposição de uma hermenêutica em Freud. A noção de “anti-hermenêutica”, tal como a propomos, não é então uma negação, mas um exercício crítico, sua tarefa é tornar evidente o caráter radicalmente distinto da suposição ricœuriana a respeito do que seria uma hermenêutica de origem freudiana.

Com isso, nosso objetivo é simplesmente o de “dar às coisas, o lugar que elas têm”, isto é, restabelecer a “compreensão hermenêutica” de Ricœur sobre Freud, recusando, porém, a radicalização excessiva que ela sofreu, e ainda sofre nas repercussões de seus críticos e/ou leitores apressados.

Nesses termos, a questão mostra então o seu significado preciso, não se trata jamais de perguntar e repercutir se há, ou não, em Ricœur uma “compreensão hermenêutica” da psicanálise, todo o problema é, na verdade, saber qual o sentido da hermenêutica que constitui essa compreensão.

Que ninguém se surpreenda ao fim, se descobrir aí um sentido “anti-hermenêutico”, e que ninguém se engane a respeito disso pensando preguiçosamente tratar-se de mero ecletismo vulgar, Ricœur é um “Mestre do conflito”, suas antípodas conceituais revelam bem mais que uma simples dicotomia, são indícios de certa mediação do sentido que supera, sem síntese, antinomias do pensamento.

#### 2.2.2.2.1 – *Em direção à epistemologia ricœuriana da psicanálise*

É possível identificar três principais tendências de trabalho sobre o *Da interpretação* de Ricœur. Uma que o pensa, em termos gerais, por meio de suas relações com o conjunto interno da obra ricœuriana; a outra, cuja direção vai no sentido particular de investigar filosoficamente a problemática entre psicanálise e religião; e, por fim, a que o toma no amplo e diverso contexto da relação entre a filosofia e a psicanálise. Naturalmente, cada uma dessas tendências se subdivide em várias linhas de análises.

Haveria ainda uma espécie de trabalho que, mesmo não sendo exatamente uma “tendência”, ou propriamente uma “linha de análise” faz, no entanto, uma apropriação bastante significativa do *Ensaio sobre Freud*: trata-o desde o ponto de vista exterior à objetividade de seu próprio conteúdo, buscando extrair do freudismo ricœuriano amplas implicações filosóficas, quer seja um contributo importante à epistemologia das ciências

humanas, em Taylor<sup>306</sup>, seja a descoberta de um tipo original de dialética, em Bernstein<sup>307</sup>, quer seja ainda, uma nova noção de existência, em Andrade<sup>308</sup>.

Seja como for, sobre a primeira tendência de trabalho é preciso, antes de tudo, considerar os trabalhos de Busacchi, que apontam insistentemente, e com bastante profundidade, para a relevância crucial do freudismo de Ricœur em todo o conjunto da obra do filósofo<sup>309</sup>. Porée, que segue mais ou menos a linha de expansão conceitual adotada por Busacchi, e Azadhe, que relaciona teoria do reconhecimento e psicanálise em Ricœur, também devem ser considerados<sup>310</sup>.

Ainda nesta mesma tendência, convém não esquecer o trabalho de Dupuis que, também nos rastros de Busacchi abre, por meio da noção ricœuriana de “si-mesmo”, uma nova e inexplorada linha de investigação, aquela da relação entre Ricœur e a “psicologia do *self* de Heinz Kohut (1913-1981)<sup>311</sup>.

Há igualmente alguns trabalhos acerca do tema da tragédia em Ricœur, que não negligenciam as análises de natureza estética feitas pelo filósofo a respeito da obra freudiana, Schneider e Deschênes mostram isso de modo claro e bastante significativo<sup>312</sup>.

Da mesma forma, não se pode ignorar, ainda nesta primeira tendência, as análises de Blomfield, Muriel, Kristeva e, notadamente, as de Bertrand sobre o tema “narratividade e psicanálise”; embora todas elas girem em torno principalmente do Ricœur de *Tempo e*

<sup>306</sup> Cf. TAYLOR, *Force et sens, les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme*, 1975.

<sup>307</sup> Cf. BERNSTEIN, *Ricœur's Freud*, 2013.

<sup>308</sup> Cf. ANDRADE, *A contribuição da psicanálise freudiana para uma nova compreensão da existência segundo o pensamento de Paul Ricœur*, 1984. Trata-se do primeiro trabalho acadêmico rigoroso – dissertação de mestrado – sobre o *Da interpretação* no Brasil.

<sup>309</sup> BUSACCHI, *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur*, 2010. Ver ainda, Id., *Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après l' "Essai sur Freud"*, 2008, pp. 303-317. Para uma análise mais detida do autor sobre o *Da interpretação* em específico, ver Id., *Ricœur vs. Freud, métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme*, (2008), 2011, especialmente, pp. 51-60; e Id., *L'interesse per l'Essai sur Freud*, 2013. Ainda do mesmo autor, mais especificamente sobre o tema da hermenêutica em Ricœur, notadamente sobre o papel que a psicanálise aí desempenha, cf. Id., *Pour une herméneutique critique. Études autour de Paul Ricœur*, (2011), 2013.

<sup>310</sup> PORÉE, *La philosophie au miroir de la psychanalyse*, 2009; cf. também, AZADHE, *Penser autrement la reconnaissance*, 2014.

<sup>311</sup> DUPUIS, *L'empathie comme outil herméneutique du soi. Note sur Paul Ricœur et Heinz Kohut*, 2010. O trabalho de Ricœur que sustenta essa linha de investigação é RICŒUR, *Le self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique*, (1986), 2008.

<sup>312</sup> SCHNEIDER, *Éros tragique*, 1991; e ver também, DESCHÊNES, *L'attention aux récits sur soi. Paul Ricœur et Carol Gilligan autour du tragique freudien*, 2015. Esta linha de análise estética, nós a encontramos nos trabalhos do próprio Ricœur, principalmente em três de seus textos, cf. RICŒUR, *L'art et la systématique freudienne*, (1962), 2013; ver também, Id., *Post-scriptum. Une dernière écoute de Freud*, (1962), 2008; e também em Id., *Psychanalyse et art*, (1974), 2008. Especificamente sobre esse último texto, fornecemos uma abordagem inicial em nosso trabalho, cf. FREITAS PINTO; MONZANI, *Psicanálise e arte em Freud segundo Paul Ricœur: a guerra faz sublimar?*, 2016.

*narração*<sup>313</sup> – que é de onde vem enfim a teoria ricœuriana da identidade pessoal, bem como a noção de narratividade como conceito específico –, o freudismo do *Da interpretação* é sempre convocado a contribuir nesse âmbito. Destaque especial para Muriel e Bertrand, que trazem em seus trabalhos reflexões diretamente relacionadas com a clínica psicanalítica; por meio desses trabalhos, a teoria da narratividade e da identidade pessoal, e junto a elas o freudismo de Ricœur, é levado então, não sem ressalvas, é claro, ao coração da prática analítica<sup>314</sup>.

A respeito da segunda tendência de trabalho, a problemática entre psicanálise e religião, ela inspira-se diretamente no quarto capítulo da terceira parte do *Ensaio sobre Freud*. O trabalho mais completo acerca do tema é o de Corona, uma leitura integral do *Da interpretação* por meio exclusivamente do problema religioso em Freud e Ricœur. Há também, o trabalho de Guimarães, que pensa todo o problema por intermédio da noção de paternidade; e ainda, a análise precisa de Teixeira sobre a hermenêutica da religião e os limites da psicanálise<sup>315</sup>.

Por fim, no que concerne especificamente à relação entre filosofia e psicanálise, terceira tendência de trabalho, identificamos duas linhas principais de análises: 1) o debate epistemológico compreendido nos termos gerais da “filosofia da ciência”; e, 2) o debate epistemológico compreendido nos termos particulares da “epistemologia das ciências humanas”. Esta tendência consiste na repercussão geral das concepções do *Da interpretação*,

---

<sup>313</sup> Cf. a trilogia, RICŒUR, *Temps et récit*, 1983, 1984, 1985.

<sup>314</sup> BLOMFIELD, *From a poetics of the will to narrative of the self: Paul Ricœur's Freud and philosophy*, 1997. Ver também, LAPLANCHE, *Narrativité et herméneutique: quelques propositions*, (1998), 1999; e MURIEL, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, 2001. Cf. ainda, KRISTEVA, *La narration en psychanalyse: des symboles à la chair*, 2004; e por fim, ver, BERTRAND, *Psychanalyse et récit. Stratégies narratives et processus thérapeutiques*, 1998; e Id., *Trois défis pour la psychanalyse. Clinique, théorie, psychothérapie*, 2004. No que concerne a Ricœur, há dois trabalhos do filósofo que retomam diretamente o tema dessa linha de pesquisa, cf. RICŒUR, *La vie: un récit en quête de narrateur*, (1986), 2008; ver também, Id., *Le récit: sa place en psychanalyse*, (1988), 2008. Para uma rica referência sobre o tema “narratividade e psicanálise”, com várias repercussões incluindo a contribuição de Ricœur, cf. REVUE FRANÇAISE DE PSYCHANALYSE, *Le narratif*, 1998, pp. 1-342.

<sup>315</sup> Cf., respectivamente, CORONA, *Pulsion y simbolo – Freud y Ricœur*, 1992; GUIMARÃES, *A paternidade no confronto entre psicanálise da religião e fé*, 1999; e TEIXEIRA, *Ipseidade e alteridade, uma leitura da obra de Paul Ricœur*, 2004, ver, especialmente, volume I, pp. 167-179. Sobre esta linha de estudos, os trabalhos de Ricœur que a repecurte são, RICŒUR, *Psychanalyse freudienne et foi chrétienne*, 1965; e RICŒUR, *L'athéisme de la psychanalyse freudienne*, (1966), 2008.

especialmente desde o ponto de vista dos limites e possibilidades – crítica epistemológica – que envolvem a interlocução entre filosofia e psicanálise<sup>316</sup>.

No amplo espectro da natureza *œuvre* do *Da interpretação*, as duas primeiras tendências de trabalho, nós as concebemos no interior do grande projeto de antropologia

---

<sup>316</sup> Sobre o debate epistemológico segundo os termos próprios da filosofia da ciência, cf. o exemplo mais expressivo, já vimos, GRÜNBAUM, *The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique*, 1984; ver ainda, o excelente texto de BEUCHOT, *Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricœur*, 1991. Trata-se de uma análise pormenorizada da compreensão ricœuriana do problema epistemológico de Freud desde o ponto de vista da filosofia da ciência em geral; o texto é enriquecido, no fim, com um comentário-resposta do próprio Ricœur, cf. RICŒUR, *Réponse à Mauricio Beuchot*, 1991. No Brasil, um excelente trabalho sobre o tema é o de ANDRADE, *Energética e hermenéutica: 'o problema epistemológico do freudismo' discutido por Paul Ricœur*, 2013. Para trabalhos de Ricœur sobre a mesma temática, cf. RICŒUR, *La question de la preuve en psychanalyse*, (1977), 2008. Ver também, Id., *La psychanalyse confrontée à l'épistémologie*, 1986. Em Id., *Psychanalyse et herméneutique*, (1978), 2008, é possível igualmente extrair elementos dessa discussão, principalmente, pp. 76-87. Já sobre a linha de análise que segue os termos da epistemologia das ciências humanas, cf., além de todo o instrutivo conjunto das recensões críticas que o *Da interpretação* recebeu, a recepção geral dos lacanianos, cujo trabalho mais representativo, também já vimos, é a crítica de TORT, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, 1966. Merecem destaque especial três trabalhos específicos de Laplanche, através dos quais ele dialoga direta e criticamente com Ricœur, cf. LAPLANCHE, *Interpréter [avec] Freud*, (1968), 1992; Id., *L'interprétation entre déterminisme et herméneutique. Une nouvelle position de la question*, (1991), 1992; e ainda, Id., *La psychanalyse comme anti-herméneutique*, (1995), 1999. Na mesma linha das críticas de Laplanche, ver, YI, *Herméneutique et psychanalyse, si proches... si étrangères*, 2000. No Brasil, destaque para GOLVÊA FRANCO, *Hermenéutica e psicanálise na obra de Paul Ricœur*, 1995. DI MATTEO, *Cogito hermênutico e sujeito laciano no ensaio sobre Freud de P. Ricœur*, 1999, já dissemos, primeira tese de doutorado em filosofia sobre o freudismo de Ricoeur; há ainda o artigo de MARCONDES CESAR, *A crítica da psicanálise: Bachelard e Ricoeur*, 2015; e por fim, nosso trabalho, FREITAS PINTO, *Ricoeur leitor de Freud: notas sobre a questão do sujeito em Freud*, 2015. Uma elegante desconstrução crítica dos principais pressupostos do *Da interpretação* pode ser encontrada em SÉDAT, *Ricœur, Freud et la démarche psychanalytique*, 2007. Para uma contextualização mais ampla do debate entre filosofia hermenêutica e psicanálise, cf., MICHELI-RECHTMAN, *La psychanalyse face à ses détracteurs*, 2010, especialmente, pp. 39-123, entre as quais consta um capítulo dedicado a Ricœur. Diversos são os trabalhos de Ricœur que sustentam essa linha de análise, há aqueles que antecedem ao *Da interpretação*, o anunciando em suas diretrizes gerais, cf. RICŒUR, *Le conscient et l'inconscient*, (1960), 1969; e Id., *Technique et non-technique dans l'interprétation*, (1964), 2013; e há também aqueles que lhe são posteriores, cf. Id., *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, – um resumo das principais ideias do *Da interpretação* –; Id., *Psychanalyse et herméneutique*, (1978), 2008 – uma explicação precisa da especificidade da concepção hermenêutica que Ricœur atribui à psicanálise –; Id., *Image et langage en psychanalyse*, (1978), 2008 – um posicionamento claro e crítico diante do lacanismo. Por fim, mais recentemente, há a importante entrevista de Ricœur ao psicanalista italiano Martini, cf., RICŒUR; MARTINI, *Psychanalyse et interprétation. Un retour critique*, (2003), 2015. Trata-se da última vez que o filósofo voltou publicamente a refletir sobre tema da psicanálise, fazendo aí uma autocrítica significativa das concepções de seu freudismo. Tivemos a feliz oportunidade de ter proposto ao *Fonds Ricœur*, e junto a Goldenstein e Romele, termos trabalhado ativamente, e diretamente na edição desta entrevista para a publicação de sua primeira versão em francês, já que, até então, ela estava disponível somente em italiano. A versão francesa pode ser encontrada na edição Dez./2015 da *Revue Esprit*. Na sequência, publicamos também a primeira versão em inglês da mesma entrevista na edição temática *Ricœur et la psychanalyse* da *Revue Études Ricouriennes/ Ricœur Studies*, 1/2016; edição da qual, nós e Busacchi fomos os editores convidados. Trabalhamos atualmente na tradução para o português da referida entrevista; em breve ela estará disponível, portanto, ao público lusófono.

filosófica que Ricœur pretendeu aí levar a termo; a última delas, nós a situamos particularmente no seio do projeto de uma epistemologia do freudismo, a nosso ver, não menos presente nas intenções de Ricœur.

Atualmente, a primeira dessas tendências é a mais estudada, em geral é a ela que os estudiosos da filosofia de Ricœur se vinculam; a segunda delas conta com um número relativo de pesquisas, o tema “psicanálise e religião” em Ricœur é pesquisado, sobretudo, na Ibero-américa, notadamente, Espanha, América do Sul e Portugal; finalmente, a terceira tendência, aquela da relação entre filosofia e psicanálise é, entre todas, talvez a menos explorada hoje em dia. Todavia, é crescente o interesse pelo tema, e cada vez mais, vemos novos trabalhos e pesquisas retomarem a reflexão ricœuriana sobre Freud na perspectiva do debate direto com a psicanálise.

De nossa parte, é precisamente nesse contexto que nos inserimos. A posição mediante a qual situamos a nossa análise é inteiramente orientada por essa terceira tendência de trabalho, cuja tarefa, de natureza proeminentemente epistemológica, é enfim, de algum modo reabilitar e principalmente, continuar o diálogo franco e direto entre filosofia e psicanálise, tal como iniciado pelo próprio Ricœur.

Em uma palavra, é sob o signo da epistemologia ricœuriana do freudismo que nos movemos aqui. Mas o que é exatamente isso a que chamamos de modo tão particular, uma “epistemologia ricœuriana do freudismo”?

De fato, encontramos no *Da interpretação* uma dupla abordagem epistemológica. A primeira se dá de acordo com os termos próprio da “filosofia da ciência”, ela está na primeira parte do capítulo *Epistemologia: entre psicologia e fenomenologia*<sup>317</sup>, no qual Ricœur retoma, em uma longa e aprofundada argumentação, todo o velho debate a respeito do estatuto específico da cientificidade da psicanálise; ele o faz por meio de uma interlocução crítica com representantes do empirismo lógico – Nagel –, bem como com os teóricos da psicologia científica, notadamente, Rapaport e Skinner.

Quanto à segunda abordagem, ela é inteiramente coordenada pelo regime de análise da “epistemologia das ciências humanas”; nós propomos que ela se constitui no *Livro II - Analítica: leitura de Freud*<sup>318</sup>, no qual, afinal, temos um debate epistemológico sobre a psicanálise que não se preocupa tanto em fixar um estatuto rígido de sua cientificidade, mas em compreender que tipo singular de ciência ela pode ser.

<sup>317</sup> Primeiro capítulo do *Livro III: Dialética: uma interpretação filosófica de Freud*, cf. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, pp. 363-439.

<sup>318</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, pp. 69-356.

Com efeito, é a esta segunda abordagem que precisamente chamamos de “epistemologia ricœuriana da psicanálise”. Mover-se no seu interior, a fim de explicitá-la, implica um risco que decidimos correr, não sem certo apoio de Ricœur como mostraremos a seguir, e sobre o qual repousará toda a nossa análise: concentrar-nos-emos principalmente na “leitura” ricœuriana de Freud – *Livro II - Analítica: leitura de Freud* –, nos distanciando relativamente de sua “interpretação filosófica” do freudismo – *Livro III - Dialética: uma interpretação filosófica de Freud*.

A justificativa mais fundamental para esta decisão, encontramos no próprio Ricœur. Na introdução do *Da interpretação*, em razão do programa mesmo da obra, o filósofo justifica a necessidade que sentiu em dissociar “leitura” e “interpretação filosófica” de Freud; mas ele não para aí, indo ainda mais longe, Ricœur autoriza literalmente ao leitor tratar a sua “leitura de Freud” como uma obra “separada” e “autossuficiente”<sup>319</sup>. Além disso, na introdução específica da *Analítica*, ele a caracteriza de um modo muito particular como sendo o seu “ensaio para compreender Freud”, se referindo, enfim, ao *Da interpretação* como um estudo de duas grandes divisões: uma *Analítica* – a “leitura” –, e uma *Dialética* – a “interpretação filosófica”<sup>320</sup>.

Disso decorrem três implicações imediatas: 1) A possibilidade dada ao leitor de poder separar do conjunto da obra a parte da *Analítica* expressa uma autonomia radical que Ricœur pretende para a sua “leitura de Freud”; 2) A concepção da “leitura” como um “ensaio de compreensão de Freud” evidencia o caráter particularmente epistemológico da *Analítica*; e, 3) A referência ao *Da interpretação* como um estudo de “duas grandes divisões”, *Analítica* e *Dialética*, estabelece que, ao menos do ponto de vista estrutural da obra, “leitura” e “interpretação filosófica” têm o mesmo estatuto.

É nesta perspectiva de análise que gostaríamos de sustentar então nossa ideia de que há, em sentido geral, pelo menos dois grandes projetos filosóficos bem distintos no *Da interpretação*: o primeiro, de uma “antropologia filosófica”, desde o início claramente estabelecido pelo próprio Ricœur – “[...] É a nova compreensão de homem introduzida por Freud que me interessa.”<sup>321</sup> –, e largamente estudado pelos pesquisadores ricœurianos; e o segundo, um projeto de “epistemologia do freudismo”, por sua vez, embora completamente estabelecido é, a nosso ver, pouco investigado pelos estudiosos, e mesmo pouco explorado

---

<sup>319</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 9.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 8.

pelo próprio Ricœur; quer dizer, há muito mais nesta “epistemologia ricœuriana do freudismo” do que pensamos, e muito mais do que o próprio filósofo supôs.

Nesse sentido, podemos estabelecer em resumo que o *Ensaio sobre Freud* comporta, ao mesmo tempo, o projeto de uma “antropologia filosófica” que se apoia e é levado a termo, sobretudo pela “interpretação filosófica” do freudismo que aí encontramos – a *Dialética* –, e temos também o projeto de uma “epistemologia do freudismo”, que se fundamenta e se realiza, principalmente, por meio da *Analítica* – a “leitura” ricœuriana de Freud.

A distinção que ressaltamos também foi notada, em outros termos, por Ellenberger:

Se pode então distinguir no livro de M. Ricœur dois temas. Um, que concerne à natureza da psicanálise, identificada como uma variedade particular da hermenêutica, o outro, a utilização da psicanálise, assim definida, como método filosófico. [...] <sup>322</sup>.

O que chamamos de “projeto de uma epistemologia do freudismo” é exatamente o que Ellenberger identifica no *Da interpretação* como o tema que concerne à “natureza da psicanálise”; ao passo que o tema da “a utilização da psicanálise como método filosófico” equivale diretamente ao que designamos de “projeto de uma antropologia filosófica”. Ambos, Ellenberger e nós, estamos no coração da distinção ricœuriana entre “leitura” e “interpretação filosófica” de Freud.

Por fim, no que concerne especialmente então a essa, i) “epistemologia do freudismo”, ii) derivada da “leitura”, iii) cuja finalidade visa a compreender a “natureza da psicanálise”, Major a confirma e a resume de forma bastante satisfatória. Ricœur se deu como tarefa, em seu *Ensaio sobre Freud*, “a constituição de uma epistemologia da psicanálise”:

[...] uma reflexão kantiana sobre as condições de validade dos modelos psicanalíticos. Fazendo isso, ele demonstra com força que a psicanálise não é uma técnica podendo se inscrever no mundo das técnicas de dominação da natureza, que seu trabalho se situa essencialmente na linguagem, que ela não trata de ‘fatos’ no sentido das ciências experimentais e que ela não saberia se integrar em uma psicologia geral de tipo behaviorista, denunciando por aí todas as reformulações que visam fazer a psicanálise entrar nas técnicas de adaptação. <sup>323</sup>.

---

<sup>322</sup> ELLENBERGER, *Herméneutique et psychanalyse. A propos du livre de M. Paul Ricœur*, 1966, p. 256.

<sup>323</sup> MAJOR, *Paul Ricœur et la psychanalyse*, 1994, p. 176.

Ou seja, o *Da interpretação* é uma espécie de “crítica da razão pura” da psicanálise; e é precisamente em sua *Analítica*, nesta “melhor leitura de Freud”, “leitura microscópica e rigorosa da obra freudiana”<sup>324</sup>, que vemos se fundamentar toda a “epistemologia ricœuriana do freudismo”<sup>325</sup>.

#### 2.2.2.2.2 – Da “Analítica”: sobre a natureza da “leitura de Freud”

Em *Uma interpretação filosófica de Freud*, conferência apresentada à *Sociedade francesa de filosofia* em 22 de Janeiro de 1966<sup>326</sup>, Ricœur, quando interrogado por Robinet sobre a obrigatoriedade, ou não, de se passar pela “leitura” para se chegar à “interpretação filosófica”, explica que sua passagem por Freud está relacionada, inicialmente, à análise do problema da culpabilidade. Já vimos isso, tema trabalhado anteriormente pelo filósofo em sua *Simbólica do mal*. Confrontado com as críticas da culpa em Nietzsche e Freud, Ricœur diz ter desejado levar adiante ao menos um desses dois grandes obstáculos: escolheu Freud<sup>327</sup>.

Esta justificativa, nós a encontramos também no próprio *Da interpretação*<sup>328</sup>; todavia, é na parte final da resposta de Ricœur a Robinet, que se encontra um dado cujo conteúdo particularmente nos interessa; ele, Ricœur, afirma então que a concepção “arquitetônica” que passou a ter da obra de Freud – portanto, após sua “leitura” –, o obrigou a repensar todo o conjunto da obra freudiana, e assim: “[...] A escolha de Freud tornou-se então um acaso transformado em destino.”<sup>329</sup>. A ideia inicial era somente escrever um artigo sobre a culpabilidade mórbida, mas, “[...] como eu apliquei a Freud meus hábitos de leitura integral, e como o tratava como um filósofo, como um clássico, fui conduzido a fazer um grosso livro [...]”<sup>330</sup>.

<sup>324</sup> MAJOR, *Paul Ricœur et la psychanalyse*, 1994, p. 176.

<sup>325</sup> A ideia do *Da interpretação* como uma “Crítica da razão pura” da psicanálise não é mera retórica, ela está claramente enunciada por Ricœur cinco anos antes da publicação de seu *Ensaio sobre Freud*. Uma das questões que o filósofo apresentou no colóquio de *Bonneval* em sua conferência *O consciente e o inconsciente* foi justamente esta, a necessidade epistemológica urgente de submeter a psicanálise a uma crítica no sentido estritamente kantiano: uma reflexão sobre as condições de validade e também os limites de validade dos ‘modelos’ que a psicanálise constitui para dar conta do inconsciente. Cf. RICŒUR, *Le conscient et l’inconscient*, (1960), 1969, p. 148.

<sup>326</sup> Cf. Id., *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, pp. 73-107. Utilizamos aqui a versão publicada no *Bulletin de la société française de philosophie* em razão do acesso que temos aí ao debate que se seguiu à conferência, mas o mesmo texto pode ser encontrado, sem o debate, em Id., *Le conflit des interprétations. Essai d’herméneutique*, (1969), 2013, pp. 225-245.

<sup>327</sup> Id., *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, pp. 101-102.

<sup>328</sup> Id., *De l’interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 9.

<sup>329</sup> Id., *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, p. 101.

<sup>330</sup> Id., *La critique et la conviction*, 1995, p. 50.

O ponto central para o qual queremos chamar atenção é que “lendo” Freud, Ricœur parece ter descoberto “alguma coisa” que ultrapassou o seu problema inicial acerca do tema da culpabilidade. Esta “alguma coisa” é, a nosso ver, tudo aquilo está em jogo no “projeto de antropologia filosófica” representado notadamente por sua “interpretação”: a) o “móvel filosófico” do freudismo, expresso por meio da dialética força-sentido, desejo-cultura em Freud, que segundo Ricœur é o que leva, enfim, a psicanálise à hermenêutica, b) a aplicação desse “modelo dialético psicanalítico” ao tema do sujeito que aí se constitui por meio de, c) uma arqueologia e teleologia do sentido, d) o conflito das hermenêuticas rivais, do qual a psicanálise participa ativamente confrontando desde a hermenêutica filosófica clássica àquela da religião, etc.<sup>331</sup>.

Ora, tudo isso, toda esta transformação do “acaso Freud” em “destino” no interior do projeto ricœuriano de sua antropologia filosófica, só foi possível, pensamos, graças antes de tudo à sua “concepção arquitetônica” da obra freudiana, graças à sua “leitura de Freud”.

Com efeito, ainda nessa conferência, vê-se que Ricœur leva às últimas consequências o estatuto pretendido à sua “leitura”: “[...] eu creio que se pode dizer *a* leitura de Freud, ao passo que somente se pode dizer *uma* interpretação filosófica de Freud.”<sup>332</sup>.

O destaque em itálico dos artigos “a” e “uma” também aparece na introdução da conferência<sup>333</sup>; não é, portanto, mera questão de estilo gráfico sem qualquer importância conceitual. Na verdade, este destaque marca uma dupla posição fundamental claramente definida por Ricœur: a completa relativização de sua “interpretação filosófica” do freudismo – o marcador utilizado aí é o artigo indefinido “uma” –, e a objetividade pretendida para a sua “leitura” de Freud – nesse caso, o marcador empregado é o artigo definido, “a”.

O que explica tanto a relativização da “interpretação filosófica”, de um lado, quanto a objetividade da “leitura”, de outro, é a apropriação por parte do Ricœur de outra distinção clássica, aquela existente entre as figuras do “filósofo” e do “historiador da filosofia”. Enquanto à “leitura” caberia o protagonismo próprio do “historiador da filosofia”, cuja objetividade é relativamente “passiva”, a “interpretação filosófica” seria tarefa por excelência, do “filósofo” cuja objetividade é essencialmente “ativa”.

Diferentemente da “leitura” de Freud que pode fazer um “historiador da filosofia”, a apropriação de um “filósofo”, que se dá por meio da “interpretação filosófica” pressupõe,

<sup>331</sup> Para uma apresentação mais detalhada e específica da “interpretação filosófica” de Freud levada a termo por Ricœur, ver nosso trabalho, FREITAS PINTO, *Filosofia e psicanálise: sobre a interpretação filosófica de Freud realizada por Ricœur*, 2013.

<sup>332</sup> RICŒUR, *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, p. 83, itálico do autor.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 75.

segundo Ricœur, que se “[...] tome posição diante da obra, que se acrescente à reconstituição arquitetônica desta obra uma retomada em outro discurso, aquele do filósofo que pensa a partir de Freud, quer dizer, depois dele, com ele e contra ele.”<sup>334</sup>.

A relativização da “interpretação filosófica” está, portanto, na própria natureza de sua atividade; a “tomada de posição”, o “acréscimo à obra”, “a retomada dessa obra em outro discurso”, todas essas condições de efetivação concorrem diretamente para a relativização. É por natureza que a “interpretação filosófica” é relativa, daí a utilização do artigo indefinido “uma”, ele é o marcador ideal dessa condição segundo a qual toda “interpretação” é sempre mais “uma” interpretação.

O uso do artigo definido “a” para designar propriamente a atividade de “leitura” não significa, como se pode apressadamente supor, que seja a concepção de uma ideia de “leitura” rigidamente engessada, aos moldes de qualquer dogmatismo ou arbitrariedade hermenêutica; nada mais distante da atividade, compreensão e da proposição ricœuriana da “leitura” de Freud.

Ao afirmá-la assim, por meio da utilização do artigo definido – “a” leitura –, Ricœur se refere, na verdade, a um modo muito específico de apropriação do leitor; aliás, um modo bastante conhecido entre os filósofos, já que se trata da leitura de tipo particularmente filosófica: um trabalho de historiador da filosofia, que não põe questões diferentes a Freud daquelas que são postas a Platão, Descartes ou Kant e que pode, portanto, pretender o mesmo gênero de objetividade<sup>335</sup>.

A premissa que comanda toda a argumentação de Ricœur em torno da natureza de sua “leitura” de Freud – uma leitura tão rigorosa, quanto possível<sup>336</sup> –, pode ser expressa então através da seguinte máxima: ler Freud como se lê um filósofo. Acompanhemos de perto o argumento ricœuriano.

Há já estabelecido certo consenso tácito e expreso sobre a espécie de objetividade que se pode esperar do historiador da filosofia<sup>337</sup>. Mediante isso, a ideia de Ricœur é que a “leitura” de Freud pode pretender a mesma espécie de objetividade – *genre d’objectivité* – que um historiador da filosofia pretende quando lê um filósofo clássico. Trata-se da possibilidade de “reconstituição arquitetônica da obra” – Guérault –, de compreender um autor por ele mesmo sem com isso, necessariamente, deformá-lo ou repeti-lo.

---

<sup>334</sup> RICŒUR, *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, p. 73.

<sup>335</sup> Loc. cit.

<sup>336</sup> Id., *De l’interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 9.

<sup>337</sup> Id., *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, pp. 75-76.

Ricœur sabe, é óbvio, que não é possível admitir uma coincidência total entre “leitura” e “obra lida”; por isso trata-se na verdade de uma “reconstrução que não falsifica”:

a) “Reconstrução”, na medida em que se pode apreender determinada obra por meio de certa constelação de temas que maneja a intuição; e sobretudo mediante uma rede de articulações que constituem uma espécie de subestrutura, a “carpintaria” – *charpente* – subjacente; b) “Não falsificação”, na medida em que, o que a leitura faz é produzir, não uma *double de l’œuvre*, o que seria inútil, mas um “homólogo”, no sentido próprio do termo, um objeto substituto que porta o mesmo “arranjo” – *arrangement* – que a obra.

É então precisamente nesse sentido, nesta espécie de mobilidade interna dos arranjos da estrutura, que a “leitura”, enfim, reconstrói, sem repetir, e nem falsificar.

[...] É nesse sentido que eu falo de objetividade, em sentido negativo, de não-subjetividade, porque o filósofo coloca entre parênteses suas próprias convicções, suas próprias tomadas de posição, e, mesmo sua própria maneira de estabelecer, de abordar e de dispor estrategicamente seu pensamento; objetividade, em sentido positivo, porque a sua leitura é submetida àquilo que significa e quer dizer a obra mesma, à qual resta o *quid* que regula sua leitura.<sup>338</sup>

Assim, se simplesmente pode haver várias “interpretações filosóficas” do freudismo, o que, no fim das contas, torna a interpretação ricœuriana mais “uma” entre outras; o mesmo não pode ocorrer com “a” “leitura” de Freud feita por Ricœur, já que, conforme os termos adotados e claramente por ele explicados, a natureza mesma dessa “leitura” – Ricœur chega a falar em algo de caráter “mecânico” e “exterior”<sup>339</sup> –, é inteiramente comprometida com a objetividade que ela pode alcançar; convém lembrar que trata-se da mesma ideia de objetividade exigida, e que torna possível ao final, a existência de qualquer “história da filosofia”, ou de qualquer análise de obra, de quem quer que seja o filósofo.

Nesse caso, os problemas que pode haver na “leitura” de Freud proposta por Ricœur não são em nada diferentes daqueles que existem em relação à história da filosofia, que, por sua vez independentemente das críticas que possa receber, jamais tem o seu valor e importância menosprezados; ao contrário, apesar dos inúmeros limites metodológicos que interferem diretamente na sua produção, a história da filosofia ainda continua sendo um dos últimos recursos seguros ao qual sempre podemos recorrer ao se aprofundar e aprimorar a nossa compreensão filosófica.

<sup>338</sup> RICŒUR, *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, p. 76.

<sup>339</sup> Id., *De l’interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 69.

De igual maneira, em que pese todos os limites metodológicos que possam ter a “leitura” de Freud desenvolvida por Ricœur, nenhuma dessas dificuldades elimina a sua incontestável utilidade conceitual, e tampouco a sua enorme importância teórica.

É então por meio desse quadro geral, dessa ideia muito precisa de “leitura”, que propomos a radicalização da distinção ricœuriana entre “interpretação filosófica” e “leitura” de Freud. Nossa hipótese é a de que, levando ao máximo a diferença entre essas “[...] duas atitudes que o filósofo pode adotar diante da obra escrita de Freud [...]”<sup>340</sup>, temos melhores condições de compreender a fundo o *Da interpretação*, notadamente o projeto de “epistemologia do freudismo” nele presente.

#### 2.2.2.2.1 – Entre “leitura” e “interpretação filosófica”

Estamos convencidos de que é a indistinção ou, pelo menos, certa confusão quanto ao que precisamente vem a ser “leitura” e “interpretação filosófica” no *Ensaio sobre Freud*, que leva grande parte dos críticos de Ricœur ao erro básico, porém grave e muito comum, de superestimar a “interpretação filosófica”, subestimando assim a “leitura”.

A nosso ver, esta sobreposição equivocada explica muito sobre as críticas feitas ao freudismo de Ricœur – a principal delas, nós já vimos, a de ter formalizado uma “concepção hermenêutica da psicanálise” que consistiria em algo como sustentar a supremacia absoluta da técnica da interpretação como característica maior da invenção freudiana –, a esse respeito, acreditamos ser bem provável que críticas dessa natureza estejam fortemente marcadas por esta espécie de negligência geral da “leitura” em favor sempre mais da “interpretação filosófica”.

E mesmo que, de um lado, se possa argumentar que o próprio Ricœur tenha, em alguma medida, contribuído para isso – afinal, ele mesmo prioriza no seio do *Da interpretação* o seu projeto antropológico, entenda-se, a sua “interpretação filosófica” –, de outro lado, porém, convém notar que a natureza e as razões da priorização ricœuriana divergem consideravelmente da natureza e razões da sobreposição levada a efeito por seus críticos.

Ricœur está preocupado com seu amplo “projeto de antropologia filosófica” cujo ponto alto, no *Da interpretação*, se expressa não na “leitura”, mas justamente na “interpretação filosófica” de Freud; isto é, a priorização ricœuriana tem sentido preciso, ela se justifica em razão do projeto filosófico maior de Ricœur, que, aliás, antecede e excede ao seu

---

<sup>340</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 73.

próprio freudismo. Quanto aos seus críticos, que nesse contexto são muito mais interessados, em geral, pelo “projeto de epistemologia do freudismo”, não há razões plausíveis que explicam o porquê da sobreposição da “interpretação filosófica” sobre a “leitura”; ainda mais quando todo o “problema epistemológico do freudismo” se circunscreve precisamente na “leitura”, e não na “interpretação filosófica”.

Em resumo, isso quer dizer que o “projeto de antropologia filosófica” de Ricœur explica a sua priorização da “interpretação filosófica” de Freud, como o “projeto de epistemologia do freudismo” presente no *Da interpretação*, não somente não explica a sobreposição operada por seus críticos, como depõe abertamente contra ela.

Com efeito, que Ricœur tenha, por suas próprias razões filosóficas, escolhido privilegiar a sua “interpretação filosófica” de Freud; a rigor, isso não necessariamente contradiz ou diminui a sua “leitura”, como tampouco nos obriga a fazê-lo, ou a segui-lo rigidamente nas suas escolhas.

Entendemos que é perfeitamente possível, sem qualquer prejuízo conceitual, privilegiarmos, do ponto de vista de nossas próprias razões filosóficas, a “leitura” de Freud, sem que isso signifique, é claro, o equívoco inverso sobre o qual advertíamos acima, o de sobrepô-la à “interpretação filosófica”. É preciso manter as posições, e nesse caso, privilegiar a “leitura” em razão precisa da abordagem filosófica que propomos – a análise da epistemologia do freudismo –, não é jamais submeter a “interpretação filosófica”.

Vê-se, portanto, que o problema de fundo da priorização ou sobreposição é, na verdade, o problema da relação entre “leitura” e “interpretação filosófica” – *Analítica e Dialética* –; é nesse ponto, no modo de articulação entre si destes dois projetos – o da antropologia filosófica, ligado à “interpretação”, o da epistemologia do freudismo, vinculado à “leitura” –, que reside toda a questão do *Da interpretação*.

Como então se desenvolve esta articulação? A “leitura” é mero pressuposto metodológico a serviço da “interpretação filosófica”? Mas, a “interpretação filosófica” já não está presente na “leitura”? No fim, qual a natureza, ou a “teoria da leitura”, que daí emerge?

Claro, reconhece Ricœur:

A distinção entre estas duas abordagens era certamente discutível, na medida em que eu subestimava a parte da interpretação já presente na simples “leitura”. Não obstante, minha intenção era clara, e eu acredito, ainda hoje legítima, estabelecer o discurso freudiano em sua máxima potência

argumentativa, antes de me engajar com ele em um debate francamente crítico.<sup>341</sup>

Portanto, de partida, sim, a “interpretação filosófica” já está presente na “leitura”, todavia, isso não necessariamente torna esse último mero pressuposto metodológico da primeira, já que o “estabelecimento do discurso freudiano em sua máxima potência argumentativa” – a “leitura” –, é de alguma maneira independente – “anterior” – ao “debate francamente crítico”, à “interpretação filosófica”.

Quer dizer, embora influenciada, a “leitura” comporta certa autonomia que lhe garante legitimidade própria. Ela é “um estudo separado”, “a interpretação freudiana considerada em si mesma”, “uma interpretação regulada por sua própria sistemática”<sup>342</sup>; disso se origina, aliás, sua designação de “analítica”, termo que ganha sentido bastante preciso nesse contexto, ele demarca a natureza “mecânica” e “exterior” de sua oposição às outras interpretações possíveis de Freud<sup>343</sup>.

O significado da mecânica e exterioridade da *Analítica* é claramente compreendido se reunimos as demais definições que Ricœur fornece de sua “leitura”. Segundo o filósofo, a *Analítica* é uma “disciplina da reflexão”, ela opera um “desapossamento da consciência”, regula a “ascese do narcisismo do *cogito*”, é uma “aprendizagem austera” que visa à “adoção das diretrizes educadoras de Freud”, é uma “disciplina do pensamento que faz justiça a cada ponto de vista”. Em uma “leitura” assim, dirá Ricœur, todas as oposições da psicanálise são exteriores, ela encontra aí o seu outro, inteiramente fora dela mesma<sup>344</sup>.

Um novo nível de análise se impõe aqui. Ricœur nomeia a sua “leitura”, como vimos, de “a interpretação freudiana em si mesma”, e ainda de “uma interpretação regulada por sua própria sistemática”. Ora, nesse caso, a distinção não é mais entre “leitura” e “interpretação filosófica”, a *Analítica* também é uma “interpretação”, logo, a distinção agora é entre uma interpretação “analítica” e a “interpretação filosófica”.

A diferença entre ambas é que a primeira, a qual designaremos conceitualmente de “interpretação *lectio*” é, de acordo com sentido acima demonstrado, essencialmente “mecânica e exterior”, enquanto a segunda, a “interpretação filosófica”, que chamaremos a partir daqui de “interpretação *philo*” resulta, já vimos, das tomadas de posição do filósofo. Ou

---

<sup>341</sup> RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995, pp. 35-36.

<sup>342</sup> Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, pp. 69; 70.

<sup>343</sup> Ibid., p. 69.

<sup>344</sup> Ibid., pp. 70; 71.

seja, o mecanicismo e a exterioridade da “interpretação *lectio*” se opõem à subjetividade da “interpretação *philo*”.

Todavia, esta oposição é enfraquecida na medida em que a “interpretação *lectio*”, de algum modo visa à “interpretação *philo*”. Ricœur diz claramente que é em vista de uma “dialética das hermenêuticas” – isto é, da “interpretação *philo*” –, que a “interpretação *lectio*” foi escrita<sup>345</sup>.

Ora, aqui nosso problema inicial ressurgiu munido de toda a sua força, essa predisposição da “interpretação *lectio*” não compromete sua pretensão de autonomia e objetividade, expressa por seu suposto mecanicismo e exterioridade? Se a “interpretação *philo*” já está antevista na “interpretação *lectio*”, essa não é então mero pressuposto daquela?

Na tentativa de resolver o problema, Ricœur recorre e insiste no argumento do caráter “mecânico e exterior” de sua “leitura”, ele o detalha e o subdivide em duas argumentações que constituem duas alternativas ou duas saídas para explicar por que o fato de a “interpretação *lectio*” visar à “interpretação *philo*” não interfere ou anula sua autonomia e objetividade.

A primeira dessas alternativas destaca principalmente o caráter de exterioridade da *Analítica*, a designaremos de “saída um: a argumentação da *Problemática*”; a segunda, à qual chamaremos de: “saída dois: a argumentação da hermenêutica do Sagrado” evidencia, sobretudo a dimensão mecânica da “leitura”. Vejamos.

Saída um: a argumentação da *Problemática*. Ricœur chama a atenção para o fato de que a relação entre *Analítica* e *Dialética* – “interpretação *lectio*” e “interpretação *philo*” –, responde à dificuldade central da *Problemática*, o primeiro livro do *Da interpretação*. Qual era esta dificuldade? Situar a psicanálise na dialética das hermenêuticas.

