

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ALBA DE FATIMA KOSINSKI

PAUL RICOEUR LEITOR DE FREUD:
A DIALÉTICA ENTRE ARQUEOLOGIA E TELEOLOGIA COMO
INTENSIFICAÇÃO DA HERMENEUTICA RICOEURIANA

CURITIBA

2023

ALBA DE FATIMA KOSINSKI

PAUL RICOEUR LEITOR DE FREUD:
A DIALÉTICA ENTRE ARQUEOLOGIA E TELEOLOGIA COMO
INTENSIFICAÇÃO DA HERMENEUTICA RICOEURIANA

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutora do Programa de Pós-graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Neves Cardim

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Kosinski, Alba de Fatima

Paul Ricoeur leitor de Freud : a dialética entre arqueologia e teleologia como intensificação da hermenêutica ricoeuriana. / Alba de Fatima Kosinski. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Neves Cardim.

1. Ricoeur, Paul, 1913-2005. 2. Freud, Sigmund, 1856-1939. 3. Psicanálise. 4. Hermenêutica. 5. Dialética. I. Cardim, Leandro Neves, 1973-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **ALBA DE FATIMA KOSINSKI** intitulada: **PAUL RICOEUR LEITOR DE FREUD: A DIALÉTICA ENTRE ARQUEOLOGIA E TELEOLOGIA COMO INTENSIFICAÇÃO DA HERMENEUTICA RICOEURIANA**, sob orientação do Prof. Dr. LEANDRO NEVES CARDIM, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 21 de Setembro de 2023.

Assinatura Eletrônica

22/09/2023 12:00:29,0

LEANDRO NEVES CARDIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

22/09/2023 11:06:04,0

FRANCISCO VERARDI BOCCA

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO
PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

22/09/2023 11:27:19,0

GIOVANI MEINHARDT

Avaliador Externo (GRAN FACULDADE)

Assinatura Eletrônica

25/09/2023 17:33:15,0

WEINY CÉSAR FREITAS PINTO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO GROSSO DO
SUL)

Assinatura Eletrônica

22/09/2023 09:11:14,0

JOSÉ AGUIAR NOBRE

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO
PAULO)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 317294

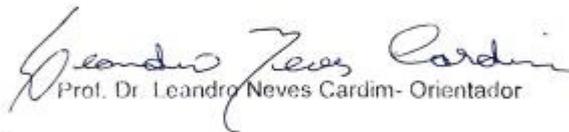
Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 317294

ALTERAÇÃO DE TÍTULO DE TESE

Fui, Prof. Dr. Leandro Neves Cardim, venho por meio deste comunicar a alteração do título da tese de doutorado de ALBA DE FÁTIMA KOSINSKI. O novo título constará como: "PAUL RICOEUR LEITOR DE FREUD: A DIALÉTICA ENTRE ARQUEOLOGIA E TELEOLOGIA COMO INTENSIFICAÇÃO DA HERMENÊUTICA RICOEURIANA".

Curitiba, 19 de março de 2024




Prof. Dr. Leandro Neves Cardim - Orientador


Alba de Fátima Kosinski - Doutoranda


Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal - Coordenador do PPGFILOS

PROF. DR. ANTÔNIO EDMILSON PASCHOAL
COORDENADOR DO CURSO DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MATRÍCULA UFPR 204022

Dedico esta tese e este momento da minha vida aos meus queridos filhos e noras, Mario, Yuri, Simone e Heloisa.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos ao Professor Dr. Leandro Neves Cardim que aceitou me orientar nessa empreitada com paciência, generosidade e confiança.

Agradeço professores e funcionários do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná que me acompanharam durante todo o processo formativo.

Agradeço a minha linda família nas figuras dos meus filhos Mario Estevam Malschitzky e Yuri Malschitzky e das minhas noras Simone Christino e Heloisa Tomadon, minha sobrinha Cintia Eitelwein e minha sobrinha-neta Glória Ribeiro, pois todos contribuíram para meu bem-estar, recuperação da saúde e suporte incondicional em um período difícil, sempre me apoiando e acreditando no meu poder de superação. Amo demais essas pessoas, deixam meu coração quentinho!

Agradeço ao Fernando Ribeiro que, entre brigadeiros, bolos e salgadinhos da festa de aniversário da Glorinha, me apresentou a obra de Paul Ricoeur.

Agradeço aos amigos aleatórios que nos incentivam em nossas empreitadas da vida por mais estranhas que pareçam a quem nem conseguimos explicar sobre o que “tanto escrevemos”. Agradeço especialmente a Camila Francisca de Melo, pela força e amizade.

E, também, não poderia de deixar de sorrir com carinho agradecido pelo calor amigo da Lola, Amora e Zé, cujo aconchego felino me proporcionou afeto e serenidade, e também pela querida Bell cuja esfuziante alegria canina é manifestada a cada encontro.

A felicidade só é real quando compartilhada. (Alex Supertramp).

*How many roads must a man walk down
Before you call him a man?
How many seas must a white dove sail
Before she sleeps in the sand?
Yes, and how many times must the cannonballs fly
Before they're forever banned?
The answer, my friend, is blowin' in the wind
The answer is blowin' in the wind
Yes, and how many years must a mountain exist
Before it is washed to the sea?
And how many years can some people exist
Before they're allowed to be free?
Yes, and how many times can a man turn his head
And pretend that he just doesn't see?
The answer, my friend, is blowin' in the wind
The answer is blowin' in the wind
Yes, and how many times must a man look up
Before he can see the sky?
And how many ears must one man have
Before he can hear people cry?
Yes, and how many deaths will it take 'til he knows
That too many people have died?
The answer, my friend, is blowin' in the wind
The answer is blowin' in the wind
Blowin' in the wind*

Bob Dylan

RESUMO

A questão da presente tese se refere à dialética entre arqueologia e teleologia, proposta por Ricoeur no último capítulo do livro *Da Interpretação: um Ensaio sobre Freud* de 1965, tendo como horizonte as teorias psicanalíticas, uma vez que Ricoeur utilizou os conceitos operatórios freudianos de sobredeterminação, enquanto arqueologia, e de sublimação, enquanto teleologia. Abordaremos as obras de Ricoeur de forma cronológica a partir da *Filosofia da Vontade*, pois entendemos que essa metodologia auxiliará no entendimento da referida dialética e da hermenêutica de si, a partir da ideia de uma matriz ética no pensamento ricoeuriano. A proposta de Ricoeur, quanto a essa dialética entre arqueologia/teleologia, pode ser pensada como uma intensificação da sua hermenêutica de si. Na sua trajetória filosófica, Ricoeur se deparou com um problema epistemológico, já que a *Filosofia da Vontade* de 1950 – composta pelos livros *O Voluntário e o Involuntário* (1950), *O Homem Falível* (1960) e *A Simbólica do Mal* (1960) – foi concebida a partir da fenomenologia. Foi a obra *A Simbólica do Mal*, de 1960, que o levou à virada hermenêutica, como mudança de método para a abordagem das questões que foram se abrindo à sua frente, principalmente sobre a interpretação dos símbolos. Consequentemente, ele propôs o enxerto da hermenêutica na fenomenologia para que fosse possível abrir espaço para a interpretação. Ricoeur considerou a obra *Da Interpretação: um Ensaio sobre Freud* como um desvio por ter esbarrado em questões que precisavam de soluções para além da fenomenologia e das hermenêuticas existentes. As questões da interpretação dos símbolos, que surgiram na *A Simbólica do Mal*, demandaram uma hermenêutica diferenciada, intensificada, que nosso filósofo encontrou no método psicanalítico, como ele mesmo afirma na obra *Da Interpretação: um Ensaio sobre Freud*. Ricoeur propõe psicanálise como uma hermenêutica para intensificar a hermenêutica. Essa intensificação acontecerá pela dialética entre arqueologia e teleologia.

Palavras-chave: psicanálise; hermenêutica; dialética, Freud, Paul Ricoeur.

ABSTRACT

The issue of this thesis refers to the dialectic between archeology and teleology, proposed by Paul Ricoeur in the last chapter of the book *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 1965, having psychoanalytic theories as a horizon, since Ricoeur used the Freudian operative concepts of overdetermination, as archeology, and sublimation as teleology. We will approach Ricoeur's works chronologically from the *Philosophy of the Will*, as we understand that this methodology will help in understanding the dialectic as mentioned earlier and the hermeneutics of the self, based on the idea of an ethical matrix in Ricoeur's thought. Ricoeur's proposal, regarding this dialectic between archeology/teleology, can be considered an intensification of his hermeneutics of the self. In his philosophical trajectory, Ricoeur faced an epistemological problem since the *Philosophy of the Will, 1950*, composed of the books *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* (1950), *Fallible Man* (1960) and *The Symbolism of Evil* (1960), was conceived from its phenomenology. It was the 1960 work *The Symbolism of Evil* that led him to the hermeneutic turn, as a change in method for approaching the questions that were opening up in front of him, mainly about the interpretation of symbols. Consequently, he proposed the excerpt of hermeneutics onto phenomenology so that it would be possible to make room for interpretation. Ricoeur considered the work *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* as a deviation for having bumped into issues that needed solutions beyond phenomenology and existing hermeneutics. The questions of the interpretation of symbols that arose in *The Symbolism of Evil*, demanded a differentiated, intensified hermeneutics, which our philosopher found in the psychoanalytic method, as he himself states in the work *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Ricoeur proposes psychoanalysis as a hermeneutics to intensify hermeneutics. This intensification will happen through the dialectic between archeology and teleology.

Keywords: psychoanalysis; hermeneutics; dialectic, Freud, Paul Ricoeur.

RÉSUMÉ

La question du présent mémoire, fait référence à la dialectique entre l'archéologie et la téléologie, proposée par Paul Ricoeur au dernier chapitre du livre de *De L'interprétation: Essai sur Freud* de 1965, ayant comme horizon les théories psychanalytiques, une fois que Ricoeur a utilisé les concepts opératoires freudiens de surdétermination en tant qu'archéologie et de sublimation en tant que téléologie. Nous traiterons les oeuvres de Ricoeur en ordre chronologique à partir de *La Philosophie de la Volonté*, vu que nous estimons que cette méthodologie ira aider la compréhension de la dialectique mentionnée, ainsi que de l'herméneutique elle-même, à partir d'une idée d'une matrice éthique à la pensée ricoeurienne. Ce que Ricoeur a proposé, par rapport à cette dialectique entre l'archéologie la téléologie, peut être réfléchi comme une intensification de son herméneutique elle-même. Dans sa trajectoire philosophique Ricoeur, a-t-il fait face à un problème épistémologique en sachant que la *Philosophie de la Volonté* de 1950, composée par les livres *Le Volontaire et L'involontaire* (1950), *L'Homme Faillible* (1960) et *La Symbolique du Mal* (1960), a été conçue à partir de la phénoménologie. Il a été l'ouvrage *La Symbolique du Mal* de 1960 qui a entraîné au rebondissement herméneutique, comme changement de méthode vers l'approche des questions qui se sont ouvertes devant lui, surtout sur l'interprétation des symboles. Par conséquent, il a proposé la greffe de l'herméneutique à la phénoménologie pour ainsi possibiliter l'ouverture de l'espace à l'interprétation. Ricoeur a considéré l'ouvrage de l'interprétation: essai sur freud comme un décalage, ça pour se heurter à des questions qui souhaitaient des solutions au-delà de la phénoménologie et des herméneutiques déjà existentes. Les questions de l'interprétation des symboles qui sont apparues dans *La Symbolique du Mal*, ont réclamé une herméneutique différenciée, renforcée, que notre philosophe a trouvé dans la méthode psychanalytique comme lui-même affirme dans l'ouvrage *De L'interprétation: Essai sur Freud*. Ricoeur propose alors la psychanalyse comme une herméneutique pour que l'herméneutique soit intensifiée. Cette intensification se fera selon la dialectique entre l'archéologie et la téléologie.

Mots-Clés: psychanalyse; herméneutique; dialectique, Freud, Paul Ricoeur.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1. 1 METODOLOGIA.....	20
2 CAPÍTULO I: FILOSOFIA DA VONTADE	22
2. 1 CONTEXTO DA FILOSOFIA DA VONTADE	22
2. 2 O VOLUNTÁRIO E O INVOLUNTÁRIO	26
2. 2. 1 O Voluntário: decidir, agir e consentir	30
2. 2. 2 O involuntário: caráter, inconsciente e vida	31
2. 2. 3 A unidade pelo consentimento	35
2. 2. 4 A negação recíproca	37
2. 2. 5 Crítica ao inconsciente freudiano	39
2. 2. 5. 1 Sublimação	53
2. 3 O HOMEM FALÍVEL	58
2. 3. 1 Questão de método	59
2. 3. 2 A condição humana: o patético da miséria e a falibilidade	62
2. 3. 3 Passagem do teórico ao prático	64
2. 3. 4 A fragilidade afetiva: a verdadeira humanidade no homem.....	66
2. 3. 4. 1 O sentimento.....	67
2. 3. 5 O verbo como afirmação originária.....	70
2. 4 A SIMBÓLICA DO MAL.....	73
2. 4. 1 O símbolo dá o que pensar	78
2. 4. 2 O que é o mal?.....	80
2. 4. 2. 1 Mal moral e mal físico.....	81
2. 4. 2. 2 Unde Malum?	82
2. 4. 3 A linguagem como modo de passagem do mito ao símbolo	84
2. 4. 4 Sobredeterminação simbólica.....	86
3 CAPÍTULO II: A HERMENÊUTICA	91
3. 1 BREVE PANORAMA HISTÓRICO DA HERMENÊUTICA	92
3. 1. 1 A comunicação oracular	92
3. 1. 2 A interpretação como constituição antropológica	93
3. 1. 3 Linha do tempo tradicional da hermenêutica	94
3. 2 A HERMENÊUTICA PARA RICOEUR	99
3. 2. 1 A compreensão como tarefa da hermenêutica.....	101

3. 2. 2 A psicanálise como uma hermenêutica	105
3. 2. 3 Conflito das interpretações	107
3. 2. 4 Círculo hermenêutico	109
3. 2. 5 A interpretação como recolhimento de sentido	109
3. 2. 6 A interpretação como exercício da suspeita	110
4 CAPÍTULO III: A PSICANÁLISE	113
4. 1 CONTEXTO HISTÓRICO DA RECEPÇÃO DA PSICANÁLISE NA FRANÇA	113
4. 1. 1 A entrada de Paul Ricoeur em cena.....	118
4. 2 A CONDIÇÃO HUMANA: MOTIVAÇÃO PARA LER FREUD	123
4. 3 A DIALÉTICA	125
4. 3. 1 Arqueologia	127
4. 3. 1. 1 Energética: a linguagem da relação entre força e sentido	129
4. 3. 1. 2 O processo regressivo do sonho	132
4. 3. 1. 3 Sobredeterminação	137
4. 3. 1. 4 Arqueologia e filosofia reflexiva.....	141
4. 3. 1. 5 Ricoeur e Freud: a questão do sujeito.....	143
4. 3. 1. 6 Perspectiva hermenêutica e o sujeito narrativo	144
4. 3. 2 Teleologia	146
4. 3. 2. 1 Perspectiva hermenêutica e o sujeito ético	147
4. 3. 2. 2 Sublimação	149
5 CAPÍTULO IV: CONCLUSÃO	154
REFERÊNCIAS	159

1 INTRODUÇÃO

A questão da presente tese se refere à dialética entre arqueologia e teleologia, proposta por Ricoeur no último capítulo do livro *Da Interpretação: um Ensaio sobre Freud*, de 1965, tendo como horizonte as teorias psicanalíticas, uma vez que Ricoeur utilizou os conceitos operatórios freudianos de sobredeterminação, enquanto arqueologia, e de sublimação, enquanto teleologia. Nosso projeto se encaminhará a partir de três demandas: 1) se a abordagem metodológica que utilizaremos, ordenada pela cronologia das obras de Ricoeur, a partir da *Filosofia da Vontade*, de 1950, auxiliará no entendimento da referida dialética e da hermenêutica de si, tendo em vista uma matriz ética no pensamento ricoeuriano; 2) em que a proposta de Ricoeur, quanto a essa dialética entre arqueologia/teleologia, pode ser pensada como uma intensificação da sua hermenêutica de si; 3) se ela ultrapassa a teoria de Freud e da própria obra *Da Interpretação: um Ensaio sobre Freud*, tendo em vista que o próprio Ricoeur a considera como um desvio, que estamos interpretando como uma intensificação do seu projeto hermenêutico.

Conforme a exposição acima acerca do problema da dialética proposta por Ricoeur, nossa demanda é percorrer o caminho que inferimos ele mesmo ter seguido para conceber o livro *Da Interpretação: um Ensaio sobre Freud*¹ (1977), que teve sua primeira edição em 1965. Sem esse itinerário que nos conduza, a experiência nos fez perceber, corremos o risco de idas e vindas e notas de rodapé em demasia. Todavia, esses caminhos pelos quais pretendemos seguir Ricoeur são caminhos do nosso próprio entendimento, acatando, porém, as indicações feitas pelo autor logo no início da obra *Da Interpretação*, uma delas quanto à abordagem da psicanálise como um *detour* a ser feito depois do livro *A Simbólica do Mal* (2015), cuja primeira edição foi em 1960.

Justificando o termo *detour*, traduzido como *desvio*, tomamos a própria concepção apresentada por Ricoeur de que os desvios são apenas uma forma de pinçar questões percebidas no fim de uma obra anterior, ou durante a sua execução. Pellauer bem traduz o termo com as seguintes palavras: “um desvio é uma maneira de abordar um problema de forma útil, quando a discussão que encontrou sobre o assunto em outros filósofos esbarrou num bloqueio, num dilema insolúvel” (PELLEAUR, 2007, p. 63). O problema no qual ele esbarrou foi

¹ Com a finalidade de facilitar o texto, passaremos a citar essa obra apenas como *Da Interpretação*, acompanhando os comentadores de Ricoeur.

primeiramente a metodologia que vinha utilizando para compor a *Filosofia da Vontade*², de 1950, a partir da fenomenologia. Foi a obra *A Simbólica do Mal* que o levou à virada hermenêutica, como a mudança de método de abordagem das questões que foram se abrindo à sua frente. A problemática da interpretação dos símbolos que apareceram n’*A Simbólica do Mal*, demandou uma hermenêutica diferenciada, intensificada, que nosso filósofo encontrou no método psicanalítico, como ele mesmo afirma na obra *Da Interpretação*. Nessa obra, há muitas proposições na abordagem de Ricoeur a Freud, de modo que temos que optar por tratá-las ou com profundidade, ou com reticências ou, ainda, com notas explicativas. A melhor maneira que encontramos para lidar com essa situação é cumprir o que a ocasião exige, sem, contudo, deixar-se emaranhar na complexidade dos textos do autor e, ao mesmo tempo, sem ficar totalmente indiferente a ela.

A questão que nos interessa sobre todo o estudo de Ricoeur a respeito de Freud é a sua visão da possibilidade de que a psicanálise também seja uma hermenêutica. Na primeira leitura consideramos que esse poderia ser um problema à parte, e que poderíamos tratar da dialética entre arqueologia e teleologia sem levá-la em conta de forma substancial. Todavia, o tempo de estudo e pesquisa nos mostrou a ligação intrínseca entre ambas, porque a dialética de Ricoeur é o âmago dessa hermenêutica. A dialética é um “como fazer” essa hermenêutica que foi elaborada nas duas primeiras partes do livro *Da Interpretação*, por conta de uma epistemologia entre um conflito de interpretações. Ora, sabemos que antes de qualquer conceituação a hermenêutica é um método, no caso de Ricoeur, é um método de interpretação mais amplo do que a hermenêutica clássica que a antecedeu. Posto isso, temos a pergunta também a ser respondida: em que a psicanálise é uma hermenêutica para Ricoeur? É o que procuraremos responder ao longo desta tese.

Para a boa compreensão dos leitores e bom andamento da tese, organizamos as obras de Ricoeur em ordem cronológica, a qual dispusemos em apêndice no início desta obra. Estrutturamos nosso trabalho em quatro capítulos, conforme descreveremos na sequência.

No Capítulo I, cumprindo os desígnios da metodologia histórica do nosso projeto, iniciamos com a *Filosofia da Vontade*, de 1950. Abordamos as investigações iniciais de Ricoeur sobre a condição humana nas três obras citadas: *O Voluntário e o Involuntário* (2009), *O Homem Falível* (2019) e *a Simbólica do Mal* (2015), demonstrando o percurso seguido pelo

² A *Filosofia da Vontade* teve como seu primeiro tomo a obra *O Voluntário e o Involuntário*, escrito em 1950 como tese de doutorado por Paul Ricoeur. O segundo tomo, *Finitude e Culpabilidade*, com dois livros, *O Homem Falível* e *A Simbólica do Mal*, ambos escritos em 1960. Quando fizermos referência à *Filosofia da Vontade*, estamos nos referindo à filosofia de Ricoeur dessa época e colocaremos a data da obra inicial de 1950.

autor e as demandas que esse caminho foi exigindo das suas investigações, numa linha histórica. Esse capítulo tem o propósito de expor as ideias iniciais da filosofia ricoeuriana.

Na obra *O Voluntário e o Involuntário*, Ricoeur se dedicou de modo fenomenológico a estabelecer as relações entre o voluntário e o involuntário como termos da vontade, sendo que as figuras do voluntário (decidir, agir e consentir) se relacionam em regime de reciprocidade com as figuras do involuntário (o caráter, o inconsciente e a vida). Cada momento da vida voluntária se dá mediante alguns aspectos da vida involuntária. Nessa relação de reciprocidade já nos deparamos com aspectos do inconsciente na vida involuntária que serão colocados em jogo na vida voluntária, como se o protagonista tivesse disposição das cartas a serem jogadas, ilusão que perceberá ao longo da sua trajetória, mais profundamente quando se deparar com as teorias da psicanálise. Sabemos muito menos do que pensamos a respeito de nosso inconsciente, e as cartas não estão dispostas claramente. Há uma certa ingenuidade na afirmação originária que atesta o sujeito existente e uma certa credulidade ao se conhecer pela confissão, muito mais de se reconhecer pela e na confissão. Nesse ponto há uma demanda de aprofundamento nas sua *Filosofia da Vontade* que vai acontecendo ainda durante os anos 50 e 60 com o lançamento do segundo tomo da *Filosofia da Vontade: Finitude e Culpabilidade*, com as obras *O Homem Falível* e *A Simbólica do Mal*.

Nas três obras acima citadas o que surge de interesse pontual para nossa investigação é o conceito de sublimação, no qual detectamos a matriz ética da filosofia ricoeuriana. Ricoeur apresenta ressalvas quanto a aspectos da teoria do inconsciente freudiano, principalmente no que se refere à metapsicologia, mas vai retroceder as suas próprias críticas mais tarde no *Da Interpretação*. Entretanto, ressalvas à parte, na obra *O Voluntário e o Involuntário*, ele apresenta uma teoria um tanto evolucionista para o conceito de sublimação, afirmando que se pode explicar tal conceito a partir de energias superiores que são derivadas das energias inferiores e primitivas. Diz ele que a sublimação seria o processo privilegiado que assegura a passagem das metas vitais para as não vitais, já inspirado pela psicanálise.

A obra seguinte do repertório da *Filosofia da Vontade* é *O Homem Falível*, de 1960, dando continuidade à descrição fenomenológica da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário, cuja unidade pelo consentimento não acontece definitivamente colocando o homem como possibilidade que não se fecha completamente. O consentimento como figura do voluntário não estabiliza a relação entre voluntário e involuntário, nem entre a liberdade e a necessidade, justamente porque ao próprio conceito de reciprocidade subjaz a ideia de flexibilidade. Podemos dizer que é uma dialética, cuja síntese é mutável, volátil e sujeita a erros. O consentimento não efetiva a unidade, expondo um sujeito constituído por uma cisão interior.

O sujeito, segundo nosso filósofo, é o sujeito cujo *cogito* está cindido por uma dualidade estrutural que abre espaço para o mal e conseqüentemente a culpa, colocando esse sujeito cindido no divã de Freud.

Desse modo, chegamos à obra seguinte, *A Simbólica do Mal*, como seqüência do *O Homem Falível*, ambas de 1960. Nesse ponto, Ricoeur optou por uma mudança metodológica que denominou de virada hermenêutica tendo em vista que o simbólico reivindica interpretação e, segundo ele, a fenomenologia não era suficiente para tal, de modo que idealizou um enxerto da hermenêutica na fenomenologia, para que ao mesmo tempo fosse possível fazer a descrição eidética dos fenômenos e interpretar os símbolos neles contidos. O mal, que surge na desproporção e se esgueira na vulnerabilidade humana de finitude diante da infinitude, demanda algo para além da eidética descritiva da fenomenologia. A descrição filosófica do que é o mal foi uma questão que Ricoeur tentou resolver, sem lhe dar substância, isto é, sem atribuir o mal à condição ontológica do homem. O homem, segundo ele, teria a condição ontológica de vulnerabilidade, que o levaria a falhar, mas não teria o mal por natureza.

A definição do mal recorre às grandes histórias mitológicas sobre a origem da humanidade, porém Ricoeur afirma que já não podemos mais dar esse adjetivo de originário aos mitos, pois deles nos distanciamos e não podemos nos religar aos tempos primordiais no espaço geográfico, nem no tempo, pois tanto o tempo quanto o espaço dissociam o mito da sua função etiológica na atualidade, mas revela sua capacidade de função simbólica e, segundo Ricoeur, o mito desmitologizado é elevado à dignidade de símbolo.