Se de início na *Problemática*, Freud foi posto ao de lado de Marx e de Nietzsche na posição de mestre de uma hermenêutica “desmistificadora”, “reduzora”, de uma “hermenêutica da suspeita”; agora, com a *Analítica*, por meio da leitura rigorosa do texto freudiano, se trata de questionar o “gosto pelo extremo”, responsável, afinal, por fornecer tal posição a Freud. “[...] Todo o movimento deste livro [a *Analítica*] consiste em uma progressiva retificação desta posição inicial e do ponto de vista, de alguma forma, panorâmico do campo de batalha que a comanda.”<sup>346</sup>.

Diante da *Analítica*, a *Problemática* aparece portanto, como “ponto de vista panorâmico” cuja concepção deve ser retificada. Ocorre que a natureza da retificação que a

<sup>345</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 69.

<sup>346</sup> Loc. cit.

“interpretação *lectio*” implementada não é conceitual e teórica, como será no caso da *Dialética* – a “interpretação *philo*” –, mas essencialmente metodológica; é este caráter de método que garante a natureza “exterior” da retificação implementada.

Desse modo, a oposição que a *Analítica* representa à *Dialética* consiste precisamente no seguinte: enquanto a “interpretação *lectio*” é comandada pela exterioridade de seu método, a “interpretação *philo*” é onde:

[...] os limites da psicanálise deverão finalmente ser concebidos menos como uma fronteira fora da qual há outros pontos de vista rivais ou aliados, que como a linha imaginária de uma fonte de pesquisa que progride na exata medida em que os outros pontos de vista passam do exterior ao interior da linha divisória.<sup>347</sup>

No interior desse combate, Freud se torna, então, uma “testemunha privilegiada”, “[...] porque todas as oposições terão sido transportadas para ele.”<sup>348</sup> A esta altura, o Mestre de Viena não estará mais “ao lado de” Marx e Nietzsche, porque Marx e Nietzsche é que estarão “em” Freud.

Assim é que a psicanálise, segundo Ricœur, é uma espécie de “síntese excelente” das questões de Marx e Nietzsche, que surgirão progressivamente no coração da “questão freudiana” como questão da linguagem, da ética e da cultura. “[...] Estas três interpretações da cultura que nós temos o costume de justapor levantarão uma sobre a outra; a questão de cada uma, tornando-se a questão da outra.”<sup>349</sup>

Ou seja, a “interpretação *lectio*” – *Analítica* –, em razão de seu caráter “exterior”, só retificará metodologicamente a posição “reduzora”, “extrema”, da *Problemática*; a “síntese privilegiada”, o “combate final”, tudo isso acontece, de fato, somente na *Dialética* – “interpretação *philo*”.

Portanto, é a exterioridade como método da “interpretação *lectio*” que, em última análise, garante sua autonomia e objetividade. Em contrapartida, isso justamente não a transforma, como indagávamos, em “mero pressuposto metodológico” da “interpretação *philo*”?

Saída dois: a argumentação da hermenêutica do Sagrado. O ponto máximo a que chega a “retificação da posição inicial” da *Problemática*, Ricœur o concebe naquilo que é “o mais oposto a Freud”: a ideia de “hermenêutica do Sagrado” na psicanálise. Este tema é o que

<sup>347</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 70.

<sup>348</sup> Loc. cit.

<sup>349</sup> Loc. cit.

mais mudará no curso do *Da interpretação*. Segundo o filósofo, exercitar-se na “oposição mais viva”, lhe daria “maior distância do pensamento”<sup>350</sup>.

É a mecânica entre “distância do pensamento” e “exercício da oposição” que regula internamente a diferença entre “interpretação *lectio*” e “interpretação *philo*”. Enquanto a exterioridade da *Analítica* se manifesta pelo “método”, sua mecanicidade interna se expressa em termos de “regra”. Ricœur a demonstra da seguinte forma:

[...] De partida, em uma interpretação da psicanálise inteiramente regulada por sua própria sistemática, todas as oposições são exteriores [...] Esta primeira leitura é necessária [...] e será conservada na leitura final. É somente em uma segunda leitura, aquela de nossa Dialética, que a oposição exterior e completamente mecânica dos pontos de vista poderá se inverter em oposição interna e que cada ponto de vista se tornará, de alguma maneira, seu outro e trará em si mesmo a razão do ponto de vista inverso.<sup>351</sup>

Isto é, há uma primeira apreensão da psicanálise, cuja realização se dá por meio da “distância do pensamento”, onde não há oposições – “todas as oposições são exteriores” –, e há “auto-regulação” – “regulada por sua própria sistemática”. Esta primeira apreensão é a “interpretação *lectio*”, ela é “necessária” e será “conservada” numa “segunda apreensão”, uma “segunda leitura”, a “leitura final”. Esta segunda apreensão é a *Dialética*, a “interpretação *philo*”, na qual se instala efetivamente o “exercício da oposição”, já que é aí onde todas as oposições mantidas mecanicamente exteriores pela “interpretação *lectio*” se “invertem em oposições internas” confrontando-se umas às outras.

Ou seja, a regra do movimento mecânico da *Analítica* – a necessidade de que uma primeira apreensão da psicanálise esteja baseada na “distância do pensamento”, estabelecendo somente para depois, em uma segunda apreensão, o “exercício da oposição” –, demonstra que a “interpretação *lectio*” não é apenas um pressuposto metodológico da “interpretação *philo*”; note-se, ela administra de forma deliberada a ordem dos acontecimentos conceituais, isso é seguramente uma tarefa que ultrapassa qualquer condição “mero pressuposto metodológico”.

Ora, na verdade, ao tomar “distância do pensamento” e agendar – regular – o “exercício da oposição”, o que a *Analítica* faz é mostrar que ela tem certa ascendência sobre a *Dialética*; e isso é o que explica finalmente o porquê de o fato da “interpretação *philo*” já estar presente na “interpretação *lectio*” não interfere, anula ou falsifica a sua autonomia e objetividade, é que a presença da “interpretação *philo*” nada pode fazer substancialmente, ela

<sup>350</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 70.

<sup>351</sup> *Ibid.*, pp. 70-71.

é uma “presença regulada” que está inteiramente sob o comando da regra e do método próprios da “interpretação *lectio*”; é uma presença mecânica e exterior.

A *Analítica*, dirá Ricœur, arruína assim os “ecletismos cômodos”<sup>352</sup>, e tem resguardada a sua independência epistemológica. Mas se é na dinâmica dessa sua “mecânica e exterioridade” que ela se desenvolve, se é nessa “relação administrada” com a *Dialética* que ela instaura seu movimento, já não surpreende notar aí os efeitos, sempre artificiais, já estamos advertidos, da “interpretação *philo*”.

Entre os efeitos de uma e a autonomia de outra, o que é a *Analítica* considerada em si mesma? Quer dizer, nos termos de nossa própria questão inicial, qual a natureza, ou a “teoria da leitura” que emerge especificamente da *Analítica*?

Oriunda fundamentalmente, como vimos, de uma espécie de “vínculo que separa”, a “*Analítica* em si mesma”, como se refere Ricœur, é o “abstrato” do “concreto” consumado na *Dialética*<sup>353</sup>. A “interpretação *lectio*”, construída a partir de “níveis de leitura”, é precisamente então um movimento que vai “abstrato” da psicanálise rumo ao “concreto” filosófico. Já que esse só se consoma, de fato, na *Dialética*, resta então à *Analítica* ser, senão, um “movimento do abstrato”; isto é, embora a “interpretação *lectio*” esteja orientada para o “concreto” da “interpretação *philo*”, seu reino não ultrapassa jamais o domínio no qual se move o “abstrato” da psicanálise.

Especialmente sobre este aspecto, em várias oportunidades Ricœur sempre reconheceu e lamentou a ausência do “concreto” da psicanálise no *Da interpretação*. Já na abertura da obra ele adverte faltar aí a “experiência analítica”<sup>354</sup>; depois, nos trabalhos de autobiografia, com frequência volta ao tema, o exemplo mais explícito está em *A crítica e a convicção*, quando afirma:

Eu diria hoje que não somente talvez se superavaliou a teoria em Freud, mas que, além disso, não se viu que ela é atrasada sobre sua descoberta, a qual é precisamente da ordem do narrativo, longe do biologismo, longe do cientificismo.<sup>355</sup>

A autorreprovação de Ricœur quanto à ausência da clínica na constituição de sua compreensão sobre Freud permanece até o fim; ela reaparece, por exemplo, na última entrevista que o filósofo deu sobre psicanálise, que foi, aliás, uma de suas últimas entrevistas:

---

<sup>352</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 71.

<sup>353</sup> *Ibid.*, pp. 71;74.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>355</sup> *Id.*, *La critique et la conviction*, 1995, p. 112.

[...] eu discuti apenas os capítulos teóricos de Freud, eu passei ao largo da prática freudiana. Eu penso cada vez mais que, na situação analítica do face-a-face da análise, há muito mais que na teoria psicanalítica. A prática excede a teoria, eu estou convencido disso [...] É por isso que praticamente não escrevi mais sobre psicanálise, pensando que seria preciso ter uma experiência do interior da prática psicanalítica.<sup>356</sup>

Depois do *Da interpretação*, todos os escritos de Ricœur sobre Freud, sempre artigos, jamais novamente uma obra sobre a psicanálise, são então marcados por essa espécie de “reparação teórica” em relação à ausência da experiência analítica, uma tentativa constante de trazer ao primeiro plano elementos da clínica, especialmente, as noções de “transferência” e “contratransferência”, que “é onde tudo se dá”, dirá o filósofo; ou ainda, a noção de “manejamento”, manejo de forças pulsionais que só são acessíveis, enfim, nos “restos da interpretação”<sup>357</sup>.

O próprio Ricœur indica, por exemplo, que seu artigo *A questão da prova nos escritos psicanalíticos de Freud*<sup>358</sup> é uma explicação quanto à reprovação que ele se faz de ter subestimado a clínica e majorado os escritos teóricos de Freud<sup>359</sup>. Assim como esse artigo, todos os outros posteriores ao *Da interpretação* se guiarão por esta premissa: a “prática analítica” é *en avance sur sa théorie*<sup>360</sup>.

Como quer que tenha sido, Ricœur nos oferece uma definição bastante precisa da *Analítica*: ela é um movimento do abstrato. Mas em que consiste precisamente este movimento? E qual é, neste contexto, o sentido do termo “abstrato”?

O movimento da *Analítica* consiste nas descobertas que ela realiza. Ricœur descobre que há certo descompasso fundamental na psicanálise: a sistemática freudiana é solipsista, enquanto as situações e as relações que se estabelecem na análise são de natureza intersubjetiva<sup>361</sup>. Note-se, esta descoberta não é um pressuposto, uma posição previamente estabelecida, ela é um resultado pós-leitura; é somente com a segunda tópica que ela se instaura, quer dizer, é a própria sistemática freudiana, e não um juízo filosófico exterior, que a indica<sup>362</sup>. A *Analítica* descobre, a *Dialética* desenvolve.

<sup>356</sup> RICŒUR; MARTINI, *Psychanalyse et interprétation. Un retour critique*, (2003), 2015, p. 94.

<sup>357</sup> RICŒUR, *La critique et la conviction*, 1995, p. 112.

<sup>358</sup> Id., *La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud*, (1977), 2008.

<sup>359</sup> Id., *La critique et la conviction*, 1995, p. 111.

<sup>360</sup> Ibid., p. 112.

<sup>361</sup> Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 72.

<sup>362</sup> Ibid., p. 73.

Assim, a tese que o filósofo sustenta é a de que a tópica freudiana é “abstrata”, ela não dá conta da intersubjetividade radical que ela põe em jogo, não responde satisfatoriamente aos dramas essencialmente intersubjetivos que constituem o seu tema principal; “[...] quer se trate do drama da relação parental, ou do drama da relação terapêutica em si mesma, onde outras situações acedem à fala, é sempre um debate entre consciências que alimenta a análise.”<sup>363</sup>.

Basicamente, o pano de fundo dessa tese de Ricœur aponta, na verdade, para duas descobertas estruturais:

1) Uma epistemologia hermenêutica em Freud, que situa a psicanálise entre as ciências humanas, mas num sentido muito particular, no sentido, por exemplo, em que o termo “abstrato” não significa desvinculação com a experiência, ao modo de uma pureza teórica absoluta completamente vazia de “fatos”. Para Ricœur, se em ciências humanas “a teoria funda os fatos”<sup>364</sup>, a tópica e a econômica freudianas, constituintes da teoria psicanalítica, não são tomadas como “abstratas” no sentido de estarem longe dos “fatos”:

[...] os ‘fatos’ da psicanálise são instituídos pela ‘teoria’: em linguagem freudiana, pela ‘metapsicologia’, são juntos que a ‘teoria’ e os ‘fatos’ podem ser infirmados ou confirmados.<sup>365</sup>

2) Uma dialética, ao estilo de Hegel, no interior da própria sistemática freudiana:

[...] É porque a tópica, adotada inicialmente como disciplina necessária, aparecerá pouco a pouco como um nível provisório de referência que será, não abandonada, mas ultrapassada e retida. Pouco a pouco, no interior mesmo da *Analítica*, a leitura de Freud se enriquecerá e se converterá em seu contrário, até o momento em que ela dirá alguma coisa que também Hegel já disse.<sup>366</sup>

Epistemologia hermenêutica e dialética hegeliana são, portanto, as duas descobertas de Ricœur em Freud que estruturam a *Analítica*, aí reside o sentido preciso do “abstrato” que ela move e comporta, a natureza mesma de seu movimento.

Com efeito, para uma definição integral acerca da identidade precisa da *Analítica* ricœuriana – de qual “teoria da leitura” ela faz surgir –, é preciso acompanhar, por fim, o percurso de seu próprio movimento. Já sabemos que a *Analítica* é um “movimento do

<sup>363</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 71.

<sup>364</sup> Loc. cit.

<sup>365</sup> Loc. cit.

<sup>366</sup> Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 72.

abstrato”, mas quais caminhos o “abstrato” aí percorre? Qual é o percurso específico desse movimento?

Ricœur dirá que é um percurso que se dá essencialmente em “ciclos”<sup>367</sup>; são três “ciclos de leitura” que constituem a *Analítica*.

1) O ciclo da “energética e hermenêutica”. De caráter propriamente epistemológico, este ciclo se deixa comandar pela seguinte questão: O que é interpretar em psicanálise? Seguindo a cronologia da constituição da primeira tópica, e a instalação progressiva da explicação econômica, esse primeiro momento da *Analítica* estará inteiramente baseado num “aparente dilema”: de um lado, a psicanálise será concebida como um “conflito de forças”, uma energética; de outro, como uma “exegese do sentido”, uma hermenêutica.

Afirma o filósofo:

A unidade dessas duas maneiras de compreender é o que estará em jogo no problema epistemológico do freudismo: de um lado, a incorporação do ponto de vista econômico a uma teoria do sentido nos aparecerá como a única capaz de construir a psicanálise como ‘interpretação’; o ponto de vista econômico, de outro lado, nos aparecerá completamente irreduzível em razão do que chamaremos o caráter inultrapassável do desejo.<sup>368</sup>

2) O ciclo da “interpretação da cultura”. Trata-se da transposição analógica da explicação econômica do sonho e da neurose à teoria da cultura freudiana. Mas, segundo Ricœur, a aplicação da psicanálise aos símbolos estéticos, aos ideais e às ilusões culturais não deixará intacto o próprio modelo psicanalítico inicial. É que o surgimento, nesse contexto, da segunda tópica – ego, id, superego – revelará o caráter demasiado “abstrato” e “solipsista” da primeira – consciente, pré-consciente e inconsciente. O filósofo observa, no entanto, que a segunda tópica não exclui a primeira, ela junta-se a essa sem suprimi-la e, nesse quadro, é a figura do sonho que mantém então a sua irreduzibilidade, já que ele é ultrapassável, no sentido de que pode ser incorporado à teoria da cultura, mas, inultrapassável, na medida em que não perde seu caráter econômico<sup>369</sup>.

3) O ciclo da “teoria das pulsões sob o signo da pulsão de morte”. Este ciclo não é somente um simples questionamento do modelo inicial da psicanálise, a nova teoria das pulsões fundada por meio da inclusão da pulsão de morte é, na verdade, o questionamento mais radical ao qual o ponto de vista mecanicista, característica maior da tópica freudiana, foi

---

<sup>367</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 72.

<sup>368</sup> Loc. cit.

<sup>369</sup> Ibid., p. 73.

submetido. Ricœur esclarece que esse mecanicismo, tão fundamental para o funcionamento do aparelho psíquico desde a sua origem, jamais foi completamente eliminado da exposição ulterior da tópica, “[...] ele resiste a toda e qualquer integração em uma interpretação do sentido pelo sentido, e torna precária a aliança entre energética e hermenêutica [...], somente ao nível desta última teoria das pulsões que ele é fundamentalmente contestado.”<sup>370</sup>.

Neste ponto, o percurso da *Analítica* se completa; aqui, se vê precisamente os “caminhos” por quais passam o “movimento do abstrato”, este percorre passo a passo a totalidade da obra freudiana – a epistemologia mista da energética e hermenêutica, a teoria da cultura, a teoria das pulsões –, encaminhando-se por meio de “ultrapassamentos sucessivos”. Ricœur insiste sobre este aspecto, afirma que seus “ciclos” devem ser lidos como “cortes sucessivos” nos quais a compreensão, ao avançar do abstrato ao concreto, muda de sentido<sup>371</sup>.

É então especialmente nesta mobilidade subterrânea da compreensão – “cortes sucessivos que faz mudar o sentido” –, que a *Analítica* encontra, enfim, sua natureza mais singular, e revela, finalmente, o que seria sua “teoria da leitura”: uma espécie de “inteligência primeira” que, tendo seus próprios critérios, visa à estrutura do discurso psicanalítico<sup>372</sup>.

- 1) “Inteligência primeira”, no sentido de ser, antes de tudo, uma “compreensão”;
- 2) “Critérios próprios”, na medida em que não se trata de uma “compreensão” aleatória, prévia ou subjetiva, isto é, contrária à objetividade;
- 3) “Estrutura do discurso”, já que é no “subterrâneo estrutural” que se move a “compreensão objetiva” decorrente dos dois pontos anteriores.

Tudo isso faz da *Analítica* uma “epistemologia do freudismo” intrinsecamente coexistente com uma teoria ou “epistemologia da leitura”, o próprio Ricœur insinua: “[...] é uma epistemologia da psicanálise, quer dizer, uma investigação dos ‘enunciados’ da psicanálise e de sua situação no discurso.”<sup>373</sup>.

Portanto, a esta altura, tendo demonstrado a natureza da *Analítica*, tendo considerado o vínculo *sui generis* entre “interpretação *lectio*” e “interpretação *philo*” – “leitura” e “interpretação filosófica” –, gostaríamos de recusar, de uma vez por todas, ao equívoco da sobreposição entre *Analítica* e *Dialética*; nós vimos, são dois projetos radicalmente distintos, mas nem por isso, sobrepostos, como demonstramos.

Desse modo pudemos trazer ao primeiro plano de nossa análise o papel e a importância central da *Analítica* sem, no entanto, cometer inversamente o mesmo erro que em

<sup>370</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, pp. 73-74.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>372</sup> *Ibid.*, pp. 74; 77.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 165.

geral comete quem parte, principalmente ou exclusivamente da *Dialética*, o erro de sobreposição de uma à outra.

Assim foi que, ao concentrarmo-nos na *Analítica*, em nenhum momento ignoramos que toda a compreensão do *Da interpretação* consiste justamente na articulação, e não na sobreposição fácil destas “duas atitudes”; tudo se resumiu ao difícil problema de saber como e em qual medida a “interpretação *philo*” determina “interpretação *lectio*”, vimos que essa última tem seus próprios recursos – método e regra –, que lhe garantem, ao final, sua objetividade e autonomia.

A “independência epistemológica” da *Analítica* não foi afetada, nem quando explicitamos a sua “natureza em si mesma”, como “movimento do abstrato”; mostramos que a “epistemologia hermenêutica” e a “dialética hegeliana” são efeitos de estrutura, não interferindo diretamente na “leitura”, mas resultando dela – são “descobertas” e não “pressupostos”.

Por fim, da caracterização precisa da *Analítica* como “mobilidade subterrânea da compreensão” pudemos então aproximar sua “epistemologia do freudismo” a uma “epistemologia da leitura” que, igualmente, ela parece comportar.

Se depois de tudo isso, podemos até concordar sobre certa artificialidade da radicalização que propomos quanto à distinção entre *Analítica* e *Dialética*; a nosso ver, nada invalida o significativo efeito metodológico de compreensão que o “artifício” dessa distinção pode fornecer.

A “leitura”, tomada assim separadamente como autoriza o seu autor, só pode nos ajudar a compreender ainda mais, e melhor, não apenas a si mesma, mas também a “interpretação filosófica”, bem como todo o conjunto do *Da interpretação*.

#### 2.2.2.2.3 – O tema da energética como chave de leitura

“[...] ‘Há um filósofo que descobriu em Freud uma energética: vroum! Vroum! Vroum...’”<sup>374</sup>. Estamos no ano de 1965 e esse comentário sarcástico teria sido proferido por Jacques Lacan a fim de ridicularizar o recém-publicado livro de Paul Ricœur: *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*.

Ironicamente, o sarcasmo de Lacan serve hoje, talvez, como chave de leitura para uma compreensão mais precisa desta obra de Ricœur. Enquanto de um lado, a suposição de que o filósofo teria “descoberto” a energética em Freud confirma eloquentemente a intenção

---

<sup>374</sup> ENCREVÉ apud DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, p. 300. (Entretien avec l'auteur).

ridicularizante da iniciativa de Lacan, de outro, é esta mesma suposição que nos leva a um aspecto importante do livro de Ricœur: a análise do tema da energética em Freud.

Estamos convencidos de que, sob a luz da energética, muitos problemas atribuídos à tese ricœuriana acerca da “dimensão hermenêutica da psicanálise” se esclarecem, na medida em que é precisamente nesta articulação – da hermenêutica à luz da energética –, que se exprime o sentido mais particular e radical dessa dimensão polêmica do freudismo de Ricœur. Pensar a hermenêutica ricœuriana da psicanálise desvinculando-a da energética é o maior equívoco que se pode cometer à inteligência do *Da interpretação*.

A análise específica do tema da energética se encontra na parte *Analítica* do *Ensaio sobre Freud*, precisamente nos seus três primeiros capítulos, os quais, segundo Ricœur, reúnem: *O problema epistemológico do freudismo*<sup>375</sup>. Note-se, então, que é no quadro preciso e amplo da “epistemologia freudiana” que se insere a abordagem de Ricœur sobre a energética em Freud; isso quer dizer que a análise ricœuriana da energética deve ser compreendida, antes de tudo, por meio de sua inserção direta no debate maior acerca da epistemologia do freudismo.

Nesse sentido, o ponto de partida do filósofo é a constatação segundo a qual há na explicação psicanalítica dos fenômenos psíquicos um “aparente dilema”:

[...] alternativamente, a psicanálise nos aparecerá como uma explicação dos fenômenos psíquicos por conflitos de forças, logo, como uma energética – e como uma exegese do sentido aparente por um sentido latente, portanto, como uma hermenêutica.<sup>376</sup>

Nessa perspectiva, Freud teria então construído uma dupla explicação do psíquico: a explicação energética, que representa a dimensão naturalista do sintoma, expressa por meio do “conflito de forças” presente nos fenômenos psíquicos; e a explicação hermenêutica que, por sua vez, representa o sintoma em sua dimensão de sentido, de significação, da representação que ele porta.

De início, todo o problema seria simplesmente saber como essas duas dimensões se articulam em uma única explicação, quer dizer, como a psicanálise justifica esse duplo discurso no qual se baseia a sua explicação global dos fenômenos psíquicos. Todavia, a problemática ganha contornos mais complexos na pena de Ricœur; é que a admissão de uma

<sup>375</sup> Cf. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, pp. 75-172.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 72.

dimensão de sentido, de uma hermenêutica na psicanálise só é possível, segundo o filósofo, se essa dimensão incorpora o ponto de vista econômico.

Isso quer dizer que, a rigor, a psicanálise só pode ser uma “interpretação” na medida em que a economia das forças psíquicas seja levada em conta; caso contrário, ela em nada se difere de uma teoria hermenêutica geral, caso em que toda a sua especificidade e potencialidade próprias ficam injustificadamente ignoradas.

A posição de Ricœur sobre este ponto é bastante sensível e decisiva. De fato, para fazer justiça à obra freudiana é preciso estabelecer, de partida, a irredutibilidade da dimensão energética. Em outras palavras, ainda que seja possível certa relativização do ponto de vista econômico, ele jamais poderá ser completamente superado. Isso ocorre em razão daquilo o que ele essencialmente representa: o inultrapassável do desejo, um ponto ao qual nenhuma representação alcança, o insuperável ao sentido, o limite intransponível para qualquer hermeneutização possível.

Aqui estão, portanto, as linhas gerais pelas quais se desenvolve todo o raciocínio ricœuriano acerca do problema da epistemologia do freudismo: 1) o problema da existência de “um aparente dilema” epistemológico, 2) a hipótese da “energética e hermenêutica” como duas dimensões explicativas da psicanálise e, 3) a tese “irredutibilidade da energética”.

Encontramos essas três coordenadas argumentativas, cada uma a seu próprio modo, nos trabalhos de Hyppolite<sup>377</sup> e de Vergote<sup>378</sup>, mas é Ricœur, em seu *Da interpretação*, quem as desenvolve de maneira aprofundada, integrando-as numa abordagem bem mais completa e rigorosa do problema epistemológico do freudismo.

Especialmente Vergote tem aí certa posição de destaque: “[...] ‘Ricœur me disse que este artigo tinha contribuído para modificar sua forma de pensar a psicanálise’.”<sup>379</sup>. Objetivamente, “este artigo”, cuja notável ambição era alcançar “a alma da pesquisa freudiana”<sup>380</sup>, teria sido o responsável por afastar Ricœur da clássica distinção de seu antigo

---

<sup>377</sup> Cf. HYPOLITE, Freud. In: *Figures de la pensée philosophique I*, 1971, pp. 373-442. Ver especialmente os textos *Psychanalyse et philosophie*, 1955, pp. 373-384; e *Philosophie et psychanalyse*, 1959, pp. 407-442.

<sup>378</sup> Cf. VERGOTE, *L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne*, 1958. Na ocasião da publicação do artigo, o autor é um jovem filósofo e teólogo belga. Estudioso da fenomenologia, ele segue os seminários de Lacan, também seu analista desde 1955; logo se tornará, portanto, psicanalista de orientação lacaniana. Cf. DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, pp. 289-290. (Entretien avec l'auteur).

<sup>379</sup> VERGOTE apud DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, p. 290. (Entretien avec l'auteur).

<sup>380</sup> VERGOTE, *L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne*, 1958, p. 35.

mestre Dalbiez, para quem a psicanálise deveria ser dissociada entre seu método e doutrina<sup>381</sup>, fornecendo-lhe então uma nova orientação de base a respeito de sua compreensão de Freud: trata-se agora justamente de recusar as divisões epistemológicas do freudismo para compreender o projeto freudiano por meio da “unidade de sua intenção”<sup>382</sup>.

Esse importante aspecto do propósito de Ricœur – a “unidade da intenção” da psicanálise –, parece, no entanto, ser frequentemente negligenciado. Concepções como a de Assoun, por exemplo, que atribui à compreensão do filósofo o estabelecimento de um “saber freudiano confuso”, vivendo a “contradição entre um modelo teórico energetista e uma exigência hermenêutica”, constituindo-se em uma “união precária entre força e sentido”<sup>383</sup>; isso só mostra que a perspectiva unitária da abordagem ricœuriana sobre Freud foi completamente ignorada.

Nada mais distante da compreensão de Ricœur que esta concepção de Assoun. Para o filósofo, como mostraremos a seguir, o saber freudiano, é sim um “discurso misto”, mas não é jamais um “saber confuso”; as dimensões da energética e da hermenêutica no interior do freudismo são sim duas dimensões distintas, o que não quer dizer, todavia, que sejam “contraditórias”, ou que estejam baseadas em uma “união precária entre força e sentido”; ora, a unidade sobre a qual se sustentam é muito bem fundada, veremos.

Fato é que, só mesmo negligenciando o propósito unitário de Ricœur é que se pode justificar a imagem altamente caricatural que Assoun faz da dupla dimensão ricœuriana da psicanálise – a energética e a hermenêutica. Para o psicanalista:

[...] não harmonia, mas nó desajeitadamente amarrado num labor obstinado. Não fusão amorosa, mas divórcio superado, casamento de razão entre dois parceiros condenados a viverem juntos. Tal seria a epistemologia freudiana: o produto de um longo *modus vivendi* entre pontos de vista heterogêneos. Nesta perspectiva, chegamos a admirar o talento e a engenhosidade de Freud, conseguindo manter juntos, pela mesma cabeça, esses dois irmãos inimigos que são o energetismo e a hermenêutica.<sup>384</sup>

Como nada disso corresponde rigorosamente a Ricœur, arriscamos uma hipótese. A razão pela qual Assoun só pôde nos oferecer uma leitura superficial da compreensão ricœuriana da psicanálise é porque, ao que tudo indica, ele acabou incorrendo no erro de aproximar demasiadamente a leitura de Ricœur sobre Freud àquela desenvolvida por

<sup>381</sup> DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, (1936), 1949.

<sup>382</sup> DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2008, p. 291.

<sup>383</sup> ASSOUN, *Introdução à epistemologia freudiana*, (1981), 1983, p. 34.

<sup>384</sup> Loc. cit.

Hyppolite – aliás, as críticas que ele faz a ambos são basicamente as mesmas!<sup>385</sup> –, não levou em conta, portanto, a pontual, mas decisiva influência de Vergote sobre o filósofo, o estabelecimento de um programa de leitura que busca, antes de tudo, a “unidade da intenção” da psicanálise.

Não há que se falar então em “clivagem da temática freudiana em duas partes”<sup>386</sup>, a hipótese de Ricœur acerca da “energética e hermenêutica” como dimensões explicativas da psicanálise não é uma nova versão de antinomia filosófica tão frequentemente empregada ao freudismo. O filósofo sabe muito bem o que Assoun acusou Hyppolite de não saber, que “[...] Freud não passeia do naturalismo à hermenêutica, como de um lugar ao outro: nele, naturalismo e hermenêutica estão vinculados como uma única e mesma linguagem.”<sup>387</sup>.

Na verdade, o essencial da argumentação de Assoun a respeito da identidade da “epistemologia freudiana” é justamente o que encontramos na compreensão de Ricœur sobre Freud. O filósofo, que não é exatamente um “detrator fenomenólogo” da psicanálise, como quer Assoun, sabe perfeitamente que Freud, “[...] jamais separou o destino de sua problemática energética e de sua teoria do sentido [...] tentando mantê-las juntas e obtendo maior ou menor êxito: ele nunca dissociou uma da outra!”<sup>388</sup>.

É justamente por isso, aliás, que Ricœur fala de um “aparente dilema” – falso problema? – epistemológico, quer dizer, só aparentemente a oposição se instala; no fundo, todo o raciocínio ricœuriano vai mesmo é no sentido de preservar e demonstrar, não apenas a unidade profunda do pensamento de Freud, mas também a singularidade mais radical por meio da qual esta unidade se constitui; isto é, por meio da articulação entre a “irredutibilidade da energética” e a possibilidade da hermenêutica.

A nosso ver, em Ricœur tudo se passa rigorosamente nos seguintes termos: a hermenêutica é um possível, a energética é irredutível. Mas como precisamente a irredutibilidade de uma e a possibilidade de outra se articulam no interior do problema epistemológico do freudismo?

---

<sup>385</sup> ASSOUN, *Introdução à epistemologia freudiana*, (1981), 1983, pp. 28-31.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>388</sup> *Ibid.*, pp. 30-31. Esse livro é, em geral, uma excelente introdução ao freudismo filosófico, o que explica, aliás, a sua enorme popularidade; porém, a agradável didática que ele emprega nos impede, às vezes, de lê-lo com a devida reserva crítica. Encontramos em EVANGELISTA, *Quem tem medo da filosofia?*, 1986, uma preciosa avaliação sobre o trabalho de Assoun. Também, MEZAN, *Rumo à epistemologia da psicanálise* (1983), 1995; e Id., *Sobre epistemologia da psicanálise*, 2002, faz uma análise pertinente sobre a referida obra.

A fim de esclarecer a natureza difícil dessa articulação, que é, afinal, o coração do freudismo de Ricœur, desenvolveremos nosso argumento por meio de três inflexões bem definidas: a) apresentaremos a tese ricœuriana do “discurso misto” de Freud como réplica à tese de um suposto dualismo epistemológico do discurso freudiano, evidenciando assim a inovação e ruptura que a “leitura” de Ricœur sobre a psicanálise realiza em relação à tradição francesa de leituras filosóficas do freudismo; b) concentrar-nos-emos na análise de Ricœur sobre o tema da energética em Freud para mostrar que a irredutibilidade mesma dessa energética é o que também garante a irredutibilidade do caráter misto do discurso freudiano; e, c) proporemos que é esta irredutibilidade do discurso misto de Freud que finalmente posiciona a dimensão hermenêutica da psicanálise, tal como a concebeu Ricœur em sua formulação do problema epistemológico do freudismo.

Tudo isso nos levará a duas posições finais bastantes incisivas: 1) a de que Ricœur não admite uma epistemologia dualista em Freud; e, 2) a de que, por causa disso, não pode haver na leitura ricœuriana, superioridade ou ultrapassamento da hermenêutica sobre a energética. A esse respeito, a grande lição de Ricœur será precisamente que, o que há de mais específico e, ao mesmo tempo, de mais promissor na epistemologia do freudismo é justamente a concomitância entre energética e hermenêutica; isto é, o caráter radicalmente misto do discurso freudiano.

#### 2.2.2.2.3.1 – A tese do “discurso misto” e a recusa do dualismo epistemológico

Quando Ricœur se refere à constituição do discurso psicanalítico como dupla explicação dos fenômenos psíquicos – energética e hermenêutica –, de imediato ele considera, nós vimos, que a oposição entre estas duas dimensões é, na verdade, um “dilema aparente”, uma espécie de “falso problema” epistemológico.

A implicação mais decisiva disso é poder estabelecer com toda exatidão que o duplo discurso explicativo da psicanálise não deve ser dicotomizado. A distinção entre ambas as explicações, energética e hermenêutica deve ser reportada à posição que essas duas dimensões ocupam no interior da própria conceitualização freudiana; em outras palavras, é o *modus essendi* ou o *quid* do discurso psicanalítico que permite a existência de uma dupla-explicação sem que, necessariamente, isso se faça às custas de auto-oposição, dualização, dicotomização etc. É nesse *modus essendi* ou *quid*, que consiste precisamente a tese ricœuriana do “discurso misto” de Freud:

[...] Os escritos de Freud se apresentam em seu conjunto como um discurso misto, e mesmo ambíguo, que tanto enuncia conflitos de força justificáveis de uma energética, quanto relações de sentido justificáveis de uma hermenêutica. Eu gostaria de mostrar que esta ambiguidade aparente é bem fundada, que este discurso misto é a razão de ser da psicanálise.<sup>389</sup>

Nesse ponto, exatamente onde emerge o fundamento da “ambiguidade” apenas “aparente” do discurso freudiano – “discurso misto” –, Ricœur rompe com toda a tradição francesa de leituras filosóficas da psicanálise amparada basicamente na pressuposição dualista do discurso freudiano.

Com efeito, se notadamente, desde Politzer, em 1928, com a sua *Crítica dos fundamentos da psicologia*<sup>390</sup>, passando, em 1936, por Dalbiez, autor de *O método psicanalítico e a doutrina freudiana*<sup>391</sup>, chegando até Hyppolite, na segunda metade da década de cinquenta, em seus textos sobre Freud<sup>392</sup>, se fortaleceu de forma sucessiva no cenário filosófico francês a imagem de um freudismo dúbio epistemologicamente, um Freud de obra indecisa – “abstrata e concreta” para Politzer, “metodológica e doutrinal”, nos termos de Dalbiez, ou ainda, uma obra de “vocabulário positivo” e de “descoberta fenomenológica”, no caso de Hyppolite –; em contrapartida, a *Analítica* de Ricœur representa avanço significativo diante dessa tradição.

De fato, a tese ricœuriana do “discurso misto” da psicanálise convoca toda a reflexão filosófica francesa sobre o freudismo a revisar-se quanto a um ponto essencial de sua constituição até então: o pressuposto de um dualismo epistemológico no discurso freudiano. Contestando esse pressuposto, a “leitura” de Ricœur lança a reflexão filosófica sobre Freud em uma nova direção, a um novo nível de compreensão do freudismo.

O que importa agora é, antes de tudo, justamente a recusa disso a que Althusser denominou de “antinomias idealistas clássicas”<sup>393</sup>, e que Simanke chama de “ambiguidade crônica da psicanálise”<sup>394</sup>, posturas tão frequentemente impostas à psicanálise pela filosofia. Ricœur sabe disso e, por isso, não se trata mais de pensar Freud em termos de idealismo ou empirismo – Politzer –, método ou doutrina – Dalbiez –, ou ainda, em termos de positivismo ou fenomenologia – Hyppolite –; e, nesse caso, portanto, menos ainda em termos de

<sup>389</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 77.

<sup>390</sup> Cf. POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, (1928), 1967.

<sup>391</sup> Cf. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, (1936), 1949.

<sup>392</sup> Cf. HYPOLITE, Freud. In: *Figures de la pensée philosophique I*, 1971.

<sup>393</sup> ALTHUSSER, *Freud et Lacan*, (1964), 1993, p. 42.

<sup>394</sup> SIMANKE, *As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise*, 2007, p. 85.

energética ou hermenêutica, como supõe, já sabemos, certa tendência interpretativa muito difundida, porém equivocada, do *Da interpretação*<sup>395</sup>.

A esse respeito, de recusa radical ao dualismo epistemológico, o filósofo já observava desde o colóquio de *Bonneval*, em 1960, que a epistemologia da psicanálise tinha uma tarefa urgente a realizar, que “[...] não podemos mais nos contentar como há vinte anos em distinguir método e doutrina [...]”<sup>396</sup>.

Se dando pessoalmente essa tarefa, Ricœur posiciona-se de forma clara, direta, e diametralmente oposta à distinção dualista epistemológica, não apenas de seu antigo mestre Dalbiez<sup>397</sup>, como está evidente na menção acima, mas seguramente também de todas as leituras filosóficas de Freud que se conduzem por meio de tal epistemologia.

Ricœur dirá então exatamente o contrário do que afirma a tese do dualismo epistemológico acerca do freudismo: o que importa é “[...] mostrar [...] a necessidade de uma e de outra dimensão deste discurso [...] que a energética *passa por* uma hermenêutica e que a hermenêutica *descobre* uma energética. [...]”<sup>398</sup>.

Portanto, para Ricœur, nada mais estranho ao discurso freudiano que a pressuposição de seu dualismo; a obra de Freud não é jamais “dicotômica” ou “indecisa” epistemologicamente, sua característica fundamental é justamente aquilo que se opõe a isso: uma unidade mista.

Convém notar que talvez por isso mesmo Ricœur nunca utilize, em sua análise do discurso freudiano, os termos “lados”, “partes” “polos” ou “oposições” para designar a singularidade epistemológica da psicanálise, ele sempre se remete a essa empregando as palavras “dimensões” e “ordens”. Essa fluidez dos termos tem o seu sentido, que não deve ser ignorado: a contestação do freudismo epistemológico dualista é, sem dúvidas, uma das “pedras de toque” do *Da interpretação*.

É precisamente nessa contestação que reside, ao mesmo tempo, a novidade radical e o problema mais difícil da epistemologia freudiana, ora:

---

<sup>395</sup> O problema do dualismo epistemológico freudiano é, sem dúvidas, um dos mais recorrentes na recepção filosófica da psicanálise. A esse propósito, Simanke faz uma excelente contextualização sobre tema em SIMANKE, *A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas*, 2009. Ver também PEREZ, *O inconsciente: onde mora o desejo*, 2012, especialmente, pp. 158-175.

<sup>396</sup> RICŒUR, *Le conscient et l'inconscient*, (1960), 1969, p. 148.

<sup>397</sup> MAJOR, *Paul Ricœur et la psychanalyse*, 1994, p. 176.

<sup>398</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 77, itálico do autor.

[...] Como é possível que a explicação econômica *passse por* uma interpretação que trata sobre significações e, em sentido inverso, que a interpretação seja *um momento* da explicação econômica?<sup>399</sup>.

Note-se que no próprio interior da formulação do problema toda a estrutura epistemológica dualista já aparece completamente refutada, quer dizer, não se trata de fazer uma “opção” entre a econômica de um lado e a interpretação de outro; trata-se de lidar com a interação dessas duas posições, uma que “passa pela” outra, a outra que é um “momento” de uma.

Ou seja, Ricœur recusa o dualismo porque compreende que ele é a alternativa à qual o próprio freudismo mais radicalmente se opõe:

[...] É mais fácil se lançar em uma alternativa: seja uma explicação de estilo energético, seja uma compreensão de estilo fenomenológico. Ora, é preciso admitir que o freudismo existe senão pela recusa desta alternativa.<sup>400</sup>.

Nesse sentido, se é possível finalmente explicitar, com toda radicalidade, a posição para qual nos conduz a tese ricœuriana do “discurso misto” de Freud, dizemos que o freudismo de Ricœur é qualquer coisa, menos dualista.

#### 2.2.2.2.3.2 – *Da irreduzibilidade da energética*

Livres do fantasma do dualismo, todavia ainda presos a outras dificuldades do problema epistemológico do freudismo. “A dificuldade da epistemologia freudiana não é somente aquela de seu problema, é também aquela de sua solução.”<sup>401</sup>.

Ocorre que, tão equivocado quanto a alternativa do dualismo epistemológico, é pensar que a posição de Ricœur significa, ou supõe, qualquer espécie de ecletismo ou monismo difuso ao discurso freudiano. Não há espaço para dúvidas quanto a esse aspecto, o filósofo é incisivo: “[...] Este discurso misto não é um discurso equívoco, quer dizer, ele não é uma ‘*category mistake*’; este discurso segue de perto a realidade mesma que a leitura de Freud revelou e que nós chamamos de semântica do desejo.”<sup>402</sup>.

Mas como se desenvolve no interior do discurso freudiano essa “semântica do desejo”?

<sup>399</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 78, itálico do autor.

<sup>400</sup> Loc. cit.

<sup>401</sup> Loc. cit.

<sup>402</sup> Id., *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, p. 81.

### 2.2.2.2.3.2.1 – O argumento da dissociação residual

Ricœur argumenta que nem mesmo Freud teria atingido, de imediato, total clareza da “semântica do desejo” constituída em seu discurso, o entrelaçamento energética e hermenêutica num “discurso misto” teria se dado inicialmente de forma imperceptível. Isso se explicaria, segundo o filósofo, pelo fato de haver uma “dissociação residual” destas duas dimensões de discurso à qual o próprio texto freudiano, desde os primeiros aos últimos, em suas sucessivas exposições das tópicas sempre remeteria; daí a hipótese de Ricœur de um estado inicial do pensamento de Freud, notadamente aquele representado pelo *Projeto de psicologia*<sup>403</sup>, no qual a interpretação, isto é, a hermenêutica, teria estado ausente da explicação econômica, a energética.

Desde já, convém notar esse “estado inicial não hermenêutico” do freudismo não deve ser absolutizado; a rigor, embora a dimensão hermenêutica não se enuncie de forma proeminente, ela não está completamente ausente nesse “primeiro Freud”.

Sobre este aspecto, Ricœur abre o primeiro capítulo da *Analítica*, cujo título é justamente *Uma energética sem hermenêutica*<sup>404</sup>, esclarecendo que, “[...] não obstante, se verá um pouco mais longe que a interpretação dos sintomas da neurose não está ausente desta conceitualização [...]”<sup>405</sup>; e ainda Ricœur:

[...] o princípio de constância manterá até o fim uma certa exterioridade da explicação energética em relação à interpretação do sentido pelo sentido; a ‘tópica’ sempre guardará um caráter ambíguo: se poderá ver aí ao mesmo tempo o desenvolvimento da teoria primitiva do aparelho psíquico e um longo movimento para dela se libertar.<sup>406</sup>

Portanto, chamamos atenção para isso, embora se possa afirmar, em sentido geral, a noção de um “estado inicial não hermenêutico” do freudismo; isso não significa, porém, que a hermenêutica esteja aí inteiramente ausente, ainda que ela não desenvolva um papel de maior importância nesse momento, sua presença relativa foi bem assegurada por Ricœur:

[...] o *Projeto* não é somente um sistema mecânico cortado da interpretação por sua hipótese anatômica, é já uma tópica *religada* subterraneamente pelo trabalho de decifração dos sintomas. Há já hermenêutica neste texto.<sup>407</sup>

<sup>403</sup> Cf. FREUD, *Proyecto de psicología*, (1895), 1986.

<sup>404</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 81.

<sup>405</sup> Loc. cit.

<sup>406</sup> Ibid., p. 82.

<sup>407</sup> Ibid., p. 96, itálico do autor.

Em todo caso, retomando e seguindo de perto a argumentação ricœuriana acerca da “dissociação residual” entre energética e hermenêutica, tudo se passa, então, da seguinte maneira: nem mesmo o Freud da *Metapsicologia*<sup>408</sup>, isto é, o Freud da mais alta elaboração teórica da psicanálise, teria concebido com clareza a unidade de seu discurso, porque essa unidade sofreria de certos “resíduos dissociativos” no desenvolvimento sucessivo de sua obra; mais precisamente, isso quer dizer que teria havido um momento inicial da obra freudiana no qual “somente” a energética, ou a explicação econômica, operava a epistemologia do freudismo, caso em que a interpretação, ou a dimensão hermenêutica teria, portanto, estado “ausente”.

É a existência desse momento inicial, no qual imperava somente uma ordem do discurso freudiano, que explica, segundo Ricœur, a dificuldade, mesmo para Freud, de compreensão clara do caráter essencialmente misto, ou semântico desiderativo de seu discurso; ou seja, são os “resíduos” deste estado inicial solitário do discurso de Freud que, ao se perpetuarem nas exposições ulteriores de sua obra, fazem pensar na dissociação destas duas ordens de seu discurso, causando assim o desconhecimento, enfim, da “semântica do desejo” que só a unidade da energética e hermenêutica é capaz de fundar.

Todavia, como o que permanece na obra freudiana são somente os “resíduos” dessa dissociação originária, e não integralmente ela mesma; isto é, já que o discurso de Freud se distancia gradativamente da solidão primeira de sua origem, a existência do “discurso misto”, ou a constituição da “semântica do desejo” prova justamente certo ultrapassamento deste estado inicial “monolítico” que os “resíduos dissociativos” não puderam evitar.

#### 2.2.2.2.3.2.2 – Não ao primado hermenêutico

Outro aspecto importante do argumento da “dissociação residual” é que ele põe em relevo um dado, a nosso ver, geralmente pouco compreendido, mas que ocupa lugar central na concepção ricœuriana do problema epistemológico do freudismo, qual seja: que o ultrapassamento do estado inicial do pensamento freudiano, dominado então principalmente pela orientação epistemológica da energética, não significa superação da dimensão energética pela dimensão hermenêutica. Em tese, a energética é irreduzível, a hermenêutica é relativa.

De imediato, estabelecemos, portanto, que não há na “leitura” ricœuriana de Freud a defesa de qualquer eminência ou superioridade da hermenêutica em relação à energética. Antes de tudo, a tese do “discurso misto”, da “semântica do desejo” significa a recusa dessa

---

<sup>408</sup> Cf. FREUD, *Trabajos sobre metapsicología*, (1915), 1984.

alternativa e serve, justamente, para evidenciar a concomitância mesma destas duas dimensões.

Quer dizer, o que está realmente em jogo na análise de Ricoeur sobre a epistemologia do freudismo, a implicação última da tese do “discurso misto”, a significação radical da noção de “semântica do desejo” é garantir a validade epistemológica da correlação entre energética e hermenêutica.

E o que exatamente garante essa validade? A irreduzibilidade da energética, e a relatividade da hermenêutica.

É preciso reconhecer que fora da tese do “discurso misto”, ou da psicanálise como “semântica do desejo”, a dimensão predominante no freudismo seria, seguramente, a dimensão energética. Ora, a própria argumentação ricœuriana aponta para o fato de que foi a energética, e não a hermenêutica, o primeiro modelo explicativo utilizado por Freud que, como vimos, dominou a epistemologia inicial do freudismo; quer dizer, há certa precedência metodológica do energetismo que, certamente, cobraria a sua autoridade sobre qualquer outro modelo posterior. Nisso consiste, resumidamente, o caráter de “irreduzibilidade da energética”.

Mas, além disso, também como já sabemos, toda a reflexão ricœuriana em torno do argumento da “dissociação residual” demonstra uma peculiaridade fundamental a respeito da posição da hermenêutica no freudismo: ela resulta basicamente da concepção de um movimento diacrônico da obra freudiana, o que a torna, essencialmente posterior e gradual. A isso chamamos de “relatividade da hermenêutica”.

Assim, enquanto de um lado a dimensão energética sempre esteve no horizonte explicativo do discurso freudiano; de outro, à dimensão hermenêutica coube um longo e gradual processo de estabelecimento no interior desse discurso.

Fato é que Freud sempre esteve certo da dimensão energética dos fenômenos psíquicos; o que não ocorre, ao menos não com a mesma intensidade de convicção, quanto à sua dimensão hermenêutica que, por sua vez, embora nunca tenha sido radicalmente negada pelo freudismo – a tese da “ausência relativa” –, sempre foi muito mais suscetível a dúvidas.

Tudo isso mostra, portanto, que se o pensamento freudiano não explicitasse um “discurso misto”, se a psicanálise não constituísse uma “semântica do desejo”, consequentemente não haveria necessidade alguma de concomitância, ou correlação de dimensões porque, nesse caso, toda a epistemologia do freudismo estaria privada de qualquer espécie de hermenêutica, sendo comandada apenas pela dimensão energética; em uma palavra, o energetismo é o que, acima de tudo, garantiria a epistemologia freudiana.

Todo o problema é que, se assim o fosse, a própria noção de “psicanálise” é que estaria inteiramente comprometida já que, a rigor, o freudismo não passaria aí, insinua Ricœur, de uma “psico-fisiologia”<sup>409</sup>.

Desse modo, se instaura então uma espécie muito particular de dependência mútua entre a irreducibilidade da energética, modelo epistemológico “nativo”, e a relatividade da hermenêutica, modelo epistemológico “derivado”. Enquanto de um lado, o caráter “relativo” da hermenêutica é o que fundamentalmente garante à “irreducibilidade da energética” livrar-se do seu fisiologismo nato; de outro, é justamente o caráter “irreducível” da energética que torna “relativa” a hermenêutica derivada da psicanálise.

De fato, o que se passa na “leitura” de Ricœur sobre Freud não é jamais, nem questionamento da dimensão energética, nem imposição de uma dimensão hermenêutica. O objetivo da *Analítica* ricœuriana, nós vimos, é outro; ele visa a dar conta de como é possível explicar que, por meio de uma energética, desde sempre presente na epistemologia da psicanálise, se pode também descobrir e situar uma hermenêutica.

Definitivamente, portanto, a descoberta e a acomodação da dimensão hermenêutica no interior freudismo não é um movimento de superação da dimensão energética, na mesma medida em que a irreducibilidade da dimensão energética não impede ou se impõe sobre a dimensão hermenêutica. A dependência mútua entre ambas é a marca da unidade concomitante que constituem.

Só isso já é um forte indício de que a ideia, muito difundida, segundo a qual Ricœur teria priorizado a dimensão hermenêutica do freudismo esteja equivocada; mas há outro aspecto que pode evidenciar ainda mais o quanto esta suposta priorização não corresponde ao trabalho ricœuriano: o quadro essencialmente conflitual, no qual se constitui a relação entre energética e hermenêutica no interior discurso freudiano:

[...] o recurso ao princípio de constância e à hipótese quantitativa representa o aspecto do freudismo que mais resiste à leitura que eu proponho, baseada sobre a correlação entre energética e hermenêutica, entre relações de forças e relações de sentido [...] <sup>410</sup>.

Isso quer dizer precisamente que a proposta de concomitância entre as dimensões do discurso freudiano tem que enfrentar a resistência do caráter inicialmente monolítico do pensamento de Freud. Os representantes máximos desta energética originária – o princípio de

<sup>409</sup> Cf. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 162; cf., ainda, Id., *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, p. 77.

<sup>410</sup> Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 80.

constância e a hipótese quantitativa –, resistem fortemente ao estilo hermenêutico de compreensão dos fenômenos psíquicos.

Nesse caso, cabe inteiramente à hermenêutica a tarefa de se justificar e posicionar-se nesse cenário, como vemos, bastante desfavorável. É então, na luta contra fortes resistências, por meio de um “esforço para existir”, ou de uma espécie de *conatus* hermenêutico que dependerá, finalmente, a correlação efetiva das duas dimensões do discurso freudiano.

Portanto, não há “primado da hermenêutica”. O que há, de um lado, é a irreduzibilidade a energética jogando pesado com todo o seu arsenal – o caráter mecânico de seu regime, o determinismo de seus princípios etc. –, e de outro, a hermenêutica lutando por seu reconhecimento<sup>411</sup>.

#### 2.2.2.2.3.2.3 – Posicionando a hermenêutica

A luta da hermenêutica é estabelecer-se, situar-se, posicionar-se no interior do discurso freudiano. Já sabemos, a posição a ser alcançada é aquela da concomitância de nível epistemológico; vencer a luta não é, portanto, superar a energética, é correlacionar-se com ela. E como isso se dá?

Segundo Ricœur, do *Projeto à Metapsicologia* há um movimento que evidencia gradualmente o estabelecimento da dimensão hermenêutica rumo à sua correlação com a dimensão energética. Respectivamente, o filósofo supõe o *Projeto*, já vimos, como um estado não hermenêutico do sistema; depois, ele vê na *Interpretação dos sonhos*<sup>412</sup>, o que se pode chamar de uma primeira marca propriamente hermenêutica do freudismo, todavia, uma marca ainda muito desproporcional em relação ao nível epistemológico da dimensão energética; e,

---

<sup>411</sup> Todas as metáforas que aplicamos aqui à situação da dimensão hermenêutica: “luta por reconhecimento”, “*conatus* hermenêutico”, “esforço para existir” não são termos sem qualquer significação, eles nos remetem fundamentalmente à noção de “afirmação originária”, oriunda do juízo estético de Fichte, via Nabert, sintetizador da “filosofia reflexiva”, tradição à qual Ricœur se reclama, e que tem particular importância em seu debate com Freud. É claro que, em nosso caso, não se trata de falar em uma “afirmação originária” da dimensão hermenêutica, no sentido ontológico que expressão comporta, mas somente de destacar o sentido de “afirmatividade” da expressão; quer dizer, a necessidade da hermenêutica de “esforçar-se”, de “impulsionar-se”, enfim, de “afirmar-se” no interior do discurso freudiano para assegurar então sua própria existência. Sobre a noção de “afirmação originária” na “filosofia reflexiva”, Cf. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L’homme faible*, 1960, ver especialmente a conclusão, na qual o filósofo retoma a compreensão da tradição reflexiva francesa, notadamente a de Nabert, e se posiciona pessoalmente em relação a esta noção. Ainda sobre o tema, cf. ABEL; PORÉE, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, 2009, pp. 11-14; e por fim, o excelente trabalho de MEIRELES, *Ricœur e a consciência de si: uma análise à luz de algumas ressonâncias do pensamento de Jean Nabert*, 2016.

<sup>412</sup> FREUD, *La interpretación de los sueños*, (1900), 1979/1984.

finalmente, na *Metapsicologia*, Ricœur sustenta que é onde, de forma bastante precisa, o pensamento freudiano leva a dimensão hermenêutica a seu pleno direito.

Por todo o destino posterior da obra escrita de Freud, a energética, embora sempre resistente, estará obrigada a dividir igualmente o seu estatuto epistemológico com a hermenêutica. É então, na *Metapsicologia* que, segundo Ricœur, constitui-se, enfim, o “discurso misto” freudiano, no qual a psicanálise se torna efetivamente de direito, uma “semântica do desejo”.

A rigor, segundo Ricœur, o conjunto da obra de Freud teria cinco etapas de desenvolvimento: O *Projeto* e a *Interpretação dos sonhos*, respectivamente, as duas primeiras etapas do sistema; a *Metapsicologia*, com as suas primeira e segunda tópicas, respectivamente, a terceira e quarta etapas; e, finalmente, a introdução da pulsão de morte<sup>413</sup>, a quinta e última etapa do sistema freudiano.

De acordo com esse quadro, o filósofo chama a atenção para *A interpretação dos sonhos*, ela seria, de todas, a etapa mais ambígua; e, isso se explicaria em razão de ela manter o princípio de constância e a hipótese quantitativa do *Projeto* e, ao mesmo tempo, se ligar à possibilidade da interpretação do sentido pelo sentido.

Partindo d’*A interpretação dos sonhos*, as tópicas metapsicológicas avançariam gradativamente quanto ao estabelecimento da hermenêutica, mas, ressalva Ricœur, tudo ocorreria, de fato, na introdução da pulsão de morte; somente aí a constância e a quantidade seriam radicalmente confrontadas.

Em outra classificação, de natureza mais geral, a argumentação ricœuriana acerca do movimento de inserção e posicionamento epistemológico da hermenêutica no freudismo propõe três grandes momentos de sua realização: 1) O momento do *Projeto*, 2) O momento da *Interpretação dos sonhos*; e, 3) O momento da *Metapsicologia*.

Resumidamente, no primeiro momento, o do *Projeto*, Ricœur começa argumentando sobre a tópica *sui generis* que se encontra nessa obra, uma tópica, não no sentido exato do termo, como aparecerá na *Metapsicologia*, mas no sentido de que ela busca o seu referente na anatomia do sistema nervoso.

O *Projeto*, dirá Ricœur, trabalha com a noção quase física de “aparelho psíquico”, e seria preciso reconhecer que essa concepção fisicalista jamais foi eliminada inteiramente do freudismo<sup>414</sup>. No entanto, afirma o filósofo, todo o desenvolvimento do pensamento freudiano foi uma espécie de passagem de uma concepção fisicalista acentuada, no sentido de uma

<sup>413</sup> Cf. FREUD, *Más allá de principio de placer*, (1920), 1984.

<sup>414</sup> RICŒUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 82.

máquina que não demoraria a funcionar por si mesma, a uma concepção tópica, progressivamente apoiada na interpretação do sentido pelo sentido.

No segundo momento, o d'A *interpretação dos sonhos*, Ricœur apoia a sua argumentação naquilo que representa as duas mudanças mais consideráveis entre essa obra e o *Projeto*.

Primeira mudança, o aparelho psíquico d'A *interpretação dos sonhos* funciona sem referência anatômica. Ele é um aparelho “psíquico”. O sonho é um pensamento, desejo, uma ideia. É por isso que essa obra fala de “ideias” e não de “neurônios investidos”.

Segunda mudança, o esquema do aparelho psíquico ganha, n'A *interpretação dos sonhos*, a sua dimensão propriamente “figurada”. O aparelho passa a ser ambíguo: há uma representação real, tal como havia no *Projeto*, e uma representação figurada, tal como haverá nas futuras tópicas metapsicológicas.

Estas duas mudanças, continua a argumentação de Ricœur, implicam uma nova relação entre a explicação tópico-econômica, a energética, e a explicação advinda da interpretação, a hermenêutica. Enquanto no *Projeto* a interpretação dos sintomas guiava a construção do sistema sem ser, ela mesma, tematizada em seu interior, o que explicaria, segundo o filósofo, a independência da explicação em relação ao doente e ao analista; na *Interpretação dos sonhos*, por sua vez, a explicação dos sintomas estaria subordinada à interpretação porque, nessa obra, é a hermenêutica que é convocada para transcrever o que se passa no trabalho do sonho, que não é acessível, senão, pelo próprio trabalho da interpretação. Enfim, segundo a análise ricœuriana, é isso inclusive que fornece o sentido mais preciso ao título mesmo da obra: *A interpretação dos sonhos*.

Finalmente, no terceiro momento, o da *Metapsicologia*, Ricœur finaliza a sua argumentação demonstrando como a problemática da relação energética-hermenêutica atinge o seu ponto de maturidade, bem como a sua solução: o equilíbrio dessas duas dimensões no interior de um discurso que se torna, então, essencialmente misto, semântico desiderativo.

A *Metapsicologia*, segundo Ricœur, é importante, sobretudo por duas razões: 1) ela tematiza coerentemente o ponto de vista tópico – primeira tópica: inconsciente, pré-consciente, consciente; 2) ela mostra como o inconsciente se reintegra na circunscrição do sentido por uma nova articulação, no inconsciente mesmo, entre pulsão e representação.

Tese: uma pulsão só pode ser apresentada no inconsciente pela representação. É precisamente por meio da noção de “apresentação representativa” que Ricœur espera alcançar a concomitância, a correlação, o equilíbrio entre a interpretação do sentido pelo sentido, a

dimensão hermenêutica, e a explicação por energias localizadas nos sistemas, a dimensão energética.

Toda a questão aqui então é saber em qual medida a *Metapsicologia* consegue, melhor que *A interpretação dos sonhos* equilibrar o ponto de vista energético com o ponto de vista hermenêutico:

[...] Há um ponto no qual a questão da força e questão do sentido coincidem; este ponto é aquele onde a pulsão se designa a si mesma, onde ela se torna manifesta, se dá em uma apresentação psíquica, quer dizer, em qualquer coisa que ‘vale pela’ pulsão; todos os afloramentos no consciente não passam de transposições desta apresentação psíquica, deste ‘valer por’ originário. Para designar este ponto Freud forjou uma excelente expressão, *Repräsentaz*. Há alguma coisa de psíquico que ‘apresenta a pulsão’ enquanto energia; mas não se trata de ‘representação’, já que isto que nós chamamos de representação, quer dizer a ideia *de* alguma coisa, é já uma forma derivada deste índice que, antes de representar alguma coisa – mundo, corpo próprio, irreal, – anuncia a pulsão como tal, a *apresenta* puramente e simplesmente. [...] <sup>415</sup>.

O aspecto mais importante observado aí por Ricœur se refere ao caráter de postulado da função de *Repräsentaz*; segundo o filósofo, Freud jamais forneceu uma prova do que esta noção representa. Sua função é inscrita na definição mesma de pulsão, e ela visa a reunir em modalidades psíquicas comparáveis, o inconsciente e o consciente.

O problema é que não sabemos o que são as pulsões em seu dinamismo; é por isso que não se fala jamais em pulsão em si mesma, mas sempre em sua apresentação psíquica; e é por isso também que a pulsão é sempre tomada como realidade psíquica, e não realidade biológica.

Em uma palavra, pulsão, conceito misto, apresentação psíquica de uma exigência de trabalho, imposta pelo psiquismo por causa de sua conexão com o corporal. Escreve Ricœur: “[...] a própria pulsão apresenta, exprime o corpo na alma, sobre o plano psíquico [...]” <sup>416</sup>.

É precisamente nesta apresentação, na expressão psíquica do corpo na alma, pela qual se define a pulsão que se constitui, finalmente, a correlação das dimensões energética e hermenêutica:

É, portanto, exatamente nesta noção de expressão psíquica, de apresentação psíquica, que a econômica e a hermenêutica vêm a coincidir; a distância

<sup>415</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 145, itálico do autor.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 148.

entre estes dois universos do discurso da psicanálise, que nos parecia invencível ao nível d'*A interpretação dos sonhos*, parece ter desaparecido nos *Escritos da metapsicologia*.<sup>417</sup>.

É desse modo então que, segundo Ricœur, a coincidência entre energética e hermenêutica alcança finalmente o seu termo na *Metapsicologia* freudiana. É aí também onde toda a argumentação ricœuriana acerca da descoberta e posicionamento da hermenêutica no freudismo encontra o seu termo.

Essa “coincidência fundamental”, aprofundada depois pela “nova” teoria das pulsões que surgirá com a introdução da pulsão de morte, só demonstra que o “*conatus* hermenêutico” cumpriu satisfatoriamente o seu papel no interior do freudismo inicialmente monolítico-energético. A hermenêutica venceu sua luta, encontrou seu lugar, não superando a energética, apenas alcançando-a.

Diante de todo esse quadro, qual o significado preciso da tese da irreducibilidade da hermenêutica? O que efetivamente podemos dela extrair?

Significa que, se há uma hermenêutica na psicanálise, trata-se de uma hermenêutica distinta, muito particular a ela; e a nosso ver, a natureza dessa “hermenêutica distinta”, só pode ser extraída da irreducibilidade mesma da energética.

O que quer dizer, de uma vez por todas, que Ricœur não é um “freudiano ingênuo” que desconhece a singularidade radical do estatuto da interpretação em psicanálise, ele sabe que em Freud a “hermenêutica”, o “sentido” tem uma natureza única. É preciso, portanto, não confundir a “teleologia do sentido” à qual a psicanálise é submetida na *Dialética* ricœuriana, com a “dimensão muito particular de sentido” apresentada e discutida na *Analítica*<sup>418</sup>.

A esse propósito, há uma metáfora utilizada por Laplanche, aliás num artigo em que ele dialoga direta e criticamente com Ricœur, que é bastante instrutiva; trata-se da metáfora da “chave” e da “chave de fenda”<sup>419</sup>. A reflexão de Laplanche é especialmente

<sup>417</sup> RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995, p. 153.

<sup>418</sup> Por extensão, é muito importante igualmente não confundir a filosofia hermenêutica ricœuriana, no sentido generalizado do termo, com a noção específica de hermenêutica a qual Ricœur atribui à psicanálise. Sobre o projeto filosófico hermenêutico geral de Ricœur, cf. RICŒUR, *Écrits et conférences 2: herméneutique*, 2010; ver ainda, DESROCHES, *A via longa da compreensão em Paul Ricœur*, 2002. Ver também a excelente exposição de MARCONDES CESAR, *A ontologia hermenêutica de Paul Ricœur*, 2002; bem como, o instrutivo, MICHEL, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, 2006, especialmente, pp. 125-162.

<sup>419</sup> Cf. LAPLANCHE, *La psychanalyse comme anti-herméneutique*, (1995), 1999. No que concerne à psicanálise e ao freudismo ricœuriano, Laplanche é, sem dúvida, o melhor leitor e interlocutor francês de Ricœur, suas críticas são sempre muito bem fundamentadas e de grande pertinência. Não houve um

instrutiva porque ilustra com perfeição tanto a dificuldade de se compreender o modo particular como Ricœur concebe a dimensão hermenêutica na psicanálise, quanto a especificidade mesma da “hermenêutica psicanalítica” em Ricœur.

Laplanche argumenta que, enquanto a hermenêutica trabalha com a noção de “chave” – *clé* –, a “chave dos sonhos”, ou “chaves de leitura”, por exemplo; a psicanálise não tem “chaves”, mas tem “chaves de fenda” – *tournevis*.

A diferença entre “chave” e “chave de fenda”, sublinha Laplanche, é que a primeira serve para abrir, e principalmente para fechar; enquanto a segunda, serve para desmontar fechaduras, e não para abri-las.

Nesse caso, a hermenêutica então usa “chave”. A psicanálise, por sua vez, usa “chave de fenda”. Enquanto o hermeneuta está sempre preocupado em abrir ou fechar as “fechaduras do sentido”, o psicanalista se preocupa exclusivamente em desmontá-las.

O método psicanalítico, dirá Laplanche: “[...] somente assim, pela técnica da violação [*cambricoleur par effraction*], tenta se aproximar do tesouro, terrível e ridículo, dos significantes inconscientes.”<sup>420</sup>. Daí, em resumo, a psicanálise ser, por excelência, uma “anti-hermenêutica”.

De fato, a explicação metafórica de Laplanche é muito perspicaz, mas ela só satisfaz plenamente a compreensão do método psicanalítico, deixando um pouco a desejar quanto à compreensão da noção de hermenêutica. Ricœur dirá: “Este propósito de Laplanche é, eu diria, passageiro. Ele repousa sobre uma ideia completamente primitiva da hermenêutica, como se a hermenêutica fosse conclusiva e unívoca.”<sup>421</sup>.

É bem verdade que a hermenêutica trabalha com a noção de “chave”, porém, o trabalho hermenêutico não é somente “abrir” ou “fechar” as “fechaduras do sentido”; a

---

debate público entre ambos, todavia encontramos nos arquivos de Ricœur um esboço de texto com 43 páginas junto a uma carta de Laplanche, datada de 28 de Março de 1991. Na carta podemos ler: “Aqui, o texto de dois artigos (o segundo ainda aparecerá). Isso testemunha a permanência do debate com você – mesmo se nossos pontos de vista são diferentes – mas também por vezes eles se juntam, as linhas se cruzam.”. O esboço de texto traz o seguinte título: *A interpretação entre determinismo e hermenêutica: uma nova posição da questão*. Sabemos que Laplanche publicará esse texto, um ano mais tarde, em 1992; já sobre o segundo artigo, o que “ainda aparecerá”, não há aí qualquer menção a ele, mas supomos se tratar justamente do artigo publicado em 1995, *A psicanálise como anti-hermenêutica* – vide acima. No fim de sua carta, Laplanche pergunta ao filósofo se ele teria tempo de “reagir” a esses dois textos seus. Se Ricœur “reagiu” ou não, não sabemos; em todo caso, nos parece significativo remarcar aqui o fato para, em oportunidade posterior, avaliar com maior precisão, não apenas esse debate privado, mas principalmente as aproximações e distanciamentos teóricos entre os dois autores. Cf. ARCHIVES RICŒUR, *Lettre de Jean Laplanche du 28 Mars 1991*; e ver ainda, LAPLANCHE, *L'interprétation entre déterminisme et herméneutique. Une nouvelle position de la question*, (1991), 1992.

<sup>420</sup> Id., *La psychanalyse comme anti-herméneutique*, (1995), 1999, p. 259.

<sup>421</sup> RICŒUR; MARTINI, *Psychanalyse et interprétation. Un retour critique*, (2003), 2015, p. 109.

construção em si mesma da interpretação, que é o que ocorre justamente depois do “abrir” e antes do “fechar”, é a principal função da hermenêutica e, todavia, a metáfora laplancheana não a contempla.

Além disso, a noção de “chave” na hermenêutica pode ser perfeitamente estendida àquilo que representa a “chave de fenda” de Laplanche, atribuída particularmente à psicanálise. Como o sentido, qualquer que seja ele, sempre é resultado de um trabalho de decifração por parte do hermeneuta, e como “de-cifrar” é já um ato de “violação”, quer dizer, de desnaturalização do objeto original; nesse caso, toda a hermenêutica opera, em alguma medida, com a “chave de fenda” laplancheana.

Claro, não é o caso aqui, de nos perdermos em problemas teóricos próprios da filosofia hermenêutica geral; fato é que a metáfora de Laplanche, se de um lado falha por seu “primitivismo” ao tentar opor psicanálise e hermenêutica; de outro, ela é muito bem-sucedida na imagem que oferece acerca do método propriamente psicanalítico.

Em suma, que o procedimento analítico metaforizado por Laplanche por meio da figura da “chave de fenda” não vai necessariamente contra a especificidade da noção de hermenêutica que a leitura de Ricœur atribui à psicanálise, é isso enfim que pensamos.

A nosso ver, portanto, considerando não apenas a exposição que acabamos de fazer da metáfora de Laplanche, mas toda nossa argumentação acerca da epistemologia do freudismo à luz da energética, finalmente vemos esclarecido o sentido preciso de nossa hipótese inicial, que aqui se enuncia de forma consubstanciada como nossa tese final: a psicanálise em Ricœur é uma hermenêutica “anti-hermenêutica”<sup>422</sup>.

Se pudermos agora fazer breve resumo de nosso trajeto especificamente nesta última seção – *Da irredutibilidade da energética* –, colheremos com exatidão os resultados de nossa análise. Perguntávamo-nos como se dava, no interior do discurso freudiano, aquilo que Ricœur chamou de “semântica do desejo”, a articulação entre a irredutibilidade da energética e a possibilidade da hermenêutica.

Como pudemos notar, desde a primeira inflexão de nosso argumento, na qual tratávamos sobre a tese do “discurso misto” e a recusa do dualismo epistemológico, passando pela argumentação acerca da irredutibilidade da energética, nossa segunda inflexão e chegando até o tema do posicionamento da dimensão hermenêutica na epistemologia do freudismo, terceira e última inflexão que fizemos; em nenhum momento vimos aparecer em

---

<sup>422</sup> A ideia de “hermenêutica anti-hermenêutica” foi inspirada e segue a mesma linha de raciocínio da compreensão ricœuriana da psicanálise como uma “técnica anti-técnica” em RICŒUR, *Technique et non-technique dans l'interprétation*, (1964), 2013, pp. 257; 260; 267.

Ricœur a questão da predominância da dimensão hermenêutica sobre a dimensão energética.

Todo o esforço do filósofo se deu, justamente, no sentido de reafirmar aquilo que, em Freud, mais radicalmente se opõe à hermenêutica: a dimensão energética de seu discurso. Na argumentação de Ricœur não vimos qualquer propósito de diminuir, neutralizar ou substituir o energetismo freudiano pela hermenêutica filosófica; ao contrário, o vimos partir da irreduzibilidade da energética em Freud, argumentando simplesmente a respeito de um movimento de descoberta e posicionamento da dimensão hermenêutica na psicanálise; movimento que alcançou o seu ponto pleno, acabamos de ver, não na superação da energética, mas precisamente na correlação com essa.

De tudo isso, dois pontos particularmente importantes devem ser extraídos:

1) Ricœur, com a sua tese do “discurso misto” freudiano, jamais opôs energética e hermenêutica. Ele tem, entre outros, o mérito de ter rompido com as leituras filosóficas dualistas de Freud, e é preciso ainda pesquisar mais sobre este aspecto do *Da interpretação*.

2) Ricœur jamais concebeu a epistemologia do freudismo como um campo no qual tudo deveria ser dominado, a qualquer custo, pela hermenêutica; a *Analítica* do filósofo, diferente, é claro de sua *Dialética*, foi mesmo na direção contrária, evidenciar o quanto a hermenêutica é, na verdade, uma conquista epistemológica do freudismo em relação à sua, desde sempre, irrenunciável e resistente energética.

\*\*\*

Encerra-se aqui a nossa “segunda frente de análise”. Com ela, nós esperamos ter levado adiante uma reavaliação mais detida, notadamente acerca da energética, elucidando assim, do ponto de vista epistemológico, a especificidade da hermenêutica em Freud segundo Ricœur.

Então, que tipo específico de hermenêutica nós temos à luz da energética? Uma hermenêutica “anti-hermenêutica”, como formulávamos? Uma hermenêutica do sintoma, que tem sua própria epistemologia, diferente da epistemologia tradicional do sentido? Uma hermenêutica “mista”, cuja semântica é comandada pelo desejo?

Qualquer que seja a designação, uma coisa é certa: Ricœur sabe muito bem que, em Freud, a interpretação é atravessada pela energética, esta dimensão radicalmente anti-hermenêutica da psicanálise; sabe que a lógica do sintoma é autônoma a qualquer outra, mas que isso não significa necessariamente renunciar ao sentido; sabe, enfim, que só é possível falar em hermenêutica na psicanálise por meio de uma correlação fundamental, aquela que

une toda a relatividade da semântica à irreducibilidade absoluta do desejo nos “restos da interpretação”.

#### 2.2.2.2.4 – “Já, e ainda não”: sobre o “círculo” do freudismo filosófico francês, ou Ricœur “malgré-lui”

Depois do nosso *long détour*, da longa e detalhada incursão que fizemos ao seio do freudismo ricœuriano, é hora de retomar aqui nossa problemática inicial – a de uma história da recepção filosófica da psicanálise –, para enunciar, com maior clareza e determinação, parte de nossa posição – a tese de que o freudismo filosófico francês é historicamente “circular”.

O que, exatamente, significa essa tese?

Em resumo, significa, como vimos na primeira parte de nosso capítulo, que a tradição filosófica francesa de recepção de Freud caracteriza-se, antes de tudo, por ter constituído um modo de recepção historicamente cíclico do freudismo, qual seja: o da expropriação contínua dos conceitos da psicanálise.

Isso quer dizer precisamente que, na França, estabeleceu-se certo padrão de comportamento filosófico diante da obra de freudiana em que essa é reiteradamente expropriada de sua autonomia epistemológica, sendo sempre submetida a referenciais teóricos que não os seus.

O sentido exato que queremos fornecer a este modo de recepção do freudismo, vimos na segunda parte de nosso capítulo, foi representado pela concepção ricœuriana de “interpretação filosófica de Freud”. Nós denominamos esta concepção de “interpretação *philo*” e vimos que ela tem duas características principais, trata-se de uma “tomada de posição do filósofo diante da obra”, seguida de uma “retomada da obra em um outro discurso”, em nosso caso, aquele próprio da filosofia<sup>423</sup>; quer dizer, é na sucessão ininterrupta destes dois comportamentos – “tomada de posição”/“retomada da obra em outro discurso” –, que vemos a tradição de recepção filosófica francesa da psicanálise se constituir.

Nisto, então, consiste inicialmente nossa tese do “círculo histórico”: o freudismo filosófico francês se funda na recorrência sucessiva a um modo de compreensão do pensamento Freud cuja principal característica é a heteronomia epistemológica; isto é, trata-se incessantemente de impor à psicanálise uma epistemologia exterior, estranha à sua própria *démarche*, distorcendo e impedindo assim a descoberta de sua identidade epistêmica.

---

<sup>423</sup> RICŒUR, *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, p. 73.

Não apenas uma epistemologia exterior, o *fil rouge* da tradição crítica teórica da psicanálise na França está sempre em estabelecer uma epistemologia binária para justificar, a qualquer custo, certa necessidade eterna de retificação filosófica de Freud<sup>424</sup>.

Com efeito, devemos reconhecer que, sob essa perspectiva, não há novidade alguma em nossa tese. Nós vimos em nosso primeiro capítulo que Althusser já denunciava em 1964, em seu *Freud e Lacan*, este tipo de postura, não somente da filosofia, mas de toda a “razão ocidental”, em relação à psicanálise<sup>425</sup>.

Também Assoun, em *Introdução à epistemologia freudiana*, faz exatamente a mesma crítica, é preciso descobrir a “epistemologia imanente, nativa” do discurso freudiano, e não complementar ou enriquecer a psicanálise com títulos de nobreza epistemológicos, historicamente, um “cavalo de Troia da epistemologia”, presente envenenado consistindo em fazer as ‘visões do mundo’ entrarem no freudismo<sup>426</sup>.

E, por fim, igualmente Monzani, em seu *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, insiste sobre o fracasso reiterado dessas iniciativas em se tomar a psicanálise desrespeitando seu próprio movimento epistemológico, submetendo-a a referenciais externos aos seus<sup>427</sup>.

Desse modo, a contribuição real de nossa tese do “círculo histórico” não está na denúncia, crítica, ou na constatação de fracasso do modelo da “heteronomia epistemológica” com a qual, em geral, a psicanálise é tratada pelos filósofos – isso, Althusser, Assoun e Monzani já exploraram satisfatoriamente.

O aspecto mais relevante de nossa contribuição é de natureza eminentemente histórica, queremos chamar a atenção para o fato de que, no caso específico da tradição francesa de recepção filosófica de Freud, o “círculo histórico” constituído por essa “heteronomia epistemológica” alcançou, ao mesmo tempo, o seu nível máximo de saturação, e o primeiro momento de uma ruptura com este *modus operandi*. Atribuímos ao *Da interpretação* de Ricœur esse feito.

Em termos precisos, nossa tese então é sobre um aspecto muito específico do “círculo histórico”: sua saturação e ruptura; defendemos que o *Da interpretação* comporta essa dupla realidade.

A primeira delas, a “saturação”, se dá por meio do *Livro III – Dialética: uma interpretação filosófica de Freud*; particularmente esse livro representa a plenitude do que

<sup>424</sup> CASTEL, *Expliquer plus pour comprendre plus?*, s/d, s/p.

<sup>425</sup> ALTHUSSER, *Freud et Lacan*, (1964), 1993.

<sup>426</sup> ASSOUN, *Introdução à epistemologia freudiana*, (1981), 1983.

<sup>427</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991.

estamos caracterizando aqui como “freudismo circular francês”, isto é, onde o “círculo histórico” da “heteronomia epistemológica” é levado à sua máxima potência.

Quanto à segunda, a “ruptura”, ela se manifesta no *Livro II – Analítica: leitura de Freud*; esse livro refere-se a um rompimento inicial com o modelo da “heteronomia epistemológica”, isto é, um primeiro momento no qual a recepção filosófica francesa da psicanálise começa a interromper o círculo vicioso de sua história.

Portanto, de um lado, a “heteronomia epistemológica”, círculo histórico do freudismo filosófico francês desde Politzer, passando por Dalbiez, Hyppolite chegando à sua plena representação na *Dialética* de Ricœur; de outro, a *Analítica* ricœuriana como a instauração de uma “protorruptura” com essa estrutura circular de recepção do pensamento de Freud.

#### 2.2.2.2.4.1 – Ricœur já, e ainda não...

Sendo o tema do “círculo histórico” – da “heteronomia epistemológica” –, já bastante difundido, contando inclusive com uma crítica bem estabelecida como mostramos, por exemplo, em Althusser, Assoun, Monzani; quisemos na segunda parte deste capítulo ressaltar, sobretudo, o caráter de “protorruptura” do *Da interpretação*, razão pela qual nossa análise se dirigiu basicamente à *Analítica*, e não à *Dialética* ricœuriana.

Por isso, toda a nossa longa exposição acerca da característica da recepção filosófica francesa da psicanálise e sobre o freudismo de Ricœur teve principalmente a pretensão de demonstrar, não como o “círculo histórico” da recepção filosófica da psicanálise encontra no filósofo francês, e na sua “interpretação filosófica de Freud” – a *Dialética* –, o ponto mais alto de sua posição, mas particularmente como a “leitura” ricœuriana do texto freudiano – a *Analítica* – constitui, no interior do freudismo filosófico francês, certa “fissura”, ou certo “ponto de descontinuação” de seu “círculo histórico”.

Ou seja, Ricœur já, e ainda não.

Ricœur “já” insinua uma nova epistemologia do freudismo, mas “ainda não” rompe completamente com a herança da “heteronomia epistemológica”.

Ricœur “já” promove e realiza certo método de leitura e compreensão do texto freudiano que restitui a Freud o máximo de objetividade possível aos seus próprios termos, mas “ainda não” abandona o hábito do “freudismo circular francês” de, no final das contas, submeter a psicanálise à filosofia – vide a “hegelianização” ricœuriana da psicanálise operada na *Dialética*.

Ricœur “já” rompe com qualquer espécie de dualismo epistemológico, repetidamente imputado ao pensamento freudiano, mas “ainda não” fornece uma tese satisfatoriamente decisiva acerca da unidade epistemológica do freudismo.

É esta estrutura do “já, e ainda não”, esta tensão marcadamente escatológica do freudismo filosófico ricœuriano, que, a nosso ver, caracteriza o essencial do *Da interpretação*. Mas é principalmente a dimensão do “já”, representada aí inteiramente pela *Analítica*, que interessa de modo particular à nossa pesquisa.

Do ponto de vista estrito de nossa investigação – uma pesquisa sobre história da recepção filosófica da psicanálise –, a novidade que o “já” da *Analítica* representa é determinante, é ela que nos permite, afinal, situar o freudismo de Ricœur nesta posição bastante peculiar que ele ocupa, a de um “*malgré-lui*” histórico.

O que isso quer dizer?

Quer dizer que Ricœur, “*malgré-lui*”, isto é, apesar de sua “interpretação filosófica”, é historicamente o primeiro filósofo a colocar em questão o estatuto mesmo da apreensão que a filosofia pode fazer da psicanálise.

É verdade, teremos que aprender a conviver com a sombra do “intérprete Ricœur” que, de algum modo, sempre irá nos constranger, arrastando-nos para o desconforto do “ainda não”; momento em que a figura do “Ricœur leitor” nos fará seguir decididos, indicando-nos o “já” histórico de seu freudismo filosófico.

\*\*\*

*Certus*, “[...] a obra de Ricœur é frequentemente saudada como aquela que forneceu dignidade filosófica à psicanálise no campo da filosofia. Mas a psicanálise demanda essa dignidade? [...]”<sup>428</sup>. É precisamente aqui que entra em cena a recepção filosófica brasileira de Freud, notadamente a de Monzani, mas este movimento original do pensamento nós veremos em seguida, no nosso terceiro e último capítulo.

---

<sup>428</sup> CASTEL, *Expliquer plus pour comprendre plus?*, s/d, s/p.

### CAPÍTULO III

#### À ESPIRAL METODOLÓGICA: a “filosofia da psicanálise” no Brasil e Monzani

*... Quando se passa a saber que existe uma conexão antes desconhecida, não havia lacuna antes, algo incompleto que foi agora preenchido. – Indução: conhecer a regra de uma espiral é em muitos aspectos análogo a conhecer todas as voltas da espiral. Contudo, não completamente análogo – e é tudo o que podemos dizer.<sup>429</sup>*

#### 3.1 – Sobre a “filosofia da psicanálise” como modo de trabalho filosófico: questões de método

Diferente do “freudismo filosófico” francês, baseado, como vimos, em uma estrutura de recepção das ideias de Freud predominantemente “circular histórica”, a “filosofia da psicanálise” no Brasil se baseia num outro e novo regime de recepção filosófica da psicanálise, o da “espiral metodológica”.

Em que consiste este “novo regime”, como ele se constitui e qual a sua posição precisa diante da história da recepção filosófica da psicanálise é o que demonstraremos aqui.

#### 3.1.1 – Retomando o problema da “filiação”: “um peso, mas duas medidas” – o freudismo e a doutrinação como método, a filosofia da psicanálise e o método como descoberta

Depois de admitir a forte influência do freudismo filosófico francês na constituição da “filosofia da psicanálise”, deixamos em aberto no capítulo anterior a questão sobre o que distinguiria ambas estas recepções filosóficas da psicanálise. Formulávamos que, considerando a filiação da recepção filosófica brasileira de Freud à tradição de recepção filosófica francesa da psicanálise corríamos o risco de reduzir a “filosofia da psicanálise” a mero subproduto conceitual do freudismo filosófico francês negligenciando assim a sua justa distinção.

Como se vê, o que o problema da filiação coloca é, no fundo, o problema da distinção, ou não, da “filosofia da psicanálise”. A esse respeito, convém estabelecer desde já, com a máxima clareza a nossa posição: a simetria entre o freudismo e a filosofia da psicanálise, a despeito de sua enorme evidência, tem os seus limites.

---

<sup>429</sup> WITTGENSTEIN, *Observações filosóficas*, (1964), 2005, p. 22; 155.