A obra *A Simbólica do Mal* se encontra, justamente, a meio caminho entre a *O Voluntário e o Involuntário* e a psicanálise, servindo como ponte ligando duas metodologias, a fenomenologia e a hermenêutica. Como o entendimento da nossa leitura de Ricoeur prima pela ideia de que há uma continuidade ideológica, epistemológica e ontológica em sua obra, acatamos de bom grado a ideia proposta por ele de enxertia entre ambos os métodos. Essa passagem é contada por Ricoeur na obra *Autobiografia Intelectual* (2013). Segundo ele, seu objetivo era concluir o projeto da *Filosofia da Vontade* com a realização da última obra a ela referente. O projeto completo da *Filosofia da Vontade*, pretendido inicialmente, compreendia três partes: uma eidética da vontade na obra *O Voluntário e o Involuntário*, uma antropologia na obra *Finitude e Culpabilidade* com a publicação do primeiro volume *O Homem Falível* e um segundo volume, sobre a questão simbólica, *A Simbólica do Mal*. A terceira parte seria uma poética da vontade, que não se concretizou.

No segundo capítulo nos dedicaremos a uma pequena modificação na nossa metodologia, abordando tematicamente a hermenêutica, sem deixar a metodologia cronológica

de lado, já que a hermenêutica está na sequência de eventos da filosofia de Ricoeur. Apresentaremos a transformação da hermenêutica ao longo da história para melhor visualizar onde se encontra nosso filósofo nessa linha histórico conceitual. Ricoeur dialoga com a filosofia de alguns pensadores como Dilthey, Heidegger e Gadamer e cria sua própria interpretação argumentando que à fenomenologia deve ser enxertada uma hermenêutica para dar conta da interpretação simbólica, conforme sua conclusão na obra *A Simbólica do Mal*. No seu entendimento, a hermenêutica é uma disciplina próxima à exegese da interpretação de textos, porém, enquanto a exegese é uma disciplina de primeiro grau, a hermenêutica está num segundo grau que se esforça para extrair as condições de possibilidade da interpretação dos textos em geral. Para ele, a compreensão é a tarefa da hermenêutica e propõe a via longa da mediação e compreensão, em oposição à via curta heideggeriana, para ele o ser não está posto de imediato na compreensão, pois não há compreensão sem mediação e não há conhecimento imediato e intuitivo. Para ele, o mal da modernidade é crer na ilusão do imediatismo do *cogito*. A psicanálise se enquadraria justamente na via longa de interpretação e compreensão de si mesmo, como um grande horizonte de possibilidade para a hermenêutica, como veremos no Capítulo III.

No Capítulo III, direcionamo-nos ao tema da psicanálise, com base principal na obra *Da Interpretação*. Na última parte dessa obra, *A Dialética*, a proposta de Ricoeur de uma dialética entre arqueologia e teleologia tem em vista a questão principal deste projeto, que é investigar a sua estrutura, que se aproxima da dialética hegeliana, para pensar as suas possibilidades enquanto vinculada à psicanálise, tendo em vista a utilização dos conceitos operatórios freudianos de sobredeterminação, enquanto arqueologia, e sublimação, enquanto teleologia. Para bem conduzir o entendimento da questão em pauta, já adiantamos a impressão de que, mesmo diante da brilhante condução do livro, a elaboração da dialética proposta por Ricoeur pode ser vista de três modos.

O primeiro modo é aquele no qual concluímos que tal dialética não se estabelece nos moldes hegelianos como somos levados a pensar prematuramente, tampouco nos parece condizente com os conceitos operatórios freudianos, justamente porque, ousamos aqui nos colocar, trata-se de um conceito assemelhado quanto às estruturas do pensamento, porém diferente na sua essência, tanto das ideias de Hegel quanto da teoria freudiana. A teleologia progressiva de Hegel não pode ser comparada à teleologia proposta por Ricoeur com bases na psicanálise, mesmo concordando com a semelhança de estrutura dialética entre Hegel e Freud, já percebida anteriormente por Hyppolite (1989). Há uma grande diferença entre a teleologia pensada por Ricoeur e a psicanálise freudiana. São dois universos passíveis

de comparação, mas que, epistemologicamente, fundamentam-se em estatutos diversos: enquanto a psicanálise se fundamenta num estatuto clínico, à fundamentação de Ricoeur subjaz um estatuto ético.

Além disso, o próprio Ricoeur expôs a diferença de estatuto das teorias hegeliana e freudiana. Enquanto a filosofia de Hegel é uma filosofia da consciência, o freudismo é uma psicologia do inconsciente, e embora se possa dizer que ambas são progressivas, o são em caminhos inversos. Enquanto em Hegel a consciência é explícita, em Freud ela está apenas implicada no trabalho de análise, pois é o inconsciente que faz com que a progressão da psicanálise seja em ordem inversa da progressão da dialética hegeliana. O segundo modo é que a concepção ricoeuriana somente será compreendida com o ultrapassamento, além e aquém, da obra *Da Interpretação*. Há diversos segmentos da filosofia que investigam o pensamento ricoeuriano. Há aqueles da área da política e da ética que leem um Ricoeur do *Si Mesmo como um Outro*, mas também os poetas e literatos que leem a partir de *Tempo e Narrativa* e há os afetos da filosofia da psicanálise e da hermenêutica que leem o *Da Interpretação* e *Conflito das Interpretações*. Estes que, por sua vez, ao buscarem um histórico das questões levantadas nessas duas obras, vão ao livro *A simbólica do mal*, conforme as indicações do próprio autor.

Pertencendo ao grupo da psicanálise e da hermenêutica, vamos retroceder mais longe na arqueologia das obras para organizar nossos argumentos, pois entendemos que a chave que possibilita o esclarecimento das proposições contidas na dialética do *Da Interpretação* está na *Filosofia da Vontade*, sua obra inicial na qual se encontra todo o índice dos pensamentos dos temas e ideias que Ricoeur vai desenvolver em todas as obras posteriores. Justamente por essa abordagem que pretendemos dar perspectiva à dialética de Ricoeur, podemos dizer que se trata de uma dialética que utilizou os conceitos operatórios freudianos, com toda a questão da sobredeterminação simbólica da arqueologia do sujeito, para uma teleologia que se fundamenta na dimensão ética. Optamos por fazermos nossa abordagem pelo início, com a obra *O Voluntário e o Involuntário*, pois ao abordar a sua leitura da psicanálise somente a partir da *Simbólica do Mal*, deixamos de lado essa perspectiva que serve de fundo a toda sua obra anterior e posterior, da qual ele próprio considera o *Da Interpretação*, um desvio necessário para melhor entender o homem.

Por terceiro, portanto, devo dizer que ao abordar o problema da inconsistência aparente da dialética proposta por Ricoeur, elaboramos um histórico a partir da *Filosofia da Vontade*, obra na qual a dimensão ética do pensamento de Ricoeur inicia seu crescimento, com busca de entender o ser humano real, vivo em suas ações dentro de um mundo real, movimento que o levará à hermenêutica de si.

Para desenvolvermos a questão da dialética entre arqueologia e teleologia o faremos a partir de uma dupla divisão de enfrentamento. O primeiro enfrentamento nos levará à questão da arqueologia, cuja hermenêutica interpretativa teria como base a sobredeterminação simbólica, um tema com vários acréscimos ao conceito de sobredeterminação de Freud. O segundo enfrentamento nos remeterá à teleologia ricoeuriana que se fundamenta no conceito de sublimação. O conceito de sublimação não foi esgotado por Freud, ocasionando um campo especulativo no qual muitos revisionistas da psicanálise fizeram suas investidas. Assim também fez Ricoeur, porém a decorrência dessa revisão à sublimação não se mostra plenamente no livro *Da Interpretação*, mas, como já afirmamos anteriormente, as vicissitudes sublimadas dos homens no pensamento de Ricoeur ressoam nas obras posteriores. A dialética proposta por Ricoeur teria em vista a formação de sujeito capaz de elaborar, narrar e revisar a sua própria história e, com isso, agir bem no seu tempo, na pólis e na vida vivida.

Repetindo de forma resumida o nosso roteiro de trabalho, compreendemos que a estrutura da presente tese terá quatro capítulos. O primeiro capítulo contemplará um trabalho arqueológico histórico das questões que levaram Ricoeur ao desvio da psicanálise, a partir das obras da *Filosofia da Vontade*. O segundo capítulo será dedicado ao passo seguinte do filósofo, que foi buscar uma hermenêutica capaz de suprir as sobredeterminações simbólicas que surgiram no seu horizonte, a partir da demanda de uma virada hermenêutica na obra *A Simbólica do Mal*. O terceiro capítulo será dedicado ao problema da tese, no qual vamos confrontar as questões epistemológicas com a proposta dialética. No quarto capítulo contemplaremos as nossas conclusões.

Temos também que esclarecer como entendemos Ricoeur sobre alguns conceitos. Um deles é quanto à dialética como recurso constante nas suas obras. A dialética ricoeuriana cria uma tensão sem, contudo, polarizar demasiadamente os termos, optando pelo apaziguamento da problemática em questão. Entendemos, também, que esse apaziguamento não se fecha de modo permanente, pois tal como o sujeito ricoeuriano, estaria sujeito à revisão na passagem do tempo. Isso nos traz a necessidade de salientar que o *telos* ricoeuriano não tem um fim imanente como o ideal kantiano, antes é horizonte que não se fecha. O sujeito vislumbra e caminha em direção a, melhorando a si mesmo no processo, sem, contudo, fechar-se numa única ideia. O *telos* é o caminho mesmo.

Outro ponto a esclarecer de como fizemos a leitura do nosso filósofo é a partir do entendimento de que Ricoeur é portador de um caráter idealista no sentido que o senso comum tem desse conceito, pois a transcendência ricoeuriana se dá pela esperança do sujeito de um mundo mais justo, baseado num modelo de humanidade a ser seguido. Fazemos essa distinção

para colocar que, embora esse idealismo do senso comum possa suscitar um mundo utópico, cuja existência se dá fora da realidade, Ricoeur traz os acontecimentos para a ação, cujo consentimento se faz pelas mediações com o modelo de humanidade.

Quanto à sua crítica ao idealismo de Husserl, entendemos que Ricoeur nos coloca que a consciência só pode se compreender para além de si mesma, pelas mediações de um outro. É pelas mediações da arte, cultura, religião, pelo psicanalista, pelos outros que o sujeito sai de si em direção a esse outro que é um si mesmo, num processo fenomenológico-hermenêutico tão bem colocado por Ricoeur na proposta de enxerto da hermenêutica na fenomenologia.

Por fim, referimo-nos aos propósitos desta tese na qual não há um objetivo teleológico ao modo kantiano, mas ao modo ricoeuriano, pois a pergunta sobre a serventia objetiva que teria esta exaustiva pesquisa na vida da sociedade, dos filósofos e dos psicanalistas é uma pergunta complexa que nos remete à objetividade da própria filosofia. O que podemos dizer é que este trabalho ampliou nosso conhecimento, mediou nossa consciência, o que não nos deixou ileso ao passar pelo processo.

1. 1 METODOLOGIA

Esta tese é um trabalho bibliográfico e será pela abordagem cronológica que navegaremos através da obra de Paul Ricoeur. Essa metodologia permite uma visão ampla do deslocamento do autor na construção das suas ideias, pois a partir da perspectiva de construção entendemos a sua obra como um *continuum*, que se desenvolveu de modo natural junto com suas experiências pessoais e acadêmicas. Consideramos que há acréscimos naturais do tempo vivido no seu pensamento, contudo, sem grandes mudanças no cerne da sua obra. Alguns autores atuais que comentam as obras de Ricoeur pensam também nessa continuidade com David Pellauer, e mesmo seu biógrafo François Dosse.

Uma tese traz consigo muitas outras teses, seja pela abordagem metodológica, seja pelas obras escolhidas, seja pelos críticos eleitos para o embate. Portanto, consideramos que para entender a aproximação de Ricoeur a Freud temos que investigar o que antecedeu a esse encontro e o rumo que indagações traçaram na vida e na obra do autor. Ao fazermos certas asserções na tessitura das ideias, pretendemos alcançar nosso objetivo de tese que é tratar da dialética entre arqueologia e teleologia proposta por Ricoeur, mas também um segundo problema implicado no e inseparável do objetivo principal, que é averiguar o ultrapassamento de Ricoeur com relação a Freud, dado que Ricoeur se refere ao desvio pela psicanálise, sendo

que o termo *desvio* concerne aos vicinais caminhos que se apresentam em trechos importantes de uma jornada.

Normalmente os investigadores do tema da psicanálise em Ricoeur iniciam suas investigações a partir da obra *A Simbólica do Mal*, entretanto temos como nossa base inicial as obras da *Filosofia da Vontade*, por entendermos que ali está o início e as motivações para sua aproximação a Freud. Portanto a obra *O Voluntário e o Involuntário* será a nossa obra inicial, seguida por *O Homem Falível* e *A Simbólica do Mal*. Na sequência dessas obras virá a densa e grande obra de Ricoeur, *Da Interpretação: um Ensaio sobre Freud*.

Cumprindo a ordem cronológica, seguiremos Ricoeur rumo ao tema da hermenêutica que apareceu como demanda no seu horizonte, portanto, além dos livros anteriores vamos utilizar bibliografia do próprio Ricoeur para configurar o que é a hermenêutica para ele e por que a psicanálise pode ser uma hermenêutica.

Nesse ponto atingiremos o ápice deste trabalho que é a proposta de uma dialética entre arqueologia e teleologia, apresentada no último capítulo da obra *Da Interpretação*, um problema pouco comentado e considerado de difícil entendimento ou incompleto por pesquisadores do filósofo. Utilizaremos as obras de Freud conforme o tema tratado por Ricoeur, sem a obrigatoriedade de uma cronologia em Freud, muito embora as datas estejam anotadas nas citações.

Utilizaremos aqui também a obra *Conflito das Interpretações*, de 1969, e outras leituras da vasta bibliografia do autor, com a finalidade de melhor esclarecer suas ideias.

Além das obras citadas utilizaremos várias outras obras de Ricoeur como reforço e esclarecimento, utilizaremos obras de autores que o influenciaram de algum modo e em algum momento da sua trajetória, bem como obras de comentadores, tanto críticos quanto discípulos de Ricoeur. Para cumprir nosso objetivo, o procedimento será começar pelo começo.

2 CAPÍTULO I: FILOSOFIA DA VONTADE

*How many roads must a man walk down
Before you call him a man?*

Bob Dylan

2. 1 CONTEXTO DA FILOSOFIA DA VONTADE

A *Filosofia da Vontade* é uma obra de inspiração aristotélica em muitos aspectos, especialmente no que se refere às figuras utilizadas por Ricoeur nas instâncias do voluntário e do involuntário³. Nela não há, ainda, nenhuma aparente teleologia política e moral como em Aristóteles, mas há um embate entre necessidade e liberdade, essa liberdade que nega a necessidade, figura do involuntário.

Desde os primeiros textos da obra ricoeuriana já encontramos referências ao freudismo de várias maneiras e intensidades, especialmente no livro *O Voluntário e o Involuntário*, no qual há um capítulo inteiro dedicado ao debate sobre o inconsciente freudiano. Havia na França nessa época de 1950 um notável interesse crítico na recepção do freudismo, e Ricoeur não ficou imune a esse movimento. O *Cogito* cartesiano era um forte argumento se contrapondo às teorias de Freud que traziam, no seu fundamento, uma ameaça à autossuficiência da consciência, contra algo que parece estar além ou aquém dela, isto é, o inconsciente obscuro, dominando as ações humanas sem o conhecimento ou consentimento da consciência. A razão estava sendo posta em xeque. Muitos pontos da teoria freudiana desagradaram os críticos franceses nos primórdios da recepção francesa da psicanálise. Além da opacidade do inconsciente, também o realismo das teorias explicativas da metapsicologia, cuja linguagem análoga a uma linguagem da ciência como a física provocaram um grande estranhamento nos meios acadêmicos. Argumentava-se que a teoria freudiana não se enquadrava nos moldes de ciência em exigências significativas da metodologia científica, especialmente no tocante à relação de causas e efeitos, obscuras na psicanálise, mas também com relação ao problema da distinção entre sujeito e objeto e no que

³ O pensamento de Aristóteles sobre as ações voluntárias tem como objeto a questão da justiça, contemplada, principalmente, em duas obras: *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo*. Para Aristóteles, os atos podem ser voluntários, involuntários e mistos, e estão relacionados à ação, acontecendo simultaneamente. Resumidamente, podemos dizer que a ação voluntária é aquela na qual o agente sabe o que está realizando e a ação involuntária tanto pode ser exterior ao agente, como pode ser dele próprio, sem, contudo, o devido conhecimento das causas.

se refere às quantificações exigidas pela ciência, bem como por não se enquadrar nos termos de uma ciência demonstrável não subjetiva.

Dessa forma, a crítica se estendeu por décadas. O fato é que não havia aceitação de um o inconsciente, cuja descrição de funcionamento se assemelhava ao funcionamento hidráulico de uma máquina, com cargas e descargas pulsionais, cuja influência enigmática na consciência tornava o homem submisso a um automatismo determinante numa consciência alheia a essa instância. Ricoeur segue, nessa época, as críticas do seu mestre Dalbiez e de outros filósofos que o influenciaram⁴. Em que pese as influências dos filósofos citados em nota, Ricoeur alinha seu juízo, de modo próprio, com as críticas ao inconsciente freudiano dos seus mestres, e ao conceber a obra *A Filosofia da Vontade*, de 1950, dedica um capítulo ao tema, pois a aproximação entre o involuntário de Ricoeur e o inconsciente freudiano é visivelmente cabível. Dessa forma, a recepção da psicanálise na França teve um teor um tanto revolucionário, provocando o que Ricoeur chamou de escândalo do *cogito* ferido que colocou em xeque a liberdade idealizada de uma consciência soberana. A aproximação de Ricoeur a Freud aparece já nessa primeira obra de modo direto e muitas vezes indireto.

Antes de nos aprofundarmos na relação entre voluntário e o involuntário, na qual há uma implicação profunda com o inconsciente freudiano, vamos dar um breve panorama dos comentadores de Ricoeur sobre a sua relação com a teoria de Freud ao longo da sua obra, bem como das influências que o conduziram nessa empreitada. Busacchi (2010) considera que a obra de Ricoeur é permeada pela psicanálise freudiana com diferentes graus intensidades:

Seria um erro pensar que, iniciada pela interpretação fenomenológica do inconsciente no contexto de uma fenomenologia da vontade, (*O Voluntário e o Involuntário*, 1950), ela [a obra de Ricoeur] atinge seu apogeu e se consuma a partir dos anos da primeira virada hermenêutica, na década de 1960, com a obra capital *Da Interpretação: um, Ensaio sobre Freud* (1965), e ainda, de uma parte, com o *Conflito de Interpretações, Ensaio de Hermenêutica* (1969) [...] Se é verdadeiro, por um lado, que a psicanálise não constituiu mais o objeto, após *Da Interpretação*, de uma atenção tão intensa ou tão focalizada, permanece o fato de que a reflexão sobre a psicanálise marca toda a obra de Ricoeur, não somente porque a presença de Freud é praticamente ininterrupta – fosse com uma intensidade variável – ao longo de todo o percurso, mas sobretudo porque interessa a todos os níveis especulativos de sua reflexão (BUSACCHI, 2010, p. 233-234).

⁴ Karl Jasper, Gabriel Marcel e Roland Dalbiez influenciaram Ricoeur no que se refere às questões do existencialismo como de investigação filosófica, que explora o problema da existência humana se voltando para a experiência vivida do sujeito que pensa, sente e age. A corrente existencialista tem em vista a vida concreta. A crítica de Dalbiez à psicanálise se referia à teoria psicanalítica, principalmente à metapsicologia, tida como algo fantasioso, porém com aquiescência do método, considerado inovador.

Como a presente tese pretende trabalhar com a ideia da presença de Freud na obra ricoeuriana para além e aquém do livro *Da Interpretação*, somos concordantes com Busacchi e apontaremos as conexões que decorrem em maior ou menor grau, de forma explícita ou implícita. Certamente essa proximidade tem como origem e destino o campo de coincidências no interesse daquilo que se refere ao homem e suas vicissitudes na existência.

No texto *Autobiografia* (1997), ao relatar sua vida acadêmica no último ano do liceu em 1930, com apenas dezessete anos, Ricoeur lembra do seu antigo mestre Roland Dalbiez, que o apresentou à dimensão do inconsciente freudiano, sendo este um dos primeiros filósofos franceses a escrever sobre Freud e a psicanálise:

Julgo que devo também a Roland Dalbiez a minha preocupação, que emergiu posteriormente, em integrar a dimensão do inconsciente e o ponto de vista psicanalítico, em geral, numa linha de pensamento que era de qualquer modo fortemente marcado pela tradição da filosofia reflexiva em França, como aliás é mostrado no exame que proponho da “involuntariedade absoluta” (caráter, inconsciente, vida) na minha primeira obra filosófica de vulto: *Le Volontaire et L'involuntaire* (1950) (RICOEUR, 2013, p. 49).

Busacchi (2010, p. 234) enumera as obras que “pontuam o itinerário de uma longa trajetória” do diálogo de Ricoeur com a obra freudiana. Diz ele que a “lição freudiana” estará sempre presente como eixo da sua reflexão, não só como interesses indiretos do início da sua carreira acadêmica em artigos, ensaios e conferências diretamente consagrados a psicanálise, mas também nas suas obras posteriores aos anos 70 e ao *Da Interpretação*, citando “*O Discurso da Ação, Tempo e Narrativa, O Si-Mesmo como um Outro, A Memória, a História e o Esquecimento*” (BUSACCHI, 2010, p. 234).

Outras influências conduziram o trajeto filosófico de Ricoeur conforme o reconhecimento que tributou aos mestres Gabriel Marcel, Jean Nabert e Edmund Husserl. Também Karl Jasper exerceu importante papel na formação da filosofia de Ricoeur, com o devido reconhecimento. Porém, antes da psicanálise atravessar seu deslocamento filosófico, mas já com certo conhecimento da obra de Freud proporcionada por Dalbiez, Ricoeur tem na figura de Gabriel Marcel⁵ um grande influenciador.

François Dosse (2012) relata o encontro de Ricoeur com Marcel e a duradoura “relação de estima e amizade” (2012, p. 13) entre ambos. Gabriel Marcel era anfitrião e mentor dos icônicos encontros das “sextas-feiras”, que aconteciam no seu apartamento em Paris, onde

⁵ Gabriel Marcel foi um pensador original que influenciou a filosofia francesa. Ele criticou o racionalismo e o cientificismo e investigou, de modo próprio, inúmeros temas que se tornaram destaque no movimento existencialista e fenomenológico.

recebia convidados de diversos segmentos culturais como atores, estudantes e pesquisadores. Esses encontros ofereceram ao universitário Ricoeur, com pouco mais de 20 anos, a oportunidade de vivenciar o contraste entre a formação acadêmica da Sorbonne e o método alternativo de Marcel. Paralelamente às “sextas-feiras”, Ricoeur desenvolveu seus estudos em torno da fenomenologia de Husserl, mas será Marcel ainda que receberá a dedicatória, no primeiro tomo da *Filosofia da Vontade - O Voluntário e o Involuntário*.

Segundo Dosse (2012, p. 12), a tensão entre dois estilos de abordagem da filosofia, “de um lado é atraído pelo estilo marceliano, que o orienta em direção aos problemas da encarnação, da invocação e do mistério. De outro lado, descobre no mesmo ano a obra de Husserl, pensador mais conceitual.” Ricoeur fez a tradução para o francês do *Ideen* de Husserl e contribuiu para a recepção da fenomenologia na França nos idos de 1930 e depois da guerra nos idos de 1950. Dosse (2012, p. 12) assinala o “caráter antitético” entre as duas filosofias, que colocaram Ricoeur “preso entre duas lógicas, em situação de descontinuidade”. Entretanto, será a partir dessa aparente contradição que Ricoeur desenvolverá seu modo de fazer filosofia, “acolhendo a diferença, o contraditório, sem nunca ceder à confusão que eliminaria as arestas das posições divergentes” (DOSSE, 2012, p. 13). Conforme seu próprio depoimento:

Devo a Husserl a metodologia designada pelo termo “análise eidética”; devo a Gabriel Marcel a problemática de um sujeito ao mesmo tempo encarnado e capaz de se distanciar de desejos e poderes, em suma, um sujeito que era dono de si próprio e o servo da necessidade na figura do caráter, no inconsciente, e na vida (RICOEUR, 2013, p. 63).

Considerando a distinção de um capítulo inteiro à figura do inconsciente, no primeiro tomo da *Filosofia da Vontade – O Voluntário e o Involuntário* –, de 1950, fica evidente a influência do contexto da época, especialmente pela leitura de Dalbiez, Marcel, Alain e outros. Entretanto, ao longo da sua obra algumas ideias e referências sofreram alterações e adaptações com análises mais elaboradas. Nos anos seguintes, quando da publicação do segundo tomo da *Filosofia da Vontade*, subtítulo *Finitude e Culpabilidade*, especialmente no volume *O Homem Falível* de 1960, diversos aspectos do freudismo serão aprofundados para pensar as questões do homem, contudo, as teorias de Freud não serão citadas diretamente nessa obra, mas certamente figuram no horizonte antropológico da existência do homem falível, este que, mais tarde, no *Da Interpretação*, será levado ao divã de Freud.