De forma precisa isso quer dizer que, embora haja na França certa tradição de recepção filosófica da psicanálise que tenha influenciado significativamente a recepção filosófico-brasileira; a rigor, isso não corresponde plenamente ao que, no Brasil, nós chamamos de modo muito particular “filosofia da psicanálise”; afinal, a correspondência de origem não faz necessariamente que também seja correspondente o destino.

Em suma, que exista, manifestamente, determinada simetria entre as recepções filosóficas, francesa e brasileira, da psicanálise, isso admitimos sem quaisquer ressalvas; em contrapartida, que essa simetria não significa simplesmente a mera justaposição de ambas, esta é nossa posição.

A fim de expor a distinção que defendemos à “filosofia da psicanálise”, dividiremos nosso argumento em três voltas de espiral: 1) a da definição, 2) a da sistematização, 3) a da demonstração.

### 3.1.1.1 – Primeira volta da espiral: “Definiendum, definiens”...

Que é, rigorosamente, a filosofia brasileira da psicanálise?

Embora ainda pouco se tenha produzido especificamente sobre a natureza da filosofia brasileira da psicanálise<sup>430</sup> – a partir daqui somente “filosofia da psicanálise” –, a literatura existente nos disponibiliza, pelo menos, três definições relevantes: 1) aquela de Prado Jr., da qual já conhecemos o caráter clássico-fundador e algumas das implicações que dela decorrem, mas cuja contribuição mais decisiva mostraremos a seguir; 2) a de Monzani, de ordem um tanto mais epistemológica, mas nem por isso restritiva; e, 3) a de Simanke, talvez de índole mais histórico-conceitual, diríamos.

Essas três definições, em conjunto, revelam preliminarmente as características específicas da filosofia da psicanálise, bem como certa linha histórica de desenvolvimento por ela seguida.

#### 3.1.1.1.1 – Prado Jr. e a definição fundadora e engenhosa de filosofia da psicanálise

Voltemos uma vez mais, agora sob novo ângulo, à definição de Prado Jr.:

---

<sup>430</sup> São notáveis, no entanto, os esforços de Simanke, que depois de Monzani tem sido o único pesquisador brasileiro até o momento a se dedicar diretamente ao tema. Cf. FULGÊNCIO; SIMANKE, *Freud na filosofia brasileira*, 2005; ver também, SIMANKE, *As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise*, 2007; Id., *O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é*, 2010; cf. ainda, SIMANKE; CAROROPRESO; BOCCA, *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani*, 2011; e por fim, SIMANKE, *Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo*, 2014.

[...] filosofia da psicanálise, já que se trata de uma reflexão que faz do discurso e da teoria freudianos o seu objeto; mas, também, filosofia da psicanálise, já que se trata da filosofia que a psicanálise parece impor aos filósofos, exigindo mudanças cruciais no aparato conceitual que faz a tradição da própria filosofia.<sup>431</sup>

Se já ressaltamos que essa definição sintetiza fundamentalmente a recepção filosófica brasileira da psicanálise, e que ela se filia ao mesmo programa geral de recepção de recepção levado adiante pela tradição filosófica francesa, cumpre agora ressaltar que a correspondência decorrente não ocorre quanto à natureza do trabalho que ambas essas recepções realizam.

Duas categorias importantes impõem-se aqui: “modo de recepção” e “modo de trabalho”. A nosso ver, a definição de Prado Jr. se filia à tradição francesa, principalmente, quanto ao “modo de recepção”, e não quanto ao “modo de trabalho”. Ambas, embora ligadas por um elo de recepção comum – aquela “solução de compromisso” que visa à relevância filosófica da psicanálise com a sua devida “prestação de contas” –, não mantêm a mesma ligação pelo modo, segundo o qual cada uma delas respectivamente trabalha essa recepção.

Com efeito, há nessa constituição como “modo de trabalho” um descompasso fundamental, que é justamente o que explicará a distinção mais radical da filosofia da psicanálise em relação ao freudismo filosófico francês (a partir daqui somente freudismo filosófico, ou apenas freudismo). Mas, como se justifica esta independência conceitual do “modo de trabalho”? Em que, exatamente, ela consiste?

A definição de Prado Jr., sabemos, é portadora de um “duplo sentido” – a psicanálise como objeto da filosofia, e também como certa “imposição filosófica” – que sintetiza, ao mesmo tempo, os modos de recepção e de trabalho da filosofia da psicanálise. Também já vimos esse “duplo sentido” na reflexão de Lagache, porém, apenas como síntese do modo de recepção filosófica, e não do modo de trabalho do freudismo.

Assim, temos evidentemente um “duplo sentido” de correspondência direta, mas parcial, da filosofia da psicanálise com o freudismo filosófico, já que enquanto no caso brasileiro, ele se desdobra em dupla síntese – “modo de recepção” e “modo de trabalho” –, e o mesmo não ocorre no caso francês, que não caracteriza dessa forma seu “modo de trabalho”, mas tão somente o seu “modo de recepção”. É, portanto, a inflexão sutil desse “duplo sentido” da definição de Prado Jr. que nos reserva a singularidade da filosofia da psicanálise.

---

<sup>431</sup> PRADO JR.; et al., *Filosofia da psicanálise*, 1991, p. 8.

De fato, o duplo sentido da definição de Prado Jr. representa um passo que a recepção filosófica francesa jamais consentiu-se em dar. Desdobrado em “modo de trabalho”, o que este duplo sentido constituiu foi, no sentido forte do termo, uma filosofia da psicanálise cujo principal aspecto se baseia na predominância da natureza múltipla do seu regime de recepção; isso quer dizer que o trabalho filosófico brasileiro sobre a psicanálise, em geral, aceita a radicalidade da múltipla exigência de sua natureza: 1) ele toma a psicanálise como objeto sem, com isso 2) deixar de admitir francamente a “filosofia” que ela impõe. Este foi precisamente o passo dado pela filosofia da psicanálise.

Embora encontremos essa mesma múltipla exigência no ideal francês de recepção filosófica da psicanálise, nos decepcionamos por não a encontrar efetivamente em seu trabalho filosófico. Estamos aqui no coração do problema: predomina no freudismo um regime frustrado de recepção porque ele não conseguiu levar até o seu trabalho filosófico a natureza múltipla prevista inicialmente no seu ideal de recepção.

Em outros termos, no trabalho filosófico francês sobre a psicanálise impera a simples exigência que consiste, prioritariamente, em concebê-la, de fato, como objeto da filosofia, sem tomá-la, de direito, enquanto “imposição filosófica”. Este foi o passo recusado pelo freudismo.

Esta recusa da tradição francesa, de um lado, junto à inflexão da definição de filosofia da psicanálise, de outro, mostra claramente o descompasso fundamental que há entre ambas. Na verdade, o passo que o freudismo não deu levaria bem mais longe a filosofia da psicanálise.

Com efeito, o alcance real da filosofia da psicanálise pode ser mais ou menos mensurado por meio do programa geral esboçado na definição de Prado Jr.; Safatle sumariza bem os elementos que compõem esse programa:

[...] trata-se, sobretudo, de não transformar o discurso e a teoria freudianos em simples objeto exterior de reflexão filosófica, movimento que já tem uma ampla e heteróclita tradição traçada pelo próprio Bento Prado, a partir de nomes como: Georges Politzer, Sartre, Ricœur, Marcuse e Habermas. [Trata-se], principalmente, da exigência de que a apreensão adequada dos seus objetos deve implicar uma mudança crucial de estilo e de estrutura da escrita conceitual que até então servira à filosofia. Como se o objeto da psicanálise obrigasse que uma certa tradição filosófica reordenasse as modalidades dos seus procedimentos de conceitualização.<sup>432</sup>

---

<sup>432</sup> SAFATLE, *Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr. e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise*, 2004, p. 280.

Os perigos desse programa – de um lado, ignorar a autonomização das esferas de saber e impor um imperialismo filosófico no qual a filosofia tem sempre a última palavra, de outro, a dissolução do estatuto autônomo do discurso filosófico, quer seja ao modo de uma grande “conversação”, ao estilo de Rorty, quer seja ao modo de um embaralhamento sistemático entre conceito e metáfora, ao estilo de Derrida –, são contornados por Safatle, por meio da identificação na definição de Prado Jr., do que ele designa “operação de *forçagem*”:

[...] [este] descentramento discursivo que impulsionaria a filosofia a confrontar-se de modo contínuo com aquilo que lhe é aparentemente exterior [...] [e que] é capaz de nos indicar a compreensão de que talvez existam objetos que só podem ser apreendidos na interseção entre práticas e elaborações conceituais absolutamente autônomas e com causalidades próprias. Ou seja, há certos objetos que só se deixam pensar no ponto de cruzamento entre séries autônomas de saberes.<sup>433</sup>

Ainda segundo Safatle, essa lógica de *forçagem* teria animado alguns momentos centrais da filosofia contemporânea e caracterizaria sobremaneira a filosofia geral de Prado Jr.; daí, não é grande surpresa afinal, encontrá-la na sua definição de filosofia da psicanálise<sup>434</sup>.

*Mutatis mutandis*, a “operação de *forçagem*” de que nos fala Safatle é o mesmo que designávamos acima com o termo “inflexão”. A passagem por nós postulada do “modo de recepção” ao “modo de trabalho”, revelava-nos justamente o desdobrar-se daquela dupla natureza da definição de filosofia da psicanálise, o que não nos parece em nada diferente da operação de *forçagem*, tal como Safatle a propõe.

Como quer que seja, isso nos leva a um ponto convergente: o da genialidade filosófica de Prado Jr.; ele conseguiu nos deixar por meio de um esboço, um legado de duas acepções fundamentais da sua definição. Ela é, em primeiro lugar, uma definição formal que apresenta um duplo sentido para o termo filosofia da psicanálise, aspecto restritamente sintático cuja apreensão é imediata e que, em geral, não se difere teoricamente de qualquer proposta razoável de interlocução; mas, mais que isso, ela é também, em segundo lugar, a definição de um gesto teórico, e é nesse ponto, a nosso ver, onde reside a sua total distinção.

É principalmente como gesto teórico que vemos surgir na definição de Prado Jr. um programa de interdisciplinaridade real; é como gesto teórico que a sua definição nos aparece como provocação, desafio, como uma espécie de incitação a um engajamento radical

<sup>433</sup> SAFATLE, *Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr. e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise*, 2004, pp. 280-281.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 280, itálico do autor.

que inflexiona, que “força” um *vice-versa* entre filosofia e psicanálise; enfim, é como gesto teórico que o sintático da sua definição se desdobra sobre dimensão semântica exigindo de nós uma apreensão mais subterrânea, impossível ao imediato, e que extrapola a técnica de seu significado.

Desse modo, sob a pena e a genialidade de Prado Jr., o aspecto mais importante do genitivo de filosofia “da” psicanálise não se circunscreve, pura e simplesmente, ao duplo sentido que ele fornece ao termo, ressalva, aliás, registrada pelo próprio filósofo<sup>435</sup>; sua implicação mais decisiva está, sobretudo, no fato de que ele é a indicação da existência de um regime teórico, um núcleo conceitual cuja distinção básica consiste exatamente em reunir, e manter unida, a pluralidade que o termo pode comportar; ou seja, levado às últimas consequências, o genitivo proposto por Prado Jr. significa, fundamentalmente, que são menos importantes os modos específicos possíveis de interlocução entre filosofia e psicanálise – a propósito, modos que são de uma quase infinita diversidade –, que a modalidade mesma a que segue esta relação.

Em termos mais precisos, isso quer dizer que a sintaxe do duplo sentido em si mesmo da definição é posta em segundo plano diante do que representa a semântica da definição desse duplo sentido: filosofia “da” psicanálise como vínculo fortuito, mas igualmente como modalidade de vinculação; com a devida licença conceitual, filosofia da psicanálise sim como “evento”, mas também, como “estrutura”.

Daí não se justificar qualquer alegação de que o genitivo presente na definição, de algum modo, indicaria uma espécie de sobreposição da psicanálise à filosofia: equívoco de uma compreensão selvagem; nada absolutamente mais distante do que nos propõe Prado Jr.

Do ponto de vista estritamente filosófico não se trata jamais de uma filosofia da psicanálise no sentido meramente exploratório do termo; aliás, o contrário, antes de tudo o que se explora aí é a possibilidade de uma filosofia que sabe que teve o seu caráter “predador” radicalmente questionado e reduzido pela psicanálise.

Nesse sentido então, o genitivo de filosofia “da” psicanálise na definição de Prado Jr. significa muito mais a necessidade e a busca de uma nova concepção geral de filosofia – demandas com as quais a psicanálise pode, e deve inclusive contribuir –, que qualquer imposição filosófica a ela.

Especificamente a esse respeito há um peso simbólico à parte constatar que nos próprios termos da definição de Prado Jr. a “imposição filosófica” é uma atividade reservada à

---

<sup>435</sup> PRADO JR.; et al., *Filosofia da psicanálise*, 1991, p. 8.

psicanálise e não à filosofia: “[...] filosofia da psicanálise, já que se trata da *filosofia que a psicanálise parece impor* aos filósofos [...]”<sup>436</sup>.

Tudo isso, enfim, é especialmente graças ao gesto teórico que Prado Jr. sutilmente encarna em sua definição. Sem negligenciar em nada o conteúdo propriamente formal que ela comporta, é a força de seu gesto que nos engaja de tal forma em uma filosofia da psicanálise cuja definição só pode ser compreendida e explicada, a fundo, se se coloca em primeiro plano a genialidade filosófica que a comanda.

Toda essa argumentação em torno da importância da genialidade de Prado Jr. para a compreensão de sua definição de filosofia da psicanálise inspira-se e sustenta-se fortemente em *As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise*<sup>437</sup>.

Nesse trabalho, Simanke apresenta uma excelente descrição da posição da psicanálise no conjunto geral da obra de Prado Jr. e, também, das várias implicações filosóficas que dela decorrem. A própria noção de “interlúdio” para caracterizar a relação indireta, o debate restrito, ou ainda, a função instrumental da relação que Prado Jr. desenvolveu com a psicanálise nos pareceu, além de honesta, muito criativa e instigante.

Por isso, não foi exatamente surpresa constatar na argumentação de Simanke a hipótese de que justamente esse caráter transitório explicasse a força e a originalidade dessa relação. Assim, também não foi desconcertante saber que Prado Jr. não fora comentador sistemático de Freud e das obras de psicanálise, mas que se concentrou, principalmente, em torno do tema de sua recepção filosófica.

Um comentário específico de Simanke, após mostrar a forte influência da literatura na forma de pensar de Prado Jr., nos pareceu particularmente significativo. Diz respeito à força e ao caráter ensaístico do modo de trabalho do filósofo: “[...] Bento Prado Jr. não hesita em assumir o estilo errático, circunstancial e desembaraçado de seus ensaios [...]”<sup>438</sup>.

Embora Simanke utilize essa fórmula para caracterizar outro trabalho de Prado Jr. sobre a psicanálise<sup>439</sup>, foi prioritariamente nessa noção de “estilo” que se baseou, em nossa argumentação, a ideia de “genialidade” atribuída a Prado Jr. Parece não haver qualquer razão

<sup>436</sup> PRADO JR.; et al., *Filosofia da psicanálise*, 1991, p. 8, itálico nosso.

<sup>437</sup> SIMANKE, *As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise*, 2007.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>439</sup> Cf. PRADO JR., *Hume, Freud, Skinner: em torno de um parágrafo de Gilles Deleuze*, (1980), 2000.

para não estender uma característica tão fundamental do filósofo, o “inventor do ensaio filosófico paulistano”<sup>440</sup>, a outras análises sobre o seu pensamento.

Com efeito, foi exatamente o que fizemos: estendemos à definição de filosofia da psicanálise o caráter propriamente errático, circunstancial e desembaraçado de do estilo filosófico de Prado Jr. O resultado disso? O que chamamos, enfim, de “gesto teórico”, isto é, a predominância do gênio filosófico da definição como “desdobramento” de seu conteúdo formal.

Ainda sobre a relevância e implicações desta característica criadora de Prado Jr., além de Simanke, também Safatle, em outros termos, a observou na filosofia geral do filósofo paulista: ela é a exigência constante de uma reconfiguração da escrita conceitual por meio do objeto, uma ampla e persistente reflexão a respeito dos modos de relação entre a filosofia e os regimes de saber e linguagem que lhe são normalmente exteriores, enfim:

[...] Prado Jr., talvez tenha sido, entre nós, o filósofo mais sensível à necessidade do discurso filosófico deparar-se continuamente com seus limites e misturar-se com aquilo que lhe é aparentemente estranho.<sup>441</sup>

De fato, traços substanciais dessa definição pioneira de filosofia da psicanálise estarão presentes na formulação das definições posteriores. Monzani e Simanke mantêm-se, essencialmente, na mesma linha fundamental aberta e percorrida por Prado Jr., embora, cada qual ao seu modo, enuncie mediante diferentes registros as suas respectivas definições.

### 3.1.1.1.2 – Monzani e a definição “epistemológica” de filosofia da psicanálise

No caso de Monzani, se trata, sobretudo, de uma definição baseada mais precisamente no registro epistemológico de seus termos. É verdade que o próprio Monzani, no prefácio à segunda edição de seu *Freud: o movimento de um pensamento* relativiza o caráter nomeadamente epistemológico de seu trabalho<sup>442</sup>; no entanto, insistimos aqui na marca eminentemente epistemológica de sua definição de filosofia da psicanálise, tanto porque é no interior de uma determinada noção de epistemologia que essa definição foi forjada, quanto

<sup>440</sup> ARANTES apud SIMANKE, *As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise*, 2007, p. 78.

<sup>441</sup> SAFATLE, *Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr. e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise*, 2004, p. 280. Sobre Prado Jr., sua formação e filosofia em geral, cf., respectivamente, ARANTES, *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiências no anos 60)*, 1994; ver, notadamente o capítulo *A musa do departamento: Bento Prado Jr. e a filosofia uspiana da literatura nos anos 60*, pp. 170-234; e cf. também, NOBRE; RÊGO, *Conversas com filósofos brasileiros*, 2000.

<sup>442</sup> MONZANI, *Freud: o movimento de um pensamento*, (1982), 1989, p. 10.

porque o sentido da relativização epistemológica de seu trabalho não significa jamais a recusa da ideia de epistemologia aí desenvolvida.

Antes de tudo, é preciso esclarecer o sentido não restritivo da ideia de epistemologia com a qual trabalha o filósofo. É, principalmente, uma epistemologia que:

[...] Em primeiro lugar, parte da ideia de que cada domínio científico tem seu contorno e sua especificidade própria e que é inútil tentar instaurar um ideal unitário de ciência. Em segundo lugar, procura, no interior de cada discurso, conferir-lhe o ‘estatuto de um texto’ (Lebrun) e tratá-lo como uma rede ou um tecido de significações que vale a pena ser comentado e explicitado. Em terceiro lugar, a partir dessa análise interna, procurará examinar e estabelecer o conjunto de critérios próprios e específicos de validação da disciplina em questão e qual o critério e a ideia de verdade que daí brotam. [...] <sup>443</sup>.

Trata-se, enfim, de uma ideia de epistemologia que parte “[...] de uma leitura e de um trabalho interno, procurando explicitar em cada caso quais são os critérios e o regime de validação. [...]” <sup>444</sup>.

Ou seja, bem longe da concepção dita “analítica” de epistemologia – concepção bastante difundida na filosofia contemporânea por meio do que se convencionou chamar de empirismo ou positivismo lógico, e depois, por meio das variadas e recentes “filosofias da ciência”: Popper, Khun, Feyerabend, Grünbaum, outros –, que são pouco frutíferas, segundo Monzani, no que se refere à psicanálise e às ciências humanas em geral <sup>445</sup>, é no interior de certa tradição epistemológica “continental”, notadamente francesa – Bachelard –, e sob forte influência de um pequeno ensaio de Lebrun <sup>446</sup>, que o filósofo brasileiro forjará a sua definição de filosofia da psicanálise.

Assim, não o veremos trabalhar com uma noção normativa de cientificidade:

[...] um certo tipo de atividade que, além de investigações metodológicas, procura saber se os resultados e os juízos de uma determinada disciplina estão de acordo com um determinado critério de verdade – frequentemente, mas não necessariamente, clássico. [Caso em que] no caso positivo, estamos em frente de uma disciplina científica, senão estaremos diante de uma pseudociência ou de um saber no sentido frouxo do termo. <sup>447</sup>.

---

<sup>443</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 131.

<sup>444</sup> Loc. cit.

<sup>445</sup> Loc. cit.

<sup>446</sup> LEBRUN, *L’idée d’épistémologie*, 1977.

<sup>447</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 130.

Definitivamente, Monzani não se insere na perspectiva das várias “filosofia(s) da ciência” produzidas em geral pela tradição anglo-saxã; por isso o veremos, como geralmente vemos os filósofos franceses, repercutir o problema da ciência com base em implicações e significações que suplantam a “normatividade epistemológica”:

A epistemologia de uma determinada disciplina que se quer ciência pretende algo um pouco diferente. Embora pretenda também investigar os modos de procedimento de uma disciplina, ela não se reduz a isso [...] <sup>448</sup>.

Epistemologia regional ou da descontinuidade de Bachelard? Do subterrâneo, em Althusser? Das *épistèmes*, ou do discurso, como em Foucault? Da complexidade, de Morin? Das ciências humanas enfim, de origem na tradição hermenêutica a partir de Dilthey? Sim, mesmo sob certa indefinição, é sem dúvida nessa perspectiva de reflexão filosófica sobre a ciência que se insere Monzani e o sentido não restritivo de sua epistemologia e, conseqüentemente, disso decorre a sua definição de filosofia da psicanálise.

Mas é num curto artigo de 2008, *O que é filosofia da psicanálise?*<sup>449</sup>, no qual Monzani recupera alguns dos principais argumentos de seu ensaio de 1988, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*<sup>450</sup>, que se encontra a tentativa mais direta do filósofo em sistematizar uma definição precisa ao conteúdo dessa expressão; a bem da verdade, talvez devamos enxergar nela, muito mais uma reflexão definitiva que, exatamente, uma definição, no sentido lógico-formal do termo. Vejamos.

“A questão que se põe é: o que se entende pela expressão filosofia da psicanálise?”<sup>451</sup>. Em resposta, Monzani distancia esta noção de suas congêneres – filosofia da matemática, filosofia da física, filosofia da biologia etc. Enquanto essas se caracterizam como um ramo ou uma espécie da filosofia da ciência, entendida em seu sentido geral, como reflexão que visa a: “[...] uma investigação metodológica e procura saber se os resultados de uma determinada disciplina estão ou não de acordo com um determinado critério de verdade, frequentemente clássico.”<sup>452</sup>; a psicanálise, por sua vez, e com ela um conjunto de tantas outras ciências, as chamadas “ciências humanas”, e mesmo a física contemporânea, exemplifica o filósofo, requerem outro tipo de abordagem epistemológica.

---

<sup>448</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 130.

<sup>449</sup> Id., *O que é filosofia da psicanálise?*, 2008.

<sup>450</sup> Id., *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991.

<sup>451</sup> Id., *O que é filosofia da psicanálise?*, 2008, p. 11.

<sup>452</sup> Ibid., p. 12.

É que elas não se adequam aos critérios externos exigidos pelo modelo clássico de demarcação estabelecido pela “filosofia da ciência”: “[...] diferentes ciências, ou mesmo a mesma ciência em diferentes estágios, dificilmente se amoldam a esses critérios externos.”<sup>453</sup>.

Disso decorre a hipótese fundamental de Monzani:

Deve haver um certo tipo de abordagem que também se interesse pelos modos de procedimento de uma disciplina que não se reduza a isso e que, sobretudo, não queira instaurar um tribunal em que essas diferentes formas discursivas tenham de humildemente depositar aos seus pés seus ‘títulos’ de cidadania, para que sejam julgados segundo regras pré-determinadas.<sup>454</sup>.

É com esse “certo tipo de abordagem” no horizonte, que a argumentação monzaniiana aponta para a ideia dos limites do critério de demarcação de verdade empregado frequentemente pela “filosofia da ciência” em relação aos critérios epistemológicos adotados pelas ciências humanas, a física contemporânea e a psicanálise por exemplo. Segundo o filósofo, especialmente quanto a esta última, a insuficiência dos critérios clássicos de cientificidade chega a ser “patente e gritante”<sup>455</sup>.

Em suma, segundo Monzani, nem a psicanálise, nem as ciências humanas se enquadram no modelo clássico – positivista – de concepção de “ciência” e de “verdade”; no fundo, o que elas fazem é estabelecer uma crítica a esse modelo, e ao fazê-lo, essas ciências e disciplinas diversas mostram a sua dupla utilidade: servem tanto para interrogá-lo criticamente, quanto como alternativa epistemológica a ele.

Os procedimentos particulares de aplicação de suas teses, o modo como cada uma delas cria e conduz seus regimes próprios de validação acaba por constituir, conseqüentemente, autonomia e especificidade próprias a elas. Todos esses elementos são de caráter constitutivo e trazem consigo implicações epistemológicas que não podem simplesmente ser ignoradas. Enfim, há um caráter contestador na epistemologia própria dessas disciplinas que coloca a acepção positivista de ciência sob suspeita.

É precisamente nesse quadro de suspeita epistemológica generalizada que a filosofia da psicanálise em Monzani, afastada então da concepção filosófica das “ciências” – filosofia da biologia, da matemática, da física etc. –, finalmente enuncia o mote de sua

---

<sup>453</sup> MONZANI, *O que é filosofia da psicanálise?*, 2008, p. 13.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 13.

definição: todo o problema não é saber se a psicanálise é, ou não, uma ciência, e sim compreender que tipo de racionalidade científica nos traz a psicanálise, dirá o filósofo<sup>456</sup>.

Disso depreende-se diretamente a definição monzaniiana: a filosofia da psicanálise como compreensão da racionalidade psicanalítica, como interrogação pela inteligência própria da psicanálise, como busca pelo sentido mais particular e radical da invenção freudiana.

Com efeito, convém não ignorar a dupla face que esta definição comporta: enquanto de um lado ela se concentra em apresentar uma filosofia da psicanálise cujas características e tarefas fundamentais sejam a compreensão da racionalidade, inteligência ou sentido próprios da ciência de Freud; de outro, ela relega a segundo plano a pergunta positivista pela cientificidade da psicanálise, pergunta posta sob o domínio legítimo, mas relativamente limitado, da filosofia geral da ciência.

A esse propósito, é bastante pertinente evocar aqui a distinção que o filósofo apresenta entre “filosofia” e “epistemologia” da ciência. Em resumo:

[...] a primeira procura impor de fora, como uma camisa-de-força, certos critérios que julga válidos para toda disciplina que se queira científica; a segunda parte de uma leitura e de um trabalho interno, procurando explicitar em cada caso quais são os critérios e os regimes de validação.<sup>457</sup>

Ora, é justamente na noção de “epistemologia” que a definição monzaniiana ganha todo o seu sentido. A distinção dos termos não é mera retórica, é operatória; ela define a filosofia da psicanálise, ao mesmo tempo em que estabelece uma crítica à “filosofia da ciência”.

Desse modo, em Monzani, definição e crítica vão juntas: filosofia da psicanálise porque é preciso compreender a racionalidade psicanalítica, filosofia da psicanálise porque é preciso uma alternativa epistemológica aos critérios de demarcação adotados pela “filosofia da ciência”:

A questão que se coloca agora, por exemplo, não é: a psicanálise é uma ciência? Mas esta outra: que tipo de racionalidade nos traz a psicanálise? Já que, de uma vez por todas, a psicanálise se enquadra muito pouco dentro da concepção tradicional de ciência. Já que esse tipo de pergunta foi feita no próprio interior da física contemporânea, como mostrou Bachelard, por que não aplicá-la a outros domínios? É claro que a questão mais geral, que está por trás dessa que enunciei, é a questão de se saber até onde a proliferação desses novos discursos, desses novos saberes, não nos convida a repensar a noção de verdade que, talvez, seja ela também, na sua forma canônica, algo

<sup>456</sup> MONZANI, *O que é filosofia da psicanálise?*, 2008, p. 16.

<sup>457</sup> Id., *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 131.

datado e fruto de um conjunto de avaliações sobre o real, o conhecimento, o discurso verdadeiro etc. que exatamente essas novas disciplinas nos convidam a repensar? [...] Daí, sobretudo, é de onde eu vejo o interesse de uma filosofia da psicanálise: não para se saber se é uma ciência ou não, mas sim porque ela nos faz repensar os nossos pressupostos mais enraizados.<sup>458</sup>

São, portanto, os efeitos epistemológicos da filosofia da psicanálise que parecem interessar, sobremaneira, a Monzani; eles guiam, em larga medida, a definição que dela ele propõe. Efeitos que devem incidir sobre a psicanálise, contribuindo para a compreensão de sua natureza, efeitos que devem incidir sobre a filosofia, questionando o seu irrefletido hábito de absolutização conceitual: “[...] é preciso, no sentido bachelardiano, [...], abandonar esses hábitos inveterados, essas resistências e essas viscosidades intelectuais que nos levam insensivelmente a pensar certas ordens como eternas”<sup>459</sup>.

Se podemos resumir em nossa própria letra a orientação fundamental da definição de Monzani, assim o fazemos: enquanto a “filosofia da ciência” tende a recusar sistematicamente a especificidade da epistemologia freudiana, é sob o signo mesmo dessa inadequação epistemológica originária, e das implicações filosóficas dela decorrentes, que descobrimos o sentido mais radical de uma filosofia da psicanálise<sup>460</sup>.

### 3.1.1.1.3 – Simanke e a definição histórico-conceitual de filosofia da psicanálise

Numa perspectiva não necessariamente oposta, porém relativamente diferente à de Monzani, Simanke, baseado num registro de ordem mais histórico-conceitual que, propriamente epistemológico, propõe outros termos para a definição de filosofia da psicanálise.

---

<sup>458</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 131, destaque do autor.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>460</sup> Repercussões sobre o tema epistemológico em Monzani podem ser encontradas em SIMANKE, *As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise*, 2007, pp. 75-77; e ainda, do mesmo autor, *Id.*, *A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani*, 2011, especialmente, pp. 24-29. Ver também, FERNANDES, *A filosofia da psicanálise na perspectiva de Luiz Roberto Monzani*, 2011. A noção de “epistemologia não restritiva” como caracterização da epistemologia monzaniana já responde satisfatoriamente aos nossos propósitos no momento; devemos registrar, todavia, que em outra oportunidade, seguramente será muito enriquecedor avaliar como maior nível de profundidade as duas influências centrais sobre a concepção epistemológica do filósofo: Lebrun, notadamente seu ensaio “A ideia de epistemologia”, e também, Bachelard, já que Monzani, embora de maneira sempre indireta cita-o, no entanto, com frequência para ilustrar aspectos decisivos de sua epistemologia, cf., por exemplo, MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, pp. 127; 132; 133; e mais claramente, em *Id.*, *O que é filosofia da psicanálise?*, 2008, pp. 13-16.

Em *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*<sup>461</sup>, um dossiê cuja finalidade pretende apresentar uma sistematização dessa área de pesquisa, Simanke recorre brevemente à história da relação entre ambas as disciplinas, compara o estágio atual da filosofia da psicanálise ao modelo institucional de desenvolvimento da filosofia da biologia, avalia o cenário brasileiro de pesquisa da área e, enfim, propõe uma categorização geral para o campo.

Isso se dá, porque “[...] é preciso estabelecer, de forma explícita o que se designa por essa expressão – ‘filosofia da psicanálise’ – e o que se entende pela disciplina filosófica que ela supostamente nomeia.”<sup>462</sup>.

A fim, talvez, de garantir a melhor correção possível à sua resposta, Simanke nos apresenta os termos precisos de sua definição por meio da via negativa; como se, antes de descobrir o que é a filosofia da psicanálise, fosse mais prudente, ou mesmo produtora, reter ou estabelecer o que ela não é e não deve ser.

A filosofia da psicanálise, certamente, não é uma estratégia para colocar a psicanálise sob a tutela da filosofia ou para esta poder reivindicar a última palavra sobre as condições de verdade do conhecimento psicanalítico. Isso seria desconhecer a especificidade e autonomia do campo psicanalítico, cuja salvaguarda constituiu uma das intenções fundadoras dessa área de pesquisa em filosofia. Seria desconhecer também o fato elementar de que a psicanálise não precisa da filosofia para existir, embora possa certamente se beneficiar de seus instrumentos.<sup>463</sup>.

A filosofia da psicanálise não é, e não deve ser, mero recurso teórico-conceitual ao modo de um dispositivo ideológico que vise a legitimar qualquer espécie de superioridade filosófica sobre a psicanálise; não é sob o regime de uma “oposição bruta” entre as duas disciplinas que ela funciona, é sob o regime de distinção, cuja a salvaguarda, aliás, como bem mostra Simanke, é uma intenção fundadora desse campo de pesquisa no qual a filosofia, definitivamente, não deve ser “juíza” da psicanálise.

Nem juíza, e nem sentença. Enquanto o primeiro aspecto da definição de Simanke se concentra em demonstrar o caráter não tutelar da filosofia sobre a psicanálise, o segundo, chama a atenção para o caráter avalizador que a filosofia pode nesse contexto, equivocadamente, assumir:

---

<sup>461</sup> SIMANKE, *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>463</sup> *Ibid.*, 2010, p. 210.

No extremo oposto, a filosofia da psicanálise tampouco é uma maneira de fornecer um aval filosófico (ou pseudofilosófico) para a reivindicação de imunidade da psicanálise à crítica filosófica, o que seria hipertrofiar aquele ideal de autonomia epistêmica, degradando-o ao ponto de uma ideologia grupal.<sup>464</sup>

A filosofia da psicanálise não é, e não deve ser, uma “avalista” filosófica da ciência freudiana; ela não é, e não deve ser, uma sentença resolutiva que excepcionalize ou isente a psicanálise de qualquer crítica quanto ao seu método ou conceitos; aliás, a filosofia da psicanálise existe, entre outras razões, justamente, para mostrar o quanto ela, a psicanálise, não necessita de qualquer aval filosófico para ter reconhecida a sua singularidade e para bem responder ou, mesmo honestamente, sucumbir às críticas que recebe.

Nesse sentido, seguindo a argumentação de Simanke, podemos mesmo dizer que é também para que a singularidade da psicanálise não se transforme em absolutização dogmática, esterilizando assim completamente o seu potencial, que uma filosofia da psicanálise pode servir, e mostrar a contribuição e o sentido de sua existência.

Com efeito, a implicação mais determinante da definição de Simanke é que ela problematiza a relação filosofia/psicanálise com forte incidência crítica a respeito da posição que a filosofia ocupa, ou deve ocupar, nessa relação; basta notar que os dois principais aspectos da definição – a tutela e o aval –, recaem sobre a figura filosófica e não psicanalítica.

Mas, é a força da via negativa de seus termos que, a nosso ver, revela o propósito mais decisivo da definição simankeana: dizer, no interior da filosofia da psicanálise, o que a filosofia não é, ou não deve ser, significa explicitar o caráter mais radical do regime dessa relação, qual seja, que ela não se dá por meio de contraposição, mas por articulação.

Articular. O trabalho de uma filosofia da psicanálise é, antes de tudo, identificar e desenvolver espaços articuladores, pontos de junção que possibilitem a ambas se frequentarem em suas distinções, bem como se revisarem em suas pretensões.

Afinal, contrapor filosofia e psicanálise sem o horizonte da “articulação”, não é exatamente uma novidade, não faltam iniciativas filosóficas que tenham seguido por esse caminho. Vemos o regime da contraposição, por exemplo, no tratamento que a “filosofia da ciência” em geral fornece à psicanálise, como nos mostrou Monzani; nós o encontramos também em uma série de outras filosofias que, em contato direto com a psicanálise, não souberam, senão, tutelá-la ou avalizá-la, exatamente conforme há pouco indicavam os termos

---

<sup>464</sup> SIMANKE, *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010, p. 210.

de Simanke, são os casos, como já mostramos, das acepções que constituem o “círculo histórico” do freudismo filosófico francês: Politzer, Dalbiez, Hyppolite, outros.

Ou seja, em todos esses casos, a lógica da “contraposição” impera sobre o regime de “articulação”, mas é nesse sentido que a definição de Simanke mostra o seu mérito particular, ela explicita a principal característica da filosofia da psicanálise, o fato de ela ser justamente uma disposição teórica que rompe com a “lógica da contraposição” e estabelece definitivamente o “regime da articulação”.

Com toda certeza, não se trata aí da proposta de um regime ingenuamente conciliatório ou romanticamente harmonioso à luz de qualquer obscurantismo ou sincretismo filosóficos; ao contrário, um regime de articulação bem fundado, tal qual deseja a definição simankeana de filosofia da psicanálise, recusa veementemente toda espécie de *mélange*, ou confusão conceitual; a esse propósito, Simanke nos deixa uma advertência categórica: “[...] A pior coisa para a filosofia da psicanálise seria se dissolver na própria psicanálise, substituindo a interlocução efetiva pela promiscuidade intelectual [...]”<sup>465</sup>.

Em última análise, portanto, nem dissolvida na psicanálise, nem diluída filosoficamente. A filosofia da psicanálise, segundo a definição de Simanke, vislumbra outro fim: constituir um campo de articulação, no qual as contraposições das duas disciplinas sejam, não somente respeitadas, mas salvaguardadas por ambas, sem que isso implique, necessariamente, assédio filosófico, de um lado, ou sedução psicanalítica, de outro.

#### 3.1.1.1.4 – *Filosofia da psicanálise como abertura filosófica*

E foi assim que, seja pela via histórico-conceitual de Simanke, seja pelo viés epistemológico de Monzani, se desenvolveu todo um programa brasileiro de filosofia da psicanálise estabelecido por aquela definição fundadora e engenhosa de Prado Jr. Uma relação visceralmente interdisciplinar (Prado. Jr.), uma disciplina legitimamente filosófica (Monzani), uma área de pesquisa histórico-conceitualmente estabelecida (Simanke). Para além de outras classificações possíveis, tudo isso conduzido predominantemente pelo mesmo princípio: a abertura filosófica, a mais radical e honesta possível, à psicanálise.

Ao menos nesse sentido, apesar de toda a excessiva modéstia que, para o bem e para o mal, é tão característica de nossa “razão tupiniquim”<sup>466</sup>, podemos seguramente afirmar

<sup>465</sup> SIMANKE, *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010, p. 210.

<sup>466</sup> Termo não pejorativo em nosso uso, embora retirado do ensaio panfletário de GOMES, *Crítica da razão tupiniquim*, 1977.

que os pesquisadores brasileiros em filosofia da psicanálise acabaram sendo mais ousados que os mais freudianos entre os filósofos franceses.

É que no Brasil, a recepção filosófica da psicanálise, sem a forte imponência de qualquer grande tradição de filosofia já preestabelecida, deixou-se guiar mais livremente pelas lições de Freud. A consequência determinante disso foi justamente uma abertura à psicanálise bem mais ampla e integral do que a que pôde fornecer certo utilitarismo conceitual que caracteriza com tanto vigor a base do freudismo filosófico francês.

A tese de uma “abertura filosófica” como característica própria da recepção brasileira de Freud em oposição a certo “utilitarismo conceitual” para caracterizar fundamentalmente a recepção filosófica francesa, já foi mencionada por nós, em outros termos, no capítulo primeiro. Na ocasião opúnhamos a “apropriação adaptativa” do freudismo à “recepção criativa” da filosofia da psicanálise. Elemento recorrente, portanto, em nossa argumentação, ela requer a esta altura esclarecimentos detalhados.

1) A oposição à qual pretendemos entre uma postura e outra – “abertura filosófica” *versus* “utilitarismo conceitual” –, não significa qualquer absolutização preguiçosa; ao contrário, ela deve cuidadosamente ser bem relativizada em face da complexidade intrínseca à ambas tradições a que se refere; isso quer dizer que, a rigor, não se trata nem de negar que tenha havido “abertura filosófica” na tradição francesa e, tampouco, ignorar a existência de certo utilitarismo conceitual na tradição brasileira; o que seria, aliás, a análise mais superficial da questão.

O que está em jogo aí são chaves de leitura, distinções didáticas que visam à compreensão geral e inicial do problema. Mas como sabemos bem, “chaves de leitura” e “distinções didáticas” são excelentes dissimuladores filosóficos, então, é preciso expor, com a máxima clareza possível, o que de fato essa oposição pretendida supõe.

2) Em primeiro lugar, estamos inteiramente cômicos de que mais recentemente, sobretudo a partir de Lacan, a tradição de recepção filosófica francesa da psicanálise sofreu mudanças significativas – a esse propósito, também já reconhecemos o caráter radicalmente transformador do lacanismo em geral, ver capítulo segundo –, se, ainda assim insistimos em infligir-lhe a marca do “utilitarismo conceitual” é porque talvez – e aqui arriscamos uma hipótese –, nem mesmo a “revolução lacaniana” tenha sido capaz de superá-la; aliás, ao contrário, é muito provável que ela tenha mesmo a reforçado na medida em que o seu célebre programa de “retorno a Freud”, em que pesem as suas várias e inquestionáveis contribuições, acabou por se constituir em uma espécie de caça ao tesouro perdido, a busca capciosa por um

“original freudiano”, acalentada insidiosamente pelo sonho de uma “psicanálise pura”, a armadilha althusseriana à qual então comentávamos.

Seja como for, esse ideal de um Freud puro, original, que podemos muito oportunamente aqui chamar de “efeito *malin génie* do ‘retorno a Freud’ lacaniano”, só reforça ainda mais a lógica utilitarista da recepção filosófica francesa da psicanálise, já que um “retorno” que visa assim a um original tão puro, exclusivo e excepcional só pode antes estar demasiado envolvido e comandado por interesses outros que aqueles que deveriam inicialmente o justificar.

Fato é que, desse modo compreendido, “o *malin génie* de Lacan”, seria essencialmente o mesmo que em Descartes, isto é, uma estratégia metodológica, portanto um recurso utilitário, coordenada intencionalmente pela ordem das razões do “meditador” cuja finalidade última é, senão, o seu fracasso; afinal, se o *malin génie* cartesiano não tivesse fracassado, seria todo o projeto da filosofia de Descartes que estaria comprometido, uma vez que a existência do Eu e de Deus só é atestada graças à superação do “gênio maligno”.

Tal e qual é o caso lacaniano, ou seja, porque foi previamente projetado para não dar certo, quando coordenado por razões extrínsecas às de Freud, é que o “retorno” de Lacan logrou êxito ao fracassar – não foi um retorno, foi uma recorrência! –, e fracassando, cumpriu devidamente o seu papel metodológico, utilitário: legitimou o avanço criador de seu projeto, que veio a se tornar, na verdade, mais que uma simples renovação, uma outra psicanálise, a do estruturalismo da linguagem.

3) Com efeito, em segundo lugar, a ideia de “abertura filosófica” como característica fundamental da filosofia da psicanálise, encontra nesse cenário o seu espelho, o mais flagrante: ora, os caracteres de novidade e criação da psicanálise lacaniana não são tão forjados e repercutidos igualmente em uma considerável “abertura” aos referenciais filosóficos? Afinal a psicanálise de Lacan não é a mais “filosófica” de todas as psicanálises?

Isso não interfere absolutamente em nada na nossa posição. Defender a “abertura filosófica” como marca principal da filosofia brasileira da psicanálise, não tem, definitivamente, qualquer relação de oposição com a enorme, importante e inquestionável “abertura filosófica” trazida ao freudismo, seja pelo trabalho mesmo de Lacan, seja pela contundente tradição de pensamento que seu trabalho inaugurou.

Trata-se, na verdade, de questões distintas, duas “aberturas filosóficas” alicerçadas em projetos filosóficos relativamente diferentes. A da filosofia brasileira da psicanálise, acabamos de ver, baseia-se, sobretudo na sua intenção epistemológica expressa por aquele “regime de articulação” ilustrado acima pela definição de Simanke; quanto a que

procede de Lacan, se trata de uma “abertura filosófica”, tal como a indicávamos no capítulo segundo, baseada numa ordem de apropriação de Freud muito mais inventiva, crítica e conceitualmente.

Se podemos também a esse respeito arriscar uma hipótese, dizemos que o que diferencia fundamentalmente a “abertura filosófica” da filosofia brasileira e aquela de Lacan é que, enquanto a última, não tendo conseguido escapar completamente ao utilitarismo conceitual intrínseco de longa tradição francesa, acabaria em última análise por também aprisionar Freud em função de seus referenciais externos e predeterminados; a primeira, o “libertaria” – ou, ao menos, o aprisionaria sensivelmente menos –, graças à sua elementar intenção epistemológica.

Nossa ideia de um “Freud liberto” se inspira e segue, mais ou menos, a intenção de Brès<sup>467</sup>. Em relação a este autor, trata-se basicamente de buscar por um Freud livre dos dogmatismos psicanalíticos; em nosso caso, trata-se de ver Freud livre de certos dogmatismos filosóficos, caso em que, a nosso ver, a filosofia da psicanálise no Brasil contribui significativamente.

Fato é que a simples predominância do aspecto epistemológico radicalizado na recepção brasileira salva do reducionismo a sua “abertura filosófica”. Em uma palavra, Freud é mais livre filosoficamente entre os filósofos brasileiros do que o foi entre os franceses, mesmo depois de Lacan.

Nesse sentido, conforme atesta Simanke:

Pode-se dizer que essa defesa de Freud frente a uma espécie de reducionismo filosófico [...] constituiu o denominador comum de boa parte dos trabalhos fundadores que vieram a lançar as bases do que hoje chamamos de uma filosofia da psicanálise. [...] <sup>468</sup>.

Ou seja, a “abertura filosófica” oportunizada à psicanálise pela filosofia brasileira é, essencialmente, antirreducionista; por isso, afinal, podemos pretender maior liberdade a Freud no seio de nossa tradição de filosofia da psicanálise, que no interior do freudismo filosófico francês.

Mas ainda há muito que fazer para compreendermos a natureza total e as implicações decisivas deste antirreducionismo filosófico de nossa filosofia da psicanálise;

<sup>467</sup> Cf. BRÈS, *Freud... en liberté*, 2006.

<sup>468</sup> SIMANKE, *O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é*, 2010, p. 199. Ver também, Id., *As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise*, 2007, p. 75.

disso decorre o nosso esforço de empreender maior esclarecimento histórico a respeito das recepções filosóficas, francesa e brasileira, da psicanálise.

A rigor, tudo seria bem mais fácil se pudéssemos imediatamente partir para um estudo comparativo de ambas essas recepções, avaliando assim, prontamente, as suas diferenças, semelhanças, consequências, implicações conceituais etc. No entanto, isso não nos parece uma alternativa possível, seja porque ainda não temos estabelecida de forma completamente clara e consistente a natureza da “abertura filosófica” a Freud que supomos ter sido oportunizada pela filosofia brasileira da psicanálise, de cuja tarefa justamente se incumbe este trabalho; seja porque, a despeito da enorme literatura especializada sobre as relações entre filosofia e psicanálise na França, ainda é preciso percorrer aí um grande vazio teórico no que concerne especificamente a uma análise histórica da recepção do freudismo pela filosofia francesa, tarefa que, em alguma medida, pretendemos ao menos esboçar em nossa investigação<sup>469</sup>.

O ponto central de todo esse argumento é evidenciar que, enquanto de um lado, desde que Freud começou a aparecer nos textos filosóficos franceses, a tendência dominante dessa apropriação sempre foi marcadamente instrumental; de outro, no caso dos filósofos

---

<sup>469</sup> Sobre a oposição entre “abertura filosófica” brasileira e “utilitarismo conceitual” francês como marcadores distintivos de ambas essas tradições se trata, mais uma vez, de termos de nossa autoria cuja inspiração, contudo, provém diretamente de MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991. Quanto ao tema do “retorno a Freud” de Lacan e a sua relação com a filosofia, cf., especialmente, SIMANKE, *A letra e o sentido do “retorno a Freud” de Lacan: a teoria como metáfora*, 2003. A respeito do que chamamos de “ideal de um Freud puro” na recepção francesa da psicanálise, cf. os instrutivos textos de MEZAN, *Nostra culpa, nostra maxima culpa*, (1984), 1995. Id., *A recepção da psicanálise na França*, 2002, p. 210; e ver também, Id., *Sobre epistemologia da psicanálise*, 2002. A propósito da difícil questão da distinção das “aberturas filosóficas”, brasileira e lacaniana, está tudo por fazer; não há referências de trabalhos que as relacionem, pelos menos não assim, como as dispusemos. Sobre a ideia de que a “abertura” lacaniana, “aprisiona Freud”, isso encontramos, segundo outros termos, em Monzani quando esse, concordando com Green, diz que também a leitura lacaniana falha ao se posicionar unilateralmente do lado do afetivo, evacuando assim do discurso psicanalítico a energética, cf. MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 133. Especificamente no que se refere à abertura filosófica de Lacan há muitas referências, cujo bom exemplo pode ser encontrado em DAVID-MÉNARD, *Psicanálise e filosofia após Lacan*, 2003. Já quanto a da filosofia brasileira em específico, as referências são bem mais exíguas; todavia, em, SIMANKE, *Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo*, 2014, temos já um significativo ponto de partida. Por fim, sobre o “grande vazio teórico” concernente à recepção do freudismo pela filosofia francesa, notar que falamos exclusivamente da ausência de uma “análise histórica” dessa recepção, pensamos em algo para a psicanálise, mais ou menos, como o que fez para a psicologia, OHAYON, *L'impossible rencontre. Psychologie et psychanalyse en France (1919-1969)*, 1999; ou ainda, CHEBILI, *Une histoire des critiques philosophiques de la psychologie*, 2008; quer dizer, uma espécie de “história” da recepção filosófica, crítica ou descritiva do freudismo. Nós já mencionamos o problema geral da falta de uma “história da recepção filosófica da psicanálise”, trata-se do tema central de nosso trabalho.

brasileiros, tratou-se frequentemente de uma apropriação bem mais ousada e substancial da psicanálise.

Enquanto a filosofia francesa não cessa de dar provas por meio de sua história de que ela recorre a Freud, antes de tudo, por meio de interesses prévios e sempre bem demarcados, cuja procedência remete invariavelmente a algum grande referencial filosófico específico, portanto, manifestamente exterior à própria psicanálise; ocorre exatamente o oposto no caso da filosofia brasileira, trata-se de ir filosoficamente a Freud de maneira bem mais autônoma, independente e livre, não para justificar, mas justamente para romper com referenciais filosóficos exteriores.

Ora, Simanke nos mostra, apoiando-se em Arantes, que foi particularmente como sinal de ruptura com o *modus operandi* do estruturalismo metodológico, tal qual ensinado pela “missão francesa” da USP – Universidade de São Paulo – que a filosofia da psicanálise se constituiu<sup>470</sup>.

Portanto, a relação da filosofia com a psicanálise no Brasil surge muito mais ligada a um projeto de desvinculação de determinada filosofia – o estruturalismo metodológico –, que de justificação filosófica, como ocorre no caso do freudismo francês.

---

<sup>470</sup> Do ponto de vista da análise histórica essa tese nos parece muito relevante, por isso disponibilizamos aqui sua descrição integral, mesmo sob o desconforto de sua extensão: “[...] Na cena filosófica brasileira, o debate entre filosofia e psicanálise constituiu-se, devido a uma série de circunstâncias, em uma parte integrante do processo de implantação e de consolidação da filosofia acadêmica no país. Principalmente no estado de São Paulo – e irradiando, por meio disso, sua influência para outras regiões –, esse processo foi, em seu início, fortemente marcado pelo modelo universitário francês e, sobretudo, por uma de suas vertentes, centrada na escola estruturalista de história da filosofia (Gueroult, Goldschmidt, etc.), com sua metodologia rigorosa de análise e explicação de textos. Ainda que esse movimento tenha servido para disciplinar a especulação filosófica no meio universitário e constituir uma cultura propriamente acadêmica para a prática da filosofia do Brasil, a necessidade de ampliar seus horizontes filosóficos e de encontrar o caminho para uma reflexão que se aventurasse mais além do mero comentário se fez sentir em muitos filósofos formados nesse modelo, os quais começaram a ensaiar diversas saídas e alternativas possíveis, incluindo um retorno ao ceticismo, à literatura, à fenomenologia, ao marxismo e à epistemologia e filosofia das ciências (ARANTES, 1994). Uma dessas saídas consistiu em aplicar a metodologia da análise estrutural de textos fora do âmbito dos sistemas estritamente filosóficos e dos textos dos filósofos clássicos para os quais havia sido criada e, desse modo, a exemplo do que havia ocorrido anteriormente com Marx, diversos filósofos que entravam na vida profissional ao longo dos anos 60 e 70 passaram a se dedicar à leitura, análise e explicação sistemáticas dos textos de Freud e, pouco a pouco, de outros teóricos importantes da história da psicanálise (Klein, Winnicott, Lacan, etc.)”. Ver em SIMANKE, *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010, p. 191. Cf. ARANTES, *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*, 1994. Para uma contextualização dos trabalhos de Prador Jr., e de Monzani sob o viés desta tese, cf., respectivamente, SIMANKE, *As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise*, 2007, p. 69. Id., *A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani*, 2011, p. 16.

Ou seja, enquanto a recepção filosófica francesa de Freud se constitui, em sentido geral, por meio da franca utilização da psicanálise para, de algum modo, conservar, legitimar e levar adiante determinados referenciais e projetos filosóficos já preestabelecidos; outra coisa completamente diferente é o que se passa com a recepção de Freud na filosofia brasileira; nesse caso, é precisamente a necessidade de ruptura filosófica que faz surgir um interesse absolutamente novo e relativamente autônomo pela psicanálise.

É claro, isso não significa que o freudismo filosófico francês também não tenha utilizado Freud para romper com determinadas tendências filosóficas de sua tradição, trata-se de pensar em termos gerais e predominantes. Então, não é mais preciso adiar o ponto fundamental de nossa questão traçado de forma tão clara na linha tênue entre conservar e romper filosoficamente: há que ser percorrida a passagem que leva do freudismo utilitário, instrumental à ruptura criativa e autônoma da filosofia da psicanálise.

Em resumo, quando generalizadamente para os filósofos franceses, Freud serviu, sobretudo, como uma espécie de apelação teórica, para os brasileiros, ele figurou radicalmente como um verdadeiro recurso filosófico. Enquanto o freudismo da filosofia gaulesa, quase sempre prioritariamente recorre a Freud para, ao final, levar a ele suas descobertas filosóficas; a filosofia tupiniquim da psicanálise o faz principalmente para descobrir aí qual um novo sentido possível para si mesma, a filosofia.

De um lado, os filósofos franceses são mais preocupados em oferecer à psicanálise as filosofias que eles professam; de outro, os filósofos brasileiros se ocupam, antes de tudo, em buscar nela o que ela pode lhes fornecer de mais filosófico. As implicações decisivas disso? Vejamos: a doutrinação como método no caso do freudismo filosófico; o método como descoberta no caso da filosofia da psicanálise.

Assim é que, finalmente, a filosofia da psicanálise no Brasil está bem longe de ser mera reprodução conceitual da tradição francesa. Comandada, desde seu início, justamente pelo esforço fundamental de descobrimento filosófico da psicanálise, por princípio, ela não compactua com o reiterado hábito da recepção filosófica francesa de encobri-la filosoficamente.

É precisamente nesse verdadeiro *fort-da* filosófico, no qual o que está em jogo é o aparecimento, ou não, da própria psicanálise, que superamos de uma vez por todas qualquer risco de uma simetria absoluta, ou da simples e injustificável justaposição de ambas essas tradições.

Ao final, tomar a filosofia da psicanálise como uma espécie de subproduto ao melhor estilo *fabrication française* seria tanto desconhecer a “natureza *for*” do freudismo

francês, quanto, ao mesmo tempo, negligenciar por completo o “objetivo *da*”, da reflexão filosófica brasileira sobre a psicanálise<sup>471</sup>.

### 3.1.2 – Segunda volta da espiral: sistematizações metodológicas

Chamamos, então, “filosofia da psicanálise” a um modo de recepção e de trabalho filosóficos que se desenvolveu particularmente no Brasil a partir da década de setenta cuja principal característica é a sua “abertura filosófica” à invenção freudiana, quer seja apreendendo-a como objeto mesmo da filosofia, quer seja, notadamente, considerando-a como uma injunção filosófica.

É, sobretudo, graças a esse caráter injuntivo filosófico da psicanálise que é possível a qualquer filosofia que se interesse pela ciência freudiana realizar a passagem que vai do modo de recepção ao modo de trabalho; isto é, as várias maneiras possíveis de relacionar filosofia e psicanálise só se tornam propriamente uma filosofia da psicanálise, nos termos em que até aqui viemos defendendo, quando o discurso filosófico é capaz de não somente recepcionar o discurso psicanalítico como seu objeto, mas também de incorporar em seu próprio método de trabalho as injunções desse discurso.

Com efeito, a grande maioria dos trabalhos filosóficos sobre a psicanálise contenta-se, basicamente, com a sua recepção filosófica enquanto objeto, negligenciando assim, quase por completo, todas as decisivas implicações da dimensão metodológica que aí se põe.

Rigorosamente, isso quer dizer que existem muito mais trabalhos de filosofia “e” psicanálise que propriamente de filosofia “da” psicanálise, muito mais trabalhos de recepção filosófica, que de profunda apreensão metodológica.

Não se trata, obviamente, de psicanalisar e, menos ainda, de propor ecletismo à recepção filosófica da psicanálise por meio da imposição, seja do método psicanalítico, no primeiro caso, seja da confusão sistêmica de métodos, no segundo. Longe de qualquer psicanalização e sincretismo metodológico, o que está em jogo aí é, na verdade, a possibilidade de uma espécie de depuração do método de trabalho com o qual a filosofia recepciona a psicanálise e o quão esse método é, ou não, suscetível ao aprimoramento.

---

<sup>471</sup> Aqui, numa livre incursão de termos, respeitada a devida licença gramatical, podemos dizer que o genitivo “da” de “filosofia da psicanálise” recebe do *da* proveniente do alemão o seu maior sentido conceitual. Filosofia “da” psicanálise porque se trata, acima de tudo, e em último caso, tal como no *da* alemão, de fazer aparecer, de tornar manifesto e presente, enfim, de trazer para perto, o mais perto possível da filosofia, a psicanálise.

Em tese, é então somente quando a atividade filosófica de recepção da psicanálise ultrapassa o limiar do objeto e alcança o método que temos, enfim, aquilo que fundamentalmente constitui e que de melhor e mais importante pode nos oferecer uma filosofia da psicanálise: um método filosófico.

Toda a dificuldade nesse ponto é que, entre o limiar do objeto e o fim do método, é preciso percorrer ainda um longo caminho, cujo itinerário não está claramente definido, mas sobre o qual já é possível, pelo menos, entrever alguns acessos; um dos quais, a ultrapassagem da recepção filosófica – a psicanálise como objeto da filosofia, questão de história –, rumo à apreensão metodológica – a psicanálise como injunção filosófica, questão de método.

Se essa ultrapassagem não foi ainda explicitada claramente, estamos certos de que podemos agora fazê-lo, já que os meios – método, modos de trabalho – para isso foram bem antevistos por Monzani e, mais recentemente, continuados por Simanke.

### 3.1.2.1 – Monzani e os modos da epistemologia da psicanálise

Uma das teses centrais de Monzani em *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas* é a de que “[...] Foram necessários quase sessenta anos para aprendermos como não se deve ler Freud.”<sup>472</sup>. Essa lição, tão fundamental, quanto talvez tardia, se concretizou, segundo o filósofo, por meio do surgimento de uma nova atitude em relação ao texto freudiano, uma atitude de “[...] depuração, elucidação, clarificação e precisão dos conceitos psicanalíticos.”<sup>473</sup>, cujo principal efeito foi a emergência da especificidade própria do pensamento freudiano a partir da emergência, então, de uma leitura mais atenta e rigorosa de seus textos<sup>474</sup>.

A rigor, sob o título dessa “nova atitude”, Monzani reúne cinco modos distintos de trabalho<sup>475</sup>: 1) um trabalho teórico de precisão dos conceitos psicanalíticos, (Lacan e o *Vocabulário da psicanálise*, de Laplanche e Pontalis são citados como exemplos<sup>476</sup>); 2) um trabalho genealógico de certos conceitos e entidades teóricas, (*Derivação das entidades*

<sup>472</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 132.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 127. Segundo Monzani, uma atitude relativamente comum no interior de certos sistemas filosóficos, como por exemplo, o caso do sistema de Malebranche, tal como demonstrado por GUÉROULT, *Malebranche*, 1959, ver especialmente capítulo 10, v. III.

<sup>474</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 127. A esse respeito, Monzani menciona os trabalhos, na França, de: Lacan, Laplanche, Aulagnier, Viderman, Green, Assoun; e, no Brasil: de Hermann, Mezan, Garcia-Roza, Gabbi Jr. e Prado Jr.; incluímos aí, seguramente, o trabalho do próprio Monzani.

<sup>475</sup> *Ibid.*, pp. 127-129.

<sup>476</sup> LAPLANCHE; PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 1967.

*psicanalíticas* de Laplanche representa este modo de trabalho<sup>477</sup>); 3) um trabalho em torno da significação e das implicações dos textos freudianos, (Laplanche, *Problemáticas*; Green, *O discurso vivo*; Aulagnier, *A violência da interpretação e os destinos do prazer* são trabalhos típicos deste modo<sup>478</sup>); 4) um trabalho de delimitação das regras e dos procedimentos que regulam a constituição do campo analítico, a questão da clarificação do método (aqui os exemplos são: *A construção do espaço analítico*, de Viderman e *Os andaimes do real* de Hermann<sup>479</sup>); e, por último, 5) um trabalho de epistemologia da psicanálise, (além dos trabalhos de Laplanche em geral, alguns textos de Viderman e de Green, Monzani também caracteriza essa modalidade com alguns trabalhos de Assoun, insere aí o seu próprio trabalho e cita ainda, entre outros possíveis exemplos, Mezan, Gabbi Jr., Garcia-Roza e Prado Jr.<sup>480</sup>).

Assim, apoiado em significativa literatura especializada, Monzani atravessa pelo menos duas décadas de reflexões filosóficas franco-brasileiras sobre a psicanálise e nos oferece, finalmente, a primeira sistematização do método de trabalho que se consolidaria depois, no Brasil, com o nome próprio de filosofia da psicanálise.

Trabalho de precisão conceitual, genealógico, estrutural, de análise de método, enfim, um trabalho epistemológico; tudo isso, cada um desses modos de trabalhos constitui amplamente em seu conjunto, o que o filósofo compreende e nomeia de “epistemologia da psicanálise”.

De forte caráter fundador, essa epistemologia estaria então destinada a duas tarefas principais, a primeira, a de estabelecer, minimamente, uma definição precisa de qual tipo exato de trabalho se faz, quando se faz filosofia da psicanálise; e, a segunda, a de orientar trabalhos futuros quanto ao aspecto metodológico, propriamente empírico de sua produção;

---

<sup>477</sup> LAPLANCHE, *Dérivation des entités psychanalytiques*, 1977.

<sup>478</sup> Cf., respectivamente, Id., *Problématiques*, 7 v., 1980, 1981, 1987 e 2006; GREEN, *Le discours vivant*, 1973; AULAGNIER, *La violence de l'interprétation*, 1975, e ainda, Id., *Les destins du plaisir*, 1979.

<sup>479</sup> Cf. VIDERMAN, *La construction de l'espace analytique*, 1970; e, HERMANN, *Os andaimes do real*, 1979.

<sup>480</sup> Cf. igualmente de maneira respectiva, Id., *La construction de l'espace analytique: le celeste e le sublunaire*, 1977, notadamente, o último capítulo. Ver também, GREEN, *De l'esquisse à l'interprétation des rêves: coupure et clôture*, 1972; bem como, ASSOUN, *Freud, a filosofia e os filósofos*, (1976), 1978; e Id., *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*, (1980), 1989; ver ainda, Id., *Introdução à epistemologia freudiana*, (1981), 1983. Entre os brasileiros, Cf. MONZANI, *Freud: o movimento de um pensamento*, (1982), 1989; MEZAN, *Freud: a trama dos conceitos*, (1977), 2011. A respeito dos trabalhos de Gabbi Jr., Monzani não nos oferece as referências exatas, mas muito seguramente ele se refere ao conteúdo do que seria publicado depois pelo autor em GABBI JR., *Sobre a concepção da afasia e da histeria: notas sobre a relação entre anatomia e linguagem nos primórdios da obra freudiana*, 1991; Id., *Notas a 'Projeto de uma psicologia': as origens utilitaristas da psicanálise*, 2003. Ver ainda, GARCIA-ROZA, *Freud e o inconsciente*, 1984; Id., *Acaso e repetição em psicanálise*, 1986; e, finalmente, PRADO JR., *Alguns ensaios*, (1985), 2000.

ou seja, os modos da epistemologia da psicanálise de Monzani são, em resumo, uma espécie de marcadores metodológicos daquilo que é a filosofia da psicanálise concebida, notadamente, como trabalho filosófico.

### 3.1.2.1.1 – “Epistemologia” ou “filosofia” da psicanálise?

Sabemos então que é, antes de tudo, como “modo de trabalho” que a filosofia da psicanálise se constitui epistemologicamente. Já em relação àquela definição fundadora de Prado Jr., mostrávamos que é o “modo de trabalho” que fornece o sentido do “modo de recepção” filosófico com o qual Freud foi acolhido pela filosofia brasileira.

Nesse sentido, o que faz a “epistemologia da psicanálise” de Monzani não é outra coisa senão justamente fornecer ao programa esboçado pela definição de “filosofia da psicanálise” de Prado Jr., a concretude de seu elemento principal: o caráter de *labor* expresso pela natureza metodológica que caracterizará toda a recepção filosófica brasileira da invenção freudiana.

Desse modo, não distinguimos, portanto, a “epistemologia da psicanálise” de Monzani daquilo que vem a ser, efetivamente, a “filosofia da psicanálise”, ela mesma, tal como concebida por Prado Jr. Entretanto, outra perspectiva de análise sobre esse tema é apresentada por Simanke, cujo ponto de vista parece enxergar aí uma sutil distinção.

A ideia geral é como se a “epistemologia da psicanálise” fosse uma espécie de fase inicial que depois, numa etapa seguinte, se constituiria plenamente como “filosofia da psicanálise” no sentido forte do termo:

Essa foi a *forma inicial* que assumiu aquilo que, então, se designava como uma “epistemologia da psicanálise”, *primeira figura* de um debate filosófico sistemático em torno da psicanálise no Brasil.<sup>481</sup>

O ponto central do argumento de Simanke tem como pressuposto a ideia de que a constituição fundamental da “filosofia da psicanálise” teria se dado em dois tempos, mediante uma passagem que nos teria levado então da “epistemologia” à “filosofia” propriamente dita da psicanálise.

Esse argumento é, em alguma medida, recorrente na reflexão de Simanke, ele começa a se estruturar de forma nítida, porém ainda tímida, em *As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise*, com a ideia segundo a qual é pela “via do

---

<sup>481</sup> SIMANKE, *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010, p. 203, itálico nosso.

método” que a epistemologia da psicanálise, tal como entendida por Monzani, se define como filosófica<sup>482</sup>.

Simanke chega a essa conclusão após ressaltar o vínculo da proposição de Monzani com o método estruturalista de história da filosofia, e analisar sua proximidade em relação ao que Lebrun chamava de “estilo epistemológico” por oposição ao “estilo racionalista”<sup>483</sup>.

Mas, é somente mais tarde, em *Realismo e antirrealismo na interpretação da metapsicologia freudiana* que, de fato, o argumento de Simanke é inteiramente explicitado. O autor evidencia de forma clara certa oposição entre as noções de “epistemologia” e “filosofia” da psicanálise:

De fato, a própria área de pesquisa em filosofia da psicanálise [...] *constituiu-se inicialmente*, na cena nacional, como a proposta de uma epistemologia da psicanálise. Só que, na origem, o que se designava por esse termo era uma concepção bastante específica de epistemologia. Nascida nos meios filosóficos paulistas, cujo cânone se inspirava na escola francesa de história da filosofia e em sua metodologia de análise estrutural dos textos filosóficos clássicos, essa epistemologia transpunha aqueles procedimentos para a análise das teorias científicas, propondo-se a tratá-las como um texto a ser decifrado a partir dos princípios imanentes que tivessem regido a sua construção (Monzani, 1989; Lebrun, 1977). Embora tenha realizado uma tarefa indispensável de saneamento no campo dos estudos freudianos e psicanalíticos em geral, introduzindo rigor conceitual numa área em que tradicionalmente predominava a especulação descompromissada e a improvisação literária apresentada como novidade de doutrina, essa prática desempenhava, por isso mesmo, uma função instrumental e *constituía-se numa etapa a ser ultrapassada*. Pode-se dizer que a área de pesquisa em filosofia da psicanálise, *tal como se apresenta contemporaneamente*, tomou forma a partir das diversas soluções encontradas pelos pesquisadores para realizar essa ultrapassagem.<sup>484</sup>

A mesma linha de argumentação nós encontramos também em *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*:

No começo da década de 1990, Bento Prado Jr. organizou uma coletânea de alguns trabalhos seus e de outros autores sobre psicanálise, na qual propunha – inclusive desde o título – *que se falasse, de forma mais geral, em uma ‘filosofia da psicanálise’, em vez de uma ‘epistemologia’*. Isso, basicamente, por duas razões: em primeiro lugar, porque as questões filosóficas suscitadas pela psicanálise estavam longe de se restringirem aos problemas relativos à

<sup>482</sup> SIMANKE, *As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise*, 2007, p. 77.

<sup>483</sup> LEBRUN, *L’idée d’épistémologie*, 1977, pp.134-135.

<sup>484</sup> SIMANKE, *Realismo e antirrealismo na interpretação da metapsicologia freudiana*, 2009, p. 102, itálico nosso.

racionalidade científica, como o termo ‘epistemologia’ poderia sugerir; em segundo lugar, a ideia de uma ‘epistemologia da psicanálise’ enfatizava excessivamente um caminho unidirecional, a saber, a ideia de uma reflexão filosófica sobre a psicanálise, que a colocaria somente na posição de objeto de análise e crítica, enquanto que, segundo ele, seria preciso considerar também as interrogações que a psicanálise propõe – ou, até mesmo, impõe – à filosofia, contribuindo assim para a renovação de sua problemática.<sup>485</sup>

Como consequência dessa suposta oposição, Simanke é categórico em afirmar, inclusive, um processo de expansão conceitual que haveria então, de um termo a outro:

Tudo se passa como se tivesse chegado, então, o momento para que a própria filosofia da psicanálise *buscasse a ampliação de seus horizontes filosóficos, galgando mais um degrau na escalada de sua maturidade disciplinar* [...] os praticantes da ‘filosofia da psicanálise’ sentiram necessidade de *buscar alternativas para fora daquela visão de epistemologia* baseada na metodologia do estruturalismo filosófico [...]<sup>486</sup>.

Daí em diante, basta nos determos na principal conclusão do argumento: a grande diversidade de trabalhos da reflexão filosófica brasileira sobre a psicanálise, expressa por meio da existência, seja de uma reflexão epistemológica geral, seja das interlocuções advindas das mais variadas tradições filosóficas: estética, política, teoria social etc.; enfim, tudo passaria a ser explicado por meio então dessa suposta passagem que teria nos levado da “epistemologia” à “filosofia” da psicanálise<sup>487</sup>.

Toda esta linha de raciocínio de Simanke pode ser resumida em três principais argumentos, os quais designaremos em nossa réplica da seguinte maneira: 1) o argumento da “via do método”, 2) o argumento da “unidirecionalidade da ideia de epistemologia da psicanálise”, 3) o argumento da expansão conceitual.

### 3.1.2.1.1.1 – Repercutindo o argumento da “via do método”

Embora seja incontestável que a noção de “epistemologia” da psicanálise em Monzani representa uma “via do método”, e que isso é inclusive o seu principal aspecto; é necessário, contudo, nos voltarmos prioritariamente ao sentido sobre o qual essa “via do método” repousa.

<sup>485</sup> SIMANKE, *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010, pp. 203-204, itálico nosso. A mesma ideia está igualmente em *Id.*, *A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani*, 2011, ver notadamente, pp. 24-29.

<sup>486</sup> *Id.*, *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010, p. 204, itálico nosso.

<sup>487</sup> *Ibid.*, pp. 204-205.

A epistemologia monzianiana da psicanálise é, conforme mencionamos acima, principalmente uma “epistemologia não restritiva”, que entre outras coisas implica dizer que a noção de “método” nesse contexto se difere largamente da concepção muito empregada, por exemplo, pela “filosofia da ciência” em geral, cuja finalidade metodológica principal é fornecer critérios de validade, regras de verdade etc.

Desse modo, o caráter crítico da epistemologia “não restritiva” de Monzani não pode ser negligenciado, pois é justamente nessa oposição às filosofias positivistas da ciência que repousa o sentido metodológico mais radical da epistemologia monzianiana, sentido que o filósofo formalizará depois por meio das noções de “espiral” e “movimento”.

Portanto, que a epistemologia monzianiana se constitua essencialmente por meio de seu forte caráter metodológico, isto é, pela “via do método”, isso não necessariamente restringe a ponto de ser preciso que se fale “de forma mais geral, em uma ‘filosofia da psicanálise’, em vez de uma ‘epistemologia’”.

Claro, é preciso relativizar nossa repercussão, não se trata aqui de instaurar polêmica onde ela não existe, o que nos parece mais evidente é que, ao preferir o termo “filosofia” ao termo “epistemologia” da psicanálise a intenção de Prado Jr. é meramente, conforme inclusive indicado pelo próprio Simanke, de natureza didática, e não conceitual; ou seja, trata-se simplesmente de evitar confusões de termos – sobretudo em razão da enorme polissemia que caracteriza a palavra “epistemologia” –, e não de realizar aí distinções conceituais.

### *3.1.2.1.1.2 – Inflexões do argumento da “unidirecionalidade da ideia de epistemologia da psicanálise”*

Quanto ao argumento da unidirecionalidade da ideia de epistemologia da psicanálise, que consiste em afirmar que essa epistemologia enfatizaria a sua posição de objeto em relação à reflexão filosófica – notar acima que Simanke vai ainda mais longe quando afirma que ela colocaria a psicanálise “somente na posição de objeto de análise crítica” –, ora, nada mais distante do ideário epistemológico de Monzani que isso.

Com efeito, toda a defesa acerca do modelo de autonomia ou especificidade epistemológica reivindicada por Monzani à psicanálise vai, justamente, na direção oposta à da sua objetificação; quer dizer, toda a epistemologia monzianiana é não apenas uma crítica radical a esse unidirecionamento do qual nos fala Simanke, como visa exatamente ao contrário do que ele representa, isto é, tirar a psicanálise da posição de mero objeto da crítica filosófica para devolvê-la à sua mais genuína posição possível, aquela com a qual ela pode,

justamente por meio de sua própria autonomia epistemológica, não somente resistir à crítica advinda da filosofia, mas impor-se criticamente diante dela.

E novamente, é preciso aqui relativizar a inflexão que fazemos. Alinhado à mesma posição de Prado Jr., sabemos bem que a unidirecionalidade à qual Simanke se refere diz respeito muito mais a uma possível aplicação da ideia tradicional de epistemologia à psicanálise, que propriamente à epistemologia específica de Monzani.

### *3.1.2.1.1.3 – Incurção sobre o argumento da “expansão conceitual”*

Por fim, a respeito do argumento da expansão conceitual, isto é, a “ampliação de horizontes filosóficos” que ocorreria então por meio da passagem da noção de “epistemologia” à de “filosofia” da psicanálise, ele é inteiramente consequência natural da oposição implícita contida na “sutil distinção” prevista pela perspectiva simankeana. Dessa maneira, todo o problema aí reside, antes de tudo, se admitimos, ou não, com Simanke esta suposta oposição.

Nossa adesão aqui é parcial; por um lado, admitimos essa oposição naquilo a que ela se refere ao aspecto geral da noção de epistemologia; isto é, estamos completamente de acordo com Simanke em relação à existência de uma oposição entre os termos “epistemologia” e “filosofia” da psicanálise, quando o que está em jogo aí é a concepção cientificista de epistemologia; nesse caso, a oposição é inevitável e bastante clara.

Por outro lado, não vemos oposição alguma entre os termos “epistemologia” e “filosofia” da psicanálise, quando a referência em jogo é precisamente a epistemologia monzaniiana; nesse caso específico, não encontramos espaço para divergências substanciais.

Uma última relativização de nossa réplica geral é necessária. Devemos admitir que não há, por parte de Simanke, qualquer definição estabelecida sobre o tema. Todas as citações que utilizamos foram recolhidas em referências diversas, dentre as quais nenhuma delas trata de forma aprofundada e específica sobre o objeto que constitui nosso argumento – a distinção, ou não, dos termos “epistemologia” e “filosofia” da psicanálise.

Isso significa precisamente que, embora tenhamos infligido diretamente a Simanke as posições contra as quais se voltam nossa réplica, é preciso reconhecer que, ao menos do ponto de vista de uma análise aprofundada, não é possível vincular com muito rigor a Simanke a tese da distinção entre “epistemologia” e “filosofia” da psicanálise; ao menos, não no sentido estrito segundo o qual estamos pensando aqui, qual seja, como crítica à noção de epistemologia da psicanálise de Monzani.

Desse modo, guardadas as devidas proporções desta ressalva, o que nos interessa de fato é explorar o tema dessa reflexão para fins de esclarecimento da epistemologia monzaniiana. Nesse sentido, o que nos interessa sobremaneira é rejeitar o conteúdo mesmo do que a “tese da distinção” representa, isto é, a nosso ver, ao menos no que concerne precisamente à proposição de Monzani, não há distinção conceitual entre os termos “epistemologia” e “filosofia” da psicanálise.

É verdade, Prado Jr. prefere o termo “filosofia” ao termo “epistemologia”, mas a razão disso, já a indicamos acima, é de natureza didática, e não envolve sentido conceitual; é o que se pode ver claramente quando, para justificar sua preferência, o vemos recorrer à relativização que o próprio Monzani já tinha proposto antes, ao termo “epistemologia”:

[...] O título, *A Filosofia da Psicanálise* sublinha, no entanto, o que há de comum nesses diferentes trabalhos e aponta para a unidade do livro. Uma unidade que não se revela à simples menção do caráter ‘epistemológico’ de todos os ensaios (como já observava Luiz Roberto Monzani, a propósito de outro texto, no sumário com que abre sua tese *Freud, o Movimento de um Pensamento*. Ed. UNICAMP, 1989, pp. 9-10).<sup>488</sup>.

Sobre a relativização do termo “epistemologia” em Monzani, ela consiste essencialmente em tornar secundário o rótulo “epistemológico” com o qual o próprio filósofo caracterizou inicialmente o seu trabalho. Ele prefere substituí-lo agora pela ideia de uma “teoria geral da leitura” que deve poder servir a qualquer texto, independente do que preconiza métodos de leituras filosóficas que fazem moda, o método estruturalista, por exemplo.<sup>489</sup>.

É nesta perspectiva que afirmávamos acima que o sentido da relativização de Monzani não significa uma recusa da ideia de epistemologia desenvolvida pelo filósofo; trata-se muito mais, vemos agora, da ampliação dessa ideia que a sua negação. O que precisamente Monzani nega e recusa não é, portanto a sua epistemologia, mas a redução dela ao estruturalismo filosófico.

Isso mostra, ao final, que há muito mais convergência de raciocínio entre Monzani e Prado Jr., que oposição de termos. Com efeito, a relativização monzaniiana do termo “epistemologia”, de um lado, cujo sentido acabamos de ver, é uma recusa ao reducionismo estruturalista; e, de outro, a retomada dessa relativização por Prado Jr. para justificar o termo “filosofia da psicanálise”, isso só demonstra que ambos os filósofos estão na verdade muito

<sup>488</sup> PRADO JR.; et al., *Filosofia da psicanálise*, 1991, pp. 10-11, itálico do autor.

<sup>489</sup> Cf. MONZANI, *Freud: o movimento de um pensamento*, (1982), 1989, p. 10.

mais empenhados na ampliação e alargamento daquilo que se compreende por epistemologia, que na sua superação ou ultrapassagem pelo termo “filosofia”.

Ou seja, o sentido pleno da preferência de Prado Jr. parte muito mais do fato de ele compartilhar de uma posição adotada por Monzani – a sua relativização da noção de “epistemologia” –, que da proposição de uma nova concepção.

Nesse contexto, o termo “filosofia” não apenas não se opõe ao termo “epistemologia”, como significa o processo de ampliação crítica pelo qual essa última passa nas mãos do próprio Monzani. Portanto, o termo “filosofia” da psicanálise em Prado Jr. não é uma alternativa ao termo “epistemologia” da psicanálise em Monzani; ao contrário, ele é o reconhecimento do mais pleno sentido da proposição epistemológica monzaniana.

Assim, não é que a “filosofia” se sobreponha à “epistemologia” da psicanálise, é a “epistemologia” que, em razão mesma de sua amplitude, se desdobra sobre a “filosofia da psicanálise”.

É preciso, então, reordenar aqui o processo de “expansão” e romper com o suposto reducionismo da epistemologia de Monzani. Não nos parece que o termo “filosofia” represente por oposição uma “ampliação dos horizontes filosóficos” restritos “daquela epistemologia estrutural”; antes, é justamente por se tratar de uma epistemologia “não restritiva”, e nesse sentido não exclusivamente estruturalista, que o significado do termo “filosofia” encontra o seu sentido mais preciso: revela o desenvolvimento amplo, a “expansão” da proposição epistemológica de Monzani.

Portanto, não é pela via da oposição que “filosofia” e “epistemologia” se entrecruzam, não existe uma passagem que nos leva de uma “epistemologia fechada a uma filosofia infinita” da psicanálise. O regime é outro, não é a “filosofia” que, de sua posição expansiva, se volta ao reduto da epistemologia; é a epistemologia que, ao constituir-se particularmente como “teoria geral da leitura” se expande, e se torna já ela mesma, filosofia.

Por tudo isso, enfim, é que nos parece bastante difícil levar adiante a tese da distinção entre a “epistemologia” de Monzani e a definição de “filosofia” da psicanálise de Prado Jr. Definitivamente, o forte caráter metodológico de uma, não esgota e nem concentra o seu *leitmotiv*; assim como a simples natureza *aequivoca* da outra, não faz dela, sozinha, uma teoria justificada.

\*\*\*

Seja como for, é sobretudo este caráter de *labor* filosófico implementado pela noção de epistemologia em Monzani que nos fornece, como vínhamos argumentando, a

primeira sistematização metodológica do que entenderíamos depois no Brasil, por filosofia da psicanálise.

Esta “sistematização de modos” se mistura um pouco com o tema da “definição epistemológica” de Monzani, tal como vimos mais acima na seção *Monzani e a definição “epistemológica” de filosofia da psicanálise*. Tanto a “definição epistemológica”, quanto a “sistematização metodológica” aparecem nos mesmos textos, e assim como no primeiro caso há uma definição em 1988, no ensaio *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*<sup>490</sup>, seguida de uma retomada, vinte anos depois, em, *O que é filosofia da psicanálise*<sup>491</sup>; o mesmo ocorre no caso da sistematização, isto é, nós a encontramos em uma primeira versão, como acabamos de ver, no ensaio de 1988<sup>492</sup>, e a reencontramos também no texto de duas décadas depois<sup>493</sup>, como veremos agora.

Nesse sentido, em *O que é filosofia da psicanálise*, o argumento monzaniiano acerca da sistematização metodológica se centraliza em torno da hipótese, segundo a qual deve haver “certo tipo de abordagem” que seja capaz de se ocupar dos “modos de procedimentos” de uma disciplina sem ter que submetê-la, com isso, a regras ou referenciais que lhes sejam externos ou predeterminados, como em geral, assim o faz, “a filosofia clássica da ciência”<sup>494</sup>.

Monzani oferece então três tipos possíveis de abordagens/trabalhos, os quais nomeamos assim:

1) Uma abordagem de genealogia conceitual. Trata-se de um tipo de trabalho a partir do qual seja possível descobrir, demonstrar e compreender quais as influências e determinações conceituais que, em alguma medida, estão presentes na constituição mesma do discurso psicanalítico.

Diz o filósofo:

Pode-se, por exemplo, tentar retrair toda a trama conceitual que levou de Charcot a Freud, com relação ao problema da história. Ou, então, tentar examinar como certas “redes” ou “grades” conceituais (por exemplo, os ideais científicos de Helmholtz, Fechner, Bruckner que seguramente Freud

---

<sup>490</sup> Cf. MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991.

<sup>491</sup> Cf. Id., *O que é filosofia da psicanálise?*, 2008.

<sup>492</sup> Cf. Id., *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, pp. 127-132.

<sup>493</sup> Id., *O que é filosofia da psicanálise?*, 2008, pp. 14-16.

<sup>494</sup> Ibid., p. 14.

conhecia) influenciaram a ótica freudiana na sua leitura dos fenômenos psicopatológicos.<sup>495</sup>

2) Uma abordagem de ordem estrutural. Um trabalho que consiste em “[...] tomar a teoria psicanalítica como uma rede discursiva, tratá-la assim, como um tecido de significações que vale a pena ser explicitado, comentado, discutido e interpretado. [...]”<sup>496</sup>; caso em que a verdade da doutrina importa menos que a movimentação interna dos conceitos, suas nuances em cada proposição, alteração, abandono ou retomada no próprio interior da teoria.

Monzani sugere como exemplo o caso da teoria da sedução, do complexo de Édipo, e da pulsão de morte; todos esses casos, conceitos que, de um modo ou outro, se encadeiam em desenvolvimentos teóricos que sempre, ou os levam mais adiante do que geralmente se supõe, ou os trazem para bem antes de suas próprias formalizações<sup>497</sup>.

3) Uma abordagem epistemológica. Segundo o filósofo, um tipo trabalho que enraíza-se na “abordagem estrutural” que o antecede, e parte da ideia segundo a qual:

[...] cada disciplina produz um determinado saber que tem seu contorno e sua especificidade própria. [Consequentemente, um trabalho que visa] examinar e demarcar o conjunto dos critérios próprios e específicos de validação da disciplina em questão, e qual o critério e a ideia de verdade que daí brotam.<sup>498</sup>

Em suma, no primeiro tipo de abordagem, a gênese do conceito, um trabalho de história das ciências, ou dos saberes que pergunta pela origem histórica dos conceitos psicanalíticos; no segundo, a estrutura conceitual, um trabalho de reconstituição discursiva, de análise dos procedimentos e encadeamentos do discurso da psicanálise; e, por fim, na terceira modalidade de abordagem, a epistemologia, um trabalho que parte da abordagem estrutural para instituir, por meio de seus “próprios critérios de validação”, o valor de verdade da teoria psicanalítica.