2. 2 O VOLUNTÁRIO E O INVOLUNTÁRIO

Na obra *O Voluntário e o Involuntário* (1950), Ricoeur nos apresenta, em estilo descritivo, as possibilidades fundamentais do homem e dedica parte do Capítulo II ao inconsciente, apresentando uma análise crítica ao realismo, ao materialismo e ao geneticismo da teoria freudiana, bem como a aspectos importantes no que se refere ao fracasso da transparência da consciência, provocados pela teoria do inconsciente da psicanálise. A filiação de Ricoeur à fenomenologia, orientada para a consciência, o conduziu à redução eidética da vontade, examinando as articulações entre os momentos voluntário e involuntário da consciência para uma consciência (RICOEUR, 2016, p.).

Um dos pontos principais da obra *O Voluntário e o Involuntário* é o embate com pensamento filosófico de Descartes, cujo modelo sujeito/objeto é insuficiente, segundo o pensamento de Ricoeur, pois não dá conta das experiências da vida real, por se tratar de um modelo metafísico. Segundo ele, essa forma se apresenta como uma teoria do conhecimento na qual a hipótese que a fundamenta é dada por uma consciência que, pela autoevidência, anuncia-se como soberana, de onde procede o conhecimento. Ocorre que o conhecimento dito indubitável é produto do método que coloca sujeitos frente a objetos, estabelecendo uma relação entre um objeto a ser conhecido, de forma objetiva, e um sujeito que processa esse conhecimento pela sua subjetividade. A interrogação de Ricoeur é sobre como o sujeito, como agente do conhecimento, conhece a si mesmo, já que o entendimento dessa relação se torna complicado no sentido de que o sujeito se torna objeto. Há o reconhecimento de que o sujeito cartesiano conhece a si mesmo como existente, mas segundo Ricoeur, o *Cogito* é apodítico na reflexão “penso, logo existo”, pois só confirma a sua própria existência, sendo necessário, portanto, o descentramento dessa consciência para derivar o conhecimento tanto dos objetos, como de si mesmo⁶. A questão mais instigante para o autor é: quando o objeto de um sujeito é a sua própria consciência? Essa relação de objetividade de si mesmo é analisada por Ricoeur quanto ao seu fundamento epistemológico e, segundo Pellauer (2010, p. 21), analisando a proposta de Ricoeur, o modelo requer um sujeito, mas esse sujeito não é ninguém em particular. Então a pergunta que surge é: com uma subjetividade genérica pode afirmar que existimos? A solução de Ricoeur é uma reformulação da perspectiva na qual o sujeito genérico passa a ser visto na sua singularidade, isto é, um sujeito individualizado e encarnado capaz de pensar sobre

⁶ Ricoeur retomará esse tema na obra *Da Interpretação* no que concerne à arqueologia do sujeito, com a demanda de um descentramento da consciência, destituída da sua soberania.

si mesmo⁷. A consciência do sujeito individualizado e encarnado passa, então, a ser tomada como tarefa⁸: a tarefa socrática de conhecer a si mesmo. Pellauer (2010, p. 21) toma esse argumento da solução pela individualidade como “fio existencial da doutrina de Ricoeur”, na qual a unidade do ser encarnado é mais evidente na ação humana, por isso a sua preocupação com a liberdade. A liberdade será esse ato consciente de responsabilidade de um sujeito encarnado que busca conhecer a si mesmo e que, como veremos, jamais completará essa tarefa, mesmo tendo o ensejo de sempre a buscar.⁹

Um segundo ponto importante a se fazer notar é a recusa do entendimento da antinomia kantiana, liberdade/causalidade (liberdade/determinismo), no qual se exclui um dos termos, no modo ou liberdade ou causalidade. A dificuldade e os limites da razão quanto à antinomia liberdade/causalidade é apresentada por Kant na obra *Crítica da Razão Pura*, mais precisamente como 3ª antinomia. Objetos metafísicos como a liberdade, que se encontram além da experiência, são considerados problemáticos e Kant propõe, de um lado, a tese de uma liberdade incondicional e, do outro, a antítese de uma liberdade ilusória, produzida pelos atributos racionais, sem comprovação ou possibilidade de verificação. O paradoxo que se apresenta à razão é, fundamentalmente, uma questão epistemológica quanto à existência da liberdade: se houver uma causa, a liberdade se torna determinada e, se não houver causa, sendo a liberdade algo incondicionado, a razão encontra limites para conceber uma causalidade também incondicionada, pois a razão é estruturada a partir das noções de tempo e espaço, nos quais se pode pensar uma sucessão de causas que tornariam a liberdade condicionada.

Ricoeur considera esse um problema clássico da relação entre liberdade e natureza e apresenta sua proposta para sanar essa polarização, pois o terreno transcendental puro está fora do mundo da vida¹⁰ e seu projeto filosófico para a superação da questão, na sua base epistemológica, refere-se ao enunciado do problema que visará, no lugar da polaridade entre determinismo/liberdade, a reciprocidade entre voluntário e involuntário na experiência da vida concreta. A relação de reciprocidade amplia as possibilidades epistemológicas com uma noção mais flexível dessa relação. Pellauer (2010, p. 17) diz que a filosofia de Ricoeur apresenta “algo como” uma fenomenologia eidética dessa reciprocidade, sendo que são essas noções que dão sentido à liberdade. A questão da liberdade, contraposta à natureza, carrega no seu interior

⁷ Influenciado pela filosofia de Jasper e Marcel, cujo sujeito é existente e encarnado.

⁸ Tema desenvolvido e aprofundado na obra *Da Interpretação*.

⁹ Fazemos notar que a liberdade atrelada à responsabilidade enseja uma ética, tema que subjaz e assoma toda a obra de Ricoeur, com maior ou menor intensidade. Dessa forma, a tarefa da consciência entra na dimensão ética.

¹⁰ Notamos aqui que a psicanálise que será abordada anos mais tarde por Ricoeur contemplará uma dialética entre voluntário e involuntário, nos termos da dialética entre arqueologia e teleologia, no mundo da vida.

aspectos a serem esclarecidos, que emergirão ao longo do texto do *O Voluntário e o Involuntário*, tal como a existência corporal que decorre numa temporalidade, colocando-nos frente ao tema determinismo/liberdade, ao qual Ricoeur apresentará novas perspectivas, justamente a relação de reciprocidade, na tentativa de superar os limites dessa relação. Desse modo, Ricoeur nos coloca diante de uma liberdade, digamos, “racional”, na qual há um movimento contínuo de diligência entre a liberdade incondicionada de uma natureza desejante e uma liberdade que nega essa mesma natureza, como veremos nesta tese no item 2. 2. 4 *A Negação Recíproca*.

A questão entre liberdade/determinismo (causalidade) é, como bem disse Ricoeur, um problema clássico da filosofia e foi abordada por alguns filósofos, entre eles Merleau-Ponty, que propõe uma revisão das categorias e dos conceitos da tradição científica-filosófica, como vemos no artigo *Science et Philosophie Chez Merleau-Ponty* de Leandro Neves Cardim:

A antinomia surge da interpretação da experiência. No entanto, são as categorias usadas para fazer essa interpretação que devem ser revistas. Devemos revisar o arsenal de conceitos que a tradição científico filosófica nos deixou para entender a experiência. Na verdade, nós espontaneamente damos muito crédito a todas as categorias. Mas como fazer essa revisão? Para isso devemos nos reportar com os dois representantes da nossa cultura: a ciência e a filosofia. Essas duas disciplinas fornecem as categorias através das quais deciframos a oposição contraditória entre determinação e liberdade. Assim, o procedimento é duplo: em relação ao conhecimento positivo, devemos acompanhar o desenvolvimento da ciência para perguntar se ela realmente reduz o homem à condição de objeto completamente determinado e condicionado. Em relação à filosofia, é necessário reexaminar a atitude filosófica e reflexiva para verificar se ela dá autorização para definir o homem como sujeito incondicionado, atemporal e absolutamente livre. Qual será o benefício dessa dupla investigação? (CARDIM, 2006, p. 24).

Na sequência do artigo, Cardim (2006) cita a solução dada por Merleau-Ponty na qual as pesquisas convergentes entre ciência e filosofia nos revelem uma terceira dimensão, para além do sujeito e do objeto, “onde nossa atividade e nossa passividade, nossa autonomia e nossa dependência, deixariam de ser contraditórias” (PONTY *apud* CARDIM, 2006, p. 24). Tanto Merleau-Ponty quanto Paul Ricoeur apresentam uma terceira via para a polarização liberdade/determinismo.

O terceiro ponto importante, advindo do anterior, refere-se à questão da unidade entre a dualidade voluntário/involuntário no ser humano. Com a indicação clara da sua abordagem fenomenológica, Ricoeur afirma que “a fenomenologia da vontade é o estudo das articulações entre voluntário e involuntário da consciência constantemente orientada pelo ideal da unidade da pessoa humana” (RICOEUR, 2016, p.75). Aqui temos a orientação reduzida à consciência e

a consciência no duplo papel de sujeito agente da redução eidética e objeto a ser reduzido. Essa questão será aprofundada na obra *o Homem Falível*, mas já conseguimos vislumbrar aqui a problemática do sujeito, cuja unidade, não se realiza. No livro *O Voluntário e o Involuntário*, Ricoeur prossegue dizendo que “é impressionante que sejam precisamente os grandes dualismos da história que tenham trazido mais sucesso a esta unidade, como se o dualismo fosse a prova filosófica a atravessar para conquistar o sentido da unidade” (RICOEUR, 2016, p. 75). A busca pelo sentido de unidade transpassa toda a obra de Ricoeur e é na vida concreta da consciência encarnada, inspirada em Marcel, o *locus* onde Ricoeur buscará o sentido de unidade, a partir “da tração entre duas exigências opostas” (RICOEUR, 2016, p. 75). Essa proposta de dialogar com polos opostos buscando conciliar os extremos se define, desde as suas obras iniciais, como característica do seu método investigativo, até suas últimas obras, confirmando a nossa ideia de que há uma continuidade no seu projeto filosófico.

As exigências opostas entre o voluntário e o involuntário têm, de um lado, o modo de pensamento que coloca os objetos fora de qualquer perspectiva, omitindo a si próprio da consciência que visa ao objeto, portanto sem pressupostos, no qual toda a vida do corpo, o involuntário, é tido como objeto de uma ciência tal qual a biologia e a psicologia científica. “É preciso dizer que, na medida em que a minha vida corporal e involuntária é para mim confusa, enigmática e por vezes mesmo estranha a mim mesmo, tudo convida a repeti-la assim para o meio das coisas” (RICOEUR, 2016, p. 76). Por outro lado, há ainda a reflexão da consciência que, ao visar os objetos, identifica-se e se reconhece como consciência de si “em toda a sua espessura concreta” (RICOEUR, 2016, p. 76), como estrutura da própria consciência que, segundo Ricoeur, é percebida pelo *Cogito* cartesiano. A filosofia de Descartes mostra bastante bem como estes dois movimentos são solidários, a saber a consolidação de um mundo objetivo liberto de toda a consciência, e de forma complementar a redução da consciência à consciência de si (RICOEUR, 2016, p. 76).

Segundo Ricoeur, a luta contra esse dualismo que é resultante de atitudes da consciência se dá a partir da compreensão entre a reciprocidade do voluntário e do involuntário. A sua proposição nos parece muito significativa no sentido de demonstrar a tese de que a teoria freudiana se encontra à espreita, querendo dizer mais, nas entrelinhas, do que a gramática dessa época de Ricoeur, pois quando ele observa (RICOEUR, 2016, p. 77) que “é preciso voltar a quem da consciência de si e ver a consciência aderir ao seu corpo, a toda a sua vida involuntária” e, por outro lado “reintegrar a consciência no corpo e o corpo na consciência”, perguntamo-nos o significado dos termos “a quem da consciência” e “vida involuntária”. Sentimos uma certa carência semântica para dar conta da relação corpo/consciência nas

formulações, talvez por nossa prévia consignação à linguagem da psicanálise obnubilando tendenciosamente nossa visão. Essa temática corpo/consciência permanecerá entre as inquietações de Ricoeur, especialmente no conceito de arqueologia do sujeito desenvolvido no *Da Interpretação* (1965), concernente ao papel da energética como elemento da força implicada no sentido e, também, quanto à inadequação da consciência como doadora de sentido quando da sua aceção do *cogito* ferido.¹¹

O núcleo central entre o voluntário e o involuntário é a vontade humana constituída de desejos e sentimentos, fruto de determinada cultura e de um determinado contexto histórico. Embora imerso no mundo que lhe é dado previamente, o sujeito de Ricoeur é capaz de decisão e, também, de escolha das suas perspectivas. Como vimos anteriormente, o sujeito de Ricoeur se forma na relação de reciprocidade que é a superação da antinomia kantiana natureza/determinismo, porém essa superação implica autoconhecimento que não se suprirá somente com a redução eidética, requerendo uma nova visão epistemológica, que passará pela antropologia do *O Homem Falível*, pela hermenêutica do *A Simbólica do Mal* e pela psicanálise freudiana do *Da Interpretação*. Esse movimento vai ampliando sua visão sobre o inconsciente para então propor a dialética entre arqueologia e teleologia, ponto crucial desta tese. Um ponto que desejamos salientar brevemente, mas que não é o objetivo desta pesquisa, é que embora ainda não se encontre presente nas suas obras iniciais de modo contundente, é possível divisar uma ética de forma embrionária, que será desenvolvida nas obras posteriores ao *Da Interpretação*, onde se mostra incursa na teleologia de um sujeito capaz de assumir escolhas, com certo dever moral de ser responsável por elas, uma vez conhecedor das suas próprias afecções. A aceção ética aparecerá nas obras posteriores de Ricoeur, mas que pode ser vislumbrada na sua inspiração aristotélica quando da concepção da relação entre voluntário e involuntário.

2. 2. 1 O Voluntário: decidir, agir e consentir

Quanto ao voluntário, Ricoeur concebeu três figuras que se apresentam numa ordem progressiva, são elas: decidir, agir e consentir, considerados pontos de vista de uma mediação prática entre a liberdade e a natureza. A decisão é um momento reflexivo dotado de intencionalidade. O agir é consequência dessa intencionalidade que se dá através do corpo que passou pelo consentimento. O consentimento se refere à mediação prática com coisas que não

¹¹ A questão do papel da energética na arqueologia do sujeito e, também, a aceção do *cogito* ferido serão desenvolvidas no Capítulo III deste trabalho de tese.

podem ser mudadas, isto é, o involuntário. Este, por sua vez, dotado de três figuras: caráter, inconsciente e estar vivo. Diz Ricoeur que “o inconsciente é sempre cenário da minha história, com que não posso coincidir numa consciência transparente” (RICOEUR, 2016, p. 82) a não ser mediado por outro. Estar vivo é estar imerso numa situação vital, fundamental, incontrolável e irreversível, num contexto de descendência dos seus antepassados, “que constitui o pano de fundo de toda a decisão e de toda a ação” (RICOEUR, 1950, p. 82). O caráter se refere à parcialidade da ação “segundo o qual todo valor aparece” (RICOEUR, 1950, p. 82). Essa parcialidade se refere àquilo que nos escapa, que não conseguimos abarcar na unidade da relação entre ambas as instâncias.

Há, porém, uma dificuldade metodológica, segundo Ricoeur, no que se refere às diferenças epistemológicas entre “o voluntário no estilo da subjetividade e o involuntário em estilo de objetividade empírica” (RICOEUR, 2016, p. 84), para a qual propõe uma tarefa de conciliação cujo objetivo é um único discurso. Essa tarefa seria a ampliação do *cogito* como atitude reflexiva, integrando o sentido da vontade (voluntária e involuntária) “e de forma geral toda a minha existência como corpo” (RICOEUR, 2016, p. 84). Não podemos deixar de fazer a correlação dessa proposta com outra semelhante no *Da Interpretação*, quando o autor pergunta se é possível integrar a força no sentido¹² (RICOEUR, 1977, p. 76), podendo a força, no seu papel energético, ser relacionada com o involuntário do corpo, e o sentido, no plano reflexivo, relacionado com uma consciência que pensa sobre si mesma. A proposta de ampliação do *cogito* com o objetivo de um único discurso se trata de um recurso à hermenêutica, mesmo antes da “virada hermenêutica¹³”, pois Ricoeur percebe as dificuldades da polarização epistemológica do conhecimento em relação à linguagem, separando as explicações que se referem às ciências da natureza e à compreensão referente às ciências sociais.

2. 2. 2 O involuntário: caráter, inconsciente e vida

Quanto ao involuntário, o que interessa é a questão da impossibilidade de acesso à vida involuntária pura, que, segundo Ricoeur, perde-se na ingenuidade do que foi sentido. “Não há fenomenologia do involuntário puro” (RICOEUR, 2016, p. 85), pois só se compreende o

¹² Esse tema será devidamente contemplado na Parte III, na qual trabalharemos essa proposta de integração entre duas ordens epistemológicas, força e sentido, apresentada no livro *Da Interpretação*.

¹³ A “virada hermenêutica” é o processo no qual Ricoeur se aproxima da hermenêutica para enxertá-la na fenomenologia, dada a insuficiência desta na interpretação e compreensão do sentido, decorrente do seu interesse em autores como Dilthey, Schleiermacher e Heidegger. A hermenêutica será contemplada no Capítulo II desta tese.

involuntário na reciprocidade com o voluntário, “eu compreendo o involuntário como outro polo da minha vida, como afetando o meu querer (...), nunca apreendo a multiplicidade involuntária a não ser por meio da relação da unidade do querer” (RICOEUR, 2016, p. 85). Dessa forma, Ricoeur vai tomar como base da sua investigação a unidade do querer que o conduzirá “no labirinto da vida involuntária” (RICOEUR, 2016, p. 85) para unir ambos os polos de uma mesma vida, de uma mesma existência. Ricoeur afirma que a relação entre voluntário e involuntário aparece em todos os momentos da vida, dando destaque para o involuntário como uma “presença oculta” que se revela na reciprocidade com o voluntário:

Cada momento da vida voluntária que descrevemos há pouco – decidir, agir, consentir – revela um aspecto recíproco da vida involuntária e fornece assim um princípio de ordem no aparecimento de funções involuntárias. Assim, somos levados a decifrar o involuntário pelo voluntário, isto é, nas suas relações com a motivação e a moção e como condição (RICOEUR, 2016, p. 85).

Ricoeur conduz a investigação sobre a reciprocidade entre voluntário e involuntário pelo método fenomenológico em busca de uma intencionalidade. A decifração do involuntário se dá a partir de um movimento, de uma motivação que, segundo ele, é essa relação do querer com uma corrente intencional que o inclina. Portanto, todo o movimento de decisão comporta uma intencionalidade e um movimento receptivo. O desejo é o exemplo citado a respeito de aspectos não objetivados do involuntário, “o corpo alimenta a motivação por que aspectos do desejo se incluem no campo da motivação” (RICOEUR, 2016 p. 85). Há, portanto, uma relação de intencionalidade entre desejo e desejado¹⁴.

A função da motivação é levar a ação de tal forma que o voluntário apareça na moção do involuntário. O exemplo citado é a capacidade de sacrifício de alguma necessidade, como a fome, fato que atesta que esta pode ser medida (avaliada) e trocada por outro valor. A fome, prosseguindo no exemplo dado por Ricoeur, apesar de ser uma necessidade involuntária, também pertence, ao mesmo tempo, ao *Cogito*, pois o ato de comer passa pela racionalização,

¹⁴ O desejo para Ricoeur é, sobretudo, obscuridade, carência e impulso para a ação. Para ele, a ação é o resultado do consentimento, termo que significa o arremate da estrutura da vontade que se funda na relação entre voluntário e involuntário. O desejo é uma intencionalidade que, subjetivamente, habita o corpo, sendo que este é, ao mesmo tempo, opacidade e abertura para o desejo. Vemos na sequência da análise do pensamento ricoeuriano que sua ideia é propor o desvelamento do desejo na sua obscuridade, para que o consentimento se fundamente para além do solipsismo cartesiano, levando em conta também o mundo como um outro que não o si-mesmo. Nesse conceito salientamos a influência do Gabriel Marcel como pensador do corpo como entrecruzamento de subjetividade e objetividade, também a influência de Merleau-Ponty, para quem o corpo é inseparável da existência, isto é, entre o sujeito e o mundo. O corpo é elemento vital para a constituição da nossa consciência e meio de comunicação entre ela e o mundo. O corpo é o modo de acessarmos o mundo. Convém alertar que o conceito de desejo, apesar de estar fundamentado na *Filosofia da Vontade*, será tratado mais profundamente na abordagem da hermenêutica e da psicanálise por Ricoeur, movimento de intensificação e mergulho que acompanharemos no seu devido momento.

isto é, por uma decisão voluntária que pode ser trocada por uma outra necessidade. Isso é apresentado no exemplo do explorador que é capaz de fazer o sacrifício da sua necessidade de comer, apontada pela fome, em detrimento de outro objetivo que é a representação de algo imaginado, como antecipação de um real ainda ausente, ou seja, alcançar a sua meta de atingir um determinado destino. Mais uma vez, pontuamos aqui indícios de uma ética no agir humano, cuja capacidade de fazer escolhas torna o sujeito de Ricoeur capaz, ainda em esboço, de trocar a necessidade por algo cujo valor venha suprir outros interesses no âmbito da idealização. Já a dimensão do agir se dá através e no corpo. O corpo é o campo de mediação do agir. O agir é sempre o consentimento entre o voluntário e involuntário.

Além das três figuras do involuntário, Ricoeur apresenta duas formas de ação, que denomina “duas formas propriamente humanas de ação involuntária” (RICOEUR, 2016, p. 87), a emoção e o hábito, que ilustram a reciprocidade entre voluntário e involuntário.

Como primeira forma de ação involuntária, a emoção é aquela em estado embrionário que se apresenta como surpresa, incitação, espontaneidade. No entendimento dele, é a partir dessa emoção embrionária que se chega à “degradação da desordem significativa” (RICOEUR, 2016, p.). Nas suas palavras, toda a psicologia da emoção, que começa pela desordem incoerente, falha na tarefa de significação do involuntário, porque se encontra obliterada. Ricoeur critica a possibilidade de uma explicação naturalista para toda a problemática referente a essa desordem, e propõe o caminho inverso na investigação do sentido-resíduo dessa desordem incoerente porque ela “é típica da ordem frágil do homem: é ainda uma desordem do homem” (RICOEUR, 2016, p. 88). Ao se referir a “explicações naturalistas” e “psicologia da emoção”, Ricoeur certamente está se referindo ao grande debate sobre o estatuto epistemológico das correntes de psicologia que antecederam sua tese defendida em 1950. Trata-se das escolas naturalistas e das escolas da introspecção, ambas criticadas também por Politzer (1998) e outros filósofos.

Quanto ao hábito, como a segunda forma de ação involuntária propriamente humana, Ricoeur diz que “enquanto a emoção surpreende, o hábito é contratado” (RICOEUR, 2016, p. 88). O hábito é um automatismo que está no limite do involuntário, o que não significa um retorno ao primitivo do involuntário, pois o hábito é, justamente, o entrecruzamento da emoção com a razão, cujo lugar de habitação é o corpo. O corpo e a totalidade das suas estruturas motrizes e afetivas estão a serviço de hábitos adquiridos no decorrer da vida, a partir de estruturas que nos antecederam. O corpo é o lugar em que a espontaneidade se torna ora hábito, ora emoção na mediação da vontade.

A significação do corpo é a de se fazer corpo humano, na medida em que supera a sua própria presença de si mesmo, o seu próprio encerramento; supera-o no poder-fazer e assim ele abre-se praticamente ao mundo segundo as intenções voluntárias do homem (RICOEUR, 2016, p. 89).

Para compreender as intenções voluntárias a partir da reciprocidade do involuntário, cuja abertura se dá através do corpo para o mundo, primeiro há que se compreender a força do caráter, reconhecer a parcialidade que lhe é intrínseca, parcialidade que se divide entre o hábito e a emoção, da qual decorrem motivações e escolhas parciais. Antes é necessário entender melhor o conceito de caráter para Ricoeur. Primeiramente, salientamos a crítica do autor às ciências que tomam o caráter como um objeto empírico, como se fosse uma estrutura fixa determinante e, nesse ponto, endereça sua crítica também à psicanálise, dizendo que o “inconsciente dos psicanalistas” exige crítica semelhante, isto é, precisa ser libertado da ingenuidade naturalista. Abrindo um parêntese na definição dos contornos do conceito de caráter, destacamos a crítica ao “inconsciente dos psicanalistas”, pois para nós que atualmente temos uma visão mais ampla das teorias de Freud, é uma crítica datada, pertencente à época na qual a psicanálise estava em fase de recepção nos países europeus. Esse modo de considerar as teorias sobre o inconsciente terá modificações ao longo da obra de Ricoeur.

Voltando ao caráter, uma vez definidos os limites, podemos conceber por nossa conta que o caráter é o conjunto de peculiaridades que diferenciam as escolhas de um sujeito como sendo ele mesmo. O caráter é formado ao longo da vida e cuidadosamente esculpido pelos acontecimentos vividos, de forma a sulcar certos hábitos que se tornam ocultos à consciência. O caráter é um processo presente nas escolhas como agenciador das ações numa combinação entre o hábito e a espontaneidade, entrando no mesmo escopo epistemológico da antinomia determinismo/liberdade, tratado por Ricoeur pela reciprocidade. Há uma negação parcial das partes envolvidas no processo, sem, contudo, excluir completamente delas. Nunca somos totalmente hábito, tampouco espontaneidade. O caráter é formado por impressões de experiências passadas que, por algum motivo, ficaram ocultadas no inconsciente. Para Ricoeur, há uma importância considerável, do ponto de vista filosófico, que a psicanálise possa reconduzir essas impressões deixadas na consciência pela experiência vivida, como as estratificações da consciência passada, pois estas podem “ser de tal modo proibidas para a minha consciência que simulam uma verdadeira natureza psicológica autônoma” (RICOEUR, 2016, p. 90).