Esta retomada resumida do filósofo para designar os modos de trabalho da filosofia da psicanálise nada muda, em essencial, o quadro apresentado vinte anos antes, mas o aprimora em dois aspectos importantes: primeiramente, ela lhe fornece maior concisão

<sup>495</sup> MONZANI, *O que é filosofia da psicanálise?*, 2008, p. 14.

<sup>496</sup> Loc. cit.

<sup>497</sup> Especialmente quanto a esse tipo de abordagem, vale notar, temos então três exemplos emblemáticos no interior das recepções filosóficas, francesa e brasileira, da psicanálise: RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1965), 1995; MEZAN, *Freud: a trama dos conceitos*, (1977), 2011; e, por último, o próprio Monzani em, Id., *Freud: o movimento de um pensamento*, (1982), 1989.

<sup>498</sup> MONZANI, *O que é filosofia da psicanálise?*, 2008, p. 15.

quanto à sistematização dos modos, uma vez que os trabalhos “de precisão conceitual” e “de clarificação do método”, ambos registrados naquela primeira sistematização, e ausentes nessa, aqui se adequam e estão inteiramente absorvidos pelas abordagens “genealógica” e “epistemológica”, respectivamente.

Segundo aspecto, ela apresenta exemplos mais empíricos da natureza do trabalho da filosofia da psicanálise na medida em que, enquanto na primeira sistematização os exemplos são ilustrados por meio de autores que representam cada modo de trabalho, nessa, cada um desses modos ganha exemplo que elucidam o desenvolvimento mesmo de sua própria atividade.

Em última análise, a primeira sistematização de Monzani se preocupa em apresentar quais seriam os modos de trabalhos da filosofia da psicanálise, a segunda, concentra-se antes em responder à questão de como esses modos são em sua realidade efetivamente prática.

#### 3.1.2.1.2 – Mas, “fatos” não são “princípios”...

Convém, contudo, não tomar com exagerado rigor as definições destes modos de trabalho. De sua parte, quer seja em *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, de 1988, quer seja vinte anos mais tarde, em *O que é filosofia da psicanálise*, Monzani sempre insistiu em ressaltar o caráter inconclusivo da definição de filosofia da psicanálise como um todo, e de seus modos de trabalho, em específico.

A esse respeito, advertirá o filósofo nessas duas ocasiões:

[...] estamos numa fase ao mesmo tempo fecunda em termos de produção e relativamente pobre em termos de conclusões. [...] afastemos tentação de síntese e generalizações apressadas. [...], não transformemos num princípio atemporal uma estratégia metodológica que tem se revelado frutífera. [...], é difícil dizer que a psicanálise é uma disciplina já constituída. [...] A ideia talvez mais correta seja a de que, na melhor das hipóteses, [a psicanálise assim com as ciências humanas] são disciplinas que estão se fazendo, e o resultado disso é muito difícil de saber.<sup>499</sup>

A fim de ilustrar essa posição, Monzani apresenta uma série de grandes problemas teóricos que a psicanálise impõe ao pensamento filosófico e que, todavia, em alguma medida persistem ainda, ou sem qualquer solução, ou estão só mais ou menos resolvidos.

---

<sup>499</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 132; 135; Id., *O que é filosofia da psicanálise?*, 2008, p. 13, destaque do autor.

O primeiro e principal dentre eles refere-se a um problema geral concernente à estrutura da teoria psicanalítica, a saber, como conciliar um “discurso do sentido” que coabita com um “discurso energético” no pensamento freudiano – o velho problema do dualismo epistemológico:

[...] Tudo indica, de fato, que temos uma enorme dificuldade em compreender um discurso que situe o sentido no campo da força e vice-versa. E não é de se espantar: queiramos ou não, somos mais cartesianos do que pensamos. [...] Tudo parece indicar que é preciso construir uma nova teoria do sentido desvinculada de suas cumplicidades com o primado da consciência, assim como uma teoria da força que não a pense no campo da pura opacidade. Num certo sentido isso já está esboçado em Freud, que, infelizmente, dedicou pouca atenção a essa questão.<sup>500</sup>

Em seguida, há a questão do papel dos fatores externos e internos na causação dos fenômenos psíquicos – o problema da etiologia psíquica em geral que, por sua vez, remete aos problemas específicos da filogênese e ontogênese:

Freud oscilou durante toda a sua obra sobre essa questão. Inicialmente deu importância à etiologia externa. Depois, abandonou-a, adotando a posição contrária. Mas nunca esteve satisfeito com essa solução. Basta ler a história clínica dos Homens dos Lobos. A aparente irracional insistência de Freud na influência da filogênese sobre a ontogênese e seu lamarckismo ultrapassado está estreitamente ligada a esse problema.<sup>501</sup>

O terceiro e quarto “grandes problemas” de uma filosofia da psicanálise são o da gênese do aparelho cognitivo em Freud e o problema da sociabilidade e da cultura – o que é cognitivamente o ato de pensar segundo a perspectiva psicanalítica? E qual afinal a teoria freudiana da vida social? Para Monzani, quanto à primeira questão, Freud deixou várias pistas, mas nunca as desenvolveu rigorosamente; no que concerne ao segundo problema:

Existem, sem a menor sombra de dúvida, em Freud uma teoria dos fatores de hominização, uma teoria sobre a gênese histórica da sociabilidade (herdeira direta de Epicuro e Hobbes) e uma teoria sobre os fatores determinantes, do ponto de vista psíquico, dessa mesma sociabilidade. Essas teorias, de seus respectivos pontos de vista, são completas, mas seguramente insuficientes para constituição de uma teoria geral da sociabilidade.<sup>502</sup>

---

<sup>500</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, pp. 133; 134.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>502</sup> *Ibid.*, pp. 134-135.

Por último, o clássico problema filosófico da subjetividade – o que afinal tem a psicanálise a dizer sobre ele?

[...] Quem estudou seriamente a obra de Freud sabe perfeitamente que o conceito, ou melhor, a concepção de sujeito sofreu, nas suas mãos, uma transformação de monta. Mas o que significou isso? Destronamento do cogito e de seus privilégios? Em certa medida, sim. Ponto final e definitivo nas ‘filosofias da consciência’? Problemático, já que o próprio Freud afirmava que a consciência é o nosso único farol nas trevas da psicologia profunda. Isso sem falar no famoso adágio. *Wo es war, sooll ich werden*. Descentramento radical do sujeito e determinação pela instância do ‘outro’? Com certeza, sim. Mas o que significa exatamente isso? Qual o sentido dessa transformação e quais as suas consequências? A bem da verdade, ainda não sabemos direito [...] <sup>503</sup>.

Todos esses problemas enfim, mostram, segundo Monzani, o quanto ainda estamos “tateando” em matéria de filosofia da psicanálise <sup>504</sup>.

Com efeito, quase três décadas se passaram desde esse diagnóstico do filósofo, e o que mudou? Certamente houve avanços significativos na consolidação do campo de pesquisa em filosofia da psicanálise, porém, nos parece ainda hoje que os problemas levantados por Monzani guardam viva atualidade.

É bem provável que não estejamos mais “tateando”; mas, com certeza, ainda não enxergamos com a devida clareza as implicações filosóficas mais profundas que a lição freudiana representa à filosofia. Nosso trabalho, em alguma medida, é prova disso: até hoje não construímos, por exemplo, uma história da recepção filosófica da psicanálise que nos ajude a compreender, numa perspectiva ampla, o conjunto de questões que envolve nossa prática de pesquisa. Estamos ainda muito apegados a referenciais filosóficos particulares com os quais nos habituamos a refletir juntamente à psicanálise – hermenêutica, estruturalismo, teoria crítica, filosofia analítica, outros –, e, por isso, não compreendemos toda a radicalidade do que pode nos fornecer, de fato, uma filosofia da psicanálise.

Como quer que seja, a forte sensibilidade de Monzani quanto à necessária relativização das definições dos modos de trabalho da filosofia da psicanálise não é mera posição retórica, ela tem sentido preciso: é que nenhuma sistematização deve ser concebida com rigor dogmático.

---

<sup>503</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 136.

<sup>504</sup> Loc. cit.

Nesse sentido, toda a reserva crítica do filósofo quanto aos resultados dos trabalhos da filosofia da psicanálise não pretende absolutamente negar ou diminuir a relevância dos avanços que esses próprios trabalhos representam, trata-se apenas evitar que a epistemologia da psicanálise caia no mesmo erro que a filosofia positivista da ciência: em um fundamentalismo de critérios que, em nome de determinada imagem de rigor, acredita poder estabelecer, demarcar – dogmaticamente? – o que é, ou não, ciência, verdade, validade etc. Ora, dirá Monzani: “A história das ideias já nos pregou um número suficiente de peças para que o espírito deixe de ser arrogante e passe a ser mais humilde.”<sup>505</sup>.

Em última análise não se trata, portanto, de erigir fatos em princípios<sup>506</sup>, os modos de trabalho da epistemologia da psicanálise sistematizados por Monzani não são “tabelas de verdade”, nas quais todos os modos possíveis aí se apresentam e aí mesmo se resolvem; eles são “fatos” dos quais, para além do que representam em razão do que eles próprios produzem, podemos extrair uma dupla lição de natureza mais ampla, na verdade, uma crítica e um alerta: a) uma crítica à ideia positivista de ciência, que na versão geral de algumas tendências fundamentalistas visa a comandar dogmaticamente a totalidade do método e do rigor científicos; e, b) um alerta para que as condições concretas, a empiria por meio da qual se desenvolve o *labor* filosófico em relação à psicanálise, não se transforme jamais naquilo a que ela justamente se opõe: num “princípio” epistemológico externo e arbitrário<sup>507</sup>.

### 3.1.2.2 – A sistematização de Simanke

Já dissemos, bem mais acima, que Simanke tem sido, até o momento, o único pesquisador brasileiro que, no que concerne à história da filosofia da psicanálise no Brasil, tem atualmente se dedicado a investigar e publicar sobre o tema. Assim, não é então exatamente uma surpresa, depois de ele já nos ter fornecido a seu próprio modo, uma definição de filosofia da psicanálise, que agora nos ofereça também a sua própria sistematização dessa disciplina.

---

<sup>505</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 135.

<sup>506</sup> Loc. cit.

<sup>507</sup> A reflexão sobre “epistemologia da/para psicanálise” é diversa e desenvolvida por uma série significativa de tendências teóricas distintas. No contexto específico da filosofia brasileira da psicanálise, além do trabalho de Monzani, identificamos três textos-tendências – talvez fosse mais adequado falar em “textos-projetos” – sobre os quais, em outra oportunidade, seria muito útil e interessante uma investigação comparativa: 1) GABBI JR., *Notas sobre a identidade conceitual da psicanálise*, 1986; 2) MEZAN, *Sobre epistemologia da psicanálise*, 2002; 3) FULGÊNCIO, *O método especulativo em Freud*, 2008. Destaque para este último, cujo trabalho é, entre os citados, o mais aprofundado.

Se na ocasião caracterizávamos o modo da definição simankeana de “histórico-conceitual”, ainda mais oportunamente o fazemos em relação à sistematização que ele propõe: ela é histórica, na medida em que parte de certa cronologia de fatos e autores; e, conceitual, como expressão teórica das mais diversas significações que a esses fatos e autores se ligam, ou deles decorrem.

Por isso é que a sistematização de Simanke nos aparece em dois momentos marcadamente distintos em suas estratégias. No primeiro, eminentemente histórico, trata-se de apresentar a filosofia da psicanálise por meio de textos dos autores fundadores desse campo de pesquisa no Brasil; no segundo momento, cujo objetivo é mais conceitual, trata-se de mostrar e reunir em síntese, os principais sentidos filosóficos que se depreendem da interlocução entre filosofia e psicanálise em geral.

### 3.1.2.2.1 – Uma sistematização histórica

O primeiro momento da sistematização de Simanke, sistematização histórica, nós o encontramos na coletânea de textos *Freud na filosofia brasileira*<sup>508</sup>. Trabalho organizado a quatro mãos; nele, Fulgêncio e Simanke pretendem, conforme afirmam, uma demonstração significativa das novas perspectivas de interpretação, perspectivas rigorosas e originais, que têm sido estabelecidas pelo trabalho filosófico no Brasil sobre a psicanálise, quer seja em relação ao aprofundamento da própria produção brasileira sobre o tema, quer seja em relação com outras perspectivas de leituras realizadas no exterior<sup>509</sup>.

A ideia dos autores foi, basicamente, de reunir textos dos filósofos que fundaram no Brasil a reflexão filosófica sobre Freud, ou sobre a psicanálise em geral. Com isso, a intenção era mostrar as linhas de pesquisa específicas por meio das quais se constituíram e desenvolveram-se os estudos brasileiros em filosofia da psicanálise<sup>510</sup>.

É precisamente a essa intenção que voltamos aqui o nosso interesse, já que a tarefa de identificar as linhas de pesquisa abertas pelos trabalhos de diferentes filósofos brasileiros sobre a psicanálise é, em seu essencial, uma tarefa de sistematização.

Essa coletânea vem, pois, oferecer ao público uma amostra dos resultados que caracterizam as principais linhas de pesquisa já consolidadas nos estudos sobre a filosofia da psicanálise produzida por filósofos brasileiros.<sup>511</sup>

<sup>508</sup> Cf. FULGÊNCIO; SIMANKE, *Freud na filosofia brasileira*, 2005.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>510</sup> *Loc. cit.*

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 12.

Estas principais linhas evidenciam, portanto, as tendências mais expressivas da filosofia brasileira da psicanálise, aquilo que a constitui, em sentido geral, como campo propriamente filosófico de pesquisa. Dessa maneira, os filósofos presentes na coletânea, Prado Jr., Stein, Gabbi Jr., Monzani e Loparic, devem ser vistos conjuntamente como grandes sintetizadores do campo. A reflexão de cada um deles, a seu próprio modo, nos apresenta uma perspectiva de análises diferenciadas, seja em relação à interpretação da psicanálise, seja quanto ao papel preciso o qual cabe à filosofia<sup>512</sup>.

Em outros termos, depreende-se dessa primeira sistematização de Simanke que o modo com o qual cada um desses filósofos recepcionou a invenção freudiana representa uma linha de pesquisa específica da filosofia da psicanálise. A fim de didatizarmos esta recepção, nomearemos esquematicamente esses “modos” de “atitude”, e designaremos cada linha de pesquisa a ele correspondente com o nome do filósofo que a empreendeu.

1) Atitude Prado Jr.: Consiste numa relação indireta com os textos freudianos, concentrando-se, principalmente, na análise das leituras filosóficas sobre a psicanálise. É, em geral, uma “crítica de segunda ordem”, “uma crítica da crítica filosófica da psicanálise” na medida em que denuncia e os abusos e distorções que a reflexão filosófica frequentemente inflige à psicanálise<sup>513</sup>.

2) Atitude Stein: Refere-se a certas consonâncias entre os pensamentos de Freud e Heidegger, notadamente quanto à metapsicologia freudiana e às concepções da antropologia fundamental heideggeriana: analítica existencial, homem, modos de ser etc.<sup>514</sup>.

3) Atitude Gabbi Jr.: Considera a psicanálise desde o ponto de vista geral da filosofia analítica. Dispõe das ferramentas da análise lógica da linguagem com a finalidade repercutir qual teoria da significação é realmente adequada à proposição freudiana. Reconhecimento e crítica ao empirismo e naturalismo freudiano em favor de uma filosofia da linguagem para fundamentar a prática interpretativa que define a psicanálise<sup>515</sup>.

4) Atitude Monzani: Concerne à aplicação, não sem ressalvas, do método estruturalista, tal como preconizado pela tradição francesa de história da filosofia, à análise do texto freudiano. Preocupa-se com a articulação textual dos conceitos, relacionando-os internamente, seja, uns aos outros, seja ao conjunto estrutural da obra. Ressalta a especificidade própria da psicanálise como disciplina epistemologicamente autônoma<sup>516</sup>.

---

<sup>512</sup> FULGÊNCIO; SIMANKE, *Freud na filosofia brasileira*, 2005, p. 6.

<sup>513</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>516</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

5) Atitude Loparic: Baseia-se na apropriação da psicanálise por meio da tradição filosófico-científica alemã, notadamente, em torno da concepção heurística de ciência e do kantismo em Freud. Apropria-se do viés desconstrutivo de Heidegger para criticar e rejeitar o naturalismo freudiano propondo, assim, alternativamente, a psicanálise winnicottiana<sup>517</sup>.

Temos, portanto, conforme o quadro acima, cinco linhas de pesquisas específicas, baseadas nos trabalhos de cinco diferentes filósofos brasileiros, que estabelecem então cinco grandes orientações teóricas disso que, no Brasil, chamamos filosofia da psicanálise.

Com efeito, acrescentaríamos uma sexta orientação teórica que, embora não tenha a mesma evidência das outras, também é um registro significativo do estabelecimento da pesquisa em filosofia da psicanálise no Brasil. Nos referimos aos trabalhos que interrelacionam as filosofias de Nietzsche e de Schopenhauer a Freud, cuja linha de pesquisa seria então representada notadamente por Cacciola e Giacoia Jr.

Em uma última observação, de caráter altamente especulativo, nos perguntamos ainda por nomes ligados a dois centros fundadores da pesquisa na área, dos quais, ao menos inicialmente, se esperaria alguma “atitude”: 1) pensamos em Walter Evangelista e no que os seus trabalhos sobre psicanálise baseados no referencial da filosofia Althusser teriam gerado; e pensamos também nas pesquisas de interlocução entre estética e psicanálise, particularmente desde o ponto de vista da teoria crítica, que se desenvolveram, de algum modo em torno a Rodrigo Duarte – na verdade, muito mais por meio de seus alunos, cujo exemplo mais expressivo hoje é Verlaine Freitas –; ambos os casos são ligados ao departamento de filosofia da UFMG, Universidade Federal de Minas Gerais – origem da pesquisa acadêmico-filosófica brasileira da psicanálise sob os vieses do lacanismo, do político, e da análise estética oriunda da teoria crítica?<sup>518</sup> 2) há igualmente os nomes, já mencionados em nosso capítulo II, de

---

<sup>517</sup> FULGÊNCIO; SIMANKE, *Freud na filosofia brasileira*, 2005, p. 11.

<sup>518</sup> Evangelista publica sobre epistemologia da psicanálise pela via do lacanismo e do político desde a primeira metade da década de oitenta, cf., por exemplo, notas e comentários em ALTHUSSER, *Freud e Lacan – Marx e Freud*, 1984. Duarte orientou pesquisa sobre estética e psicanálise lacaniana no início da década de noventa, cf. MANDIL, *Entre ética e estética freudianas. A função do belo e do sublime na 'Ética da psicanálise' de J. Lacan*, 1993. Sobre trabalhos de interlocução entre teoria crítica e psicanálise sob o viés especificamente estético, cf. DUARTE, *Sublimação ou expressão? Um debate sobre arte e psicanálise a partir de T.W. Adorno*, 1998; e ver, principalmente, o projeto de pesquisa levado adiante, desde 2004 até o momento, por Verlaine Freitas: *Estética e psicanálise: uma leitura filosófica do conceito de sublimação*. Claro, é evidentemente precipitado atribuir ao departamento de filosofia da UFMG a “origem” da pesquisa acadêmico-filosófica brasileira sobre filosofia da psicanálise no triplo registro referido acima; em contrapartida, é certo que ao menos temos aí um dos primeiros núcleos de trabalho da área sob os vieses das tendências teóricas mencionadas; caberia, em outra oportunidade, aprofundar a investigação. Aliás, não só do ponto de vista estritamente estético, sabemos que a interlocução entre teoria crítica e psicanálise está nas origens da recepção filosófica brasileira de Freud, basta lembrarmos ROUANET, *Teoria crítica e psicanálise*, 1983; ou ainda dos

Garcia-Roza e Birman, da UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro –, teriam eles constituído também uma “atitude” particular quanto à filosofia brasileira da psicanálise?

Como quer que seja, o que cada uma dessas tendências representa, ou representaria do ponto de vista teórico se relaciona diretamente com a questão de sua posteridade, já que o caráter fundador de cada uma delas, o seu desenvolvimento e alcance, se expressam principalmente por meio de uma espécie de tradição que delas decorre, na medida em que novos pesquisadores, em geral alunos desses filósofos, prosseguem e aprofundam suas matrizes teóricas, mantendo-as assim num regime de permanente continuidade, e mesmo criando por meio delas novas tendências de estudos filosóficos sobre a psicanálise no Brasil.

A nosso ver, são os casos, por exemplo, do próprio Simanke, e também de Safatle. Igualmente formados pela “atitude Prado Jr.”, Simanke reúne em torno de si pesquisas de perspectivas bastante próprias no que concerne, principalmente, à análise histórica, quer de aspectos e conceitos da psicanálise em geral, quer da filosofia da psicanálise em particular; Safatle, por sua vez, também concentra em torno de seu trabalho pesquisas bem consolidadas, cuja principal característica é uma análise de viés marcadamente político baseada notadamente na relação entre teoria crítica e psicanálise lacaniana.

Ou seja, esses dois filósofos parecem indicar a existência atualmente de novas linhas de pesquisa na filosofia brasileira da psicanálise; por isso, talvez não seja temerário atualizar aqui a sistematização simankeana da filosofia da psicanálise afirmando, com algum direito, essas duas novas tendências de estudos, às quais designaríamos então de “atitude Simanke” e “atitude Safatle”<sup>519</sup>.

Acerca dessas “novas tendências”, ou da atualidade da pesquisa em filosofia da psicanálise no Brasil, é relevante registrar as recentes iniciativas institucionais dos pesquisadores da área que causaram forte impacto sobre o modo como se desenvolveu e sobre o estado atual dos trabalhos neste campo de investigação.

1. A criação, em 2002, do *Gt/ANPOF filosofia e psicanálise*, grupo de trabalho da Associação nacional de pós-graduação em filosofia que reúne pesquisadores de todo o Brasil com a finalidade de compartilhar e debater as pesquisas realizadas na área. Desde 2005, o *Gt* realiza bianualmente importante congresso internacional.

2. A instituição, em 2005, do *Latesfip* – Laboratório de teoria social e filosofia da psicanálise – um centro de pesquisa interdepartamental vinculado aos cursos de filosofia e de

---

artigos de Prado Jr., cf. PRADO JR., *Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud*, (1983), 2000; Id., *Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse, crítico de Freud*, 1991.

<sup>519</sup> Como já deve estar claro, nosso trabalho, se bem que oriundo da “atitude Monzani”, se alinha perspectivamente àquilo que representa a “atitude Simanke”.

psicologia da USP, Universidade de São Paulo –, que reúne e desenvolve pesquisas em torno da articulação entre teoria social, filosofia e psicanálise.

3. A criação, em 2008, da *SIPP & ISPP – Societé internationale de psychanalyse et philosophie / International society of psychoanalysis and philosophy* – uma comunidade internacional de pesquisadores que visa à reunião, ao intercâmbio e à difusão de pesquisas baseadas na interlocução entre filosofia e psicanálise. Destaque para o fato de que pesquisadores brasileiros ocupam aí espaço bastante representativo de participação, alguns tendo inclusive feito parte da idealização mesma da Sociedade.

4. A instituição, em 2010, do *NUHFIP* – Núcleo de história e filosofia da psicologia, um núcleo de pesquisa ligado ao curso de psicologia da UFJF, Universidade Federal de Juiz de Fora –, cujo objetivo é investigar os fundamentos históricos e filosóficos da psicologia em geral.

5. O *Procad* – *UFES/UFSCar/PUC-PR* – Programa de cooperação acadêmica – Universidade Federal do Espírito Santo/Universidade Federal de São Carlos/Pontifícia Universidade Católica do Paraná –, que envolveu durante os anos de 2009-2012 pesquisadores das referidas universidades em torno ao projeto de pesquisa *Psicanálise, linguagem e cognição*. Este intercâmbio de pesquisa foi importante porque dele resultou a volumosa e produtora coleção, *Psicanálise em perspectiva*. Desde 2009 até 2016 já foram editados seis volumes, cada qual, composto pela publicação de pesquisas dos mais diversos temas e problemas de filosofia da psicanálise em geral. Trata-se, pode-se afirmar, da primeira “coleção” no Brasil editada particularmente desde o ponto de vista específico da filosofia da psicanálise<sup>520</sup>.

Como se vê, todas as linhas de pesquisa representadas por cada um daqueles filósofos mencionados estão em pleno processo de expansão e aprofundamento, e todas as iniciativas institucionais importantes para a consolidação da filosofia da psicanálise como campo de pesquisa filosófico no Brasil são relativamente recentes; tudo indica portanto que é preciso aguardar ainda certo tempo para uma avaliação rigorosa dos resultados da pesquisa brasileira em filosofia da psicanálise.

Todavia, é possível já, pelo menos, entrever tendências de análises, discernir referências teóricas, definir posições de pesquisa; é possível explorar, estabelecer debate e crítica ao significativo conteúdo gerado pela rede de trabalho que se constituiu; é possível,

---

<sup>520</sup> Cf. SIMANKE; et al., *Psicanálise em perspectiva*, 2009-2016, vols. 1-6.

enfim, fazer avançar a reflexão sobre o que nós mesmos produzimos, em uma palavra, é possível já, pensarmos historicamente a nossa filosofia da psicanálise<sup>521</sup>.

A esse propósito, aliás, Fulgêncio e Simanke mencionam na apresentação de *Freud e a filosofia brasileira* terem deixado para o futuro a reunião de autores mais recentes que têm aprofundado ou desenvolvido novas linhas de pesquisa em filosofia da psicanálise<sup>522</sup>.

Em nossa opinião, o momento parece muito oportuno para reabrir e aprofundar o debate. Há novos desdobramentos de antigos temas e questões – por exemplo, o objeto mesmo de nosso trabalho que, baseado em Monzani, procura por uma “história” da recepção filosófica da psicanálise –, há novas referências que se enunciam relativizando a predominância, por vezes, cega de determinadas tradições interpretativas – caso, por exemplo, das abordagens mais recentes de Simanke, centradas na perspectiva de inserção da psicanálise em uma história mais ampla das ciências, portanto, menos endógena e excepcional.

Além disso, para além de Simanke e Safatle, e das iniciativas institucionais mencionadas com destaque acima, convém não ignorar o fato de que, literalmente há pesquisadores em filosofia da psicanálise em todas as regiões do Brasil, de onde eles levam adiante suas pesquisas na área, a) desde a própria disciplina de “filosofia da psicanálise”, presente muitas vezes no currículo regular de seus respectivos cursos de graduação, b) por meio de seus grupos de estudo e pesquisa, oficialmente instituídos, c) e, igualmente, por meio de seus cursos de pós-graduação – mestrado-doutorado –, alguns dos quais com linha de

---

<sup>521</sup> A título de ilustração, além da coleção *Psicanálise e perspectiva*, e além igualmente das publicações individuais dos pesquisadores da área, notemos a quantidade significativa no Brasil da produção bibliográfica que trata generalizadamente sobre “filosofia da psicanálise”. Relacionamos as referências em ordem cronológica: SILVA; DIAS, VIDIGAL, *Quólóquio epistemologia e psicanálise*, 1986. PRADO JR.; et al., *Filosofia da psicanálise*, 1991. KNOBLOCH, *O inconsciente: várias leituras*, 1991. MOURA, *As pulsões*, 1995. JAPIASSU, *Psicanálise: ciência ou contraciência?*, 1989. GABBI JR., *Fundamentos da psicanálise: pensamento, linguagem, realidade e angústia*, 1999. MACHADO, *Filosofia e psicanálise: um diálogo*, 1999. TEIXEIRA; MASSARA, *Dez encontros psicanálise e filosofia: o futuro de um mal-estar*, 2000. SAFATLE, *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*, 2002. BIRMAN, *Freud e a filosofia*, 2003. IANNINI; et al., *O tempo, o objeto e o avesso: ensaios de filosofia e psicanálise*, 2004. FULGÊNCIO; SIMANKE, *Freud na filosofia brasileira*, 2005. SAFATLE; MANZI, *A filosofia após Freud*, 2008. AIRES; RIBEIRO, *Ensaio de filosofia e psicanálise*, 2008. MURTA, *Ensaio em filosofia e psicanálise*, 2009. SIMANKE; et al., *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas*, 2010. OLIVEIRA, *Filosofia, psicanálise e sociedade*, 2011.

<sup>522</sup> FULGÊNCIO; SIMANKE, *Freud na filosofia brasileira*, 2005, p. 6.

pesquisa específica em filosofia da psicanálise<sup>523</sup>, outros, que a tematizam explicitamente no interior de alguma linha de pesquisa mais ampla<sup>524</sup>.

Tudo isso, esses pesquisadores realizam, seja seguindo alguma daquelas linhas estabelecidas pelos filósofos fundadores do campo, seja, talvez, inovando-as em alguns aspectos, seja, enfim, criando novas perspectivas de pesquisa<sup>525</sup>.

Nesse sentido, seria certamente útil e bastante apropriado ver tão logo publicado, quem sabe, um *Freud na filosofia brasileira II*, uma espécie de extrato teórico das tendências atuais de pesquisa; obviamente, não de seus resultados, já dissemos é cedo demais para isso, mas de suas perspectivas e objetivos, para os quais, nos parece, todas as condições estão dadas.

### 3.1.2.2.2 – Uma sistematização conceitual

Mas, numa outra perspectiva, essa de ordem mais conceitual, temos em *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, o segundo momento da sistematização de Simanke<sup>526</sup>. Totalmente embasado naquela definição de Prado Jr., que concebe então a psicanálise simultaneamente como objeto “da”, e crítica “à” filosofia, trata-se, segundo o autor, de investigar qual o sentido da interlocução entre filosofia e psicanálise que se depreende dessa definição e, a partir disso, mostrar como pode ser compreendida a expressão “filosofia da psicanálise”, e como ela se organiza na qualidade de disciplina filosófica<sup>527</sup>.

Para tanto, Simanke nos apresenta três modos gerais segundo os quais a interlocução entre filosofia e psicanálise pode se realizar, em resumo: 1) Filosofar “sobre” a psicanálise; 2) Filosofar “com” a psicanálise; e, 3) Filosofar “a partir” da psicanálise<sup>528</sup>.

<sup>523</sup> Por exemplo, o caso recente da PUC-PR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

<sup>524</sup> Casos, entre outros, da UFES – Universidade Federal do Espírito Santo, e da UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais, onde “filosofia da psicanálise” é tema declarado da linha de pesquisa em filosofia contemporânea.

<sup>525</sup> Não é o caso aqui de relacionar nominalmente cada um desses pesquisadores, embora seja interessante, do ponto de vista didático, e também do ponto de vista da análise histórica, construir uma espécie de “quadro de filiação” no qual fosse possível visualizar esquematicamente a “árvore genealógica” de temas e autores da filosofia da psicanálise no Brasil. Tarefa a realizar.

<sup>526</sup> Cf. SIMANKE, *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010, especialmente, pp. 206-209.

<sup>527</sup> Ibid., p. 206.

<sup>528</sup> No capítulo II mostramos que Ricœur apresenta igualmente uma tríade metodológica que, a despeito das diferenças de termos, porta a mesma lógica da proposição de Simanke. Segundo a perspectiva ricœuriana há três atitudes possíveis do filósofo diante da psicanálise: 1) pensar *à partir* da psicanálise; 2) com a psicanálise; e, 3) contra a psicanálise. Cf. RICŒUR, *Une interprétation philosophique de Freud*, 1966, p. 73.

O primeiro modo, filosofar “sobre” a psicanálise, consiste principalmente em apreender a psicanálise como objeto da interrogação filosófica; isso pode ocorrer por duas vias não completamente distintas entre si: a) a epistemológica; b) a da crítica filosófica.

Quanto à via epistemológica, trata-se, de um lado, da análise interna dos conceitos psicanalíticos, bem ao estilo de Monzani como vimos acima; segundo Simanke, uma “epistemologia imanente”, que tanto marcou o surgimento da filosofia da psicanálise no Brasil<sup>529</sup>; de outro lado, trata-se da discussão da psicanálise por uma epistemologia mais geral, ou mesmo, própria da filosofia clássica da ciência.

Já quanto à via da crítica filosófica, ela se volta mais precisamente para a concepção da psicanálise, sempre desde alguma tradição filosófica específica, por exemplo, a da crítica ao naturalismo freudiano por meio da tradição fenomenológica em geral, por exemplo, a partir de Heidegger; ou ainda, a da crítica à concepção psicanalítica da linguagem a partir do pragmatismo linguístico, caso, por exemplo, de Wittgenstein, outros<sup>530</sup>.

Filosofar “com” a psicanálise, o segundo modo simankeano, refere-se às convergências possíveis entre a filosofia e a psicanálise, quer seja mediante a análise de problemas comuns a essas duas disciplinas: estética, política, teoria social, ética, teoria da ação, hermenêutica, filosofia da linguagem etc.; quer seja por meio da aproximação de ambas por afinidade geral de campos; isto é, a aproximação da psicanálise junto a certas tradições do pensamento filosófico que, de alguma maneira lhes sejam afins, por exemplo, a fenomenologia, a recente filosofia da mente, outras<sup>531</sup>.

Por fim, a respeito do terceiro modo, filosofar “a partir” da psicanálise, ele representa prioritariamente a maneira segundo a qual a psicanálise é concebida como um campo indutor de problemas para a filosofia, como interrogação ou mesmo motivação para o filosofar; as noções psicanalíticas de sujeito, razão, liberdade, morte etc., são bons exemplos desse modo<sup>532</sup>.

Assim, portanto, com a fórmula “sobre, com, e a partir”, Simanke esquematiza e destaca em sua sistematização três movimentos principais que constituem a filosofia da psicanálise: primeiro, um movimento que parte da filosofia e vai até a psicanálise, “filosofar sobre”; segundo, um movimento de mão dupla, representado pelo “filosofar com”; e, por

---

<sup>529</sup> Epistemologia imanente ou nativa, conforme vemos em ASSOUN, *Introdução à epistemologia freudiana*, (1981), 1983, p. 10.

<sup>530</sup> SIMANKE, *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*, 2010, p. 207.

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 209.

último, ao contrário do primeiro, um movimento que parte da psicanálise rumo à filosofia, a noção, enfim, de “filosofar a partir de”.

Embora distintos em suas estratégias, o aspecto mais importante dos dois momentos da sistematização simankeana, tanto o histórico-autoral, quanto o teórico-conceitual, se assim podemos designá-los, não está naquilo que os separa, mas naquilo que os une, o fato de eles darem continuidade numa busca fundamental: apreender e estabelecer o *modus operandi* tal qual estabelecido pelo próprio desenvolvimento da filosofia da psicanálise.

Com efeito, vimos mais acima que essa mesma busca originária – o esforço de identificação deste *modus operandi*, por meio do qual a própria filosofia da psicanálise se constitui –, está presente já em Monzani, em seus modos da epistemologia da psicanálise. Nesse sentido, não é necessário realizar comparação detalhada para vermos que, em que pese as diferenças de abordagens, a sistematização de Simanke, ao menos no que concerne ao essencial, continua e converge inteiramente àquela proposta por Monzani; ambas, cada qual à sua maneira, por meio do mesmo programa fundador, aquele preconizado na definição de Prado Jr., têm exatamente a mesma finalidade: compreender e determinar o *modus* fundamental de operação que cria e rege a filosofia da psicanálise.

Se as sistematizações de Simanke e Monzani o fazem de forma distinta, isso não é por si só razão suficiente para concebermos entre uma e outra, qualquer espécie de oposição e menos ainda de contradição; aliás, o contrário, quando a abordagem de Simanke apresenta elementos diferentes para a discussão, e traz um contexto de análise diverso daquela desenvolvida por Monzani, isso só evidencia e confirma a natureza epistemológica essencialmente diversa da recepção filosófica brasileira da psicanálise.

Talvez seja aí, no exercício mesmo desta diversidade, em que a filosofia da psicanálise no Brasil finalmente encontra a sua principal característica: a constituição de uma disciplina filosófica que se desenvolve particularmente ao estilo de uma espiral, na qual “pensar” é essencialmente “movimento”.

### 3.2 – Terceira volta da espiral: demonstração, ou Monzani e a filosofia da psicanálise no Brasil

Chegamos à última “volta da espiral” de nossa argumentação. Trata-se de finalizar nosso trabalho coadunando as reflexões precedentes que fizemos acerca da caracterização da filosofia da psicanálise no Brasil junto à perspectiva teórica particular de

Monzani para demonstrar finalmente que é na tese monzaniana da “espiral” na qual o “círculo” do freudismo filosófico francês encontra o seu limite.

Indo direto ao ponto: Monzani é nosso Ricœur brasileiro sem a “interpretação filosófica” de Freud. Sua filosofia da psicanálise, amparada no mesmo estilo ricœuriano de “leitura” rigorosa e aprofundada recusa, no entanto, submeter a obra freudiana à dialética das interpretações.

A esse propósito, é famosa a interrogação de Hyppolite: “Quem não notará que o que falta a Freud é justamente uma dialética?”<sup>533</sup>. E, nessa mesma linha de raciocínio, também tornou-se bastante difundida, talvez por meio das insinuações de Assoun<sup>534</sup>, a ideia de que Ricœur foi quem forneceu a Freud a dialética que lhe faltava! Como quer que tenha sido, a posição de Monzani nesse debate específico mereceria, segundo nossa opinião, algum destaque.

É que o filósofo brasileiro teria conduzido a discussão a um novo questionamento. Em nossos próprios termos, parafraseando Hyppolite, a interrogação de Monzani seria: Quem não notará que o que é preciso fazer é justamente tirar de Freud a dialética que os filósofos o impuseram?

[...] Para quem já leu Freud com atenção é mais que claro que nada é mais alheio ao seu pensamento do que o procedimento dialético, a não ser que se ajunte mais um sentido a esse termo. O procedimento freudiano parece ser de outra natureza, onde as questões são tratadas e retomadas em vários níveis diferentes e a imagem que talvez melhor expresse esse movimento discursivo seja a da *espiral*.<sup>535</sup>

Pela primeira vez, talvez, estejamos diante de uma leitura filosófica de Freud que, não apenas resistiu até o fim enredar a psicanálise à filosofia, mas que fez disso o seu principal sentido; isto é, se o pensamento filosófico tantas vezes circunscreveu Freud indiscriminadamente a seus próprios modelos teóricos – os da filosofia –, ou se na melhor das hipóteses, como vimos no capítulo anterior, Ricœur foi quem mais se esforçou para resistir a isso, sem, todavia, ter conseguido completamente; fato é que, em Monzani, há uma ruptura definitiva com este modo cristalizado de recepção filosófica da psicanálise.

---

<sup>533</sup> HYPPOLITE, Freud. In: *Figures de la pensée philosophique I*, 1971, p. 429.

<sup>534</sup> ASSOUN, *Introdução à epistemologia freudiana*, (1981), 1983, p. 32.

<sup>535</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 120, itálico do autor.

Com efeito, nisso consiste precisamente a originalidade da filosofia da psicanálise de Monzani: ela é, antes de tudo, uma crítica filosófica à recepção filosófica da psicanálise<sup>536</sup>.

Ora, que muitos psicanalistas tenham criticado os filósofos pela aceção que esses fazem da psicanálise, isso não constitui novidade alguma, na medida em que essa crítica simplesmente existe desde o próprio Freud; em contrapartida, não há notícia de que os próprios filósofos tenham radicalmente se questionado quanto à apreensão que fazem, eles mesmos, da psicanálise.

Nesse sentido, a “autocrítica filosófica” em que se constitui o pensamento de Monzani acerca de Freud representa, a nosso ver, um avanço decisivo na história da recepção filosófica da psicanálise: surgiu um modo novo – método? – de refletir filosoficamente sobre a invenção freudiana; a esse modo nós nomeamos “espiral metodológica”.

Claro, a rigor, devemos reconhecer que Monzani, ele mesmo, não se refere assim à sua “imagem da espiral”; e tampouco temos a garantia de que ele concordaria com a radicalidade com a qual concebemos a sua filosofia da psicanálise. Para todos os efeitos, tomamos, portanto, inteiramente para nós o risco e a responsabilidade dessas ideias que, embora sejam diretamente inspiradas na filosofia da psicanálise de Monzani, procuram, antes de tudo, extrair dela o seu significado mais preciso e inovador quanto especificamente à nossa problemática geral acerca de uma história da recepção filosófica das ideias de Freud.

Em outras palavras, pensamos aqui a partir de Monzani, com Monzani, mas, sobretudo, depois de Monzani; ou seja, se trata essencialmente de uma análise retrospectiva, isto é, que coloca a filosofia da psicanálise monzaniana sob perspectiva histórica em relação a outras filosofias da psicanálise a fim de demonstrar a sua inserção e a posição específica que ela ocupa em determinado espectro histórico.

Nesses termos, nossa hipótese fundamental é que a “espiral metodológica” de Monzani rompe, de uma vez por todas, com o que chamamos de “círculo histórico” do freudismo filosófico francês – *vide* capítulo II –, tirando assim a recepção filosófica da psicanálise da posição escatológica que Ricœur a deixou – “já, e ainda não”.

---

<sup>536</sup> Essa característica de “crítica filosófica à recepção filosófica” seria então a marca principal da filosofia brasileira da psicanálise; seus traços iniciais se encontram em Prado Jr., cf., especialmente, PRADO JR., *Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud*, (1983), 2000, e são aprofundados pela filosofia de Monzani. Trata-se, na verdade, daquilo que Simanke formulou a respeito dos trabalhos de Prado Jr., sobre a psicanálise: uma “crítica de segunda ordem”, ou melhor, uma “crítica à crítica filosófica da psicanálise”. Cf., respectivamente, FULGÊNCIO; SIMANKE, *Freud na filosofia brasileira*, 2005, p. 7. SIMANKE, *As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise*, 2007, p. 73.

Daí, enfim, nossa posição em sua máxima clareza: defendemos que, ao menos do ponto de vista histórico de determinadas ideias, o pensamento filosófico brasileiro sobre a psicanálise – a chamada “filosofia da psicanálise” –, vai muito mais longe que a tradição filosófica francesa do freudismo<sup>537</sup>.

Estamos aqui no coração de nossa principal tese; não obstante, antes de explicitar em que consiste o método monzariano da “espiral” e as razões pelas quais, por meio dele, a “filosofia da psicanálise” representa, a nosso ver, um avanço histórico em relação ao “freudismo filosófico francês”, é preciso fazer uma importante observação.

### 3.2.1 – *Dificuldades: limites metodológicos*

Sabemos que os trabalhos de Monzani sobre a psicanálise são largamente utilizados como referências nos estudos acadêmicos, notadamente, de psicologia e filosofia, e os vemos também com frequência referenciados em artigos científicos nacionais sobre o tema<sup>538</sup>; todavia, apesar de serem bastante difundidos, não contamos, como no caso de Ricœur, por exemplo, com uma crítica ampla e estabelecida em relação à filosofia da psicanálise monzariana.

A ausência notória deste trabalho de alcance crítico não é exclusiva a Monzani, trata-se, infelizmente, de uma característica generalizada da reflexão filosófica brasileira. Várias são as razões e problemas que esse tema levanta, não convém discuti-los aqui; só queremos chamar a atenção para esta espécie de acordo tácito que o pensamento filosófico no Brasil parece ter estabelecido com a não repercussão crítica de sua própria produção intelectual. Justamente a filosofia que deveria, por princípio, ser a primeira a se contrapor e a contestar com veemência um acordo dessa natureza, tudo leva a crer que ela o aderiu em medida considerável: os filósofos brasileiros muito se encontram, pouco se leem, e menos ainda se debatem!

---

<sup>537</sup> Quanto a essas “determinadas ideias”, elas se referem ao amplo conjunto de temas e problemas forjados e estabelecidos caracteristicamente no interior da tradição de recepção filosófica francesa da psicanálise, tradição à qual se vincula diretamente a recepção brasileira. Espera-se que nosso capítulo II tenha sido capaz de caracterizá-las satisfatoriamente.