Cabe-nos fazer notar aqui uma carência de linguagem para a qual os conceitos da psicanálise nos parecem prementes ao desenvolvimento da ideia de Ricoeur, ampliando seus

horizontes fenomenológicos que, obviamente, não dão conta de configurar totalmente a sua tese de encontrar a unidade do voluntário e do involuntário, justamente porque falta aprofundamento na questão do estatuto do inconsciente naquilo que é “proibido para a minha consciência” pelo recalçamento. Ricoeur, nessa obra, ainda é um fenomenólogo da redução eidética para uma consciência, cujo processo para pensar sobre si mesmo é da ordem reflexiva, processo um tanto distanciado da compreensão de si a partir do processo psicanalítico¹⁵. Porém, devemos considerar que também a psicanálise não é capaz dessa total unidade, sendo sempre a análise, o trabalho que permitem perceber a dualidade intrínseca ao modo de ser humano, cuja unidade é algo a ser alcançado.

2. 2. 3 A unidade pelo consentimento

Ao tentar buscar a unidade do agir humano, na reciprocidade entre voluntário e involuntário, que “se apresenta na articulação no plano das significações do querer e do desejar, do agir e do poder, do consentir e do caráter” (RICOEUR, 2019, p. 16), outro dualismo mais dramático aflora diante de Ricoeur, carregado a um nível mais radical no que se refere ao entendimento. Para fazer o reconhecimento dessa radical dualidade ele propõe o caminho inverso da fenomenologia do voluntário, cuja ordem natural é decidir, agir e consentir.

Iniciando a investigação regressiva pelo consentimento, que seria a instância final do ato voluntário, Ricoeur nos alerta de que há uma falha existencial na unidade da pessoa, porque o consentimento a uma necessidade é um processo que nunca cessa, promovendo, assim, o sofrimento filosófico na figura de uma crise existencial na qual o sujeito não se encontra em si mesmo. Sofrimento “que não é dor física, mas de todos os níveis do involuntário, a tristeza de envelhecer, de ser dilatado pelo tempo, de ser informe, de ser finito” (RICOEUR, 2016, p. 92). Uma pergunta contundente do autor: “quem pode aceitar-se completamente, de forma concreta no dia a dia”? (RICOEUR, 2016, p. 91). O consentimento é sempre temporário e sujeito ao fracasso.

Percebemos aqui, quantas questões surgem já nesse primeiro estágio de argumentação sobre a dualidade radical proveniente do que ele chama de “escândalo” da unidade que fracassa. As questões da finitude do ser humano diante da infinitude do tempo, do inacabamento do ser

¹⁵ A compreensão de si pelo processo psicanalítico aparece como implicada diretamente na proposta da dialética em arqueologia e teleologia, conforme trataremos no Capítulo III desta tese.

que se debate entre a natureza e a liberdade, o voluntário e o involuntário, e entre a culpa e o consentimento.

O segundo passo, diz respeito à ação, que é por si só uma unidade que se encontra para além do pensar. A ação é o resultado da dialética entre emoção e hábito, que é a luta da emoção para mudar o hábito pela alternância deste com a espontaneidade. Para Ricoeur, o corpo é ao mesmo tempo órgão e obstáculo, o lugar da resistência à espontaneidade. A dualidade entre corpo e resistência, vontade e espontaneidade é em si insuperável, embora a ação de um corpo, paradoxalmente, pareça-nos una.

O decidir, como terceiro passo regressivo, encontra-se também em sua dualidade entre a hesitação e a escolha, não como luta, mas como falha existencial, fundada em duas motivações, pois o evento de uma decisão pode ser pensado a partir de duas justificativas: a) decido-me em razão de, como anterioridade; e b) decido-me em função de, como posterioridade. Ambas revelam uma tensão anterior à escolha, seja, respectivamente, em razão de argumentos e obediência, ou em função da abertura ao novo e à criatividade, na qual se correm riscos. Entre a hesitação e a escolha há um lapso que leva à falha existencial. A escolha sempre é, também, uma perda de algo.

Depreendemos, então, a partir dos três passos regressivos, que a outra dualidade radical, apontada por Ricoeur, é a dualidade proveniente da relação entre liberdade e necessidade na vida concreta, justamente no momento da escolha, pois há escolhas que tendem para uma simples obediência a razões não questionadas, e outras que, pelo contrário, na confusão dos motivos, tendem para o risco, inclusive para a sorte. O contexto se torna extremo entre duas situações, aquela na qual, de um lado, encontram-se os escrúpulos que advêm de uma avaliação e, do outro lado, o ato gratuito desprovido de valor, cuja escolha não se deu por uma avaliação.

Ora, estas duas possibilidades assaltam-me sempre e revelam a tensão interior à escolha: seria preciso que a escolha satisfizesse ao mesmo tempo a legitimidade e a inventividade, o valor e a audácia de existir. Uma fina ferida atravessa a nossa liberdade precisamente porque ela é ativa e receptiva, porque ela é liberdade humana e não um “fiat” criador. É por isso que afirmo que a síntese da legitimidade e da invenção permanece uma ideia limite (RICOEUR, 2016, p. 94).

A síntese apontada por Ricoeur é pensar um *a priori*, como ideia reguladora, ao modo kantiano, transportada para a fenomenologia, para unificar o campo de investigação. Essa função reguladora é dada pela ideia limite da “significação-homem, uma significação da unidade humana, que é a ideia de uma liberdade motivada, e incarnada, contingente”

(RICOEUR, 2016, p. 94). A intenção de Ricoeur é “considerar a relação dessa ideia limite da unidade acabada do homem com a experiência da dualidade dramática” (RICOEUR, 2016, p. 94). Para ele, todo acesso à significação do homem uno está no conhecimento das relações entre voluntário e involuntário, porque essa relação “é apenas a unidade intencional para qual aponta a experiência da dualidade dramática” (RICOEUR, 2016, p. 94). Ricoeur tem como propósito transcender a dualidade dramática entre liberdade e necessidade, que não se excluem totalmente, pois há situações em que escolhemos fazer algo que não queremos, mas que há outras razões justificáveis para fazê-lo, e desse modo trocamos o valor de uma pela outra, sentindo-nos livres para fazê-lo.

Assim, entendemos que Ricoeur nos apresenta uma ideia de consentimento que é fadado ao fracasso no ensejo de unidade, porque não se projeta para além da unidade entre necessidade e liberdade, que tem o caráter transitório. Se o decidir, na sua essência intencional, tem a capacidade de se projetar na ação, o consentimento, em sua provisoriidade, é sempre esforço que não cessa. É, sobretudo, esforço por existir, nos termos espinosanos de *conatus*¹⁶, que não cessa e resiste à destruição com a vontade de existir. A projeção de um futuro está atrelada ao consentimento do passado, então o consentimento é luta, esforço entre o determinismo e a liberdade e, ao mesmo tempo, negação tanto do determinismo quanto da liberdade.

2. 2. 4 A negação recíproca

No último capítulo do *Voluntário e o Involuntário*, no texto *A Negação Recíproca*, Ricoeur tentará ajustar uma mediação entre necessidade e liberdade. Enquanto a necessidade limita o homem, a liberdade limita a necessidade, negando-a. A necessidade¹⁷ limita a liberdade a partir das três figuras do involuntário que são o caráter, o inconsciente e a vida. Segundo Ricoeur, nessas três figuras existe a “desgraça constitutiva da existência do homem” (RICOEUR, 2009, p. 555), que se mostra em três tristezas. Na figura do caráter a tristeza do finito, pelo caráter nos encontramos com a finitude, pois somos indivíduos e não a totalidade da humanidade. Não somos todas as características, mas apenas um recorte, uma circunscrição possível. A tristeza do inconsciente é ser informe, matéria indefinida, que confere ao

¹⁶ *Conatus* de Espinosa como esforço pelo qual cada coisa, na medida em que está nela, procura preservar o seu ser (2006, p. 155).

¹⁷ Para entender mais profundamente essa dualidade dramática temos que entender a relação entre liberdade e necessidade, sendo importante notar que a necessidade de Ricoeur não é a necessidade lógica, mas a necessidade vivida, pois a sua filosofia sempre foi voltada para a vida concreta.

pensamento uma “obscuridade impenetrável” e uma “espontaneidade suspeita”, que nega o nosso ser. Não me conheço totalmente, pois meu ser me escapa. A vida tem a tristeza da contingência, ao constatar que a vida é tudo que não escolhemos e que não podemos mudar, que não somos absolutamente necessários, já que o mundo continuaria do mesmo modo caso não existíssemos. A negação da liberdade na figura da vida acontece no nível orgânico, social e existencial. Nesse aspecto, sua ideia bem nos lembra a angústia pascalina do homem diante da imensidão do universo desconhecido e do desconhecido dentro de si mesmo.

A liberdade recusa as limitações impostas pela necessidade, recusa os limites do caráter, a obscuridade do inconsciente e a vida como contingência. A recusa colocada por Ricoeur vai além daquilo que pode ser mudado, para aquilo que não pode ser mudado, pois desejamos a totalidade, a transparência e o absoluto. Ou seja, a liberdade recusa a estreiteza do caráter, pois queremos ser toda a humanidade; recusa o não conhecimento de si, pois queremos nos conhecer totalmente; recusa a contingência da vida porque somos movidos pelo desejo de eternidade. A recusa é o ponto máximo da tensão entre liberdade e necessidade. A solução de Ricoeur vem engajada no seu modo característico da conciliação entre opostos, com a ideia de consentimento (RICOEUR, 1998, p. 55).

Consentimento é um modo contínuo de agir e viver. Não se trata de uma solução pacífica, pois é resultado de uma tensão, de uma diligência, cujo efeito é sempre transitório, provisório. É um assentimento ao caráter, ao inconsciente e à vida, mas não é um assentimento condescendente, conformado, porque esse consentimento, oriundo de uma tensão, é respaldado por uma esperança quanto a possibilidades futuras de que essa tensão seja dissipada. A esperança como horizonte não é a esperança religiosa, mas uma esperança advinda do aprendizado pela autorreflexão, de que consenti temporariamente, pensando em, de fato, superar a aflição por meios humanos mesmo, compelindo novos limites. O transcendental da esperança ricoeuriana se refere ao dinamismo das nossas limitações, no qual a esperança é uma contínua reestruturação em outros limites possíveis de conciliação. Conhecer para consentir é um processo contínuo, pois o inconsciente é dinâmico e provisório. Quando escreveu a obra *O Voluntário e o Involuntário*, Ricoeur não havia ainda se aprofundado na questão da interpretação dos conteúdos obscuros do inconsciente, o que terá início a partir do livro *O Homem Falível*, no qual já demonstra a necessidade de andar “lado a lado das ciências humanas, da psicanálise”. Mas será na obra *A Simbólica do Mal*, a partir do que intitulou “virada hermenêutica¹⁸”, que as teorias freudianas começarão a aparecer com maior intensidade.

¹⁸ No entendimento de Ricoeur, a fenomenologia não era suficiente para dar conta do objeto inconsciente e seus conteúdos simbólicos. Havia, segundo ele, a necessidade de uma hermenêutica capaz de interpretação. Dessa

2. 2. 5 Crítica ao inconsciente freudiano

Na terceira parte do livro *O Voluntário e o Involuntário* encontramos o que penso ser o início de toda a ideia de Ricoeur sobre a psicanálise, alterada em alguns pontos posteriormente até chegar ao *Da Interpretação*. É na parte denominada *Consentir: o Consentimento e a Necessidade*, no Capítulo II, que encontramos o título *O Inconsciente*.

Logo percebemos, e vamos confirmando ao longo do capítulo, a influência da leitura da psicanálise feita por Dalbiez¹⁹, por quem Ricoeur teve, confessadamente²⁰, o primeiro contato com Freud. Dalbiez foi um dos primeiros filósofos franceses a fazer uma leitura da obra freudiana no que chamamos de recepção francesa da psicanálise. Foi seguido por outros nomes, conforme veremos quando tratarmos do contexto histórico sobre a recepção da psicanálise na França, no Capítulo III. No início, esse movimento foi duramente crítico em relação à obra de Freud no que se refere à teoria, porém concedendo mérito ao método psicanalítico. Isso se encaixava num outro debate referente às questões epistemológicas das ciências sociais versus ciências naturais, em voga na época, entre o modo explicativo referente às ciências naturais e o modo de compreensão referente às ciências sociais. Dizia-se que o método psicanalítico poderia ser enquadrado nas ciências sociais, dado que sua prática buscava uma compreensão de conteúdo, prática na qual estava implicada uma exegese, uma disciplina do escopo das ciências humanas. Entretanto, por outro lado, as teorias explicativas da metapsicologia remetiam o inconsciente ao realismo e às determinações das leis causais, características das ciências naturais. Estava armado um grande problema que daria curso aos futuros debates nessa dita recepção. Se se aceitasse a teoria em detrimento do método, o brinde que viria colado a esse modo explicativo naturalista seria a ideia de que o ser humano era determinado por um inconsciente, oculto e obscuro, por leis de causas e efeitos, na qualidade de objeto, em nada livre nas suas ações. Por outro lado, a não aceitação dessas explicações consideradas realistas desfigurava a obra de Freud, pois a separação entre método e teoria em prol de uma pretensa liberdade solapava o conjunto da obra além de restringir a sua compreensão apenas aos psicanalistas, praticantes do método, uma decisão solipsista que em nada contribuiria para o entendimento da obra de Freud como um todo. Essa querela entre teoria e método, força e

forma, o autor propõe a virada hermenêutica que vem a ser o enxerto da hermenêutica na fenomenologia, de forma que à fenomenologia descritiva seja acrescentada uma interpretação.

¹⁹ Roland Dalbiez foi um dos primeiros filósofos franceses a publicar uma crítica à obra de Freud em seu livro *La Méthode Psychanalytique et la Doctrine Freudienne*, em 1936.

²⁰ No seu livro *Autobiografia Intelectual*.

sentido, explicação e compreensão, percorreu a longa história da recepção francesa da psicanálise e foi, também, contemplada por Ricoeur.

No capítulo ao qual estamos nos referindo, que data dos anos cinquenta, Ricoeur nos parece mais acercado das ideias de Dalbiez, criticando abertamente o realismo da metapsicologia sem, contudo, deixar de reconhecer pontos vitais na teoria psicanalítica, mas longe de as aceitar e de considerá-las não ameaçadoras à liberdade do homem. Seu aprofundamento nessas questões vai acontecer muitos anos depois quando dedicou tempo e estudo para realmente estudar a obra de Freud, a partir das suas próprias traduções do original em língua alemã, trabalho investigativo de peso, cujo resultado é o livro *Da Interpretação* publicado em 1965.

Outro ponto que podemos notar ainda nesse texto é o cuidado que o autor tem com seus próprios conceitos, pois todo o desenvolvimento crítico e analítico sobre o inconsciente tem como parâmetro a sua própria filosofia da vontade. Em todo o texto encontramos a comparação do conceito de caráter com o inconsciente da psicanálise, comparação nem sempre ajustada, problema que Ricoeur reconhecerá posteriormente. A história da psicanálise na França possui vários momentos: o momento de reticências inicial dos anos trinta, o momento dos cursos de Kojève, o momento da criação das escolas psicanalíticas, o momento de Lacan. Ricoeur passou por esses movimentos mais como um observador atento e só foi notado pela crítica quando escreveu o *Da Interpretação*, já na época lacaniana, sofrendo severas críticas da comunidade psicanalítica, sendo a mais expressiva aquela feita por Michel Tort no jornal *Les Temps Modernes*, numa sequência de duas edições, no ano de 1966. O foco de Tort foi a obra *Da Interpretação*²¹.

Faremos, então, uma leitura do artigo sobre o inconsciente, por considerarmos estar aí a origem da abordagem ricoeuriana à psicanálise. A figura do caráter é de suma importância, pois é nela que reside a reciprocidade entre o voluntário e o involuntário. O caráter seria um território no qual a ambiguidade dessa relação se torna reciprocidade, pois o conceito comporta tanto o voluntário, que é tributário da consciência, quanto o involuntário, tributário do inconsciente. Diz ele que “o caráter é a necessidade mais próxima da minha vontade” (RICOEUR, 2009, p. 445) O caráter, em nossa livre interpretação de Ricoeur, seria o campo em que os valores da censura já se encontram introjetados de tal modo que se tornam “automatizados”, para não dizer inconscientes, pois Ricoeur pensa em termos de um inconsciente “formado” pelo caráter e um outro inconsciente absoluto, referente às

²¹ Tort fez críticas veementes a Ricoeur dizendo, entre outras coisas, que a obra *Da Interpretação* era o manual do pequeno Freud, e que o sujeito ricoeuriano seria uma máquina de interpretar.

necessidades da vida biológica. O caráter é uma composição de ambos, isto é, atendimento das necessidades da vida negociadas com os valores da censura que, por sua vez, já é o resultado de toda uma adequação aos valores sociais que envolvem família, religião, política etc.²² Talvez pudéssemos compará-lo com o papel do superego, cujo funcionamento parece ser o mesmo de gerenciar valores morais. Ricoeur coloca o caráter como figura do involuntário, que é constituído pela negação da liberdade e, também, faz parte de uma relação de reciprocidade, a qual entendemos como uma relação de dupla troca, não totalmente delimitada, já que é uma figura que comporta certa plasticidade.

Para definir esse meio de campo no qual habita a ideia de caráter, Ricoeur recorre à estratégia de responder ao senso comum as questões referentes ao papel do caráter na liberdade, estratégia essa interessante no sentido de esclarecer os limites desses polos da vontade. O caráter não é liberdade total e tampouco totalmente esforço, justamente porque tanto a liberdade quanto o esforço habitam parte do território do inconsciente.

Não sabendo acordar a liberdade de escolha e a inexorável limitação da natureza, o senso comum afirma sucessivamente uma falsa liberdade, não limitada, não situada, e uma falsa determinação do homem pela natureza, que o degrada a objeto. De um lado ele forja a concepção fabulosa de uma natureza humana indefinidamente plástica onde não teria mais destino e onde o caráter mesmo seria escolha e poderia ser trocado por esforço; por outro, admite que todos morrem como são e que não nos refazemos; um destino caprichoso determinou a sorte de cada um e o uso que pode fazer dele está registrado nesta sorte. O senso comum não buscou formar a ideia de que essa liberdade é cortada pela ideia de um caráter que é a maneira individual da liberdade mesma²³ (RICOEUR, 2009, p. 445).

Pelo senso comum, afirma Ricoeur, há muitas incertezas quanto ao entendimento entre liberdade e caráter e em tais incertezas há pontos essenciais. O primeiro diz respeito ao caráter entendido como relato exterior que permite identificar o homem no espaço e no tempo, do que resulta que, olhando-se de fora, “meu caráter sou eu” (RICOEUR, 2009, p. 446), isto é, sou a “minha descrição pelos outros e minha existência secreta: de um modo a consistência de um retrato fixado, de outro uma realidade evanescente que não pode ser surpresa no coração da minha ação” (RICOEUR, 2009, p. 446).

²² Essa interessante ideia de Ricoeur tem um fundo profundamente aristotélico no que se refere à mediação entre as virtudes. Lembrando que em Aristóteles a busca do meio termo de uma polarização tem uma finalidade moral.

²³ Tradução nossa:

No sachant pas acorder la liberté du choix et l’inexorable limitation par la nature, le sens commun affirme successivement une fausse liberté non-limitée et non-située, et une fausse détermination de l’homme par la nature, qui le dégrade em objet. D’un côté il forge la conception fabuleuse d’une nature humaine indéfiniment plastique où il n’y aurait plus de destin et où le caractere même serait choisi et pourrait être changé par l’effort; de l’autre il avoue que chacun meurt comme il est et que l’on ne refait pas; un sort capricieux a déterminé le lot de chacun et l’usage qu’il em peut faire est inscrit c’est l’idée d’une liberté qui est par quelque côté une nature, l’idée d’une caractere qui est la manière individuelle – non choisu et non modifiable par la liberté – de la liberté même.

O segundo ponto é a projeção confusa de métodos para análise do caráter, sem distinção entre o mito e a ciência, entre o universal e o individual. Diz Ricoeur que o senso comum articula esse procedimento muito claro a um esforço mais sutil para atender a natureza de um gesto do indivíduo (RICOEUR, 2009, p. 446), de forma que usa então de metáforas cujo poder de sugestão é finalmente mais penetrante que o gênio analítico de uma combinatória de recursos do caráter (RICOEUR, 2009, p. 446).

O terceiro ponto crítico do senso comum é sobre o entendimento confuso, indiviso entre objetivo e subjetivo, entre indivíduo e gênero. O senso comum, diz Ricoeur, fica entre o caráter único de um indivíduo e, ao mesmo tempo, o seu pertencimento ao coletivo: “o senso comum, diremos em linguagem espinozista, acumula uma filosofia implícita nas essências singulares e nas ideias gerais” (RICOEUR, 2009, p. 447). O quarto e culminante ponto, a hesitação fundamental da concepção de caráter segundo o senso comum, resume os pontos anteriores na seguinte questão: ou o caráter é uma natureza indefinidamente plástica que permite uma liberdade sem destino, ou ele é uma realidade determinada de tal maneira que contém em si o uso que pode fazer uma vontade que pretenderia reagir sobre suas próprias condições de exercício? (RICOEUR, 2009, p. 447). A resposta dada por Ricoeur é a de que o senso comum não sabe articular o inexorável e o livre (RICOEUR, 2009, p. 447).

Pacientemente, Ricoeur está construindo seus argumentos que o levarão ao inconsciente da psicanálise, culminando na articulação entre o “inexorável e o livre”, colocando o caráter numa instância mais ampla que a vontade, o inconsciente. Todavia, ele delimita seu objeto no sentido em que faz críticas à etologia como ciência do caráter, dado que a considera um método estatístico, feito por um “expectador estrangeiro” que, ao atender a via racional, sacrifica todas as metáforas evanescentes pela qual o senso comum estava tentando pensar o indiviso no indivíduo (RICOEUR, 2009, p. 447) e, desta forma, pensa no gênero e não no indivíduo. Meu caráter não é uma invenção da ciência (RICOEUR, 2009, p. 447).

Postos os limites, o texto segue tecendo acerca das incertezas sobre o caráter e a ambiguidade, entre o evanescente e o fixo, que se apresenta na tentativa defini-lo. Ricoeur observa que:

A relação já ambígua entre o imutável e o livre ainda é apenas o envoltório de uma relação singularmente mais enigmática entre o oculto e o livre; quando o inexorável parece se duplicar de um poder de dissimulação, quando a aparência se torna suspeita e não mais uma maneira de o ser se expor, mas de se recusar, se produz na consciência uma mudança radical, a suspeita de ser menos oculto do que enganado (RICOEUR, 2009, p. 468)²⁴.

²⁴ Idem:

Le rapport déjà ambigu entre l’imuable et le libre n’est encore que l’enveloppe d’une rapport singulièrement plus énigmatique entre le “cache” et le libre; quand l’inexorable semble se doubler d’une pouvoir de dissimulation,

A ideia de uma consciência sob suspeita aparece aqui e talvez seja o primeiro texto na qual Ricoeur a apresenta. Tal conceito permanecerá em toda a extensão da sua obra. Esse oculto que dissimula e engana o faz para uma consciência que, até então, era soberana de si mesma. Essa questão terá um impacto contundente na filosofia, principalmente nas correntes idealistas, para as quais o homem se pensava como possuidor do controle consciente e absoluto de si mesmo.

Além da consciência sob suspeita, Ricoeur vai desenvolver a sua ideia de oculto e afirma que “o império do oculto é, antes de tudo, mais vasto que o inconsciente da psicanálise” (RICOEUR, 2009, p. 468). Ele aponta, ainda, duas vias principais de análise: a via nietzschiana, que denuncia a consciência e suas máscaras moralistas, e a via do inconsciente propriamente dito. Aqui Ricoeur faz a opção de seguir a segunda via para desvendar “o inconsciente da psicanálise”. Seguindo esse caminho, ao contrapor a liberdade ao oculto, o autor constata que a liberdade se engana por uma natureza capaz de dissimular a própria consciência.

A consciência acorrentada a vaidade é enganada pelo nada, encantada pelo nada. Esse engano da consciência não é fácil de compreender; ela reenvia a mentira consciente e arranja que a linguagem a torne possível; essa é a linguagem; devemos dizer a expressão voluntária, que enxerta a aparência sobre o ser por convenção e artifício; o pensamento pode se retirar em um discurso que esconde o corpo, enquanto o corpo livre entrega ao outro uma palavra mentirosa; por natureza o pensamento é oculto ao outro: todo o segredo pode ser guardado, toda a confiança pode ser retida; é longo o caminho a partir dessa mentira até a consciência enganada; pelo menos é a partir dela que nós poderemos reingressar e esclarecer esse poder estranho que possui a liberdade de se enganar, de se esconder a si mesma, perdendo a chave dos seus próprios artificios (RICOEUR, 2009, p. 469)²⁵.