<sup>538</sup> Relacionamos aqui os principais trabalhos de Monzani sobre psicanálise. Livros: MONZANI, *Freud: o movimento de um pensamento*, (1982), 1989, com nova edição em 2014; Id., *Desejo e prazer na idade moderna*, 1995, embora não seja um livro especificamente sobre Freud e a psicanálise, se insere numa temática de enorme interesse psicanalítico. Artigos: Id., *Sedução e fantasia*, 1984; Id., *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991; Id., *A “fantasia” freudiana*, 1991; Id., *O suplemento e o excesso*, (1986), 2005; Id., *A teoria freudiana do sonho*, 2005; Id., *As tópicas freudianas*, 2005; Id., *O paradoxo do prazer em Freud*, 2005. Artigos Jornais: Id., *Uma revolução semântica*, 1989; e Id., *A sintaxe da pulsão*, 1999.

Sequer conseguimos construir no imaginário cultural brasileiro a figura social do “filósofo”! De dentro de nossas “cavernas universitárias”<sup>539</sup> realizamos nossos trabalhos, alguns deles de excelência filosófica, temos grupos de estudo, mantemos uma lista enorme de periódicos científicos, realizamos congressos acadêmicos, cursos, traduções, debates, pesquisas, publicações, enfim; tudo isso, principalmente sobre filósofos internacionais e, todavia, quase nada desses trabalhos circulam internacionalmente.

Mas pior que isso é o fato de que muito pouco pesquisamos e repercutimos as nossas próprias teses e teorias, a nossa “tradição filosófica”, de onde então conseguimos criar a incrível situação de sermos, ao mesmo tempo, um País no qual se produz pesquisas filosóficas de altíssimo nível, mas no qual quase inexistente a figura do “filósofo”.

Controvérsias à parte, isso ajuda a situar, e justifica mais ou menos o contexto do alcance crítico do trabalho de Monzani. Embora seja um trabalho de incontestável caráter heurístico, não temos ainda uma crítica rigorosamente consolidada a respeito de seu pensamento filosófico.

Não temos também uma autobiografia intelectual, ou trabalho biográfico sobre o filósofo de São Carlos, o que certamente contribuiria bastante para a compreensão de sua obra; o que sabemos a seu respeito, de sua história e relação com a filosofia, e com a psicanálise, advém em geral da informalidade de conversas pessoais, relatos de colegas professores, e principalmente os de seus ex-alunos.

Nesse sentido, a homenagem coletiva feita em livro: *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani*<sup>540</sup> é não apenas muito merecida, como também muito útil cientificamente; trata-se do único trabalho no qual temos acesso formal a algumas referências biográficas, e a um primeiro momento de repercussão teórica específica do pensamento de Monzani.

Graças a essa homenagem sabemos, por exemplo, do filósofo “engavetador de poemas”<sup>541</sup>, filósofo que “lê muito mais do que escreve e que escreve muito mais do que publica”<sup>542</sup>, do estudante de filosofia de hábitos noturnos, da excelente didática do professor de cursinho para vestibular, que “gastava todo o dinheiro que ganhava com as aulas

---

<sup>539</sup> JAPIASSU, *Saber inútil?*, 1997.

<sup>540</sup> SIMANKE, CAROPRESO, BOCCA, *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani*, 2011

<sup>541</sup> MORENO, *Na gaveta do chefe*, 2011.

<sup>542</sup> SIMANKE, *A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani*, 2011, p. 15.

comprando livros”, portanto, leitor voraz e “dono de uma biblioteca excepcional”<sup>543</sup>; sabemos até mesmo de certa característica de reserva pessoal do filósofo:

[...] um jovem intelectual que eu não sabia de onde vinha, talvez do interior de São Paulo pelo sotaque, mas não sabia quantos irmãos tinha, de que família vinha, se tinha pai, mãe, onde havia feito o colégio. Monzani era um *Deus ex machina*, surgiu abruptamente, repentinamente na Rua Martim Francisco.<sup>544</sup>

Estritamente do ponto de vista teórico, a publicação que homenageia Monzani traz relatos de seus ex-alunos, seja repercutindo temas desenvolvidos pelo próprio filósofo, seja pensando-os por meio dele; destaque especial para análise de Simanke, *A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani*<sup>545</sup>, o primeiro e único texto até o momento a levar adiante uma reflexão minimamente sistemática e rigorosa acerca da especificidade do pensamento monzaniano.

Portanto, a respeito do tema do alcance crítico da filosofia da psicanálise de Monzani, se de um lado, certa apatia tradicional quanto à autorreflexão filosófica brasileira explica a ausência de uma crítica efetivamente consolidada e estabelecida, de outro, há certa tendência, surgida no interior da própria pesquisa brasileira de filosofia da psicanálise, que começa a se contrapor a esse acordo *nonsense* da tradição filosófica nacional. Nosso trabalho se insere na sequência, e nos limites, desses primeiros passos.

### 3.2.2 – A tese da espiral de Monzani e suas implicações

Monzani publicou em 1989 o seu *Freud – o movimento de um pensamento*. O trabalho, escrito sete anos antes, é resultado de sua tese de doutorado e atravessa detalhadamente toda a obra freudiana realizando uma análise teórica rigorosa dos principais conceitos psicanalíticos.

Nos deteremos em explorar apenas a tese maior que Monzani aí sustentou: a de que há em Freud um “movimento” muito particular de pensamento, cuja metáfora – método? – que melhor o representa é a imagem da espiral<sup>546</sup>. Que ninguém se engane com a

<sup>543</sup> VASCONCELOS, *Nossa Juvenília na Rua Martim Francisco, ou Monzani, Stekel e Silva Melo*, 2011, pp. 217; 218.

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>545</sup> SIMANKE, *A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani*, 2011, pp. 15-37.

<sup>546</sup> MONZANI, *Freud: o movimento de um pensamento*, (1982), 1989. Para uma análise integral acerca da obra, cf. NAMBA, *A espiral e o pêndulo: o movimento freudiano por Luiz Roberto Monzani [Freud, o movimento de um pensamento]*, 2015. Ver também, BAIRRÃO, *Prefácio à terceira edição*.

simplicidade da fórmula, a nosso ver, estamos aqui diante de uma nova compreensão filosófica da psicanálise.

A tese do filósofo, expressa no próprio título da obra, consiste em demonstrar que certo “movimento” é o que essencialmente constitui o modo freudiano de pensar. “Movimento”, num sentido muito preciso, cuja natureza não se define em termos de “superação”, no sentido dialético hegeliano, tampouco em termos de “desenvolvimento”, no sentido genealógico ou evolutivo que o termo possa comportar<sup>547</sup>; é antes de tudo, e de forma bastante particular, de um movimento de “oscilação”, cujos vetores se estruturam aos moldes de um pêndulo e de uma espiral<sup>548</sup>.

Substancialmente, a tese de Monzani é resposta ao problema de saber como Freud procede com a articulação de seus conceitos na construção de sua teoria: haveria, afinal, na obra freudiana, “rupturas radicais” ou ela se constituiria por meio de uma “continuidade ininterrupta?”<sup>549</sup>.

O ponto central da posição do filósofo é justamente mostrar que o pensamento de Freud não pode simplesmente ser encerrado na escolha de um dos polos de uma compreensão absoluta, trata-se, ao contrário, de um pensamento que se guia por um movimento vivo e originário, e que embora tenha as suas predeterminações não se funda nelas.

Já vimos esta ideia acima, mas é pertinente retomá-la aqui:

O procedimento freudiano parece ser de outra natureza, onde as questões são tratadas e retomadas em vários níveis diferentes e a imagem que talvez melhor expresse esse movimento discursivo seja a da *espiral*.<sup>550</sup>

Movimento “espiralado”, portanto:

[...] onde as mesmas questões são abordadas, ‘esquecidas’, retomadas, mas não no mesmo nível em que se estavam sendo tratadas anteriormente...

---

In: MONZANI, *Freud: o movimento de um pensamento*, 2014. Circunscreveremos nossa análise somente às implicações dessa tese quanto à filosofia da psicanálise de Monzani. Sabemos que um estudo rigoroso de sua obra em geral, especialmente de seu *Desejo e prazer na idade moderna*, 1995, livro no qual paira um “silêncio gritante” em relação a Freud, aprofundaria significativamente a compreensão de sua tese da espiral; todavia, dada a amplitude do universo teórico ao qual seríamos aí conduzidos, julgamos melhor estabelecer com Monzani essa dívida, que deverá ser paga, com o rigor que merece, em outra ocasião.

<sup>547</sup> SIMANKE, *A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani*, 2011, especialmente, pp. 20; 34-35.

<sup>548</sup> MONZANI, *Freud: o movimento de um pensamento*, (1982), 1989, p. 301.

<sup>549</sup> *Ibid.*, pp. 13-16.

<sup>550</sup> *Id.*, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 120, itálico do autor.

Trata-se de vários procedimentos e operações... O que temos é sempre uma progressiva rearticulação e redefinição dos conceitos determinada por sua lógica interna e pela progressiva integração dos dados da experiência. Ora se trata do aprofundamento e do alargamento de um conceito [ego]. Ora da emergência de uma noção implícita, mas ordenadora [a pulsão de morte] etc. E cada uma dessas operações leva, por sua vez, frequentemente, a que se obrigue a repensar o conjunto dos conceitos que lhes são vizinhos e assim por diante. [...] <sup>551</sup>.

Em resumo, isso se dá porque em Freud, segundo Monzani, trata-se acima de tudo, conforme adiantamos, de “[...] um pensamento que avança por oscilações [...]”<sup>552</sup>, no qual, ao final, não encontramos, portanto, nem ruptura radical, nem continuidade regular; o que existe é aprofundamento de níveis da compreensão, um pensamento que se desenvolve por camadas, complementando-se sucessivamente sem a obrigatoriedade de recusa do anterior, e sem a necessidade de cristalizar-se no que é atual.

Em outros termos, a *démarche* do pensamento freudiano é, para o filósofo brasileiro, da natureza de um movimento “pendular-espiralado”: de um lado, oscila como um pêndulo, de outro avança como em espiral; de onde o que se tem nunca é, precisamente, ruptura e continuidade, mas sempre uma progressiva redefinição e rearticulação dos conceitos, cuja lógica própria soma-se a uma permanente integração de novos dados<sup>553</sup>.

Assim é que Monzani nos coloca no cerne do problema da compreensão do pensamento de Freud: a questão principal não é analisar a obra freudiana para descobrir se há dois, três, ou seja lá quantos forem os “Freud’s”, e depois concluir em qual medida eles se aproximam ou distanciam-se<sup>554</sup>; mais que isso, o que é necessário de fato ser compreendido, o que se constitui fundamentalmente como o problema maior da apreensão do pensamento freudiano está na questão de saber o modo por meio do qual Freud pensa.

É nesse ponto que reside toda a questão; o que importa é interrogar radicalmente a lógica própria de funcionamento do discurso de Freud. Esse problema é tão decisivo, que foi justamente a sua negligência, segundo Monzani, que levou muitas leituras de Freud ao fracasso<sup>555</sup>.

---

<sup>551</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 303.

<sup>552</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>553</sup> *Id.*, *Freud: o movimento de um pensamento*, (1982), 1989, p. 303.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>555</sup> *Id.*, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 125.

Em tese, o não reconhecimento de um modo próprio do pensamento freudiano se constituir e desenvolver-se é, em grande medida, responsável pelas recorrentes incompreensão e distorção da obra freudiana.

Ora, é exatamente isso que está em questão afinal, no importante ensaio de 1988, tão explorado por nós, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*<sup>556</sup>. Nele, Monzani mostra com detalhes, “[...] como uma vertente profundamente embebida no discurso filosófico, levou por fim, a uma releitura em profundidade da obra de Freud [...]”<sup>557</sup>; ou seja, como paradoxalmente determinada recepção filosófica da psicanálise, em que pese as próprias distorções que lhes competem, tornou possível uma apreensão mais integral, menos enviesada, das ideias freudianas.

É que, enquanto de um lado, várias “interpretações filosóficas” de Freud se sucederam negligenciando completamente qualquer autonomia e especificidade ao discurso freudiano, impondo-lhe, assim, modelos e esquemas interpretativos exteriores aos seus<sup>558</sup>; de outro, nós já vimos bem mais acima, surgiu uma “nova atitude”, um trabalho, dizíamos, de “[...] depuração, elucidação, clarificação e precisão dos conceitos psicanalíticos.”<sup>559</sup>, cujo efeito principal não foi outro senão justamente garantir ao pensamento de Freud ser reconhecido em seu próprio modo funcionamento<sup>560</sup>.

Esse quadro de posições resultou em pelo menos duas implicações decisivas: a primeira foi a constatação de que as mais diversas “interpretações filosóficas” de Freud, na “[...] tentativa obstinada de se ler um discurso através de redes significativas e de critérios que são estranhos a esse próprio discurso. [...]”<sup>561</sup>, só levaram à distorção do pensamento freudiano; é um modelo que, segundo Monzani: “[...] até hoje só deu resultados negativos e, ao que tudo indica, sempre dará [...]”<sup>562</sup>.

A segunda implicação foi a descoberta de que aquela “nova atitude”, baseada em um trabalho “mais atento e rigoroso em relação aos próprios textos freudianos”, acabou por possibilitar, de uma vez por todas, o surgimento de um tipo de reflexão que, levando em conta

<sup>556</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 125.

<sup>557</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>558</sup> Monzani menciona, por exemplo: Dalbiez, Binswanger, Hyppolite e Ricœur.

<sup>559</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 127.

<sup>560</sup> Monzani menciona os trabalhos, na França de: Lacan, Laplanche, Aulagnier, Viderman, Green, Assoun; e, no Brasil: de Hermann, Mezan, Garcia-Roza, Gabbi Jr. e Prado Jr. Incluímos aqui, seguramente, o trabalho do próprio Monzani.

<sup>561</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, pp. 125-126.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 132

as particularidades epistemológicas da psicanálise, compreende com maior integralidade o significado radical do pensamento de Freud<sup>563</sup>; Monzani considera esse modelo muito mais frutífero e promissor<sup>564</sup>.

Já conhecemos em detalhes no que consiste o modelo desta “nova atitude”, a retomemos aqui em resumo: 1) um trabalho teórico de precisão dos conceitos psicanalíticos; 2) um trabalho genealógico de certos conceitos e entidades psicanalíticas; 3) um trabalho em torno da significação e das implicações dos textos freudianos; 4) um trabalho de delimitação das regras e dos procedimentos que regulam a constituição do campo analítico; e, 5) um trabalho de epistemologia da psicanálise<sup>565</sup>.

Considerando tratar-se de uma divisão didática, entendemos que, para fins conceituais, todas as quatro primeiras atividades podem ser reunidas, sem quaisquer prejuízos, à última; isto é, tudo o que envolve esta “nova atitude” pode ser inteiramente compreendido como aquilo que Monzani entende de forma precisa por “epistemologia da psicanálise”.

Tendo já apresentado mais acima a caracterização geral da “epistemologia monzaniiana”, resta-nos aqui apenas extrair dela precisamente a sua consequência mais radical: a) ela reúne o conjunto de atividades de uma “nova atitude” em relação ao pensamento de Freud, b) cujo principal resultado foi a descoberta de uma nova compreensão da psicanálise, agora muito mais reconhecido e menos expropriado em seu estatuto epistemológico.

É preciso radicalizar aqui as implicações dessa “nova compreensão” a fim de estabelecermos, finalmente, a significação exata que queremos atribuir à tese da espiral de Monzani.

Com efeito, a nosso ver, por meio da epistemologia monzaniiana da psicanálise temos a definição clara de dois modelos distintos de compreensão filosófica do pensamento de Freud: de um lado, o que designaríamos de “modelo epistemológico interpretativo”, baseado inteiramente nas várias “interpretações filosóficas” da psicanálise, cuja característica principal está em ignorar a especificidade epistemológica do pensamento freudiano.

Ora, esse modelo nos remete diretamente ao nosso “círculo histórico” do freudismo filosófico francês.

De outro lado, temos o que chamaríamos particularmente de “modelo epistemológico espiralado”; o termo soa estranho, é verdade, mas é pleno de sentido. Este

---

<sup>563</sup> MONZANI, *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, (1988), 1991, p. 127.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 132

<sup>565</sup> *Ibid.*, pp. 127-129.

modelo baseia-se, sobretudo naquela “releitura em profundidade” da obra freudiana – “releitura”, como vimos, à qual Monzani se refere e, a nosso ver, por meio da qual ele funda a sua própria filosofia da psicanálise. A característica principal deste modelo está no fato de que ele repousa fundamentalmente na busca incessante da radicalidade original do pensamento de Freud.

É exatamente este modelo que constitui o que estamos aqui tentando designar por “espiral metodológica” da filosofia brasileira da psicanálise.

Assim, assistimos face a face ao confronto do “círculo histórico” do freudismo filosófico francês, representado notadamente por suas “interpretações” de Freud, com a “espiral metodológica” da filosofia brasileira da psicanálise, representada, por sua vez, emblematicamente pela “releitura” da obra freudiana.

Nesse contexto muito específico, o trabalho de Monzani ocupa lugar central. Além de ser a melhor síntese de que dispomos a respeito da especificidade da filosofia da psicanálise no Brasil<sup>566</sup>, ele significa uma ruptura decisiva com certa tendência constante na recepção filosófica da obra de Freud até então<sup>567</sup>, a nosso ver, justamente com a tendência representada pelo modelo que designávamos acima de “modelo epistemológico interpretativo”.

Ora, é precisamente nessa ruptura que vemos o “círculo histórico” do freudismo filosófico francês ser ultrapassado pela “espiral metodológica” da filosofia brasileira da psicanálise.

Depois de Monzani, não se trata mais de interpretar e completar filosoficamente Freud, impondo-lhe referenciais epistemológicos externos; não se trata de utilizar o discurso psicanalítico como mero recurso instrumental da crítica filosófica; menos ainda trata-se da tentativa de fornecer ao estatuto da psicanálise quaisquer critérios de validade científica; nada disso, o “movimento pendular-espiralado” que Monzani concebe em Freud, a “espiral metodológica”, em nossos próprios termos, é, em sua base, uma recusa radical a todas estas velhas alternativas da apropriação filosófica do freudismo.

Desse modo, nem fenomenologia e teoria crítica alemãs, nem epistemologia ou pragmática anglo-saxãs, nem estruturalismo ou hermenêutica francesas – embora essas desempenhem nesse contexto um papel relevante<sup>568</sup> –, a tese da espiral de Monzani constitui uma novidade irrenunciável: a de que a recepção filosófica brasileira da psicanálise

---

<sup>566</sup> SIMANKE, *A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani*, 2011, p. 24.

<sup>567</sup> Loc. cit.

<sup>568</sup> Ibid., p. 28.

desenvolveu com as ideias de Freud um novo “método” de recepção; agora o que importa, acima de tudo, é a natureza viva do texto freudiano, e não o referencial externo de qualquer que seja a filosofia<sup>569</sup>.

Com a “espiral metodológica” de Monzani, a compreensão filosófica da psicanálise ganha um “método” capaz de evidenciar que a dialética, com todas as suas figuras de progressão – *telos*, síntese, sentido etc. –, embora esteja presente em Freud – é o que atesta a metáfora do pêndulo –, ela definitivamente não é o principal aspecto do pensamento freudiano.

Ora, o movimento mais determinante do pensar de Freud é justamente aquilo que contesta o “ir e vir” do pêndulo, aquilo que confronta a dialética e sua imagem de progresso, aquilo que rompe com a ideia “circular”, em uma palavra: a espiral, movimento de um pensamento cujo avanço não se faz para frente, como na fenomenologia de Hegel, nem para trás, como na fenomenologia de Husserl, um avanço que se faz para baixo, *en descendant*<sup>570</sup>.

Seguramente, nós ainda não sabemos o real alcance e significado exato do que isso representa. A nosso ver, ainda não completamos com o devido rigor a passagem da metáfora ao “método” da espiral e desconhecemos, portanto, as implicações precisas que disso podem derivar.

Em todo caso, estamos convencidos de que, com a “espiral metodológica” de Monzani, a história da recepção filosófica da psicanálise ganha um novo e decisivo capítulo: o “círculo histórico” do freudismo filosófico francês foi rompido, e somos agora obrigados a nos perguntar em qual volta da espiral estamos, em qual ponto de profundidade está a reflexão histórica acerca de nossa prática de pesquisa, a filosofia da psicanálise.

\*\*\*

Se podemos encerrar nossa análise a respeito da filosofia monziana da psicanálise com um breve resumo, o que vimos até aqui foi que todo o trabalho de Monzani consiste essencialmente em demonstrar e defender a existência de um modo próprio por meio do qual o pensamento de Freud se constitui. Corresponde a esse modo a tese da espiral.

Segundo o filósofo brasileiro, o pensamento de Freud se constitui por meio de um “movimento espiralado”. Explicamos minimamente que não se trata de um movimento

---

<sup>569</sup> Depreendemos a noção de “natureza viva do texto freudiano” de duas conclusões de Simanke, para quem o pensamento de Monzani “se constitui como um resgate do movimento vivo de construção da obra freudiana”. Cf. SIMANKE, *A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani*, 2011, pp. 28; 29; 35.

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 29.

fundamentado em qualquer finalidade dialética, evolutiva, pré-determinada, mas, antes de tudo, de um movimento originário, próprio ao modo freudiano de pensar: um modo de pensamento que “avança por oscilações”, baseado, então, na dupla imagem de um pêndulo e de uma espiral.

Em seguida, extraímos algumas implicações dessa tese, como por exemplo, o grave e frequente erro de se negligenciar em Freud o modo próprio de seu pensamento: “o modelo epistemológico interpretativo”, correspondente direto de nossa proposição acerca do caráter “circular histórico” do freudismo filosófico francês, que em geral só distorce o pensamento freudiano com o seus esquemas de interpretação completamente estranhos aos contornos próprios do discurso psicanalítico.

Dessa forma, contrapondo ao “modelo epistemológico interpretativo”, apresentamos o “modelo epistemológico da espiralado” caracterizando o trabalho da “epistemologia monzianiana da psicanálise”, que justamente parte do mesmo pressuposto sustentado pela tese da espiral: é porque há um modo próprio do pensamento de Freud se constituir que os trabalhos de compreensão desse pensamento devem ser de ordem menos “interpretativa” e mais particularmente “espiralada”, no sentido de seguir o “movimento vivo” desse pensar.

De tudo isso, tendo demonstrado o quão fecundas são as análises do trabalho Monzani, chamamos atenção para a posição de centralidade que sua reflexão ocupa no interior da história da recepção filosófica da psicanálise: com a tese da espiral, a filosofia brasileira da psicanálise rompeu com o “círculo” vicioso do freudismo filosófico francês.

A essa altura, encerrando finalmente nossa análise, gostaríamos ainda de arriscar um último passo no sentido de uma definição ainda mais clara quanto ao significado e alcance reais do que representa, a nosso ver, a “espiral metodológica” de Monzani.

O que acontece, enfim, se levarmos às últimas consequências a noção monzianiana de espiral: uma nova compreensão filosófica da psicanálise? Qual?

Sim, a espiral metodológica de Monzani nos conduz a uma nova compreensão filosófica da psicanálise. Ela sintetiza uma análise do pensamento de Freud que não somente percebeu com detalhes o movimento vivo desse pensar, mas que, além disso, caracterizou claramente a sua natureza.

Em outras palavras, Monzani não apenas acompanhou de perto e nos mostrou o movimento do pensamento de Freud, tarefa cujas dificuldades qualquer leitor minimamente assíduo da obra freudiana imediatamente reconhece, mas ele conseguiu demonstrar a natureza mesma do modo de pensar freudiano.

Ao afirmar que o pensamento de Freud é “pendular-espiralado”, o filósofo brasileiro na verdade conceitualizou o modo de funcionamento pelo qual o pensar freudiano se processa, e colocou-nos diante de uma nova posição em relação à psicanálise.

Por meio da tese de Monzani, temos uma análise do pensamento freudiano que conseguiu finalmente escapar àquelas que talvez sejam as duas maiores dificuldades no interior da história da recepção filosófica de Freud: 1) a “heteronomia epistemológica” injustificadamente imposta ao seu pensamento; 2) a concepção dualista de sua obra. Dois demônios, agora exorcizados. Dois demônios das leituras filosóficas de Freud, agora exorcizados!

A grande contribuição monzaniiana, que representa, segundo a nossa opinião, uma nova compreensão do pensamento de Freud, consiste precisamente no fato de ele ter conseguido retirar, de uma vez por todas, a psicanálise das amarras da “heteronomia epistemológica” que a prendiam no velho “leito de Procusto” ao qual ela foi posta, não exclusivamente, mas principalmente pelo “círculo histórico” do freudismo filosófico francês; e, mais significativo ainda, o fato de ele ter criado um novo *locus philosophicus* para o pensamento freudiano sem, com isso, ter necessariamente caído na armadilha dualista que tantas vezes caíram as interpretações filosóficas de Freud.

Fato é que, a partir de Monzani, definitivamente não é mais possível tratar Freud simplesmente como um dialético, pensador pendular indo de um polo a outro rumo ao estabelecimento cristalizado de um seu suposto dualismo; tampouco é possível ainda tomá-lo como um epistemólogo fracassado, um teórico que necessita sempre do aval epistemológico externo para validar a sua própria teoria.

A investigação sobre a recepção filosófica da psicanálise é levada pelo trabalho de Monzani a outro nível de compreensão: a descoberta da “espiral” significa uma nova *intellegentiae* da filosofia da psicanálise.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Estamos num momento da evolução da filosofia acadêmica no Brasil em que esta, tendo atingido certa maturidade, certo grau de desenvolvimento institucional e certa massa crítica de pesquisadores em atividade, começa a tomar consciência de si mesma, a perceber as singularidades que lhe conferem identidade e a afirmar-se como uma potência intelectual relativamente autônoma, pouco a pouco se libertando da mera importação de modelos ou modismos e apostando na inserção internacional efetiva, numa posição de interlocução não necessariamente subordinada.<sup>571</sup>*

Em filosofia, “concluir” é sempre uma tarefa de extremo desconforto intelectual, mas isso não deve jamais se tornar justificativa para a negligência da objetividade própria que mesmo o discurso filosófico mais abstrato comporta. Para nós consiste nisso todo o sentido de qualquer “conclusão” filosófica: se trata de manifestar, do modo mais claro e evidente possível, o *hic et nunc* – o “aqui e agora” – de onde ela, a “conclusão”, provém e do que pretende finalmente ser prova.

Isso não elimina em nada o desconforto do filósofo, mas ao menos garante que ele se mantenha com os “pés firmes no chão”, sobretudo quanto ao alcance e limite de seu próprio discurso, ou projeto filosófico. Na versão mais radical dessa perspectiva, a “conclusão”, em filosofia, não passaria de uma confissão de expectativas. É precisamente nesse sentido que concebemos nossas “considerações finais”.

Esperamos, antes de tudo, ter percorrido no interior de duas tradições de recepção filosófica da psicanálise – a francesa e a brasileira –, o caminho que leva de um determinado “círculo histórico” – o freudismo filosófico francês – a uma particular “espiral metodológica” – a filosofia brasileira da psicanálise.

O fio condutor que nos guiou por este trajeto – a procura por uma “história” e “método” da recepção filosófica da psicanálise –, levou-nos a interrogar o sentido e a natureza dessa recepção. Portanto, deve ter ficado suficientemente claro que foi pelos caminhos tortuosos de sua história e método, que o sentido e a natureza da recepção filosófica da psicanálise fundamentalmente nos interessaram – *vide* Cap. I.

---

<sup>571</sup> SIMANKE, *O pensamento e o ensino de Monzani: rigor e fecundidade do trabalho filosófico*, 2011, p. 9.

Nesses termos, todo o nosso trabalho consistiu principalmente na tentativa de superar as distâncias que então separavam a história do sentido, o método da natureza; pensamos tê-lo feito por meio do que postulamos ter sido a passagem do círculo à espiral – *vide* Caps. II e III.

Se podemos detalhar mais objetivamente nossas considerações, que seja nos permitido fazê-lo por meio da utilização de uma metáfora.

*O “labirinto de Creta” da recepção filosófica da psicanálise: da história ao sentido, do método à natureza / do círculo histórico à espiral metodológica*

Estamos convencidos de que, nesse verdadeiro “labirinto de Creta” que é a recepção filosófica da psicanálise, não acabamos aprisionados e mortos como acabou Minotauro, no mito grego; tampouco compactuamos, porém, com o papel heroico desempenhado aí por Teseu – que embora tenha resolvido a vida do “Touro de Minos”, a bem da verdade, não solucionou o desafio da arquitetura de Dédalo –, razão pela qual, recusamos também a sedutora, mas falsa solução do emblemático “fio de Ariadne”, já que, ao invés de conduzir adiante o herói de Atenas, ajudando-o afinal a vencer a inteligência da engenharia artilosa, simplesmente fê-lo retornar ao seu ponto de partida, trazendo-o de volta pelo mesmo caminho de ida. Resultado: a “saída de Teseu” foi pela mesma via de sua entrada, por isso ele nada desvendou do labirinto.

Não concebemos para nós os mesmos destinos de Minotauro e Teseu, esperamos ter apresentado uma saída nova do labirinto. Em perspectiva diferente, portanto, nem presos e nem mortos – caso de Minotauro –, e também sem falsas, heroicas e sedutoras soluções – caso de Teseu. A saída que propusemos assumiu abertamente a liberdade do perigo e aceitou de forma radical a aventura mesma do labirinto.

Ora, quantos riscos não corremos na “aventura” de relacionar historicamente o freudismo filosófico francês com a filosofia brasileira da psicanálise, defendendo a tese de que essa última representa certo “avanço histórico” em relação à primeira? Em quantos “perigos” nos envolvemos com a formalização da ideia de “espiral metodológica”?

Isso mostra que também não concebemos como nossa a “estratégia de Ariadne”, entendemos que ao final, seguir determinados “fios” da interlocução entre filosofia e psicanálise só nos fariam retornar ao sempre seguro “mais do mesmo”; ou seja, optamos decididamente por atravessar o labirinto, decifrando parte de sua inteligência, e foi aí, precisamente, onde a história encontrou algum sentido – o círculo histórico –; e o método, a sua natureza – a espiral metodológica.

É preciso esclarecer o significado preciso que queremos extrair da metáfora mitológica:

A recepção filosófica da psicanálise como “labirinto de Creta” faz apelo à complexidade própria do modo como se organiza a relação entre as duas disciplinas, modo que deve ser especialmente posto no plural já que se trata aí sempre de muitas e variadas formas de interlocução – exatamente como na invenção de Dédalo.

A figura do “Minotauro”, aprisionado e depois morto, representa o silêncio das pesquisas filosóficas sobre a psicanálise em relação à sua própria história e método – *vide* Cap. I –, silêncio que, no fundo, não faz outra coisa a não ser “aprisionar” e “matar” a potencialidade radical dessas pesquisas.

Por fim, o “heroísmo de Teseu” e o “fio de Ariadne”, ambos recusados por nós, representam advertências metodológicas: até prometem aventura teórica, mas na verdade significam apenas falsas soluções que se pode dar ao problema de uma história da recepção filosófica da psicanálise – procuramos ter estado atentos a essas advertências no decorrer de todo o trabalho.

Com efeito, em nossa livre incursão, privilegiamos, de fato, uma versão econômica do mito grego: dispensamos Minotauro, Teseu e Ariadne, mantendo somente a imagem do labirinto e a nossa própria “saída”, isto é, nossa própria estratégia de solução.

Estratégia 1: Ingressamos no “labirinto de Creta” da recepção filosófica da psicanálise pela entrada da “história”, cuja passagem é repleta de diversos acessos, cada um com sentido próprio; e o que se pretendeu desde o início foi procurar pela saída do “método”, lugar, por excelência, da natureza mais radical da interlocução entre filosofia e psicanálise – *vide* Cap. I.

Estratégia 2: Dos vários corredores da história, nossa estratégia de solução decidiu-se por dois: o do freudismo filosófico francês – *vide*, primeira parte, Cap. II –, e o da filosofia brasileira da psicanálise – *vide*, primeira parte, Cap. III.

Estratégia 3: A passagem pelo “freudismo” se concentrou na orientação dos desvios de certa tradição já histórica da recepção francesa da obra freudiana que, de algum modo, encontrou em Ricœur uma espécie de síntese de seu “círculo histórico” – *vide*, segunda parte, Cap. II.

Estratégia 4: Findado o corredor do freudismo ricœuriano, adentramos então pelo acesso da “filosofia da psicanálise”, passagem bem mais curta, todavia, também cheia de curvas, ou melhor, de “voltas”, já que aqui nos concentramos particularmente no circuito de voltas da “espiral metodológica” de Monzani – *vide*, primeira e segunda partes, Cap. III.

Estratégia 5: Nesta altura, vimos na galeria da história, senão um novo acesso, ao menos uma fenda através da qual foi possível finalmente vislumbrar a saída do método: do “círculo” tínhamos então chegado à “espiral” – *vide*, parte final, Cap. III.

Em suma, desde a “entrada da história” à “saída do método”, percorrendo aí os caminhos do freudismo filosófico francês, especialmente Ricœur, e da filosofia brasileira da psicanálise, notadamente, Monzani, a solução que propusemos consistiu precisamente na descoberta de uma nova via de saída do labirinto da recepção filosófica da psicanálise, via de destino expresso que nos conduziu pelos desvios de determinado “círculo” até ao complexo de voltas de certa “espiral”. Foi, exatamente nesse ponto em que o sentido da recepção filosófica da psicanálise ganhou uma história, e a sua natureza encontrou o método.

### *Perspectivas*

Mas o que, afinal, temos o direito de esperar desse encontro? Ao seu termo, de que modo e à qual nova compreensão, histórica e metodológica, da recepção filosófica da psicanálise somos levados? O que, enfim, descobre e realiza essa nova compreensão?

Vencida a inteligência do “grande labirinto”, superadas então as distâncias entre história e sentido, método e natureza; na verdade, são muitas e bastante variadas as expectativas que podemos nutrir; por exemplo, podemos esperar uma recepção filosófica da psicanálise muito mais documentada, informada e crítica quanto à sua própria historicidade e metodologia que a que temos hoje, e convenhamos, não são nada insignificantes as implicações que daí decorrem: melhor estruturação do campo de pesquisa? O surgimento de novas questões e perspectivas de análises? Debates mais claramente definidos, trabalhos mais direcionados? Certamente.

Contudo, talvez o aspecto mais importante seja que, ao final, teremos sido levados a uma compreensão segundo a qual a recepção filosófica da psicanálise em si mesma não será mais somente uma articulação interdisciplinar –, o que, por si só, já possui grande valor –, mas uma nova disciplina filosófica, no mais pleno significado do termo,.

Daí a tese que sustentamos consistir basicamente na apresentação e defesa de determinada fundamentação histórica e metodológica da recepção filosófica da psicanálise. Nesse sentido, inicialmente nossa pretensão foi a de investigar na história de sua constituição algum sentido que pudesse lhe servir como orientação fundamental – nós o encontramos naquela imagem do “círculo” representada por certa tendência do freudismo filosófico francês que culmina em Ricœur –, depois, tratou-se de descobrir qual método corresponde à sua natureza estrutural como atividade especificamente filosófica – nós o vislumbramos na

filosofia brasileira da psicanálise, notadamente desde aquela imagem da “espiral” presente na reflexão metodológica de Monzani.

A conclusão mais fundamental à qual tudo isso nos conduz é a de que a investigação sobre o sentido, de um lado, e a descoberta da natureza, de outro, se devidamente integradas por ampla perspectiva histórica, elas demonstram de forma inequívoca a proposta de uma identidade e autonomia para a recepção filosófica da psicanálise; convém notar, proposta cuja radicalidade procede notadamente da filosofia brasileira que conceitualizou de forma muito particular um termo para designá-la: “filosofia da psicanálise”.

É claro que vemos em outras tradições de recepção da psicanálise pela filosofia o uso mais ou menos corrente da expressão “filosofia da psicanálise” para designar trabalhos filosóficos sobre Freud, ou sobre a posteridade do pensamento psicanalítico; entretanto, especialmente no caso brasileiro – *vide* Cap. I –, esse termo acabou por adquirir uma significação maior e relativamente mais precisa que em outros casos, é por isso que falamos nomeadamente de conceitualização, e não de mera descrição.

Em que pese então a cultura filosófica do Brasil, tão profundamente indiferente em relação a si mesma e às suas próprias realizações, a tese que ensejamos é enfim uma clara demonstração de como a “filosofia da psicanálise”, entendida rigorosamente como a recepção filosófica brasileira do pensamento psicanalítico, ocupa um papel decisivo no desenvolvimento do sentido e na descoberta da natureza da recepção filosófica da psicanálise em geral; e de como tudo isso encontra estímulo e sustentação particularmente na “tese da espiral” de Monzani.

Se podemos resumir, portanto, à qual descoberta esta nova compreensão terá nos levado, dizemos que há aí pelo menos duas realizações principais, a primeira de ordem propriamente conceitual; a segunda de ordem mais metodológica: 1) Teremos descoberto que o problema da identidade e autonomia da recepção filosófica da psicanálise, não apenas passa necessariamente pela reflexão brasileira acerca do tema, como recebe dela alternativa de solução e nome próprios; ou seja, se a história e o sentido vêm prioritariamente da tradição filosófica francesa – de seu freudismo filosófico –, é sobretudo a filosofia brasileira que, por meio de sua filosofia da psicanálise, fornece o método e a natureza; 2) Terá surgido uma figura nova de pesquisa no seio da recepção filosófica da psicanálise, a figura de seu historiador, que conseqüentemente traz consigo uma linha de pesquisa ainda inexistente no campo: a da história da filosofia da psicanálise.

## REFERÊNCIAS

ABEL, O.; PORÉE, J. **Le vocabulaire de Paul Ricœur**. Paris: Ellipses, 2009.

AIRES, S.; RIBEIRO, C. (Org.). **Ensaio de filosofia e psicanálise**. Campinas: Mercado de Letras, 2008.

ALLENDY, R. La psychanalyse et les sciences anciennes. Les doctrines philosophiques. **L'évolution psychiatrique**, Paris, p. 258-276, 1925.

ALMEIDA, J. J. R. L. de. Persuasão antes que convencimento: apontamentos sobre Wittgenstein e a psicanálise. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 30, n. 2, p. 53-74, 2007.

\_\_\_\_\_. A gramática da psicanálise. **PHILÓSOPHOS - Revista de Filosofia**, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 61-83, jul./dez. 2008.

\_\_\_\_\_. Wittgenstein, Freud e Lacã: por um uso completo da linguagem. In: SIMANKE, R. T. et al. (Org.). **Filosofia da Psicanálise: autores, diálogos, problemas**. São Carlos: EdUFSCar, 2010. p. 237-259.

ALTHUSSER, L. Freud et Lacan. In: \_\_\_\_\_. **Écrits sur la psychanalyse – Freud et Lacan**. Paris: STOCK/IMEC, 1993. p. 15-53.

\_\_\_\_\_. Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste. In: \_\_\_\_\_. **Écrits philosophiques et politiques**. Paris: STOCK/IMEC, 1995. p. 407-430. Tome II.

\_\_\_\_\_. **Psychanalyse et sciences humaines: deux conférences**. Paris: STOCK/IMEC, 1996.

ANDRADE, R. J. **A contribuição da psicanálise freudiana para uma nova compreensão da existência segundo o pensamento de Paul Ricœur**. 1984. 554 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.

\_\_\_\_\_. Energética e hermenêutica: ‘o problema epistemológico do freudismo’ discutido por Paul Ricœur. **Prometeus**, Aracaju, ano 6, n. 12, p. 141-168, jul./dez. 2013.

ANDRADE, R. S. de. **A face noturna do pensamento freudiano**: Freud e o romantismo alemão. Niterói: EdUFF, 2001.

ANDRADE, A. de. **A verdade contra Freud**. Rio de Janeiro: SCHIMIDT, EDITOR, 1933.

\_\_\_\_\_. **Da interpretação na psicologia**: crítica aos fundamentos da psicologia contemporânea. Ensaio de reelaboração sistemática de uma psicologia dinâmica, como base de uma teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1936.

ARANTES, P. E. **Um departamento francês de ultramar**: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ARCHIVES RICŒUR. **Lettre Cl. Ramaux, 20 janvier 1966**. Paris, 2015. Fonds Ricœur.

\_\_\_\_\_. **Lettre d'A. Green, 1 mai 1961**. Paris, 2015. Fonds Ricœur.

\_\_\_\_\_. **Lettre d'Anzieu, 19 mai 1970**. Paris, 2015. Fonds Ricœur.

\_\_\_\_\_. **Lettre d'Hyppolite, 20 mai 1965**. Paris, 2015. Fonds Ricœur.

\_\_\_\_\_. **Lettre de Foucault, 26 janvier 1966**. Paris, 2015. Fonds Ricœur.

\_\_\_\_\_. **Lettre de Jean Laplanche du 28 mars 1991**. Paris, 2015. Fonds Ricœur.

\_\_\_\_\_. **Lettre du Docteur Hesnard, 18 septembre 1954**. Paris, 2015. Fonds Ricœur.

ASSOUN, P.-L. **Freud, a filosofia e os filósofos**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1978.

\_\_\_\_\_. **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

\_\_\_\_\_. **Freud e Nietzsche**: semelhanças e dessemelhanças. São Paulo: Brasiliense, 1989.

AULAGNIER, P. **La violence de l'interprétation**: du pictogramme à l'énoncé. Paris: PUF, 1975.

\_\_\_\_\_. **Les destins du plaisir: aliénation, amour, passion – séminaire Sainte-Anne, années 1977 et 1978.** Paris: PUF, 1979.

AZADHE, T.-A. Penser autrement la reconnaissance. **Peri**, Florianópolis, v. 06, n. 02, p. 28-38, 2014.

BACHELARD, G. **A formação do espírito científico: por uma psicanálise do conhecimento.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

\_\_\_\_\_. **A psicanálise do fogo.** São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BACKES, C. Psychanalyse et philosophie. In: SEMPE, J.-C. et al. **La psychanalyse.** Paris: S. G. P. P., 1969. p. 273-317.

BADIOU, A. **L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960.** Paris: La fabrique éditions, 2012.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Prefácio à terceira edição. In: MONZANI, L.R. 3. ed. **Freud: o movimento de um pensamento.** Campinas: Editora UNICAMP, 2014. p. 9-11.

BAKHTIN, M. **O freudismo: um esboço crítico.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

BERNSTEIN, R. J. Ricœur's Freud. **Études ricœuriennes/Ricœur studies**, Paris, v. 4, n. 1, p. 130-139, 2013.

BERTHERAT, Y. Sur une lecture de Freud. **Esprit**, Paris, v. 34, n. 3, p. 466-479, 1966.

BERTRAND, M. **Psychanalyse et récit. Stratégies narratives et processus thérapeutiques.** Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. **Trois défis pour la psychanalyse. Clinique, théorie, psychothérapie.** Paris: Dunod, 2004.

BEUCHOT, M. Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricœur. In: MARTÍNEZ, T. C.; CRESPO, R. A. (Ed.). **Paul Ricœur: los caminos de la interpretación.** Actas del symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur. Autores, textos y temas. Grana, 1987. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 193-212. 1991.

BIBLIOTHÈQUE DU COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE. **Lacan avec les philosophes**. Paris: Albin Michel, 1991.