A crise de uma “consciência enganada, que além de se enganar, esconde-se de si mesma e perde a chave dos seus próprios artificios”, é de uma dramaticidade admirável do nosso, então, jovem filósofo, pois todo o império do conhecimento construído foi colocado à prova. Ricoeur constata e elabora ao seu modo a verdade da qual Nietzsche e Freud foram arautos. Os artificios do oculto, além da mentira, do disfarce, do engano involuntário, estão

quand l'apparence devient suspecte et n'est plus une façon pour l'être de s'exposer, mais de se refuser, il se produuit dans la conscience de la liberté em ébranleent radical, le soupçon d'être moins muré que dupé.

²⁵ Idem:

La conscience enchaînée à la vanité est dupe du rien, charmée par le néant. Cette duperie de la conscience n'est pas aisée à comprendre; elle renvoie au mensonge conscient et encerté que le langage rend possible; c'est le langage, c'est-à-dire l'expression volontaire, qui greffe l'apparence sur l'être par convention et artifice; la pensée peut se retirer dans un discours que le corps ensevelit, tandis que le corps livre à l'autre une parole mensongère; par nature la pensée est cachée à l'autre: tout secret peut être gardé, tout confiance peut être retenue; il y a loin certes de ce clair mensonge à la conscience dupée; du moins est-ce à partir de lui que nous pourrions rejoindre et éclairer ce pouvoir étrange que possède la liberté de se tromper, de se cacher à soi-même, em perdant la clef de ses propres artifices.

também em esconder o demônio inconsciente que a psicanálise atribui ao homem. A propensão aos artifícios indica que o oculto, além da mentira, do disfarce, do despistamento, que visa a dissimular a consciência, é a condição de ser consciência, segundo Ricoeur, mediante uma ascese do conhecimento de si que, por sua vez, pode ser manipulada. Há dois polos no oculto obtidos pela abstração: o da mentira intencional e o do disfarce, todavia a própria abstração trata de os juntar novamente, a mentira redutível pela reflexão sobre si e o inconsciente dos psicanalistas (RICOEUR, 2009, p. 469).

Na verdade, a preocupação de Ricoeur é a relação do “inconsciente dos psicanalistas” e da liberdade de decisão e ação, posto que esse inconsciente parece pensar como um gênio maligno, o outro dentro de mim que pensa por mim e que engana uma consciência orgulhosa que se atribui uma transparência que não tem. Sendo assim, tanto uma consciência idealizada, como um inconsciente pensante devem ser recusados a bem de uma pretensa liberdade. Tem-se que recusar esse dilema aparente de um certo realismo do inconsciente e de um certo idealismo da consciência para colocar corretamente o novo paradoxo de uma matéria indefinida de significação e de um poder infinito de pensar (RICOEUR, 2009, p. 470). Aqui a aproximação com Freud apresenta um movimento reticente por parte do autor, porém promissor no sentido de “estar convencido” de alguns termos da psicanálise, mas com muitas ressalvas.

Devo dizer imediatamente que a leitura de obras de psicanálise me convenceu da existência de fatos e de processos que ficam incompreensíveis enquanto ficarmos prisioneiros de uma concepção estreita da consciência. Mas, em troca, não estou convencido pela doutrina do freudismo, em particular pelo realismo do inconsciente que o psicólogo de Vienna elabora por ocasião de sua metodologia e da terapêutica. Os fatos que Freud traz a luz, ninguém tem o poder de apagá-los com um toque de caneta; somente uma longa prática de seu método de análise poderia corrigir o inventário; somente a psicanálise pode retificar as concepções psicológicas e terapêuticas referentes a psicanálise (RICOEUR, 2009, p. 471).²⁶

Como já constatamos anteriormente (nota 27), Ricoeur segue os passos de Dalbiez, pois para nosso filósofo, Dalbiez ensina a dissociar a doutrina do freudismo do método psicanalítico. Mas, como a discussão ulterior nos mostrará, que é a partir de uma filosofia geral diferente [desta] que nós tentaremos integrar à filosofia da vontade os fatos trazidos a luz pelo

²⁶ Idem:

Je dois tout de suit dire que la lecture des ouvrages de psychanalyse m'a convaincu de l'existence de faits et de processus qui restent incompréhensibles tant qu'on rest prisonnier d'une conception étroite de la conscience. Mais, em retour, je n'ai pas été convaincu par la doctrine du freudisme, ne particulier para la réalisme de l'inconscient que le psychologue de Vienne elabore à l'occasion de as méthodologie et de as thérapeutique. Les faits que Freud me em lumière, nul n'a le pouvoir de les supprimer d'une trait de plume: seule une longue pratique de as méthode d'analyse pourrait encorriger l'inventaire; autrement dit, seule la psuchanalyse peut rectifier çes conceptions psychologiques et thérapeutiques issues de la psychanalyse.

método e pela terapia psicanalista (RICOEUR, 2009, p. 471). Tal nota é em tudo significativa: primeiro demonstra sua aberta filiação à interpretação de Dalbiez e, segundo, sua clara intenção de integrar a sua própria filosofia da vontade às teorias psicanalíticas.

Conforme Ricoeur, a estratégia para integrar os resultados autênticos da psicanálise tem duas condições: rejeitar tanto o realismo do inconsciente quanto a transparência da consciência. Podemos adiantar que rejeitar a transparência da consciência será assegurado por experiências com a hipnose, que alguns autores, tanto médicos quanto filósofos, já tinham presenciado ou tinham tomado conhecimento sobre a visão dessa voz oculta que habita o homem, atrás do véu de uma consciência obnubilada. Ricoeur prossegue na construção da sua crítica ao inconsciente freudiano, ao rejeitar tanto o seu realismo quanto a tese da transparência da consciência, buscando os resultados autênticos da psicanálise (RICOEUR, 2009, p. 471). Para tanto, o autor pretende manter o entendimento do fracasso da transparência da consciência, confrontando-a com as figuras do involuntário, necessidade, emoção e hábito. Segundo ele, essas figuras ainda ficam abaixo dos problemas colocados pelo inconsciente freudiano (RICOEUR, 2009, p. 473), contudo, são suficientes para o conduzir aos confins evocados pela psicanálise (RICOEUR, 2009, p. 473), esclarecendo, portanto, que a sua abordagem ao inconsciente freudiano será uma abordagem que arresta o conceito psicanalítico à sua própria filosofia da vontade.

Nos capítulos iniciais do *O Voluntário e o Involuntário*, Ricoeur apresenta um involuntário que tem como atributo um grau de relatividade, posto que é termo de uma relação de reciprocidade com o voluntário. Nessa reciprocidade, o filósofo aponta para o problema da consciência idealizada. A idealização da consciência totalmente transparente, com a capacidade de se conhecer amplamente e progressivamente, tanto será um problema epistemológico a ser resolvido como uma tarefa a ser feita, tendo em conta a suspeita de que tal transparência não tem clareza suficiente.

Aos poucos, Ricoeur vai estabelecendo uma aproximação com a psicanálise, cuja figura da necessidade, pertencente ao escopo do involuntário, traz consigo o princípio de toda a obscuridade (RICOEUR, 2009, p. 474). Nos lembra ainda o autor que “afetividade é a obscuridade mesma” (idem), entabulando uma diferença entre oculto e obscuro, e entre inconsciente e consciência irrefletida, esta, por sua vez, procedente da fenomenologia. Ricoeur aponta a dificuldade de definir o estatuto do obscuro, conjecturando que poderia remetê-lo ao corpo, mas que isso faria com que se perdesse o sentido psíquico, intencional da necessidade, porque esse obscuro é anterior à luz da representação imaginativa (RICOEUR, 2009, p. 474). A questão que se põe, para ele, é a de que falta discernir a espessura confusa de antecipação

que nenhuma imagem e nenhum conhecimento esgotam (RICOEUR, 2009, p. 474). Na verdade, há uma diferença de profundidade entre obscuro e oculto. O obscuro é, para ele, incognoscível porque está aquém de toda a representação. Para uma consciência não refletida, o desejo não aparece claro à consciência (RICOEUR, 2009, p. 475). Por isso, Ricoeur argumenta e interroga:

A aprovação da necessidade é uma possibilidade indefinida enquanto questão: o que você deseja? Para onde estás indo? Qual é o objeto? E sem fim eu posso trocar as representações da falta e o chamado do desejo. Assim o desejo não é transparente para a consciência não refletida claramente o que envolve a imaginação. A consciência é consciência de... e seu corpo participa da consciência, mas o desejo não aparece claro à consciência. Então, passando dos limites, não é possível que o desejo continue sua existência informe escondido de toda forma representativa e pode aderir ao sentido de uma outra representação onde ele se esconderia? Tal é o limite do obscuro, da possibilidade do oculto (RICOEUR, 2009, p.474)²⁷.

Sendo assim, o oculto também tem uma obscuridade, porém de uma espessura menos densa, tal como a obscuridade da emoção que é menor que a obscuridade do desejo (RICOEUR, 2009, p. 475). Ricoeur se pergunta se essa obscuridade da emoção não pode se tornar puramente irrefletida e sobreviver oculta sob o inconsciente com novas qualidades afetivas, cuja forma só aparece à consciência. Porém há uma distância entre esse obscuro imperscrutável e o meramente oculto por artimanhas do inconsciente.

É verdade que de obscuro ao oculto há um hiato. Mas a extrapolação e o salto são preparados pela consideração da emoção como desordem e como sedição, a dizer como dissociação nascente: as grandes crises afetivas, os choques emocionais da infância deixam sem dúvida impressões que de um lado ou de outro caminham através da consciência e que se misturam com sua vida atual. Tudo nos prepara, aqui agora, a juntar-se como limite inferior aos fatos avançados pela psicanálise (RICOEUR, 2009, p. 475)²⁸.

Esse salto do obscuro para o oculto só poderá ser pensado nos termos das explicações realistas do inconsciente, as quais Ricoeur critica, muito embora esteja admitindo, na citação

²⁷ Idem:

Dans l'épreuve du besoin est une possibilité indéfinie de question: qu'est-ce que je voudrais: où cela va-t-il? Et sans fin je peux monnayer en représentatifs et manque et l'appel du besoin. Ainsi le besoin n'est point transparent pour autant que la conscience ne réfléchit clairement que la représentation qui le revêt. Il est conscience; mais il n'appartient pas à la conscience Claire. Dès lors, passant à la limite, n'est-il pas possible que le besoin continue son existence informe en l'absence de toute forme représentative et peut-être au sein d'une autre représentatif où ele cacherait? Telle est, posée à la limite de l'obscur, la possibilité du caché.

²⁸ Idem:

Il est vrai que l'obscur au caché il y a un hiato. Mais l'extrapolation et le saut son préparés par la considération de l'émotion comme désordre et comme sédition, c'est-à-dire comme dissociation naissante: les grandes crises affectives, les chocs émotifs de l'enfance laissent sans doute des impressions qui d'une façon ou d'une autre cheminent à travers la conscience et se mêlent à sa vie actuelle. Tout nous prépare, ici encore, à rejoindre à titre de limite inférieure les faits avancés par la psychanalyse.

acima, juntar-se aos fatos avançados pela psicanálise. Para nós, o avanço da psicanálise se deu mediante as explicações realistas dos mecanismos de cargas e descargas, censura e repressão oferecidas por Freud. Toda a tentativa de entender o inconsciente, depois de Freud, depara-se com o realismo da teoria freudiana. Não há, até o momento, melhor explicação do funcionamento do inconsciente no que se refere ao recalque e resistência, enfim aos mecanismos de defesa. Na verdade, o interessado pela psicanálise jamais consegue se ver livre da linguagem freudiana sobre as explicações do inconsciente, porém as interpretações mais atualizadas não dão tanta importância a essa questão, considerando-a datada. Há um entendimento de que se trata apenas de uma questão de linguagem à qual Freud recorreu para descrever a teoria das pulsões, recurso denominado pelos linguistas como linguagem anômala.

Dentro dessa questão da obscuridade e do oculto, Ricoeur, traz mais uma figura do involuntário: o hábito. Segundo ele, o hábito é um contrato que está ocultado na sua origem no passado, quando se perdeu a chave dos acordos pacientemente compostos, portanto, esquecidos e obscuros. Algo que subsiste como consciência rebelde à reflexão, tornando-se corpo representado, mas irrefletido, “porque nenhum gesto é em vão, nenhum pensamento perdido, mas recolhido na atualidade vivente do hábito” (RICOEUR, 2009, p. 476). Ricoeur afirma, na sequência, que “o hábito não é ele mesmo inconsciente, ele é somente uma forma do *Cogito* irrefletido, inativo, prático” (RICOEUR, 2009, p. 476). Com isso, a reflexão sobre o poder do hábito, “sobre seu poder enigmático e familiar, é como um convite a uma lembrança sem fim que se perde nas trevas”. Então, Ricoeur pergunta se nesse processo “não somos então conduzidos, como pela mão, do abolido ao interdito?” (RICOEUR, 2009, p. 476). A resposta se apresenta como início do mergulho futuro na obra freudiana.

Essa possibilidade, uma vez de novo, é sugerida pela via estranha das hábitos: sua espontaneidade atenciosa ou ociosa sempre surpreende e por vezes perturba a ação voluntária; sua exuberância revela mais os estereótipos, de associações repetidas que inventadas; não controladas, elas se tornam automatismos e se dissociam da consciência viva; o mecânico por distração nos leva assim às portas de um mecanismo patológico ou quase patológico que a vigilância não permite mais controlar: atos falhos, tiques, esquecimentos, etc. Eu acho então que uma zona de mim mesmo me é interdita e que a reconquista chama para uma purificação que é da ordem moral, mas requer o curso de uma técnica de ordem médica. Alguma espontaneidade recusada deve ser a origem desses automatismos invencíveis (RICOEUR, 2009, p. 476)²⁹.

²⁹ Idem:

Cette possibilité, une fois encore, est suggérée par la vie étrange des habitudes: leur spontanéité prévenante ou oiseuse toujours surprend et parfois perturbe l’actio volontaire; leur exubérance révèle plus de stéréotypes, d’associations répétées que d’inventions; non contrôlées, elles virent à l’automatisme et se dissocient de la conscience vivante; le machinal par distraction nous porte aussi aux portes d’un machinal pathologique ou quasi pathologique que la vigilance de la conscience ne permet plus de maîtriser: actes manqués, tics, oublis, etc. Je devine alors qu’une zone de moi-même m’est interdite et que la reconquête aëlle une purification qui n’est plus

Na citação acima algo importante é dito, além da evidente relação entre o seu conceito de hábito com a teoria do inconsciente freudiano, Ricoeur coloca que a reconquista do interdito em nós requer uma “purificação moral que requer uma técnica médica”, o que é uma demanda do método psicanalítico que será contemplado no livro *Da Interpretação*.

Quando escreveu *O Voluntário e o Involuntário*, Ricoeur estava no período inicial da sua aproximação à psicanálise, portanto o conceito de hábito é explicado tanto pela fenomenologia, na qual o autoconhecimento do hábito se dava a partir de um trabalho de introspecção da consciência para a consciência, quanto pela teoria do inconsciente freudiana. A psicanálise, por sua vez, tem outra perspectiva, justamente aquela que destitui a consciência como figura singular, em detrimento do papel fundamental do inconsciente. Se na fenomenologia o trabalho é da consciência para a consciência, na psicanálise o trabalho é do inconsciente para a consciência. Ricoeur chegará à conclusão, mais tarde, que a consciência é uma tarefa que passa pela exegese do inconsciente, porém, nesse texto, o encontramos ainda às voltas com o estatuto da psicanálise e com a crítica ao mecanicismo apresentado por Freud no “manual de funcionamento” do inconsciente. “Assim, sob formas diferentes, a psicologia do desejo, da emoção, do hábito coloca em dificuldade o princípio da transparência e do domínio absoluto da consciência sobre ela mesma” (RICOEUR, 2009, p. 477). Ricoeur pensa o método psicanalítico como uma nova inteligibilidade: “o método psicanalítico consiste em acumular os índices que por convergência conduzem em direção à causa escondida” (RICOEUR, 2009, p. 478). Essa nova perspectiva tem como horizonte, para o autor, a ideia do psiquismo como um lugar de conflito entre forças do mecanismo de repressão. Essas forças são inconscientes e agem na obscuridade do sistema. Tal perspectiva perturba o discípulo de Dalbiez no sentido de que ela só é viável, no seu entendimento, sob o ponto de vista naturalista de causas e efeitos. A possível superação desse aparente desconforto só vai acontecer quando, no *Da Interpretação*, o autor fará uma diferenciação entre causa e motivo³⁰.

Prosseguindo, Ricoeur toma os sonhos como modelo para toda a teoria das neuroses, pois conclui que o mecanismo do inconsciente é o mesmo para todos os fenômenos psíquicos. “Para a consciência o sonho é por excelência um território de transtorno, não tem um sentido lógico e não está em meu poder” (RICOEUR, 2009, p. 478). A questão que o inquieta se refere à busca do significado, tanto pela via do objeto intencional quanto pelas causas, “o que não é compreendido por seu objetivo intencional talvez seja explicado por suas causas” (RICOEUR,

d'ordre moral mais requiert le concours d'une technique d'ordre médical. Quelque spontanéité refusée dois être à l'origine de ces automatismes invincibles.

³⁰ Diferença entre causa e motivo. Causa para as ciências naturais e motivos para as ciências do espírito.

2009, p. 478). Todavia, a solução desse problema não se apresenta de modo simples visto o amplo debate, no contexto da recepção francesa da psicanálise, que polarizou opiniões. A equação força x sentido permanece como inquietação, porque na leitura de Ricoeur, as excitações internas e externas de origem somática são compreendidas pelas causas, mas não explicam o salto para o imaginário. Conforme suas próprias palavras: “as excitações externas ou internas de ordem somática não explicam o modo imaginário sobre o qual joga a consciência presa ao sonho; elas não explicam, sobretudo, o que são essas imagens e não pontua o que oferecem ao adormecido” (RICOEUR, 2009, p. 478). Ricoeur pondera que esse salto para o imaginário se deve a um relaxamento das funções de controle, cujo estatuto é da ordem daquilo que ele considera mecanicista. Ele entende que o declínio das funções de controle não é a explicação única para a atividade do sonho, mesmo que isso “seja a origem da liberação funcional que permite a atividade de se descarregar” (RICOEUR, 2009, p. 478). Nesse ponto já vemos nosso autor em cerrada aproximação a Freud.

Na teoria dos sonhos há dois tipos de causalidades que intrigam nosso filósofo, uma é a causalidade explicativa pertinente à teoria do recalçamento, com as cargas e descargas das energias psíquicas, a outra se refere ao sentido dos sonhos que também se explica pelas causas. Porém, essas causas não são, diferentemente da causalidade funcional, de uma ordem que se possa generalizar, pois as causas relativas ao sentido são particulares de cada indivíduo. “A individualidade das imagens oníricas se explica pela individualidade de uma história psíquica” (RICOEUR, 2009, p. 479). Embora tenha suas ressalvas, Ricoeur não deixa de indicar que “esta ordem causal que aparece onde apenas uma desordem de intenções conscientes apareceu é uma conquista científica, como a psique ou a biologia. Tudo tem que ser feito para a transformar em uma compreensão subjetiva de si mesmo” (RICOEUR, 2009, p. 479). Tudo leva para uma questão cara a Ricoeur, a compreensão subjetiva de si mesmo que se mantém enlaçada com sua própria teoria, ou seja, quando compara, num longo parêntese, as relações de contiguidade e semelhança inconscientes, relativas à teoria dos sonhos com a figura do hábito: “o que não surpreende porque ao nível do hábito nós tínhamos já observado essa espontaneidade das relações e mesmo, dizíamos nós, de todas as relações e não somente da continuidade e da semelhança” (RICOEUR, 2009, p. 480). Uma das questões se refere à relação entre força e sentido que estaria diretamente ligada à relação entre conteúdo latente e conteúdo manifesto dos sonhos, pois a associação por semelhança e contiguidade própria desses mecanismos facilitaria o entendimento da força psíquica. Freud descreve essa relação de semelhança e contiguidade na teoria do trabalho do sonho, mais propriamente nos conceitos de deslocamento,

condensação e sublimação. No excerto abaixo observamos o entendimento de Ricoeur quanto à concepção de força, para força psíquica:

É desse ponto de vista somente que podemos dar um sentido a esses mecanismos pelos quais explicamos a diferença entre conteúdo latente e conteúdo manifesto do sonho. Os valores éticos e sociais que inibem tendências incompatíveis operantes como uma força psíquica, construída pelo analista sobre o modelo de forças psíquicas. A censura é uma barragem psíquica que resulta num compromisso, exige a remodelação, o disfarçamento dos desejos reprimidos (deixamos de lado a questão de saber se há somente desejos reprimidos). Assim explicaria a condensação ou abreviação do conteúdo latente, o deslocamento, pelo qual a carga afetiva de uma representação se transporta sobre um objeto de menor importância afetiva, ao mesmo tempo que isso substitui o precedente, a dramatização que transpõe em imagem todas as relações encenadas pelo sonho. Esse processo é particularmente notável porque a relação de semelhança opera sem ser percebida e que as relações que só são compreendidas na vida desperta, são, no sonho, representadas, visualizadas tanto quanto possível, sem serem compreendidas (RICOEUR, 2009, p. 479-480)³¹.

Entender as forças psíquicas e a individualidade das causas será, para além de uma questão epistemológica no que se refere ao realismo mecanicista, um marco para a concepção da futura hermenêutica ricoeuriana. Numa primeira leitura do capítulo sobre o inconsciente da obra *O Voluntário e o Involuntário*, pode parecer que Ricoeur está mais interessado na crítica ao realismo do inconsciente, entretanto a releitura proporciona uma expansão do nosso olhar. Percebemos aqui o momento no qual as causas psíquicas inconscientes da psicanálise, a história e o contexto de vida do indivíduo têm início na filosofia hermenêutica de Ricoeur.

O entendimento da cura psicanalítica e do trabalho do sonho será, no que se refere à interpretação dos conteúdos latentes, um marco na filosofia da subjetividade e da hermenêutica ricoeuriana. O processo de cura, diz ele, é a reintegração das lembranças traumáticas no campo da consciência, processo que ele considera “o coração da psicanálise” (RICOEUR, 2009, p. 481) e, sobretudo, o resultado de uma hermenêutica de si, porquanto há nela uma exegese das lembranças traumáticas, como podemos constatar na citação a seguir:

Longe então que a psicanálise seja uma negação da consciência, ela é ao contrário, um meio de se entender o campo da consciência de uma vontade possível pela dissolução das contraturas afetivas. Ela cura por uma vitória da memória sobre o

³¹ Tradução nossa.

C'est de ce point de vue seulement qu'on peut donner un sens à ces mécanismes par lesquels on explique l'écart entre le contenu latent et le contenu manifeste du rêve. Les valeurs éthiques et sociales qui inhibent les tendances incompatibles opérant comme une force psychique, construite par l'analyste sur le modèle des forces physiques. La censure est une barragem psychique qui aboutit à un compromis, exige le remaniement, le déguisement des désirs refoulés (nous laissons de côté la question de savoir s'il n'y a que des désirs refoulés). Ainsi s'expliquerait la condensation ou abréviation du contenu latent, le déplacement, par lequel la charge affective d'une représentation se transporte sur un objet de moindre importance affective, en même temps que celui-ci remplace le précédent, la dramatisation qui transpose en images toutes les relations mises en scène par le Rêve. Ce processus est particulièrement remarquable puisque la relation de ressemblance opère automatiquement sans être aperçue et que les relations qui ne sont comprises que dans la vie de veille sont, dans le rêve, figurées, visualisées autant qu'il est possible, sans être comprises.

inconsciente. Não estaríamos exagerando a importância dessa peripécia da terapêutica freudiana: em particular não sublinharemos jamais o suficiente que essa tomada de consciência é irreduzível a uma simples compreensão teórica, à um simples saber sobre a etiologia da neurose tal que a medicina pode elaborar por ela mesma ou mesmo comunicar a convicção ao seu paciente. A interpretação não é a descarga; é a reintegração afetiva das memórias que purifica a consciência. Mas, em contrapartida, a interpretação por um outro é o desvio necessário da consciência doente a consciência são. É a psicanálise que deve dissolver os automatismos repressores, as resistências reprimidas e as manifestações de transferência que são as consequências dessas duas dificuldades a serem superadas. É preciso que um outro (esse outro era eu mesmo em certas circunstâncias privilegiadas e difícil de realizar) interpretar e conhecer, para que eu me reconcilie comigo mesmo. É preciso que um outro me trate como objeto, como campo de explicação causal, e inconsciente, para que eu (mim) me reconcilie comigo mesmo. (RICOEUR, 2009, p. 481)³².

Consideramos a citação acima como a epítome das reflexões autênticas de Ricoeur, a psicanálise como modo de trazer conteúdos traumáticos do inconsciente para o campo da consciência sem, contudo, negar a consciência. Tal processo separa descarga pulsional de reintegração afetiva, de modo que “a interpretação não é a descarga; é a reintegração afetiva das memórias que purifica a consciência”, mas é necessário esse outro que toma o analisado como objeto, “é preciso que um outro me trate como objeto, como campo de explicação causal, e inconsciente, para que eu me torne de novo mestre de mim” (RICOEUR, 2009, p. 481). É nosso parecer que a concepção de Ricoeur sobre a cura psicanalítica segue uma lógica própria cuja causa final visa a um tipo de adequação moral, terminando com aquilo que consideramos de notável importância no entendimento dos seus altos propósitos, que se evidencia na frase: “para que eu me torne de novo mestre de mim” (RICOEUR, 2009, p. 481). O freudismo terá crescente lugar na filosofia de Ricoeur como instrumento competente para a conquista da plenitude de um sujeito apto ao bem viver³³. Ousamos, neste projeto, suportar a tese de que há um itinerário na obra de Ricoeur que vai encaminhando suas demandas sobre o homem, tendo como horizonte uma dimensão ética. Só é possível o bem viver num ambiente em que o direito

³² Idem:

Loin donc que la psychanalyse soit une négation de la conscience, elle est au contraire un moyen d'étendre le champ de conscience d'une volonté possible par dissolution des contractures affectives. Elle guérit par une victoire de la mémoire sur l'inconscient. On ne saurait exagérer l'importance de cette péripécie de la thérapeutique freudienne: en particulier on ne soulignera jamais assez que cette prise de conscience est irréductible à une simple compréhension théorique, à un simple savoir sur l'étiologie de la névrose telle que le médecin peut l'élaborer pour lui-même ou même en communiquer la conviction à son patient. L'interprétation n'est pas le défilement; c'est la réintégration intuitive du souvenir qui purifie la conscience. Mais, en retour, l'interprétation par autre est de détour nécessaire de la conscience malade à la conscience saine. C'est le psychanalyste qui doit dissoudre les automatismes refoulés, les résistances refoulantes et les manifestations de transfert qui ne sont que des suites de ces deux sortes de difficultés à vaincre. Il faut qu'un autre (cet autre fût-il moi-même dans certaines circonstances privilégiées et difficiles à réaliser) interprète et sache, pour que moi je me reconcilie avec moi-même.

³³ O conceito de bem viver é amplamente tratado nas obras posteriores ao *Da Interpretação*, notadamente no livro *O Si Mesmo como um Outro*. Trata-se de uma ética teleológica, inspirada em Aristóteles, para a prática das virtudes, cuja causa final é o bem viver. O conceito de bem viver também é subsidiário da teoria moral kantiana, para a qual a atitude moral deve ser universal.

à justiça seja extensivo e praticado na sua melhor possibilidade e, para isso, é necessário que o sujeito da justiça tenha ampla compreensão de si mesmo como agente do bem viver.

Prosseguindo, o que inquieta Ricoeur é o deslocamento da importância da consciência para o inconsciente e a consequente perda da liberdade frente à objetividade das explicações da metapsicologia, pois nela o centro do ser humano se desloca da consciência e da liberdade para o inconsciente e o involuntário absoluto. Esse inconsciente, diz ele, se abandonarmos o ponto de vista fenomenológico da consciência pelo ponto de vista psicanalítico, parece que percebe, lembra, imagina, mas ao mesmo tempo ignora a si mesmo. Segundo Ricoeur, “Freud figura o inconsciente como um pensamento homogêneo ao pensamento consciente a quem faltará somente a qualidade da consciência. Nesse sentido o inconsciente é a essência da psique, a psique é ela mesma e sua realidade essencial” (RICOEUR, 2009, p. 483). A recusa de Ricoeur desse inconsciente pensante, no qual se encontra implicado um determinismo, é feita em favor da liberdade mesma, mas não significa concluir que não há inconsciente, mas que o inconsciente não pensa, não percebe, não lembra, não julga e se avizinha da percepção, da memória, do julgamento (RICOEUR, 2009, p. 485). No exemplo dos sonhos, os conteúdos oníricos fazem o trabalho de transpor certos limites do avizinhamo, trazendo as percepções do inconsciente para uma consciência até então irrefletida. Desse modo, Ricoeur admite que “a psicanálise nos constringe a admitir que essas impressões infra-perceptivas pode se dissociar da sua intencionalidade correspondente e submeter-se a alterações revestidas de um sentido aparente que parece absurdo” (RICOEUR, 2009, p. 485). Todavia, ao admitir que o inconsciente não pensa, surge um impasse para o filósofo: se o inconsciente não pensa, como pode a psicanálise dar um sentido aos sonhos? O sonho é, na visão de Ricoeur, um pensamento completo que se revela ao acordar na forma de narrativa, que tem um fundo real, portanto um sentido real. Não aceitando o determinismo de um involuntário absoluto, nem o domínio de um inconsciente pensante, Ricoeur atribui a pré-existência de um sentido escondido como motivo da neurose. Essa ideia da pré-existência de um sentido coincide com a figura do caráter, formado pelo hábito, e estabelece um ponto de fuga para o impasse na questão do inconsciente pensante e não pensante. Assim, no processo de análise, esse sentido pré-existente ascende ao campo da consciência. Na verdade, a preocupação do nosso filósofo nessa problemática tem em vista manter a consciência como não subordinada ao inconsciente, pois, se a terapia analítica age em transformar o inconsciente em consciente, a consciência é muito mais do que uma qualidade adicionada (RICOEUR, 2009, p. 489).

É falso que a cura faça passar a memória patógena do inconsciente para a consciência, ela conduz a formar uma memória lá onde havia qualquer coisa que oprimia a consciência, qualquer coisa que estaria no passado, mas que restaria uma infra memória que, sem dúvida, oprimiria a consciência porque ela não conseguia mais formar uma matéria mnemônica e afetiva de natureza psíquica. Essa qualquer coisa é mais parecida com o hábito do que com a memória. Quando dizemos que a cura catártica expande o campo de regulação da consciência, a palavra consciência não significa mais somente conhecimento escasso de si adicionado a memórias intrinsecamente inconscientes; designa a emergência mesmo da memória que me une ao meu passado e assim colabora com a síntese de mim que não poderia existir sem ao menos a consciência irrefletida graças ao qual ele aparece confuso: o consciente consiste em formar a representação liberadora do evento passado de quem o traço psíquico perturba a consciência sem poder aceder a dignidade da lembrança (RICOEUR, 2009, p. 489-490)³⁴.

Toda a análise de Ricoeur se volta para questões que lhes são fundamentais nesse momento inicial da sua obra, em que está defendendo sua tese de doutorado: manter o estatuto da consciência em um lugar de referência para além de um simples atributo do inconsciente; manter a possibilidade de uma filosofia do sujeito com a recusa de um inconsciente que pensa por si mesmo; atribuir intencionalidade não só à consciência, mas a uma percepção pré-existente, uma inframemória. Com isso, mantém-se também os conceitos da *Filosofia da Vontade* nas figuras do caráter e do hábito e a reciprocidade entre voluntário e involuntário no âmbito do debate entre necessidade e liberdade.

2. 2. 5. 1 Sublimação

Uma vez que nos acercamos de Ricoeur a partir da sua *Filosofia da Vontade*, entendemos sua propensão em manter o espaço de liberdade segundo seu conceito de reciprocidade, e entendemos, também, que se trata de uma liberdade circunscrita numa ética. Sendo assim, não nos espanta sua simpatia pelo conceito freudiano de sublimação. Ao pesquisar o termo no conjunto da sua obra o encontramos em toda sua extensão. Esse conceito nos é caro

³⁴ Tradução nossa:

Il est faux que la cure fasse passer le souvenir pathogène de l'inconscient dans le conscient, elle conduit à former un souvenir là où il y avait quelque chose qui opprimait la conscience, quelque chose qui était issu du passé mais qui restait un infra-souvenir et qui, sans doute, opprimait la conscience parce qu'elle ne pouvait plus former un souvenir sur cette matière mnémotecnique et affective de nature psychique. Ce quelque chose est plus apparenté à l'habitude qu'à la mémoire. Quand on dit que la cure cathartique élargit le champ de régulation de la conscience, le mot conscience ne signifie plus seulement cette maigre connaissance de soi surajoutée à des souvenirs intrinsecamente inconscientes; il désigne l'émergence même du souvenir qui me joint à mon passé et ainsi collabore à la conscience irrefléchie grâce à laquelle il s'apparaît confusément; le conscient consiste à former la représentation libératrice de l'événement passé dont la trace psychique troublait la conscience sans pouvoir accéder à la dignité du souvenir.

no sentido de que compõe a dialética entre arqueologia e teleologia, ponto central do presente trabalho.

A sublimação é o conceito, emprestado de Freud, no qual Ricoeur mais deixa transparecer o fundo moral da sua filosofia, diferentemente do que encontramos em Freud, que notificou o termo³⁵ sem, contudo, constituir uma ética. No acercamento à sublimação, Ricoeur acrescenta à sua metodologia certa tentativa de operacionalização do conceito, além do modo crítico que vinha até então utilizando no entendimento do inconsciente freudiano. Ele o faz ao modo dos pós-freudianos que, segundo sua própria crítica no *Da Interpretação*, recorreram a torções e distorções nas suas abordagens à obra de Freud. Assim foi a recepção francesa da psicanálise e Ricoeur não ficou impune a essa acusação, embora, mais tarde, tenha feito esforços no sentido de ter uma relação direta com o freudismo, sem intermediários. Essa questão será desenvolvida na terceira parte da presente tese.

No capítulo que estamos investigando, Ricoeur apresenta suas ressalvas quanto a alguns aspectos da teoria do inconsciente e chega ao ponto em que vai decifrar o conceito de sublimação, segundo sua visão das teorias de Freud. Ricoeur entende que o freudismo, no que se refere à sublimação, é uma explicação evolucionista quando propõe o entendimento de que as energias superiores são derivadas das energias inferiores e primitivas. Se o inconsciente é sexual, infantil e ancestral, a sublimação seria o “processo privilegiado que assegura a passagem das metas vitais para as metas não vitais” (RICOEUR, 2009, p. 502). Segundo sua leitura de Freud, a sublimação trabalha com as energias de base na esfera da estética, da moral e da religião, instâncias que são alimentadas energeticamente por essas forças que habitam o inconsciente, “assim o belo tem sua origem na libido por uma derivação da mesma energia em uma direção nova” (RICOEUR, 2009, p. 502). Ricoeur está consciente de que o conceito de sublimação não foi amplamente trabalhado por Freud e talvez resida aí certa liberdade de apropriação excedente, tanto dele como de muitos autores, pois para ele Freud parece ter uma posição prudente sublinhando somente o aporte que a energia sexual, em virtude da sua aptidão à sublimação, fornece a outras atividades (RICOEUR, 2009, p. 503).

³⁵ Para Freud a sublimação se refere a um tipo particular de atividade humana, como a criação literária, artística, intelectual, que não tem nenhuma relação aparente com a sexualidade, mas que extrai sua força da pulsão sexual, na medida em que esta se desloca para um alvo não sexual, investindo objetos socialmente valorizados. Foi em 1905, em seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, que Freud deu sua primeira definição da sublimação. Depois disso, em toda a sua obra, e especialmente nos textos reunidos sob a categoria de psicanálise aplicada, a sublimação serviu para compreender o fenômeno da criação intelectual. O conceito de sublimação quase não sofreu modificações (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 734).

Ricoeur está interessado, justamente, naquilo que ele entende como metas substituídas de valores inferiores para superiores. As energias substituídas são complexos afetivos que atividades superiores, como a arte, teriam função de descarregar. Cita a obra *Totem e Tabu*, com as explicações notáveis da transmissão das proibições, por condução parental, no processo de identificação. Esse processo é explicado por Freud a partir da estrutura do Complexo de Édipo, no qual o inconsciente é tanto repressor como reprimido.

Então o freudismo entrou nos costumes morais como o tipo de explicação descendente; da redução do superior para o inferior: nada impede de ir até o fim de uma explicação total do homem por esse inconsciente repressor e reprimido, sexual e autopunitivo, infantil e ancestral. O freudismo veicula uma mentalidade geral segundo a qual todo valor não vital é ténue por uma manifestação disfarçada desse inconsciente (RICOEUR, 2009, p. 503)³⁶.

Transparece como esperança³⁷ na obra de Ricoeur a possibilidade da substituição do vital pelo não vital por empresas mais sublimes de uma consciência que, embora falível, ainda é capaz de se conhecer. Segundo ele, é a consciência que decifra o inconsciente, mas no freudismo se encontra ameaçada. As explicações do freudismo sobre a regularidade das fontes primárias do pensamento, com as interdições ocultas, acomodam o entendimento do ser humano quanto à liberdade, que se expressa inevitavelmente na consciência moderna. “A consciência busca uma irresponsabilidade de princípio em sua própria regressão ao vital, à infância e ao ancestral” (RICOEUR, 2009, p. 504), porém o perigo do acomodamento de se deixar explicar por determinações ocultas – isto é, de se deixar explicar pela besta, segundo suas palavras, essa besta que nega a liberdade – é uma ameaça que ao mesmo tempo pode suscitar uma dialética da libertação.

Para Ricoeur, uma consciência que pensa, que dá sentido às forças ocultas e que, depois de Freud, mesmo sob suspeita, “deve ser sem cessar reconquistada num levante da liberdade”, é a mesma que “é do seio da consciência e da segurança do ‘eu quero’ que a integração [da recusa da liberdade]³⁸ é conduzida” (RICOEUR, 2009, p. 505). No *Da Interpretação*, Ricoeur dirá que a consciência é tarefa e continua a dizer que uma consciência

³⁶ Tradução nossa:

Ainsi le freudisme est entre dans nos moeurs comme le type même de l’explication descendente, de la réduction du supérieur à l’inférieur; rien ne retient plus d’aller jusqu’au bout d’une explication totale de l’homme par cet inconsciente refoulé et regoulant, sexuel et auto-punitif, infantile et ancestral. Le freudisme véhicule une mentalité Générale selon laquelle toute valeur non-vitale est ténue pour une manifestation déguisée cet inconsciente.

³⁷ Para Ricoeur, a esperança é o modo que dá possibilidade de transcender sem contar com uma figura exterior que leve a transcendentalidade, como um Deus. Na obra *O Homem Falível*, a esperança é a negação dos determinismos da necessidade. É o modo de liberdade.

³⁸ Recusa da liberdade e negação da necessidade, como vimos no texto desta tese intitulado *Negação recíproca*.

que pensa é aquela capaz de pensar para além da besta: “eu não farei pensar a besta em mim e não fugirei na irresponsabilidade” (RICOEUR, 2009, p. 505). Com isso, o autor afirma que não há uma rejeição da doutrina da origem sexual dos sentimentos superiores, todavia, diz que reconhecer uma mesma forma de energia para valores diferente é menos radical do que descobrir, na terapia analítica, que a matéria afetiva de ações consideradas nobres, belas, elegantes etc., são alimentadas pela sexualidade infantil oculta e atemporal do inconsciente.

As reticências de Ricoeur sobre o fundo sexual infantil sobre os valores superiores se põem quanto à redução do sagrado e da arte ao vital. Diz ele que a psicanálise, no seu processo terapêutico, não abarca todo o sentido latente, pois o sentido latente na psicanálise, uma vez interpretado, teria um valor de libertação curativa, “mas diante de um poema, por exemplo, o sentido que o psicanalista extrai é um sentido menor em comparação com aquele que o poeta dá e que se refere aos fins estéticos da obra de arte” (RICOEUR, 2009, p. 507).

Notificamos o interessante exemplo comparativo entre a psicanálise e a poesia, utilizado pelo autor, como duas vias para buscar um sentido oculto. Para representar a poesia, Ricoeur escolheu o grande poeta Mallarmé, aquele que disse que “o poema é uma chance derrotada palavra por palavra” (RICOEUR, 2009, p. 507), ao qual Ricoeur atribuiu o título de melhor dos poetas na escolha das regras para a sua linguagem. A sutileza de um poema suscita um sentido escondido, sublime, diremos romântico no seu significado.

Compreender o poema é, para o leitor, conquistar a aparência do fortuito e encontrar, não necessariamente pelo entendimento, mas por recepção poética a melodia do texto, a música sob o texto que conduz a adivinhação então, a rede de relações e de correspondências de que é feito, no poema, esse brilho subjacente (RICOEUR, 2009, p. 507)³⁹.

Sobre a poesia, são as palavras de Ricoeur que devem ser citadas para não correremos o risco de faltar à sua bela retórica, que soa sublime como um poema:

[...] nos perguntaremos qual a qualidade da alma, qual nuance da inocência pode sugerir a evocação simbólica das asas do anjo, das plumas brancas, dos instrumentos antigos, caixas velhas fechadas e suas lembranças do passado e a graça das coisas desbotadas. Nós teremos assim uma odisseia da consciência na direção de certa pureza perdida onde tudo era fácil, ingênuo e sem pecado. O jogo dos símbolos irá, então, do sensível ao íntimo, das emoções aos sentimentos. Esse sentido que formamos é a mensagem de Mallarmé (RICOEUR, 2009, p. 507)⁴⁰.

³⁹ Tradução nossa.

Comprendre le poème, c'est pour le lecteur vaincre à son tour l'apparence du fortuit et retrouver, non pas nécessairement par entendement, mais par accueil poétique l'air du chant le texte conduisant la dinination d'icil's, le réseau des relations et des correspondencesqi fait dans poème ce miroitement em dessous.

⁴⁰ Idem.

Por outro lado, para Ricoeur, o psicanalista diria que a obscuridade do poema é um efeito da cifragem do inconsciente que em vez de seguir o movimento ascendente do símbolo ao sentimento poético e religioso, segue o movimento descendente do símbolo ao instinto sublimado, “todo o ciclo de metáforas obsedantes que gravitam em torno do paraíso perdido será explicado pelo regresso a infância e ao seio materno” (RICOEUR, 2009, p. 508).

Apesar de dizer que os trajetos dessas vias são incomparáveis, nota-se que Ricoeur enaltece a via poética que vai de um menor sentido “a um sentido excedente poético que é um tesouro de significações espirituais” (RICOEUR, 2009, p. 508). A possibilidade de sentido ilimitada da matéria afetiva, na poesia, parece-lhe interessante, justamente pelo prolongamento e pela junção de outras consciências com novos sentidos que não foram pensados e nem desejados pelo poeta que contribui com a forma. “A consciência apenas ilumina a forma, não a matéria afetiva, mais ou menos rebelde a luz” (RICOEUR, 2009, p. 508). Diz Ricoeur que “o verdadeiro sentido junta e prolonga o que Mallarmé tinha desejado comunicar” (RICOEUR, 2009, p. 508).

A via da psicanálise, por sua vez, vai de um sentido menor e obscuro, próprio do inconsciente, cuja matéria afetiva é interpretada por um observador exterior, ou seja, um psicanalista, para um sentido sem tantas possibilidades quanto um poema na sua exegese, pois seu caminho regressivo de busca de sentido é limitado. Então, enquanto a exegese da psicanálise é da ordem do inconsciente para uma consciência intermediada por outra consciência, seguindo um rastreio simbólico e agenciado por certas determinações causais psíquicas, o poema “é essa matéria afetiva sobre a qual Mallarmé compôs o texto poético em plena lucidez, o texto poético mais voluntário que foi escrito” (RICOEUR, 2009, p. 508). O processo psicanalítico se dá pela mobilização de energias inferiores, amarrados em torno de uma sexualidade determinista, longe da realidade lírica na qual a consciência tem escolhas para se situar.

Toda a argumentação de Ricoeur tem em vista propor dois modos exegeticos: a da psicanálise que se fundamenta e se justifica pela sua função terapêutica que liberta o doente pela via da regressão a instâncias específicas como o seio materno (Complexo de Édipo etc.), e o modo lírico que intenciona valores que são frequentemente visados, porém incorrendo aqui num trabalho da consciência com suas próprias significações de valores superiores que desejam sublimar os valores inferiores, quando o processo exegetico não tem a função de cura clínica

[...] nous demanderons quelle qualité d'âme, quelle nuance d'innocence peut suggérer l'évocation passant des palmes, des ailes d'ange des plumages blancs, des instruments anciens, des Vieux coffrets à fermoirs, et ces regards de jadis, et cette grâce des choses fenées. Nous tenterons ainsi une odyssée de la conscience dans Direction d'une certaine oubliée où tout était facile, naïf et sans faute. Le jeu des symboles ira donc du sensible à l'intime, des émotions aux sentiments. Ce sens nous formons en nous est le message de Mallarmé.

nos termos próprios da psicanálise. Podemos inferir que o modo lírico busca uma superação e que poderá ser também acolhido no nosso entendimento como uma espécie de cura, cujo estatuto se diferencia da cura clínica da psicanálise e que Ricoeur tem a pretensão de mesclar ambos os métodos, pois os conceitos operatórios freudianos aprofundam os processos de autoconhecimento. Entendo que o processo teleológico de “cura” de Ricoeur pode ser enquadrado no âmbito social. Não é ao homem, enquanto indivíduo curado, que essa teleologia se destina, mas à sociedade.

2.3 O HOMEM FALÍVEL

A obra *O Homem Falível* dá continuidade à linha de pensamento que Ricoeur iniciou n’*O Voluntário e o Involuntário*, compondo o segundo tomo da *Filosofia da Vontade*. É o resultado da constatação de que a unidade entre voluntário e involuntário não acontece definitivamente, constatação que requer uma reflexão sobre a condição do homem. Na medida em que Ricoeur aprofunda o entendimento sobre a dualidade e a percebe dramática, diríamos originária, percebe também a impossibilidade da unidade permanente do homem. Todavia, essa unidade se apresenta como horizonte de possibilidade. Tal percepção terá ressonâncias nas suas futuras produções com o intuito de aprofundar a *Filosofia da Vontade* quanto às possibilidades concretas do homem como ser encarnado. As inquietações serão crescentes nas próximas obras da *Filosofia da Vontade*, pois as ressonâncias da sua busca pelo homem pleno passarão por diversos estágios. Portanto, optamos por nos concentrar, nesse momento, na antropologia do homem falível, pois se trata de acompanhar Ricoeur no seu percurso para entendermos a condição decisiva do seu posterior desvio a Freud. Tal manobra da nossa parte tem em vista o cumprimento de um dos objetivos desta tese, que é acompanhar as elaborações teóricas a partir das quais se colocou a proposta da dialética entre arqueologia e teleologia.

À *Filosofia da Vontade* é direcionada a questão da dualidade inerente à condição humana, que foi investigada no *O Voluntário e o Involuntário*, a partir do qual começou seu projeto antropológico. Sendo esta obra de cunho dissertativo, teve-se como método um processo mais avaliativo e descritivo das condições humanas, fazendo a análise eidética das possibilidades fundamentais do homem, atravessado pelo involuntário na figura da necessidade e pelo voluntário na busca da liberdade, mediados pela figura do consentimento, que é a reciprocidade acontecendo em ato.

Ao contrário do que se poderia pensar, o consentimento não estabiliza a relação entre voluntário e involuntário, ou necessidade e liberdade, porque o consentimento é consignado

pela reciprocidade, cuja base etimológica do termo “recíproco” é, por si só, reveladora, justamente porque se refere à negociação que cede e toma, sem que se estabeleça uma delimitação permanente. Podemos dizer que é uma dialética cuja síntese é mutável e impermanente, na qual o termo referente ao voluntário, pela consciência, concede espaço ao involuntário, na figura do inconsciente, para que manifeste o ainda não reconhecido no processo apaziguador de aceitação e negação. O fato da consciência se descobrir sem a soberania pretendida fere o ideal do *Cogito* que, mesmo pelo consentimento, não efetivará a unidade, expondo um sujeito constituído por uma cisão interior. Desse modo, Ricoeur prosseguirá a investigação do sujeito – cujo *Cogito*⁴¹ se encontra cindido por uma dualidade estrutural – com o segundo tomo da *Filosofia da Vontade* no título *Finitude e Culpabilidade*, dividido em dois livros: *O Homem Falível*, com os prolegômenos para entendimento do segundo livro, e *A Simbólica do Mal*, no qual ele adentrará profundamente na antropologia através dos símbolos.

2. 3. 1 Questão de método

O Homem Falível é a primeira parte do título *Finitude e Culpabilidade* e tem uma função introdutória à segunda parte intitulada *A simbólica do mal*. Apesar de ser um livro relativamente curto, é de uma significativa densidade. Ricoeur introduz o texto alertando que, se a obra *O Voluntário e o Involuntário* foi pautada na descrição essencial, neutra e abstrata de uma eidética da vontade, a obra *O Homem Falível* será uma empírica da vontade para uma “convergência de indícios concretos” da falta (*faute*)⁴² “de toda a experiência do mal humana” (RICOEUR, 2019, p. 14). Diz ele que o caráter obscuro da falta dificulta a descrição eidética, “a falta é um corpo estranho na eidética do homem” (RICOEUR, 2019, p. 14). O direcionamento da sua nova abordagem de modo não descritivo para falar da falta é anunciada como passagem da inocência à culpa e requer uma mítica concreta para superar o abstrato da primeira obra, conforme destaca David Pellauer:

Ricoeur havia percebido que introduzir o Erro (falta) requeria não apenas um novo método, mas também uma nova hipótese de trabalho. Percebia agora que nem fenomenológica nem mesmo empiricamente era possível dar conta diretamente da passagem da inocência das estruturas essenciais que caracterizavam a reciprocidade do voluntário e do involuntário para a existência do mal. Se a existência do mal é de

⁴¹ Há uma sutil diferença na adjetivação do *Cogito* em Ricoeur. 1) Utilizará *Cogito* cindido ou partido para designar a fratura ontológica do sujeito cindido, aqui mencionada. 2) Utilizará *Cogito* ferido para designar a ferida narcísica infligida ao conhecimento, abalado pela descoberta da não soberania da consciência.

⁴² A palavra “falta”, traduzida do francês *faute*, será utilizada para expressar a ideia de falha, seguindo a opção dos tradutores da obra para a língua portuguesa.

fato irracional, os métodos racionais usuais seriam inadequados para abordá-la (PELLAUER, 2007, p. 43).