BINSWANGER, L.; FREUD, S. **Correspondance 1908-1938**. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

BINSWANGER, La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie. In: \_\_\_\_\_. **Discours, parcours et Freud**: analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse. Paris: Gallimard, 1970.

BIRMAN, J. **Pensamento freudiano e a constituição do saber psicanalítico**. 1984. Tese (Doutorado em Filosofia)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

\_\_\_\_\_. **Freud e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BLOMFIELD, D. From a poetics of the will to narrative of the self: Paul Ricœur's Freud and philosophy. In: JOY, M.; PELLAUER, D. **Paul Ricœur and narrative. Content and contestation**. Calgary: University of Calgary Press, 1997. p. 1-11.

BLONDEL, C. **La psychanalyse**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1924.

BÓKAY, A. Nouvelle donne pour la psychanalyse: les débats de 1924 autour de Rank et les origines de la psychanalyse herméneutique. **Le Coq-Héron**, Toulouse, n. 154, p. 26-41, 1999.

BREUER, J.; FREUD, S. Estudos sobre histeria. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. II.

BRÈS, Y. Psychanalyse et philosophie en France depuis 1940. **Psychanalyse à l'Université**, v. 5, n. 19, p. 437-454, 1980.

\_\_\_\_\_. **Freud... en liberté**. Paris: Ellipses, 2006.

BRODEUR, C. **Freud: philosophe?** Paris: L'Harmattan, 2003.

BUSACCHI, V. Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après l' 'Essai sur Freud'. In: RICŒUR, P. **Écrits et conférences 1**: autour de la psychanalyse. Paris: Seuil, 2008, p. 303-317.

\_\_\_\_\_. **Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur.** Milano: Unicopli, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ricœur vs. Freud, métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme.** Paris: L'Harmattan, 2011.

\_\_\_\_\_. L'interesse per l' 'Essai sur Freud'. In: \_\_\_\_\_. **Documenti et manoscritti psicoanalitici del Fonds Ricœur.** Roma: Aracne, 2013. p. 105-122.

\_\_\_\_\_. **Pour une herméneutique critique. Études autour de Paul Ricœur.** Paris: L'Harmattan, 2013.

BUSACCHI, V.; FREITAS PINTO, W.C. Ricœur et la psychanalyse. (Ed.). **Études ricœuriennes/Ricœur studies**, Paris, v. 7, n. 1, 2016.

CANDIDO, A. A importância de não ser filósofo. **Discurso**, São Paulo, n. 37, p. 7-15, 2007.

CAROPRESO, F.; SIMANKE, R. T. **Entre o corpo e a consciência: ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana.** São Paulo: EdUFSCar, 2011.

CASTEL, P.-H. **Expliquer plus pour comprendre plus?** Disponível em: <<http://pierrehenri.castel.free.fr/>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

CAVELL, M. **The Psychoanalytic mind: from Freud to Philosophy.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

CHÂTELET, F. Freud est-il chrétien?. **Le nouvel observateur**, Paris, 28 juill.1965. Etude, f. 24.

CHEBILI, S. **Une histoire des critiques philosophiques de la psychologie.** Paris: L'Harmattan, 2008.

CORONA, N. A. **Pulsion y simbolo – Freud y Ricœur.** Buenos Aires: Almagesto, 1992.

DALBIEZ, R. **La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne.** Paris: Desclée de Brouwer & Cie, 1949. 2 v.

DAMOURETTE, J.; PICHON, E. La grammaire en tant que mode d'exploration de l'inconscient. **L'évolution psychiatrique**, Paris, p. 237-257, 1925.

DAVID-MÉNARD, M. Psicanálise e filosofia após Lacan. In: SAFATLE, V. (Org.). **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: UNESP, 2003. p. 147-168.

DAVIDSON, D. **Paradoxos da irracionalidade**. [1982]. Disponível em: <<https://ateus.net/artigos/filosofia/paradoxos-da-irracionalidade/>>. Acesso em: 23 mar. 2016.

DE LURY, R. **Errare lacanum est? Du non-fondé d'un rejet: l'interprétation freudienne de Paul Ricœur**. 1999. 183 f. Thèse (Mémoire de maîtrise)-Philosophie, Université Paris 8, Paris, 1999.

\_\_\_\_\_. **'Une' lecture de Freud par Paul Ricœur**. 2000. 95 f. Thèse (Mémoire de DEA)-Psychanalyse, Université Paris 8, Paris, 2000.

DE WAELHENS, A. La force du langage et le langage de la force. **Revue philosophique de Louvain**, Louvain, tome 63, n. 80, p. 591-612, 1965.

DERMEE, P. Aristote avait raison. **Le disque vert**, Paris/Bruxelles, número spécial, segundo ano, terceira série, p. 178-180, 1924.

DESCARTES, R. **Carta-prefácio dos princípios da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DESCHÊNES, M. L'attention aux récits sur soi. Paul Ricœur et Carol Gilligan autour du tragique freudien. **Logoi.ph – Journal of Philosophy**, Bari, n. 1, 2, p. 322-338, 2015.

DESCOMBES, V. **Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)**. Paris: Éditions de Minuit, 1979.

DESROCHES, D. A via longa da compreensão em Paul Ricœur. In: MARCONDES CESAR, C. (Org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricœur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 9-26.

DI MATTEO, V. **Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no ensaio sobre Freud de P. Ricœur**. 1999. 332 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Ressonâncias do pensamento freudiano na literatura filosófica**. Recife: Mestrado em Filosofia da UFPE, 2003.

\_\_\_\_\_. **Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no ensaio sobre Freud de Paul Ricœur**. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2016.

DISCURSO – REVISTA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP. São Paulo: Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, n. 36, 2007.

DORER, M. **Les bases historiques de la psychanalyse**. Paris: L'Harmattan, 2012.

DOSSE, F. **Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)**. 2. ed. Édition revue et augmentée. Paris: La Découverte, 2008.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005). Chapitres annexés**. Disponível em: <[https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwi6wonw7rzOAhWDHJAKHbvQDCsQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fextranet.editis.com%2Fit-yonixweb%2Fimages%2FDEC%2Fart%2Fdoc%2F0%2F0222a326028db2d5353131333132323632373035.pdf&usg=AFQjCNGinpX7FYZJ1NY8v\\_7\\_leTjeNLzoA](https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwi6wonw7rzOAhWDHJAKHbvQDCsQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fextranet.editis.com%2Fit-yonixweb%2Fimages%2FDEC%2Fart%2Fdoc%2F0%2F0222a326028db2d5353131333132323632373035.pdf&usg=AFQjCNGinpX7FYZJ1NY8v_7_leTjeNLzoA)>. Acesso em: 18 avr. 2014.

DUARTE, R. Sublimação ou Expressão? Um debate sobre arte e psicanálise a partir de T.W. Adorno. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 319-350, 1998.

DUPORTAIL, G.-F. (Dir.). **Penser avec Lacan. Nouvelles lectures**. Paris: Hermann, 2014.

DUPRAT, G.-L. Le rêve et la pensée conceptuelle. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, Paris, tome LXXII, p. 285-289, 1911.

DUPUIS, M. L'empathie comme outil herméneutique du soi. Note sur Paul Ricœur et Heinz Kohut. **Études ricœuriennes/Ricœur studies**, Paris, v. 1, n. 1, p. 9-20, 2010.

ELLENBERGER, H. Herméneutique et psychanalyse. À propos du livre de M. Ricœur. **Dialogue. Canadien philosophical review**, Québec, v. 5, n. 2, p.256-266, 1966.

EVANGELISTA, W. J. Quem tem medo da filosofia?. In: SILVA, E. M. de P. e.; DIAS, L. M.; VIDIGAL, L.H. **Quólóquio epistemologia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1986. p. 60-72.

\_\_\_\_\_. Notas e comentários. In: ALTHUSSER, L. **Freud e Lacan – Marx e Freud**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FACULTÉS UNIVERSITAIRES SAINT-LOUIS. **Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alfonso de Walhens (1911-1981)**. Bruxelles: Publications des universités Saint-Louis, 1982.

FAVEZ-BOUTIONIER, J. Psychanalyse et philosophie. **Bulletin de la société française de philosophie**, Paris, 49<sup>e</sup> année, n. 1, p. 1-41, 1955.

FÉDIDA, P. Préface. In: BINSWANGER, L. **Discours, parcours et Freud: analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse**. Paris: Gallimard, 1970. p. 9-37.

FERENCZI, S. Filosofia e psicanálise. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas psicanálise I**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 243-266.

FERNANDES, S. A. A filosofia da psicanálise na perspectiva de Luiz Roberto Monzani. In: SIMANKE, R.T.; CAROROPRESO, F.; BOCCA, F. V. (Org.). **O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani**. Curitiba: CRV, 2011. p. 61-68.

FERNANDEZ, R. Freud et la philosophie morale. **Le disque vert**, Paris/Bruxelles, número spécial, segundo ano, terceira série, p. 129-136, 1924.

FILHO, L. A psicologia no Brasil. **Arquivos brasileiros de psicologia aplicada**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 113-142, 1971.

FREITAS PINTO, W. C. Filosofia e psicanálise: sobre a interpretação filosófica de Freud realizada por Ricœur. **Sapere aude**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 229-242, 2013.

\_\_\_\_\_. Ricœur leitor de Freud: notas sobre a questão do sujeito em Freud. **Peri**, Florianópolis, v. 7, n. 1, p. 87-105, 2015.

FREITAS PINTO, W. C.; TEIXEIRA, T. C. S. A filosofia de Paul Ricœur: uma introdução. In: AQUINO, J. M. de.; NUNES, M.; MELO, R. P. de. **Filosofia contemporânea em debate**. Campo Grande, MS: Editora UFMS, 2013. p. 85-109.

FREITAS PINTO, W. C.; MONZANI, L. R. 2016. Psicanálise e arte em Freud segundo Paul Ricœur: a guerra faz sublimar?. **Sofia**, Vitória, v. 5, n. 1: no prelo.

FREUD, S. La interpretación de los sueños. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas Sigmund Freud**. Argentina: Amorrortu editores, 1979/1984. v. IV e V.

\_\_\_\_\_. Más allá de principio de placer. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas Sigmund Freud**. Argentina: Amorrortu editores, 1984. v. XVIII.

\_\_\_\_\_. Trabajos sobre metapsicología. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas Sigmund Freud**. Argentina: Amorrortu editores, 1984. v. XIV.

\_\_\_\_\_. Las resistencias contra el psicoanálisis. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas Sigmund Freud**. Argentina: Amorrortu editores, 1986. v. XIX.

\_\_\_\_\_. Proyecto de psicología. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas Sigmund Freud**. Argentina: Amorrortu editores, 1986. v. I.

FREUD, S.; PFISTER, O. **Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã**. Viçosa: Ultimato, 1998.

FROTÉ, P. et al. **Cent ans après**. Paris: Gallimard, 1998.

FULGÊNCIO, L. **O método especulativo em Freud**. São Paulo: EDUC, 2008.

FULGÊNCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Org.). **Freud na filosofia brasileira**. São Paulo: Escuta, 2005.

GABBI JR., O. F. de. **Notas a projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Fundamentos da psicanálise: pensamento, linguagem, realidade e angústia**. Campinas: CLE, 1999.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a identidade conceitual da psicanálise. **Ciência e filosofia**, São Paulo, n. 3, p. 155-179, 1986.

\_\_\_\_\_. Sobre a concepção da afasia e da histeria: notas sobre a relação entre anatomia e linguagem nos primórdios da obra freudiana. In: PRADO JR., B. (Org.). **Filosofia da psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 181-198.

GAGNEBIN, J. M. Uma filosofia do cogito ferido. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 11, n. 30, p. 261-272, 1997.

GARCIA-ROZA, L. A. **Acaso e repetição em psicanálise**: uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

GEERARDYN, F.; VAN DE VIJVER, G. (Dir.). **Aux sources de la psychanalyse. Une analyse des premiers écrits de Freud (1877-1900)**. Paris: L'Harmattan, 1998.

GOLVÊA FRANCO, S. de. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricœur**. São Paulo: Loyola, 1995.

GOMES, R. **Crítica da razão tupiniquim**, Porto Alegre: Movimento, 1977.

GREEN, A. De l'esquisse à l'interprétation des rêves: coupure et cloture. **Nouvelle revue de psychanalyse**, Paris, n. 5, p. 155-180, 1972.

\_\_\_\_\_. **Le discours vivant**: la conception psychanalytique de l'affect. Paris: PUF, 1973.

\_\_\_\_\_. La psychanalyse, une science? Discussion du rapport de P. Ricœur. **Psychiatrie française**, Paris, v. 17, n. spécial, p. 25-33, 1986.

\_\_\_\_\_. **Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine**. Paris: PUF, 2002.

\_\_\_\_\_. Paul Ricœur à Bonneval. In: D'ALLONNES, M. R.; AZOUVI, F. (Dir.). **Cahiers de L'Herne**: Ricœur 1. Paris: Édition de L'Herne, 2004. p. 275-283.

GRESSOT, M. *Psychanalyse et connaissance: contribution à une épistémologie psychanalytique*. **Revue française de psychanalyse**, tome XX, n. 1/2, p. 11-150, 1955.

GROUPE PHILOSOPHIQUE D'ESPRIT; LÉVIS-STRAUS, C. **Autour de la pensée sauvage. Réponses à quelques questions**. [1963]. Disponível em: <<http://www.fondsRicœur.fr/fr/pages/articles-et-textes-en-ligne.html>>. Acesso em: 17 mai. 2014.

GRUNBERGER, B.; CHASSEGUET-SMIRGEL, J. **L'univers contestationnaire**. Paris: Éditions In Press, 2004.

GRÜNBAUM, A. **The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique**. Oakland, CA: University of California Press, 1984.

GUÉROULT, M. **Malebranche**. Paris: Éditions Montaigne/Aubier, 1955/1959. 3 t.

GUIMARÃES, A. E. **A paternidade no confronto entre psicanálise da religião e fé**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

HARTMANN, H. **La psychologie du moi et le problème de l'adaptation**. Paris: PUF, 1968.

HEGEL, G. W. F. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HENRY, M. **Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu**. Paris: PUF, 2011.

HENRY, M. Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie. In: GREISCH, J.; KEARNEY, R. **Paul Ricœur: les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris: Cerf, 1991. p. 127-143.

HERMANN, F. **Os andaimes do real: uma revisão crítica do método da psicanálise**. São Paulo: EPU, 1979.

HESNARD, A. **Morale sans péché**. Paris: PUF, 1954.

HEY, H. (Dir.). **L'inconscient**: VI<sup>o</sup> colloque de Bonneval. Paris: Desclée de Brouwer, 1966.

HONDA, H. **Raízes britânicas da Psicanálise**: as apropriações de Stuart Mill e Hughlings Jackson por Freud. 2002. Tese (Doutorado em Filosofia)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

HOOK, S. (Ed.). **Psychoanalysis, scientific method and philosophy**. New York: New York University Press, 1959.

HYPOLITE, J. Freud. In: \_\_\_\_\_. **Figures de la pensée philosophique I**. Paris: PUF, 1971. p. 373-442.

IANNINI, G. et al. (Org.). **O tempo, o objeto e o avesso**: ensaios de filosofia e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

JAPIASSU, H. **Psicanálise**: ciência ou contraciência. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

\_\_\_\_\_. Saber inútil?. In: \_\_\_\_\_. **Um desafio à filosofia**: pensar-se nos dias de hoje. São Paulo: Letras & Letras, 1997. p. 39-50.

JASPERS, K. **Raison et déraison de notre temps**. Paris: Desclée de Brouwer, 1953.

JURANVILLE, A. **Lacan et la philosophie**. Paris: PUF, 1984.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KLEIN, G. S. **Psychoanalytic theory**: an exploration of essentials. Michigan: International Universities Press, 1976.

KNOBLOCH, F. (Org.). **O inconsciente**: várias leituras. São Paulo: Escuta, 1991.

KOHUT, H. **A análise do self**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

KRISTEVA, J. La narration en psychanalyse: des symboles à la chair. In: D'ALLONNES, M. R.; AZOUVI, F. (Dir.). **Cahiers de L'Herne: Ricœur 1**. Paris: Édition de L'Herne, 2004. p. 284-318.

LACAN, J. Du trieb de Freud et du désir du psychanalyste. **Archivio di Filosofia**, Roma, v. 34, n. 1/2, p. 55-60, 1964. Atti del colloquio internazionale tecnica e casistica.

\_\_\_\_\_. **Le séminaire livre XIII: l'objet de la psychanalyse**. Paris: Publication hors commerce. Document interne à l'association freudienne internationale et destiné à ses membres, 1965/1966.

\_\_\_\_\_. La psychanalyse et son enseignement. In: **Bulletin de la société française de philosophie**, Paris, 51<sup>e</sup> année, n. 2, p. 65-101, 1957.

\_\_\_\_\_. **Le séminaire livre XVII: l'envers de la psychanalyse**. Paris: Seuil, 1991.

LACROIX, J. Désir et langage. **Le monde**, Paris, 07 juin. 1965, f. 13.

LAGACHE, D. Discussion. In: LACAN, J. La psychanalyse et son enseignement. In: **Bulletin de la société française de philosophie**, Paris, 51<sup>e</sup> année, n. 2, p. 86-90, 1957.

LAGACHE, D. Voisinage de la philosophie et de la psychanalyse. In: LAGACHE, D.; ROSENBLUM, E. **Agressivité, structure de la personnalité et autres travaux**. Paris: PUF, 1982. p. 53-67.

LAPLANCHE, J.; LECLAIRE, S. L'inconscient: une étude psychanalytique. In: HEY, H. (Dir.). **L'inconscient: VI<sup>e</sup> colloque de Bonneval**. Paris: Desclée de Brouwer, 1966. p. 95-130.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulaire de la psychanalyse**. Paris: PUF, 1967.

LAPLANCHE, J. Dérivation des entités psychanalytiques. In: BACHELARD, S. et al. **Hommage à Jean Hyppolite**. Paris: PUF, 1971. p. 195-215.

\_\_\_\_\_. Interpréter [avec] Freud. In: \_\_\_\_\_. 1992. **La révolution copernicienne inachevée: travaux 1967-1992**. Paris: Aubier, 1992. p. 21-36.

\_\_\_\_\_. L'interprétation entre déterminisme et herméneutique. Une nouvelle position de la question. In: \_\_\_\_\_. **La révolution copernicienne inachevée: travaux 1967-1992**. Paris: Aubier, 1992. p. 385-415.

\_\_\_\_\_. La psychanalyse comme anti-herméneutique. In: \_\_\_\_\_. **Entre séduction et inspiration: l'homme**. Paris: PUF, 1999. p. 243-261.

\_\_\_\_\_. Narrativité et herméneutique: quelques propositions. In: \_\_\_\_\_. **Entre séduction et inspiration: l'homme**. Paris: PUF, 1999. p. 293-300.

\_\_\_\_\_. **Problématiques**. Paris: PUF, 1980, 1981, 1987, 2006. 7 v.

LEBRUN, G. L'idée d'épistémologie. **Manuscrito**, Campinas, v. 1, n. 1, p. 7-21, 1977.

LEPELTIER, T. **Que penser de la psychanalyse? À propos de: Les fondements de la psychanalyse. Une critique philosophique d'Adolf Grünbaum**. [1998]. Disponível em: <<http://vdrp.chez-alice.fr/Grunbaum1.pdf>>. Acesso em: 17 sept. 2014.

LÉVY-VALENSI, E. A. L'incidence psychanalytique et le problème de la connaissance. La psychanalyse – recherche et enseignement freudiens de la société française de psychanalyse. 1957. v. 3, p. 83-110, 1957.

LOPARIC, Z. Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano. **Natureza humana**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 315-331, 2001.

LUDIWIG, E. **Freud desmascarado**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.

LUTERAU, L. El psicoanálisis como antifenomenología en la obra de P. Ricœur. **Anuario de investigaciones**, Buenos Aires, v. 18, p. 275-281, 2011.

LYOTARD, J.-F. **Économie libidinale**. Paris: Éditions de Minuit, 1974.

MACHADO, J. A. T. **Filosofia e psicanálise: um diálogo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

MACINTYRE, A. **The unconscious: a conceptual analysis**. Revised edition. New York/London: Routledge - Taylor & Francis Group, 2004.

MAJOR, R. Paul Ricœur et la psychanalyse. In: AESCHLIMANN, J.-C. **Étique et responsabilité. Paul Ricœur.** Boudry-Neuchâtel: Éditions la Baconnière, 1994, p. 175-186.

MALDINEY, H. **Penser l'homme et la folie.** Grenoble: Jérôme Millon, 2007.

MANDIL, R. A. **Entre ética e estética freudianas. A função do belo e do sublime na 'Ética da psicanálise' de J. Lacan.** 1993. 209 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1993.

MANIGLIER, P. (Dir.). **Le moment philosophique des années 1960 en France.** Paris: PUF, 2011.

MARCONDES CESAR, C. A ontologia hermenêutica de Paul Ricœur. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricœur.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 43-55.

\_\_\_\_\_. A crítica da psicanálise: Bachelard e Ricœur. In: CARVALHO, M.; CARRASCO, A. de O. T.; SOLIS, D. E. N. (Org.). **Filosofia francesa contemporânea.** São Paulo: ANPOF, 2015. p. 651-658. (Coleção XVI Encontro ANPOF).

MARCUSE, H. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud.** Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MASSON, J. M. (Ed.). **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess: 1887-1904.** Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MEIRELES, C. V. **Ricœur e a consciência de si: uma análise à luz de algumas ressonâncias do pensamento de Jean Nabert.** 2016. 340 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

MERLEAU-PONTY, M. Discussion. In: LACAN, J. La psychanalyse et son enseignement. In: **Bulletin de la société française de philosophie,** Paris, 51<sup>e</sup> année, n. 2, p. 98-100, 1957.

\_\_\_\_\_. **Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail.** Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. Discussion. In: STEIN, C. Langage et inconscient. In: HEY, H. (Dir.). **L'inconscient: VI<sup>o</sup> colloque de Bonneval.** Paris: Desclée de Brouwer, 1966.

\_\_\_\_\_. Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire. In: \_\_\_\_\_. **Résumés de cours Collège de France 1952-1960**. Paris: Gallimard, 1968. p. 66-74.

\_\_\_\_\_. **La nature. Notes. Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995.

\_\_\_\_\_. L'ouvre et l'esprit de Freud. In: \_\_\_\_\_. **Parcours deux 1951-1961**. Paris: Verdier, 2000. p. 276-284.

MEYER, C. (Dir.). **Le livre noir de la psychanalyse: vivre, penser et aller mieux sans Freud**. Paris: Édition des arènes, 2005.

MEZAN, R. Rumo à epistemologia da psicanálise. In: MEZAN, R. **A vingança da esfinge: ensaios de psicanálise**. 2. ed. Revisada. São Paulo: Brasiliense, 1995. p.43-60.

\_\_\_\_\_. Nostra culpa, nostra maxima culpa. In: MEZAN, R. **A vingança da esfinge: ensaios de psicanálise**. 2. ed. Revisada. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 107-120.

\_\_\_\_\_. Sobre epistemologia da psicanálise. In: MEZAN, R. **Interfaces da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 436-519.

\_\_\_\_\_. A recepção da psicanálise na França. In: MEZAN, R. **Interfaces da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.196- 210.

\_\_\_\_\_. **Freud: a trama dos conceitos**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. Pesquisa em psicanálise: algumas reflexões. In: MEZAN, R. **O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 528-542.

MICHEL, J. Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur. **Archives de philosophie**, Paris, t. 67, n. 4, p. 643-657, 2004.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain**. Paris: Cerf, 2006.

\_\_\_\_\_. L'ontologie fragmentée. **Laval théologique et philosophique**. Québec, v. 65, n. 3, p. 479-487, 2009.

\_\_\_\_\_. A questão do sujeito em Ricœur e Deleuze. In: NASCIMENTO, F. ; SALLES, W. (Org.). **Paul Ricœur: ética, identidade e reconhecimento**. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2013. p. 11-36.

\_\_\_\_\_. **Ricœur et ses contemporains**. Paris: PUF, 2013.

MICHELI-RECHTMAN, V. **La psychanalyse face à ses détracteurs**. Paris: Flammarion, 2010.

MILLER, J.-A. (Dir.). **L'anti-livre noir de la psychanalyse**. Paris: Seuil, 2006.

MILNER, J.-C. **L'ouvre claire: Lacan, la science, la philosophie**. Paris: Seuil, 1995.

MONGIN, O. **Paul Ricœur**. Paris: Seuil, 1994.

MONZANI, L. R. Sedução e fantasia. **Manuscrito**, Campinas, v. 7, n. 1/2, p. 31-52, 1984.

\_\_\_\_\_. **Freud: o movimento de um pensamento**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

\_\_\_\_\_. Uma revolução semântica. **O Estado de São Paulo**, 7 out. 1989. Cultura, f. 76.

\_\_\_\_\_. Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas. In: PRADO JR., B. (Org.). **Filosofia da psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 109-138.

\_\_\_\_\_. A "fantasia" freudiana. In: PRADO JR., B. (Org.). **Filosofia da psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 73-107.

\_\_\_\_\_. **Desejo e prazer na idade moderna**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

\_\_\_\_\_. A sintaxe da pulsão. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 9 out. 1999. Jornal de Resenhas, f. 5.

\_\_\_\_\_. O suplemento e o excesso. In: FULGÊNCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Org.). **Freud na filosofia brasileira**. São Paulo: Escuta, 2005. p. 125-133.

\_\_\_\_\_. A teoria freudiana do sonho, In: FULGÊNCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Org.). **Freud na filosofia brasileira**. São Paulo: Escuta, 2005. p. 135-143.

\_\_\_\_\_. As tópicas freudianas. In: FULGÊNCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Org.). **Freud na filosofia brasileira**. São Paulo: Escuta, 2005. p. 145-157.

\_\_\_\_\_. O paradoxo do prazer em Freud, In: FULGÊNCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Org.). **Freud na filosofia brasileira**. São Paulo: Escuta, 2005. p. 159-167.

\_\_\_\_\_. O que é filosofia da psicanálise?. **Philosophos**, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 11-19, 2008.

MORENO, A. R. Na gaveta do chefe. In: SIMANKE, R.T.; CAROROPRESO, F.; BOCCA, F. V. (Org.). **O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani**. Curitiba: CRV, 2011. p. 213-215.

MOURA, A. H. de. (Org.). **As pulsões**. São Paulo: EDUC, 1995.

MURIEL, G. **L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur**. Genève: Éditions Labor et Fides, 2001.

MURTA, C. (Org.). **Ensaio em filosofia e psicanálise**. Vitória: EDUFES, 2009.

NAMBA, J. A espiral e o pêndulo: o movimento freudiano por Luiz Roberto Monzani [Freud, o movimento de um pensamento]. **Percursos**, São Paulo, v. 54, ano XXVIII, 2015.

NOBRE, M.; RÊGO, J. M. (Org.). **Conversas com filósofos brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2000.

OHAYON, A. **L'impossible rencontre. Psychologie et psychanalyse en France (1919-1969)**. Paris: La Découverte, 1999.

OLIVEIRA, C. (Org.). **Filosofia, psicanálise e sociedade**. Rio de Janeiro: Azougue, 2011.

PAYNE, C. R. Psychoanalysis and philosophy. Prof. James Putnam. – (A reply to the criticism of Dr. Otto [sic] Reik). **The psychoanalytic review. A journal devoted to an understanding of human conduct**, New York, v. II, p. 226-227, 1915.

PEREZ, D. O. **O inconsciente: onde mora o desejo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

PETIT, J.-L. Psychanalyse et neuroscience. In: MONZÉE, J. (Dir.). **Neurosciences et psychothérapie: convergences ou divergences?** Montréal: Éditions Liber, 2009. p. 103-125.

PHILLIPS, J. Grünbaum on hermeneutics. **Psychoanalysis and contemporary thought**, Madison, v. 10, p. 585-626, 1987.

PHILÓSOPHOS – REVISTA DE FILOSOFIA. Goiânia: Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, v. 13, n. 2, 2008.

POHIER, J.-M. Au nom du père.... **Esprit**, Paris, v. 34, n. 3/4, p. 480-500/947-970, 1966.

POLITZER, G. **Critique des fondements de la psychologie.** Paris: PUF, 1967.

POPPER, K. **Conjecturas e refutações.** Brasília: UNB, 2008.

PORÉE, J. La philosophie au miroir de la psychanalyse. **Laval théologique et philosophique.** Québec, v. 65, n. 3, p. 405-429, 2009.

PRADO JR., B. (Org.). **Filosofia e comportamento.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Filosofia da psicanálise.** São Paulo: Brasiliense, 1991.

\_\_\_\_\_. Georges Politzer: sessenta anos da “Crítica dos Fundamentos da Psicologia”. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Filosofia da psicanálise.** São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 11-28.

\_\_\_\_\_. **Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise.** 2. ed. Revista e ampliada. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse, crítico de Freud. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Filosofia da psicanálise.** São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 29-50.

\_\_\_\_\_. Hume, Freud, Skinner: em torno de um parágrafo de Gilles Deleuze. In: \_\_\_\_\_. **Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise.** 2. ed. Revista e ampliada. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 29-51.

PRADO JR., B. Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud. In: \_\_\_\_\_. **Alguns ensaios:** filosofia, literatura, psicanálise. 2. ed. Revista e ampliada. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 11-28.

PUTNAM, J. J. A plea for the study of philosophic methods in preparation for psychoanalytic work. In: \_\_\_\_\_. **Addresses on psycho-analysis.** London/Vienna/New York: The International Psycho-analytical Press, 1921. p. 79-96.

RAIKOVIC, P. **O sono dogmático de Freud. Kant, Schopenhauer, Freud.** Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

RANK, O.; SACHS, H. **Psychanalyse et sciences humaines.** Paris: PUF, 1980.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER. Paris: PUF.

REVUE L'ÉVOLUTION PSYCHIATRIQUE – PSYCHANALYSE-PSYCHOLOGIE CLINIQUE. Paris: Payot.

REVUE LE DISQUE VERT. Paris/Bruxelles: Éditions du Sagittaire, número spécial, segundo ano, terceira série, 1924.

REVUE FRANÇAISE DE PSYCHANALYSE. Paris: PUF, t. XXXIV, n. 5/6, 1970.

\_\_\_\_\_. Paris: PUF, t. LXII, n. 3, 1998.

REVISTA DE FILOSOFIA AURORA. Curitiba: Programas de Pós-graduação em Filosofia das Pontifícias Universidades Católicas de Paraná e de São Paulo, v. 23, n. 33, 2011 / v. 26, n. 38, 2014.

REVUE ÉTUDES RICOURIENNES/RICŒUR STUDIES. Paris: ULS, v. 7, n. 1, 2016.

RICŒUR, P.; DUFRENNE, M. **Karl Jaspers et la philosophie de l'existence.** Paris: Seuil, 1947.

RICŒUR, P. **Gabriel Marcel et Karl Jaspers:** philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris: Seuil, 1948.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire.** Paris: Aubier, 1950. t. 1.

\_\_\_\_\_. Morale sans péché ou péché sans moralisme?. **Esprit**, n. 8-9, p. 294-312, 1954.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité:** I. L'homme faible. II. La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960. t. 2.

\_\_\_\_\_. Psychanalyse freudienne et foi chrétienne. **Cahiers d'Orgemont**, La Ferté-Alais (Essonne), n. 52, p. 2-30, 1965.

\_\_\_\_\_. Une interprétation philosophique de Freud. **Bulletin de la société française de philosophie**, Paris, 60<sup>e</sup> année, n. 3, p. 73-107, 1966.

\_\_\_\_\_. Une lettre de Paul Ricœur. **Critique**, Paris, v. 22, n. 225, p. 183-186, 1966.

\_\_\_\_\_. Le conscient et l'inconscient. In: HEY, H. (Dir.). **L'inconscient: VI<sup>e</sup> colloque de Bonneval.** Paris: Desclée de Brouwer, 1966. p. 409-422.

\_\_\_\_\_. The question of proof in Freud's psychoanalytic writings. **Journal of the American psychoanalytic association**, v. 25, n. 4, p. 836-871, 1977.

\_\_\_\_\_. **Da interpretação:** ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

\_\_\_\_\_. La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud. In: FACULTÉS UNIVERSITAIRES SAINT-LOUIS. **Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alfonso de Walhens (1911-1981).** Bruxelles: Publications des universités Saint-Louis, 1982. p. 591-619.

\_\_\_\_\_. **Temps et récit.** Paris: Seuil, 1983, 1984, 1985. 3 t.

\_\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre.** Paris: Seuil, 1990.

\_\_\_\_\_. Auto-compréhension et histoire. In: MARTÍNEZ, T. C.; CRESPO, R. A. (Ed.). **Paul Ricœur: los caminos de la interpretación.** Actas del symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur. Autores, textos y temas. Grana, 1987. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 9-25.

\_\_\_\_\_. Réponse à Mauricio Beuchot. In: MARTÍNEZ, T. C.; CRESPO, R. A. (Ed.). **Paul Ricœur: los caminos de la interpretación**. Actas del symposium international sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur. Autores, textos y temas. Grana, 1987. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 213-215.

\_\_\_\_\_. **De l'interprétation. Essai sur Freud**. Paris: Seuil, 1995.

\_\_\_\_\_. **Réflexion faite**: autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions Éspirit, 1995.

\_\_\_\_\_. **La critique et la conviction**: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

\_\_\_\_\_. **La mémoire, l'histoire et l'oubli**. Paris: Seuil, 2003.

\_\_\_\_\_. Psychanalyse et interprétation. Un retour critique. **Esprit**, Paris, v. 12, n. 420, p. 92-111, déc. 2015. Entretien concedida a Giuseppe Martini, 2003.

\_\_\_\_\_. Défi et bonheur de la traduction. In: \_\_\_\_\_. **Sur la traduction**. Paris: Bayard, 2004, p. 4-19.

\_\_\_\_\_. Le paradigme de la traduction. In: \_\_\_\_\_. **Sur la traduction**. Paris: Bayard, 2004. p. 21-52.

\_\_\_\_\_. Teoria da solidão impossível: por uma filosofia da memória reconciliada. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Mais!, fl., 8, 29 mai. 2005. Entretien concedida a Vladimir Safatle.

\_\_\_\_\_. **Écrits e conférences 1**: autour de la psychanalyse. Paris: Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_. La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud. In: \_\_\_\_\_. **Écrits et conférences 1**: autour de la psychanalyse. Paris: Seuil, 2008. p. 19-71.

\_\_\_\_\_. Psychanalyse et herméneutique. In: \_\_\_\_\_. **Écrits et conférences 1**: autour de la psychanalyse. Paris: Seuil, 2008. p. 73-103.

\_\_\_\_\_. Image et langage en psychanalyse. In: \_\_\_\_\_. **Écrits et conférences 1**: autour de la psychanalyse. Paris: Seuil, 2008. p. 105-138.

\_\_\_\_\_. Le self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique. In: \_\_\_\_\_. **Écrits et conférences 1: autour de la psychanalyse.** Paris: Seuil, 2008. p. 139-166.

\_\_\_\_\_. L'athéisme de la psychanalyse freudienne. In: \_\_\_\_\_. **Écrits et conférences 1: autour de la psychanalyse.** Paris: Seuil, 2008. p. 205-219.

\_\_\_\_\_. Psychanalyse et art. In: \_\_\_\_\_. **Écrits et conférences 1: autour de la psychanalyse.** Paris: Seuil, 2008. p. 221-256.

\_\_\_\_\_. La vie: un récit en quête de narrateur. In: \_\_\_\_\_. **Écrits et conférences 1: autour de la psychanalyse.** Paris: Seuil, 2008, p. 257-276.

\_\_\_\_\_. Le récit: sa place en psychanalyse. In: \_\_\_\_\_. **Écrits et conférences 1: autour de la psychanalyse.** Paris: Seuil, 2008. p. 277-289.

\_\_\_\_\_. Post-scriptum. Une dernière écoute de Freud. In: \_\_\_\_\_. **Écrits et conférences 1: autour de la psychanalyse.** Paris: Seuil, 2008. p. 291-302.

\_\_\_\_\_. **Écrits e conférences 2: herméneutique.** Paris: Seuil, 2010.

\_\_\_\_\_. **Vivo até a morte. Seguido de fragmentos.** Lisboa: Edições 70, 2011.

\_\_\_\_\_. **Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.** Paris: Seuil, 2013.

\_\_\_\_\_. Le conscient et l'inconscient. In: \_\_\_\_\_. **Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.** Paris: Seuil, 2013. p. 147-173.

\_\_\_\_\_. Technique et non-technique dans interprétation. \_\_\_\_\_. **Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.** Paris: Seuil, 2013. p. 247-270.

\_\_\_\_\_. L'art et la systematique freudienne. In: \_\_\_\_\_. **Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.** Paris: Seuil, 2013. p. 271-286.

\_\_\_\_\_. **Parcours de la reconnaissance.** Paris: Gallimard, 2013.

\_\_\_\_\_. **La psychanalyse confrontée à épistémologie.** [1986]. Disponível em: <<http://www.fondsRicoeur.fr/fr/pages/articles-et-textes-en-ligne.html>>. Acesso em: 10 mars. 2014.

\_\_\_\_\_. **Mon premier maître en philosophie.** [1991]. Disponível em: <<http://www.fondsRicoeur.fr/fr/pages/articles-et-textes-en-ligne.html>>. Acesso em: 12 mai. 2014.

ROBERT, M. Remarques sur l'exégèse de Freud. **Les temps modernes**, Paris, n. 233, p. 664-681, 1965.

RORTY, R. Freud e a reflexão moral. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 999. p. 193-219.

ROUANET, S. P. **Teoria crítica e psicanálise.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ROUDINESCO, E. **Histoire de la psychanalyse en France – Jacques Lacan. Esquisse d'une vie.** Paris: Le Livre de Poche, 2009.

SAFATLE, V. (Org.). **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise.** São Paulo: UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr. e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. VII, n. 2, p. 279-292, 2004.

SAFATLE, V.; Manzi, R. (Org.). **A filosofia após Freud.** São Paulo: Humanitas, 2008.

SARTRE, J.-P. A psicanálise existencial. In: \_\_\_\_\_. **O ser e o nada - ensaio de ontologia fenomenológica.** Petrópolis, 1997. p. 682-702.

SCHAFER, R. **A new language for psychoanalysis.** New Haven/London: Yale University Press, 1976.

SCHERER, R. L'homme du soupçon et l'homme de foi. **Critique**, Paris, v. 21, n. 223, p. 1052-1067, 1965.

SCHNEIDER, M. Éros tragique. In: GREISCH, J.; KEARNEY, R. **Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique.** Paris: Cerf, 1991. p. 51-64.

SÉDAT, J. Ricœur, Freud et la démarche psychanalytique. In: DELACROIX, C.; DOSSE, F.; GARCIA, P. (Dir.). **Paul Ricœur et les sciences humaines**. Paris: La Découverte, 2007. p. 97-115.

SILVA, E. M. de P. e.; DIAS, L. M.; VIDIGAL, L.H. **Qùólóquio epistemologia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1986.

SIMANKE, R. T. A letra e o sentido do “retorno a Freud” de Lacan: a teoria como metáfora. In: SAFATLE, V. (Org.). **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: UNESP, 2003. p. 277-304.

\_\_\_\_\_. Nem filósofo, nem antifilósofo: notas sobre o papel das referências filosóficas na psicanálise lacaniana. **Natureza humana**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 9-58, 2005.

\_\_\_\_\_. As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 22, p. 67-88, 2007.

\_\_\_\_\_. Realismo e antirrealismo na interpretação da metapsicologia freudiana. **Natureza humana**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 97-152, 2009.

\_\_\_\_\_. A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e humanas. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 221-235, 2009.

SIMANKE, R. T. et al. (Org.). **Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas**. São Carlos: EdUFSCar, 2010.

SIMANKE, R. T. O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é. **Educação temática digital**, Campinas, v. 11, n. especial, p. 189-241, 2010.

SIMANKE, R.T.; CAROROPRESO, F.; BOCCA, F. V. (Org.). **O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani**. Curitiba: CRV, 2011.

SIMANKE, R. T. O pensamento e o ensino de Monzani: rigor e fecundidade do trabalho filosófico. In: SIMANKE, R. T.; CAROROPRESO, F.; BOCCA, F. V. (Org.). **O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani**. Curitiba: CRV, 2011. p. 9-12.

\_\_\_\_\_. A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani. In: SIMANKE, R.T.; CAROROPRESO, F.; BOCCA, F. V. (Org.). **O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani**. Curitiba: CRV, 2011. p. 15-37.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo. **Analytica**, São João del-Rei, v. 3, n. 4, p. 201-228, 2014.

SIMANKE, R. T. et al. (Org.). **Psicanálise em perspectiva**. Curitiba: CRV, 2009-2016. v. 1-6.

SIMMS, K. **Ricœur and Lacan**. London/New York: Continuum, 2007.

SIWEK, P. **A psicanálise**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, 1945.

TAYLOR, C. Force et sens, les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme. In: MADISON, G.-B. (Org.). **Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur**. Paris: Seuil, 1975. p. 124-136.

TEIXEIRA, A.; MASSARA, G. (Org.). **Dez encontros psicanálise e filosofia: o futuro de um mal-estar**. Belo Horizonte: Opera Prima, 2000.

TEIXEIRA, J. S. de. **Ipseidade e alteridade, uma leitura da obra de Paul Ricœur**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.v. 1.

TORT, M. De l'interprétation ou la machine herméneutique. **Les temps modernes**, Paris, n. 237/238, p. 1461-1493/1629-1652, 1966.

VALABREGA, J.-P. Comment survivre à Freud? Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique français contemporain. **Critique**, Paris, v. 22, n. 225, p. 68-78, 1966.

VASCONCELOS, G. F. Nossa Juvenília na Rua Martim Francisco, ou Monzani, Stekel e Silva Melo. In: SIMANKE, R.T.; CAROROPRESO, F.; BOCCA, F. V. (Org.). **O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani**. Curitiba: CRV, 2011. p. 217-221.

VERGOTE, A. L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne. **Archives de philosophie**, Paris, n. 21, p. 26-59, 1958.

VIDERMAN, S. **La construction de l'espace analytique**. Paris: Denoël, 1970.

\_\_\_\_\_. **La construction de l'espace analytique: Le celeste e le sublunaire**. Paris: PUF, 1977. t. 2.

WISDOM, J. **Philosophy and psycho-analysis**. Oxford, UK: Blackwell, 1953.

WITTGENSTEIN, L. **Leituras e conversações sobre estética, psicologia e crença religiosa**. Lisboa: Cotovia, 1998.

\_\_\_\_\_. **Observações filosóficas**. São Paulo: Loyola, 2005.

WOLLHEIM, R. **As ideias de Freud**. São Paulo: Círculo do Livro, 1971.

\_\_\_\_\_. (Ed.). **Freud: uma coleção de ensaios críticos**. São Cristóvão: Artenova, 1976. 2 t.

WORMS, F. **La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle. Moments**. Paris: Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_. Le problème de l'inconscient dans le moment de l'existence. **Le temps modernes**, Paris, v. 3, n. 674/675, p. 4-15, 2013.

\_\_\_\_\_. Paul Ricœur entre la vie et le mal, ou les coordonnées philosophiques du siècle. In: D'ALLONNES, M. R.; AZOUVI, F. (Dir.). **Cahiers de L'Herne: Ricœur 2**. Paris: Édition de L'Herne, 2004. p. 278-300.

YI, M.-K. **Herméneutique et psychanalyse, si proches... si étrangères**. Paris: PUF, 2000.