Mas o problema metodológico a ser resolvido teria que dar respostas às seguintes interrogações: “por que motivo não será possível falar-se das paixões que afetam a vontade a não ser na reflexão filosófica? Como introduzir esta mítica na reflexão filosófica? Como retomar o discurso filosófico após tê-lo interrompido com o mito?” (RICOEUR, 2019, p. 14). A resposta se volta para a problemática da colocação e uso da linguagem apropriada a cada instância do conhecimento, como ele próprio nos explica a seguir:

Em primeiro lugar, tornou-se evidente que os mitos de queda, de caos, de exílio, de cegueira divina, diretamente acessíveis a uma história comparada das religiões, não podiam inserir-se em estado bruto no discurso filosófico, mas deviam ser previamente relocalados no seu próprio universo do discurso. Foi à reconstituição deste universo do discurso que múltiplos estudos foram consagrados.⁴³ Pareceu obvio que os mitos não podiam ser compreendidos a não ser como elaborações secundárias que remetem para uma linguagem mais fundamental que designo por linguagem da confissão. É essa linguagem da confissão que fala ao filósofo da culpa (*faute*) e do mal (RICOEUR, 2019, p. 14-15).

Observamos, então, que a primeira direção de Ricoeur é resolver o problema epistemológico da linguagem mítica de forma que a tornasse adequada a uma linguagem filosófica. Segundo ele, é pela confissão da culpa que a transposição entre uma e outra acontece. Aqui, estamos diante de um ponto extremamente importante, no qual nos encontramos frente a um recorrente recurso metodológico do autor no que se refere à “passagem” de uma instância de conhecimento a outra, recurso que utilizará em muitas obras, demonstrando ser ele um filósofo que transitou por muitas fontes de conhecimento.

Ora, diz Ricoeur, “o que a linguagem da confissão tem de notável é o fato de ser inteiramente simbólica” (RICOEUR, 2019, p. 15), já preparando o leitor para o mergulho na linguagem simbólica que encontraremos no livro próximo, *A Simbólica do Mal*, e para o aprofundamento nas teorias freudianas, que ocorrerá mais tarde. A confissão em termos de linguagem, segundo Ricoeur, não fala diretamente e literalmente, “mas em termos indiretos e figurados” (RICOEUR, 2019, p. 15). Por isso a confissão requer uma exegese, que por sua vez requer uma hermenêutica.

O que começou com a busca do entendimento do homem que falha, que se sente culpado pela falta, remeteu-nos para uma hermenêutica dos símbolos, justamente porque a linguagem da confissão da culpa é uma linguagem utilizada pelo homem falível. Ele não

⁴³ Um dos trabalhos a qual se refere Ricoeur foi publicado com o título *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, publicado em 1953, na *Revue D'histoire et de Philosophie Religieuses* e na página do *Fonds Ricoeur*.

confessa só a sua culpa singular, mas “a luta entre as forças da ordem e as forças do caos, o exílio da alma num corpo estranho, a cegueira do homem às mãos de uma divindade hostil, a queda de Adão – e estes para os símbolos primários da mancha, do pecado e da culpabilidade” (RICOEUR, 2019, p. 15). É dessa forma, por analogia entre a mancha e o pecado, que o homem faltoso caminha através da sua profundidade, na qual a consciência de si se exprime como enigma, diz Ricoeur, e repetimos: o enigma requer uma exegese que, por sua vez, requer uma hermenêutica.

Outra direção que o autor se propôs desenvolver se refere ao lugar humano do mal, assunto que trataremos no item sobre *A Simbólica do Mal*, devido ao nosso grande interesse, justamente por ser nesta obra que Ricoeur vai se “deixar instruir pela psicanálise e ao mesmo tempo debater com ela a sua própria inteligibilidade e os seus limites de validade” (RICOEUR, 2019, p. 17).

Uma vez tendo ultrapassado as justificativas metodológicas acima, voltamos ao homem falível e nos perguntamos: quais as consequências da situação ontológica do sujeito cujo *cogito* foi cindido no seu interior? A resposta buscada por Ricoeur o levou a se deparar com outra questão significativa no seu projeto antropológico da *Filosofia da Vontade*: o problema do mal proveniente da fratura ontológica do sujeito cujo modo de conhecimento, o *cogito*, posto em questão no que se refere às dimensões do voluntário e do involuntário, agora se encontra frente à desproporção entre a finitude e infinitude. A base do mal é, para Ricoeur, a desproporção ontológica que emerge entre esses dois polos.

No *O Homem Falível*, Ricoeur aprofunda a sua antropologia, propondo o “alargamento da perspectiva antropológica do primeiro livro⁴⁴, no qual estava centrado mais estritamente na estrutura da vontade” (RICOEUR, 2019, p. 16). Com a elaboração do conceito de falibilidade, nosso autor terá possibilidade de “uma investigação mais extensa das estruturas da realidade humana” (2019, p. 16), isto é, de buscar reenquadrar a dualidade voluntário/involuntário “numa dialética mais vasta, dominada pelas ideias de desproporção” (2019, p. 16) entre os polos da finitude e da infinitude.

Essa desproporção ontológica, segundo Ricoeur, advém da própria constituição do homem frente à finitude e à infinitude. Na tentativa de unidade falhamos miseravelmente, diz ele, nossa tentativa de unidade é imperfeita, de modo que nunca nos igualamos a nós mesmos. Somos sempre tentativa de mediação. É da obscuridade dessa fratura ontológica, da não

⁴⁴ *O voluntário e o involuntário*.

coincidência consigo mesmo, que emerge a figura difusa do mal, porque o homem é falível diante da sua desproporção, imperfeito e falho na tentativa de unidade.

A ideia de Ricoeur é a de que o homem é um ser finito com uma abertura para o infinito, mas essa finitude tem uma flexibilidade que a torna diversa de filósofos como Heidegger⁴⁵, e comporta três traços. O primeiro é o impulso à vida, que difere de Heidegger porque, ao contrário deste, Ricoeur tem a vida e não a morte como horizonte, inclusive no final da sua vida escreveu o livro *Vivo até a Morte*, manifestação cabal da sua ideia de um horizonte de vida até o fim. Outro traço é quanto à ideia de corpo que não adere à conotação do corpo que aprisiona, mas como um veículo que liberta. É pelo corpo que a vida se oferece como abertura para o infinito. O terceiro traço é o movimento de ultrapassagem que movimenta a finitude no sentido de sair de si e buscar o ser mais completo, a totalidade e o absoluto. A finitude, para Ricoeur, tem uma abertura para o infinito, porque o homem é capaz de pensar o infinito, o absoluto e o perfeito, embora não consiga alcançá-los, ou seja, o finito é o concreto da vida e o infinito é o que remete à totalidade. Importante ressaltar que, embora Ricoeur tenha sido constantemente criticado por ser protestante com uma grande produção de textos teológicos, seu conceito filosófico de infinitude não pressupõe a existência de um ser transcendental, de um deus ou algo nesse sentido, fora do sujeito. Para ele, a infinitude tem um caráter imanente a partir do sujeito concreto, amparada pela esperança⁴⁶ que nos permite aproveitar a vida apesar das suas injustiças, dos seus fracassos e das suas feridas. A esperança é o meio de transcendência do homem, podemos dizer que é o veículo para o infinito, este por sua vez pura perspectiva imaginativa e esperançosa, que pela afirmação originária se dirige para o horizonte da totalidade do ser humano. Embora esse horizonte jamais seja alcançado na sua totalidade, é possível ser imaginado.

2. 3. 2 A condição humana: o patético da miséria e a falibilidade

O *phatos* da miséria é a condição humana que norteará o desenvolvimento da antropologia de Ricoeur, percorrendo toda a sua obra, visando ao ser humano social e capaz de viver e constituir um mundo organizado, conduzido por instituições sociais, temas que serão

⁴⁵ O *Dasein* de Heidegger tem como perspectiva a morte, enquanto a perspectiva de infinito de Ricoeur se refere à esperança de vida até a morte, o que leva um sujeito a sempre fazer planos para o futuro, mesmo no seu leito de morte, conforme sua obra *Vivo até a morte*.

⁴⁶ Como já vimos no item 2.5 *A Liberdade como Negação da Necessidade*, a esperança no conceito de Ricoeur é a abertura para a liberdade, mas também é a abertura para a infinitude. Da existência concreta, a esperança imana do homem e busca a liberdade e a infinitude.

contemplados nas suas obras posteriores. O patético da miséria é a condição estrutural do homem de não coincidência consigo mesmo, posição que conduz à desproporção a qual “pode ser expressa pela tensão entre a nossa particularidade e nossa habilidade para transcender nossos pontos de vista particulares” (PELLAUER, 2007, p. 45). A possibilidade do mal está inscrita na constituição do homem e Ricoeur nos lança em duas questões para definir o conceito de falibilidade: 1) onde reside, no homem, a possibilidade de falhar e 2) qual a natureza dessa possibilidade?

Sobre a primeira questão que se refere à possibilidade de falhar, Ricoeur tem como premissa que é na condição humana que essa possibilidade se encontra inscrita, como característica ontológica, pois o caráter global da realidade humana é a não coincidência consigo mesmo, o que gera a desproporção de si a si mesmo. Portanto, a natureza dessa possibilidade, unicamente humana, é justamente essa desproporção, que representa a *ratio* da falibilidade (RICOEUR, 2019, p. 26). Diz Ricoeur que “não é de admirar que o mal tenha entrado no mundo com o homem: porque ele é a única realidade que apresenta esta constituição ontológica instável de ser maior e “mais pequeno” do que ele próprio (RICOEUR, 2019, p. 26).

Essa “constituição ontológica instável de ser maior e ‘mais pequeno’ do que ele próprio” assinala um diálogo com a filosofia de Pascal e o paradigma existencial do homem que tem diante de si a ordem eterna da natureza, pela qual contempla os dois abismos do infinitamente grande e do infinitamente pequeno: da grandeza do universo à miséria humana. “No fundo, o que é o homem na natureza? É nada em relação ao infinito, é tudo em relação ao nada, algo de intermediário entre o nada e o tudo” (PASCAL, 2002, p. 206). Todavia, a noção de desproporção entre o eu e o mundo, como defendeu Pascal, difere no sentido da desproporção de si consigo mesmo, pensada por Ricoeur, uma desproporção que se manifesta entre meu desejo de infinito e as possibilidades limitadas pela finitude.

Ricoeur ainda se opõe à ideia leibniziana de que são as criaturas que dão oportunidade para o mal moral porque, segundo ele, essa colocação é insuficiente “para trazer até o limiar do mal moral”, pois “nem toda a limitação é possibilidade de falhar” (RICOEUR, 2019, p. 168). É a realidade dos homens em não coincidir consigo mesmo que promove a oportunidade do mal. Para Ricoeur, há uma diferenciação entre falibilidade e falta. A falibilidade é constitutiva da natureza humana e a falta é ajuizada pela sociedade, no sentido de boa ou má ação.

Também não é pelo caminho da teoria cartesiana na qual o homem é aquele que tem o entendimento do finito e a vontade infinita, que o coloca como mediador entre o ser e o nada. Ricoeur nos diz que ao mostrar que o homem é composto de ser e de nada, Descartes deixa

espaço para a ideia de um defeito de ser⁴⁷ quanto ao mau uso da vontade, cujo objetivo era inocentar Deus e acusar o homem e o mau uso da vontade. Segundo Ricoeur, essa “pequena ontologia” cartesiana não é suficiente para abarcar o conceito de falibilidade, pois resolve apenas as questões particulares de falha por se tratar de um conceito restrito e há a necessidade de ampliar seus horizontes: “temos necessidade de um conceito de limitação que corresponda a uma limitação humana” (RICOEUR, 2019, p. 168). Para Ricoeur, o homem é intermediário de si para si mesmo e em seu ato de existir realiza mediações com todas as realidades dentro e fora de si (RICOEUR, 2019, p. 168), mas a desproporção dessa relação consigo mesmo é o desejo infinito com possibilidades finitas.

A resposta para a pergunta inicial 1) onde reside, no homem, a possibilidade de falhar? Respondemos que a possibilidade de falhar reside na desproporção ontológica entre o desejo de infinito e as possibilidades finitas, 2) cuja natureza, dessa possibilidade é da própria estrutura do homem que, ao tentar intermediar entre as limitações da finitude e o possível da infinitude, jamais consegue abarcar todas as possibilidades. A falibilidade é essa limitação que, na sua origem (a desproporção), lança o homem ao transcendental, mas, ao falhar na tentativa do absoluto, abre espaço para o mal.

2. 3. 3 Passagem do teórico ao prático

No Capítulo III do livro *O Homem Falível*, Ricoeur passará ao que ele denominou “segunda etapa de uma antropologia da desproporção, constituída pela passagem do teórico ao prático” (RICOEUR, 2019, p. 75), que significa “dizer, grosso modo, que essa passagem é a de uma teoria do conhecimento a uma teoria da vontade [...] do eu penso ao eu quero” (RICOEUR, 2019, p. 75). Na teoria do conhecimento, tratada no Capítulo II, a reflexão transcendental é a passagem de uma pré-filosofia do *mythos* para o *logos*, ou seja do sentido originário para o entendimento na figura da razão, movimento propiciado pela reflexão. Ainda assim, afirma Ricoeur, essa reflexão não é suficiente para uma antropologia filosófica, sendo que é a própria reflexão transcendental a se dizer insuficiente (RICOEUR, 2019, p. 43) justamente porque, pela limitação do caráter, o conhecimento é sempre uma perspectiva. O transcendental é essa perspectiva finita que se abre para o infinito pela imaginação daquilo que está para além do que vemos no objeto. Percebemos o mundo a partir da abertura do meu corpo, “que não é apenas a

⁴⁷ Nota-se uma sutil diferença quanto ao uso da preposição “de” antecedendo a palavra “ser”, em vez da utilização da expressão “do ser”. A primeira denota o ser sendo, enquanto a segunda implica o ser na sua constituição. Evitando, desta forma, a hipótese de acusar Deus de imperfeição quanto à sua criação.

minha abertura sobre o mundo, ele é o ‘aqui a partir de onde’ a coisa é vista” (RICOEUR, 2019, p. 48), pois “é sempre no mundo e a partir da manifestação do mundo enquanto percebido, ameaçador, acessível, que me apercebo da abertura do meu corpo, mediador da consciência intencional” (RICOEUR, 2019, p. 46). O corpo não indica somente finitude, mas abertura para o infinito, cuja mediação primária é a perceptividade, que ao receber o mundo o faz a partir de um ponto de vista, que só se conhece como ponto de vista reflexivamente.

É, portanto, no objeto que percebo o caráter perspectivista da percepção: ela consiste na inadequação própria do percebido, isto é, nessa propriedade fundamental de o sentido que se esboça poder ser sempre infirmado ou confirmado, poder revelar-se outro, e não aquele que supunha. É a análise intencional desta inadequação que me faz regressar do objeto para mim como centro finito de perspectiva (RICOEUR, 2019, p. 47).

Portanto, a finitude se dá pela perspectiva a partir de um corpo, como ponto de vista, que tanto tem a acepção de abertura que liberta, como de estreiteza que limita, isto é, paradoxalmente, “um fechamento na abertura” (RICOEUR, 2019, p. 50). Porém, segundo Ricoeur, a ideia de perspectiva é da ordem do abstrato, dada pela reflexão, porque “é o próprio homem finito que fala da sua infinitude” (RICOEUR, 2019, p. 51). Para fazer a passagem de uma filosofia transcendental para uma filosofia concreta, isto é, do abstrato para o prático, é necessário a passagem pelas figuras do verbo e da imaginação. O verbo opera a síntese transcendental entre a percepção e o entendimento e a imaginação opera a síntese transcendental entre entendimento e sensibilidade, entre o sentido e o aparecer, entre a palavra e o olhar (RICOEUR, 2019, p. 73). Conquanto toda a disposição teórica nos tenha trazido à dimensão da consciência, todavia a imaginação não é ainda uma consciência de si, é apenas consciência, como afirma Ricoeur:

A consciência de que fala a filosofia na sua etapa transcendental não constitui a sua própria unidade senão fora dela mesma, no objeto [...] A consciência ainda não é uma unidade de uma pessoa em si e para si; ela não é uma pessoa una; não é ninguém; o “Eu” do eu penso é apenas a forma de um mundo para alguém e para todos; ela é consciência em geral, isto é, simples e puro projeto do objeto (RICOEUR, 2019, p. 73-74).

Tendo cumprido a etapa transcendental que nos deu a teoria filosófica da desproporção, como constitutiva do homem falível, Ricoeur nos conduz à dimensão prática, que concerne à passagem de uma teoria do conhecimento a uma teoria da vontade (RICOEUR, 2019, p. 75), conforme mencionamos no início deste item. A metodologia de Ricoeur, conforme ele mesmo nos avisa, continuará sendo a mesma utilizada na reflexão transcendental e as figuras

da perspectiva, do sentido e da imaginação serão substituídas pelas figuras do caráter, da felicidade e do respeito.

Enquanto a reflexão transcendental versa sobre objeto, a síntese prática se refere sobre pessoa. A figura do caráter que pertence ao âmbito da finitude será confrontada, no âmbito da infinitude, com o desejo de felicidade. Esses dois polos terão como síntese a figura do respeito, mediador e arauto das normas morais. Para que a síntese entre caráter e felicidade não caia na armadilha de se tornar abstrata, neutra, Ricoeur requisita uma perspectiva afetiva, conforme suas palavras a seguir:

Os aspectos afetivos da coisa estão, eles próprios, implicados nas disposições práticas da minha vontade a título de motivação. É alimentando de motivos uma vontade que projeta, e se projeta, que minha vida afetiva desenvolve as suas avaliações espontâneas ou refletidas (RICOEUR, 2019, p. 79).

Para Ricoeur, a motivação é um movimento afetivo, que sob o aspecto prático é inclinação: “a inclinação, eis a paixão específica do querer” (RICOEUR, 2019, p. 81). Desse modo, o desejo nos aparece como “carência de e impulso para”, que nos colocam diante do corpo, que na reflexão transcendental se dava como percepçionante e na síntese prática se mostra como projetante, como antecipação da felicidade (RICOEUR, 2019, p. 81). O problema que se põe é que o desejo no corpo é ao mesmo tempo abertura e opacidade, “não é pura mediação; é ainda imediato para ele mesmo” (RICOEUR, 2019, p. 83).

É através do corpo que se inscreve o hábito, limitante da espontaneidade, também o respeito, limitação do desejo e, conseqüentemente, da felicidade. Todavia, o conceito de corpo, para Ricoeur, é mais amplo que o corpo encarnado, abrangendo o corpo de conhecimento ou corpo psíquico, já que o hábito permeia tanto o corpo físico quanto o corpo psíquico. “Deste modo, o corpo consiste num nó de poderes, de estruturas motrizes e afetivas de métodos transponíveis cuja espontaneidade está à disposição da vontade” (RICOEUR, 2019, p. 85). A finitude prática é a tentativa de superação da inércia dos hábitos adquiridos que limitam a espontaneidade – tendo em conta que o hábito é adquirido, também, pela estreiteza do caráter –, que é o movimento criativo para o novo.

2. 3. 4 A fragilidade afetiva: a verdadeira humanidade no homem

A passagem do teórico ao prático, ou seja, da reflexão transcendental à síntese prática nos colocou diante da duplicidade do homem falível e da operacionalidade tanto na instância

do pensamento quanto na instância da prática. Porém, ambas as instâncias são da ordem da razão, da objetivação, uma objetiva o objeto e a outra objetiva a pessoa. Ricoeur, então, surpreende-nos ao introduzir uma terceira possibilidade, a instância afetiva, relativa à intimidade do homem falível, o sentir.

2. 3. 4. 1 O sentimento

Antes de se falar a respeito da fragilidade humana, impõe-se alevantar o termo e o papel do sentimento na filosofia. Para tanto, além da obra *O Homem Falível*, recorreremos ao capítulo *O Sentimento*, da obra *Na Escola da Fenomenologia*, um texto mais direto que complementarará o anterior, embora não tenha ocorrido nenhuma modificação entre um e outro. Nesse texto, afirma Ricoeur que há dois perigos ao tentarmos encontrar um conceito de sentimento, o primeiro é seguir uma filosofia do intelecto que reduz o sentimento ao “papel de detrito”, digamos o lixo da filosofia. O outro perigo está no lado oposto do intelectualismo, no qual o coração responde onde a razão desconhece, por uma intuição pura para além de todo o discurso. O propósito do autor é explorar uma via intermediária “entre a rabugice de uma filosofia do entendimento e as pieguices de uma filosofia do sentimento” (RICOEUR, 2009, p. 292). Como é característico da metodologia de Ricoeur, essa via intermediária é uma via de reciprocidade entre razão e sentimento. Diz ele que seria “uma gênese recíproca da razão e do sentimento” (RICOEUR, 2009, p. 292), que resultaria em graus de sentimento na medida em que se ampliariam mutuamente, de modo a corresponder a uma hierarquização do sentimento. Não podemos deixar de razoar essa figura de reciprocidade com a figura simbólica do *Caduceu de Hermes*, na qual duas serpentes se entrelaçam, a serpente da direita chamada *Od* representa a vida livre, mas com direção; *Ob*, a serpente da esquerda, representa a vida fatal; e o globo dourado em cima, *Aur*, representa a luz equilibrada. Essa figura simbólica certamente habitava o imaginário simbólico de Ricoeur, autor eclético com vastos recursos, inclusive leitor de autores da esfera mítica e religiosa como Mircea Eliade. Esse símbolo é muito pertinente a toda vida e obra de Ricoeur, traduzindo de forma notável a sua alma, por assim dizer.

O desenvolvimento dessa ideia é interessante na atribuição de intencionalidade ao sentimento, colocando-o meticulosamente numa situação paradoxal, quando intencionalidade e interioridade se encontram em estado de coincidência. O sentimento é intencionalidade e afetividade ao mesmo tempo, pertencendo, de certo modo, ao âmbito da razão. Entretanto, a filosofia não fala do sentimento como objeto, fala somente da sua subjetividade, mas ainda assim há uma intencionalidade, e graças a isso é que se torna possível o enunciado de um

sentimento elaborado numa determinada língua de uma determinada cultura (RICOEUR, 2009, p. 293). Segundo o pensamento ricoeuriano, o sentimento pertence à razão enquanto possibilidade de ser enunciado.

Todavia, os sentimentos não têm o estatuto de objetos, são correlatos de objetos, na figura de qualidades e carecem de suporte dos objetos percebidos para serem objetivados. “Por si esses correlatos de sentimentos não passam de epítetos flutuantes” (RICOEUR, 2009, p. 293). O sentimento sentido visa a um aspecto da coisa e por essa “escolha” de aspecto, exprime a intimidade de um eu (RICOEUR, 2009, p. 294). Essa escolha é uma tendência que se evidencia na relação entre sujeito e objeto. Diz Ricoeur que essa é uma ligação pré-reflexiva, ante predicativa e pré-objetiva, que só é possível resgatar nas linguagens do comportamento e do sentimento. Portanto, tendência é ao mesmo tempo a direção de um comportamento tendo em vista um sentimento. O que Ricoeur pretende colocar diante de nós com essa afirmação é que a ideia de tendência como uma figura pré-reflexiva tem alguma proximidade com a ideia de percepção de Merleau-Ponty (2004), isto é, a validade de algo que se dá para nós, antes da intelectualização pela racionalidade. O corpo é indivisível da percepção, segundo Cardim (2009), lendo Merleau-Ponty: “O corpo está no meio das coisas, é uma das coisas, mas, além disto, ele é dotado de reflexividade” (CARDIM, 2009, p. 121).

O homem tem essa propriedade, fala o autor, de revelar aspectos de si, intimidades do eu, ao designar aspectos da coisa. O modo como o homem olha o objeto revela implicações relativas às suas limitações de caráter e de perspectiva. Se a desproporção só apareceu, até então, na objetividade da coisa e na humanidade da pessoa, em forma de consciência e consciência de si, agora se amplia no modo da fragilidade que, segundo Ricoeur, é o momento em que se depara com a desproporção mais íntima de si para si, o sentimento. Recorrendo à ideia de Platão sobre as funções da alma, na qual a função por excelência é a de intermediar entre o corpo e a razão. A função do *θυμοζ* (coração) é a intermediação que faz a transição do *βιοζ* (vida) para o *λογοζ* (logos), Ricoeur nos coloca diante dessa instância, que não é totalmente razão, nem totalmente idealização de humanidade.

Ele [*θυμοσζ*] separa e une simultaneamente a afetividade viva ou o desejo (*επιθυμια*) e a afetividade espiritual a que o Banquete chama de *ερωσ*; diz Platão na República que o *θυμοζ* tanto combate com a razão, da qual é a energia e a coragem, como luta com o desejo, da qual é potência de empreendimento, irritação e cólera (RICOEUR, 2019, p. 112).

É o retrato mais sensível do homem falível, como alma mediadora a segurar as rédeas das suas irmãs, a razão e a cólera. Portanto, embora represente o combate entre uma e outra, a alma é também acolhimento como mediação, uma mediação sujeita a falhas e erros de distribuição entre as partes, mas sobretudo é o retrato do homem falível, aquele que se encontra sujeito à falibilidade pela desproporção, que falha muitas vezes e repete as falhas muitas vezes, sem nunca alcançar a plenitude idealizada que nunca se concretiza pela sua própria característica de mobilidade. É um horizonte que sempre distancia a medida do caminhar.

A afetividade enquanto fragilidade foi abordada por Ricoeur a partir de três momentos. O primeiro momento se refere à fragilidade da imaginação, que na reflexão transcendental é superada pela objetividade da coisa. O segundo momento de fragilidade se refere ao respeito, superado pela síntese prática na figura da pessoa, mas ainda assim, alerta Ricoeur, é uma síntese objetual. O terceiro momento, aquele do coração, “seria o momento frágil por excelência, o coração inquieto, nele se interiorizam todas as desproporções” (RICOEUR, 2019, p. 112), que culminam na desproporção entre felicidade e caráter. Todavia, Ricoeur, é ciente que uma análise intencional desse coração inquieto não é suficiente para uma filosofia do sentimento, porque “o sentimento é o lugar de todas as máscaras, de todas as dissimulações, de todas as mistificações” (RICOEUR, 2019, p. 118). Essas máscaras, para serem reveladas, resistem à objetificação e carecem de uma exegese, que torne possível a interpretação tanto do sentido aparente, quanto do sentido latente dos sentimentos, pois “o sentimento exprime a minha pertença a esta paisagem, que, por sua vez, é o signo e a cifra da minha intimidade” (RICOEUR, 2019, p. 119).

O sentimento é algo que não é totalmente conhecimento, sem deixar de sê-lo de algum modo, pois se instaura de modo proporcional ao conhecimento (razão), porém de “forma diferente”, diz Ricoeur, porque é uma razão não objetiva. A dimensão do sentimento é o conflito interior. É através desse conflito que se completa “a tomada de consciência dessa desproporção” (RICOEUR, 2019, p. 122). É o lugar que Ricoeur considera o “cerne da desproporção”, o “cerne afetivo” (RICOEUR, 2019, p. 122) na figura do θυμοζ.

É a esse cerne afetivo que Platão chama de θυμοζ, e que tentou situar entre a επιθυμια, o desejo sensível e a razão, do qual ερωζ é, de resto, o desejo específico. É, portanto, no θυμοζ que se agudiza o conflito íntimo da desejabilidade humana. Nesse sentido, é o θυμοζ que constitui o sentimento humano por excelência (RICOEUR, 2019, p. 122).

A preocupação de Ricoeur é a perda da afetividade humana quando essa desproporção íntima é, de certo modo, intelectualizada, perdendo o desnivelamento entre o desejo vital e o

amor racional, porque “a humanidade do homem é esse desnivelamento, esta polaridade inicial, esta diferença de tensão afetiva entre extremos onde o ‘coração’ está colocado” (RICOEUR, 2019, p. 123). É importante notificar a referência a Freud feita neste capítulo, em relação às instâncias de desproporção interiorizadas por sentimentos aparentes e sentimentos latentes, tanto pelo fato de concluir a necessidade de uma hermenêutica, que mais tarde ele vai angariar na psicanálise, quanto para dizer que “essa peripécia da manifestação” de o não aparente estar presente em toda a filosofia anterior a Freud.

2. 3. 5 O verbo como afirmação originária

Organizando até esse ponto a questão da desproporção do homem falível, temos que a passagem do teórico ao prático se dá a partir da perspectiva de um corpo finito, movido pelo desejo de infinitude, permeado por sentimentos, que são dimensões da intencionalidade. Essa passagem se dá pela imaginação que é também esperança e pelo verbo enquanto afirmação de si, como afirmação originária. A afirmação originária afirma, pelo verbo, a esperança de ser para uma perspectiva que transcende a finitude no horizonte da infinitude.

A ideia de desproporção da realidade humana, baseado no conceito de limitação pela negação, segundo Ricoeur, pertence à ontologia formal da desproporção entre finitude e infinitude, porque essa relação constitui o lugar ontológico entre o ser e o nada, “é esta relação que torna a limitação humana sinônimo de falibilidade” (RICOEUR, 2019, p. 169).

O conceito de negação indica uma não existência no tempo e a oposição entre realidade e negação se dá com tempo preenchido ou tempo vazio, ou como quantidade de tempo preenchido. Ricoeur utiliza os conceitos “afirmação originária”, “diferença existencial” e “mediação humana”, que serão expressos ao longo do conhecer, do agir e do sentir, que exprimem a determinação concreta do sentir e, por fim, afirma Ricoeur, o sentimento “representa verdadeiramente a humanidade do homem” (RICOEUR, 2019, p. 170).

Desse modo, em busca daquilo que é “verdadeiramente a humanidade do homem”, Ricoeur concebe três momentos da afirmação originária: 1) o Verbo, 2) a totalidade prática ou a ideia de felicidade e 3) o Eros ou a felicidade à qual o coração é sensível (RICOEUR, 2019, p. 171).

É na passagem do primeiro momento para o segundo que a afirmação originária se engrandece e se volta para o interior. O Verbo⁴⁸ “é” sobressignifica o ser, momento da

⁴⁸ O Verbo para Ricoeur é o segundo passo depois do pensamento, sucede a instância da ação pensada, pois é manifestação que afirma a si mesmo no mundo, cujo vislumbre lhe serve como modelo, horizonte da condição

afirmação, considerado por Ricoeur como transcendental, que “faz passar do registro de viver para o registro do pensar” (RICOEUR, 2019, p. 17). Entretanto, diz Ricoeur, ainda é um movimento insuficiente para a certeza de que “nós somos esse pensar” (RICOEUR, 2019, p. 17), pois o conceito de homem, antropologicamente falando, requer um horizonte de humanidade. O que nos leva ao segundo movimento que é a passagem da totalidade prática ao Eros, isto é, ao coração sensível, incluindo a esfera afetiva na condição humana. Esse movimento se dá pela compreensão de que, quando afirmamos a nós mesmos, primeiro estamos nos afirmando ao projeto do homem, cujo horizonte é a humanidade, não o indivíduo, como nos mostra o excerto a seguir:

É a nós próprios que afirmamos, na ideia prática de uma totalidade à qual acedemos através da compreensão sempre começada e nunca acabada de todos os desígnios de todos os homens e em relação à qual se destaca o fechamento do nosso caráter. Esta abertura de princípio, esta acessibilidade ao *εργον*, a obra ou ao projeto do homem enquanto tal, funda a pessoa, conferindo-lhe o horizonte de humanidade, o qual eu não sou eu, nem és tu, mas a tarefa de tratar a pessoa, em mim e em ti, como um fim e não como um meio (RICOEUR, 2019, p. 171).

A frase impactante e ao mesmo tempo afetiva, que segue a citação acima, condensa a grande verdade sobre o homem e sobre toda a filosofia de Ricoeur: “a pessoa não é decifrável diretamente sem o guia da ideia de humanidade que dá uma tarefa à pessoa” (RICOEUR, 2019, p. 171). A humanidade como modelo e o indivíduo como tarefa porque, segundo Ricoeur, a pessoa singular carece desse guia de humanidade, portanto ser singular é vislumbrar a humanidade em si mesmo. O aprofundamento dessa bela teoria ricoeuriana será desenvolvido na obra *O Si Mesmo como um Outro* de 1990. Prosseguindo no desenvolvimento do raciocínio do autor, que está a nos dizer que a humanidade é um horizonte a ser buscado pelo sujeito singular no sentido de tarefa constante, permanente a ser realizada, porém nunca completada, mas necessária para o aperfeiçoamento do si mesmo, e do próprio horizonte. Mas ainda falta um elemento nessa equação, conforme a asserção abaixo:

Neste sentido, a humanidade compreendida como totalidade, compreendida como totalidade a fazer-se [*totalité à faire-être*]⁴⁹, é a condição de possibilidade da pessoa;

humana como humanidade a ser afirmada juntamente consigo mesmo. Podemos inferir conotações do conceito “verbo”, ora utilizado por Ricoeur com o “verbo” bíblico, mas entendemos esse uso como uma questão meramente simbólica e cultural. Aqui entendemos que Ricoeur utilizou o conceito de verbo como primeiro movimento da Afirmação Originária, pois o verbo é o primeiro passo para a manifestação em direção à ação prática. O conceito de verbo como manifestação é quase impossível de ser dissociado do mito da criação da gênese bíblica, mas há um esforço em Ricoeur em separar suas áreas de conhecimento, ainda que o leitor, imerso na cultura judaico-cristã, faça-o espontaneamente.

⁴⁹ A citação entre colchetes é da conta dos tradutores da obra, do original francês para o português, mantida na presente tese para seguir os propósitos esclarecedores da edição portuguesa.

mas se a ideia de humanidade é capaz de conduzir do transcendental ao prático, ela também não nos diz que essa humanidade do pensar somos nós. É o Eros, é o Amor que faz aparecer este visar, imanente à obra do homem, como felicidade antecipada numa consciência de direção e pertença (RICOEUR, 2019, p. 171).

Dessa forma, o elemento surpreendente, Eros, o Amor, surge como mitigador da fratura ontológica do homem falível porque “só o sentimento, pelo seu polo de infinidade, me assegura que eu posso continuar a minha existência na abertura do pensar e agir” (RICOEUR, 2019, p. 171). É o sentimento, o amor, que de nós imana, e a esperança advinda dessa imanência que nos faz transcender a concretude do finito. Sendo assim a afirmação originária, segundo Ricoeur, é a alegria de existir, que nos permite pensar e agir, sem que a razão seja o outro: “eu sou-a, tu é-la, porque somos nela” (RICOEUR, 2019, p. 171).

Todavia, apesar desse momento de epifania afetiva, ainda assim há uma objeção, avisa-nos Ricoeur, porque a afirmação originária deve cumprir mais uma tarefa antes de nos tornar pessoas (homens). Essa tarefa é atravessar uma última vicissitude: a negação existencial, que ele chama de perspectiva, caráter, sentimento vital, que se justifica no texto a seguir:

Que o homem só seja inteligível mediante a participação numa certa ideia negativa do nada, sabíamos-lo antes de Descartes, desde o mito platônico de Poros e Penia. Que o homem seja esta mesma negação, aprendemo-lo de Hegel a Sartre. Mas aquilo que se perdeu ao longo desta marcha triunfal da negação foi a sua ligação verdadeira à capacidade de afirmação que nos constitui (RICOEUR, 2019, p. 171).

Se opondo a alguns aspectos da teoria sartriana, porém sem citá-lo diretamente nesse texto, Ricoeur argumenta que o “para-si” não se resolve com a oposição do “em-si”, pois “uma tal oposição entre um ‘para-si’ nadificante e um ‘em-si’ reificado mantém ainda os dois numa relação de exterioridade” (RICOEUR, 2019, p. 172) sendo, portanto, mais uma dicotomia do que uma dialética. A sua colocação é de que os atos referentes à negação como ausência, recusa, dúvida e angústia tem a distinção de promover o homem à não-coisa. Porém a objeção de Ricoeur é que essa negação não nega todo o homem, como explica a seguir:

Se a filosofia contemporânea enfatizou tão excessivamente este nada de rutura e de isolamento, foi por desconhecimento da afirmação originária, ou, como diz Espinosa, do esforço de existir, idêntico a essência atual, a qual é inteiramente capacidade de pôr e não de tirar. É desse ser que se trata no ser do homem. O ser é aqui afirmação, sim, alegria. Esse ser, não o rejeito como passado e morto, sou-o parte dele. É dessa afirmação que a negação existencial é negação (RICOEUR, 2019, p. 172).

Quando negação existencial nega a afirmação originária, nadifica o ser na sua mais íntima concepção, pois é a manifestação do Verbo que nega a totalidade e o amor como apego

de viver. A negação pensada a partir do exterior para o interior devasta a busca pelo ser-si-mesmo, pois “aparece primeiramente como diferença entre mim e o outro, depois como diferença entre o mim e mim, para se interiorizar na tristeza do finito” e, continua, “o homem é essa unidade plural e colegial, na qual a unidade de destinação e a diferença dos destinos são compreendidas uma através da outra” (RICOEUR, 2019, p. 172-173).

Há uma dialética entre afirmação originária e a diferença existencial que suscita a fragilidade humana engendrada na limitação. “Esta limitação é o próprio homem” (RICOEUR, 2019, p. 175) como misto entre ambas. “O homem é a alegria do sim na tristeza do finito” (RICOEUR, 2019, p. 175). A vida do homem é Eros, filho de Penia e Poros.

O homem é o misto entre afirmação originária e diferença existencial, é quem faz a mediação entre a exterioridade e a interioridade e entre a interioridade e o si mesmo. A síntese dessa dialética é a consciência de si, tornada possível pela imaginação transcendental. Essa síntese é o sentido prático, mas contingente, que sempre é tarefa a ser cumprida. Diz Ricoeur que essa síntese é um misto, uma mistura a ser dosada na ação, remetendo-nos à teoria da virtude e meio termo de Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*. Como um filósofo da ação, essa síntese/misto é projetada nas obras concretas da vida do homem, que mesmo operando esse misto, “não opera a síntese dele mesmo”, entre exigência e contingência, a não ser na obra, porque em si mesmo e para si mesmo o homem continua a ser dilacerado (RICOEUR, 2019, p. 176). A não coincidência consigo mesmo só pode ser temporariamente aliviada pela síntese frágil da oposição entre afirmação originária e diferença existencial.

2.4 A SIMBÓLICA DO MAL

Tendo percorrido o caminho da *Filosofia da Vontade* pela via fenomenológica, ao chegar na obra *A Simbólica do Mal*, Ricoeur se deu conta de novas demandas diante do horizonte da condição humana que se abriu à sua frente. Essa nova perspectiva lhe exigiu um reposicionamento metodológico. François Dosse, amigo e biógrafo de Ricoeur, identifica esse momento, nos idos dos anos 60, como um tempo de “transição na elaboração das suas posições filosófica” (DOSSE, 2012, p. 69), não como ruptura, mas como acréscimo de novas perspectivas, conforme afirma:

Na realidade, prevalece a continuidade da interrogação sobre os diversos modos de ser da vontade humana, mas Ricoeur procede a um deslocamento metodológico essencial, que vai determinar todo o prosseguimento de sua obra. De fato, ele passa de uma fenomenologia eidética para uma fenomenologia hermenêutica, que ele desenvolverá ao longo dos anos 1960. Essa passagem, que ele qualificará mais tarde

como “enxertia hermenêutica” sobre o programa fenomenológico (DOSSE, 2012, p. 69).

O que veio com a investigação sobre a desproporção pascalina frente à imensidão do desconhecido, exterior e interior, e que se configurou como inquietação quanto à vulnerabilidade do homem falível, pequeno diante da natureza e de si mesmo, colocou ao filósofo uma questão epistemológica crucial no seu horizonte: a descrição do mal.

O mal, como questão filosófica, ao se esgueirar pela vulnerabilidade da condição humana, não encontrava, segundo ele, suficiência no método fenomenológico, posto que havia uma demanda para além da abordagem eidética descritiva. Com isso, Ricoeur entendeu a necessidade de abrir novos caminhos para descrever o mal na sua essência sem, contudo, provê-lo de substância, isto é, sem atribuir o mal à constituição ontológica do homem. Para Ricoeur, o mal antecede ao homem, como um acontecimento oportunizado pela desproporcionalidade, conforme o texto de M. L. Portocarrero, no prefácio da edição portuguesa de *A Simbólica do Mal*:

Tal é a tese de Ricoeur quanto à natureza do mal: este não faz parte da constituição ontológica do homem, não é uma coisa que nos determine, é antes um acontecimento que suspende o projeto de sentido de uma vida, isto é, trata-se de algo que apenas se torna acessível numa ordem temporal e no interior de uma trama significativa (PORTOCARRERO, 2015, p. 8).

O que se põe ao pensador, quanto à natureza do mal, demanda nova abordagem, pois o termo “trama significativa” requer um método interpretativo para além da fenomenologia. E foi essa a percepção de Ricoeur. Havia que ser feita uma transição, diz ele, na introdução de *A Simbólica do Mal* entre a “possibilidade do mal humano e a sua realidade” (RICOEUR, 2015, p. 20). Da falha à falta, e desta à confissão, há um processo que envolve uma consciência que se manifesta pela narrativa confessional, que por sua vez demanda uma interpretação. Sem querer erigir uma filosofia da culpa e ainda querendo permanecer no campo filosófico, Ricoeur se lança no desenvolvimento de uma teoria sobre o mal.

Trata-se de um trabalho complexo que visa ao entendimento sobre o mal a partir da ideia de ato e não de substancialidade, buscando a passagem da condição falível para a falha propriamente dita. “Tentaremos captar essa passagem em ato, no momento exato em que se efetua [...] para saber o que o filósofo faz dela” (RICOEUR, 2015, p. 19). Entretanto, a experiência da confissão, pela qual uma consciência narra sua culpa, não se enquadra no escopo da racionalidade pura. Diz ele que uma confissão é feita por “expressões menos elaboradas, mais balbuciantes” (RICOEUR, 2015, p. 21). Contudo, continua, “são essas expressões que a

razão filosófica se deve deixar interpelar” (RICOEUR, 2015, p. 21). Ainda que, nesse ponto, Ricoeur esteja utilizando seu conhecimento religioso sobre o conceito de pecado original, não é para nos tornar filósofos da religião, ou mesmo crentes, mas para nos remeter ao caminho do símbolo, como uma ponte entre a filosofia e a culpa, como representante da figura do mal porque a linguagem da confissão é uma linguagem simbólica. A culpa se manifesta balbuciante em expressões desordenadas e confusas que recorrem a analogias simbólicas. No caminho entre a filosofia e o símbolo há o mito, e é no mito do pecado original que o mal humano se confessa pela consciência religiosa, o que não reduz, segundo Ricoeur, “o problema filosófico da culpa a uma crítica da ideia de pecado original” (RICOEUR, 2015, p. 21). Sendo assim, a linha de raciocínio seguida por nosso autor nos leva ao entendimento do que vem a ser o mito no tocante às suas argumentações sobre o mal.

Por mito entenda-se aqui a descrição que dele é feita hoje em dia pela história das religiões: não uma falsa explicação através de imagens e fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens dos dias de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo (RICOEUR, 2015, p. 21).

O mito, prossegue o autor, já não tem mais o papel originário, pois não podemos nos religar aos tempos primordiais “nem sequer ligar os lugares do mito ao espaço da nossa geografia” (RICOEUR, 2015, p. 21). Com isso, dissociado da sua função etiológica nos tempos modernos, o mito perde seu poder de explicação e “revela sua capacidade de exploração e compreensão, aquilo que chamaremos de função simbólica, ou seja, o seu poder de descobrir, de desvelar o elo entre o homem e seu sagrado” (RICOEUR, 2015, p. 22). Desmitologizado pela cientificidade moderna, o mito “é elevado a dignidade de símbolo” (RICOEUR, 2015, p. 22).

Ricoeur recorta seu interesse pelo mito no sentido da função do mito, isto é, do elo entre o homem e seu sagrado, entre o mal e a macha, através dos mitos escatológicos que falam do início e do fim do mal, e o faz buscando a compreensão dessa relação de derivação entre o mal e a falta, de modo intensivo, e não extensivo. Essa manobra tem um objetivo, conforme podemos constatar na seguinte citação:

Com efeito, é pelo mal ser por excelência a experiência crítica do sagrado, que a ameaça de rompimento do elo entre o homem e seu sagrado faz com que se sinta com a maior intensidade a dependência do homem em relação às forças do seu sagrado. Da mesma forma, o mito da “crise” é simultaneamente o mito da “totalidade”: ao contar como estas coisas começaram e como acabarão, o mito volta a inserir a

experiência do homem num todo que recebe orientação e sentido de narrativa (RICOEUR, 2015, p. 22).

O objetivo de Ricoeur é nos conduzir por essa estreita passagem do mito ao símbolo, e deste ao sentido de narrativa, pois o mal se exprime através das narrativas simbólicas que, dado o caráter polissêmico do símbolo, demandam mediações do método hermenêutico, que vem a ser uma exegese. Sendo assim, a virada metodológica de Ricoeur nos conduzirá ao próximo passo da obra: a hermenêutica.

A obra *A Simbólica do Mal* se encontra, justamente, no meio do caminho entre a *Filosofia da Vontade* e seu desvio pela psicanálise, servindo como ponte, ligando duas metodologias, a fenomenologia e a hermenêutica. Como o entendimento da nossa leitura de Ricoeur prima pela ideia de que há uma continuidade ideológica, epistemológica e ontológica em sua obra, acatamos de bom grado a ideia proposta por ele de enxertia entre ambos os métodos. Essa passagem é contada por Ricoeur na obra *Autobiografia Intelectual* (RICOEUR, 2013, p. 67). Segundo ele, seu objetivo era concluir o projeto da *Filosofia da Vontade* com a realização da última obra a ela referente. O projeto completo da *Filosofia da Vontade* pretendido inicialmente por Ricoeur compreendia três partes: uma eidética da vontade na obra *O Voluntário e o Involuntário*, uma antropologia na obra *Finitude e Culpabilidade* com a publicação do primeiro volume *O Homem Falível* e um segundo volume, sobre a questão simbólica. A terceira parte do projeto seria uma poética da vontade, mas ele acabou não a realizando, pois, *A Simbólica do Mal* o levou a remanejar suas estratégias filosóficas, como ele mesmo afirma:

Com efeito, por que estender a análise eidética husserliana à esfera da vontade e da afetividade, e por que aplicar uma viragem dialética à relação entre agir e sofrer, se não tivéssemos antecipado os contornos de uma genuína *Filosofia da Vontade* da qual o *Voluntário e o Involuntário* haveria de constituir apenas a primeira etapa? [...] Apesar de estender a área de aplicação do método eidético, como acabei de mencionar, o último parecia-me deixar fora das suas competências o concreto, ou histórico ou, como na altura lhe chamei, o reino empírico da vontade (RICOEUR, 2013, p. 64).

Segundo ele, seu projeto não havia conseguido, até então, uma distinção entre inocência e transgressão, essa segunda pertencendo ao que ele denomina de vontade má.

Neste aspecto, a eidética e a dialética demonstraram ser neutras e, neste sentido, abstratos; em contraste, poder-se-á dizer que a má vontade é empírica, na medida em que este reino governava o das paixões, que eu distingui das esferas neutras do desejo e da emoção [...] A segunda parte da filosofia da vontade, como eu então tinha

planejado, incluiria uma meditação sobre o domínio da má vontade e um exame empírico das paixões (RICOEUR, 2013, p. 65).⁵⁰

Segundo Ricoeur, o trabalho de elaboração de *A Simbólica do Mal*, exigiu um salto a partir da eidética e da dialética das estruturas formais da vontade em direção às questões empíricas. Tal movimento implicava decisões tanto de ordem ontológica quanto de ordem metodológica. A decisão de ordem ontológica já vem anunciada no próprio texto de *O Homem Falível*, no qual o mal aparece como contingente, não substancial e não constituinte do homem. É pela vulnerabilidade, essa sim constitutiva do homem, que o mal já existente surge. Sobre essa decisão ontológica, Ricoeur escreve:

Para levar esta decisão metodicamente até à sua conclusão, tive de extrair o máximo da ontologia da vontade finita implícita na dialética do agir e do sofrer. A esta ontologia atribui o nome muito pascaliano de “ontologia da desproporção”. A fragilidade humana, a nossa vulnerabilidade ao mal moral, não seria mais do que uma desproporção constitutiva entre um polo do infinito e um polo do finito. Para mim, o traço mais interessante desta meditação não era a tanto a ideia de desproporção, mas sim o caráter de fragilidade que se liga às mediações disseminadas entre os polos opostos (RICOEUR, 2013, p. 68).

Aos kantianos, avisa o autor que a origem dessa ideia é, sim, de Kant, e confirma que procurou “ajustar a minha ontologia da desproporção à brilhante descoberta de Kant, colocando a imaginação transcendental na encruzilhada da receptividade específica da sensibilidade, e da espontaneidade característica da compreensão” (RICOEUR, 2013, p. 69). A demanda ontológica se deu em função de uma questão epistemológica, pois Ricoeur precisava passar de uma fenomenologia neutra do mal para a má vontade histórica sem substancializar o mal ou torná-lo constitutivo do homem. Para tanto, foi a falibilidade que serviu de ponte entre esses dois aspectos da filosofia ricoeuriana. “A falibilidade, em certo sentido, deslizava entre os dois termos, finitude e culpa, de maneira que aquela tendesse para esta, sem desse modo abolir a contingência do salto para o mal” (RICOEUR, 2013, p. 70).

Mas para falar da falta, resultado dessa vulnerabilidade que faz o homem um ser falível, a demanda metodológica entra em pauta, já que a falta só se torna conhecida pela linguagem simbólica, que é essencialmente figurativa. Na leitura de François Dosse (2012, p. 70), em que pese a mudança de método, prevalece a interrogação sobre a vontade e a necessidade de abertura para emancipação do sujeito, deslocando a primeira inocência da fé

⁵⁰ A terceira parte planejada pretendia tratar da relação da vontade humana com a transcendência e desabrochar numa poética, o que nunca foi realizado. Segundo sua própria narrativa, essa poética se materializou de outra forma com sequência das seguintes obras: *A Simbólica do Mal*, *A Metáfora Viva e Tempo e Narrativa* (RICOEUR, 2013, p. 66).

para uma segunda inocência, de cunho crítico e reflexivo⁵¹. Todo esse movimento vai conduzir Ricoeur à hermenêutica da suspeita, e conseqüentemente a Freud. Com o conflito entre a hermenêutica da suspeita e a da restauração do sentido, Ricoeur pretende chegar a um segundo momento da interpretação, a ultrapassagem da primeira inocência para uma segunda inocência, alicerçada na reflexão e na crítica que é um processo de autoconhecimento. Dosse ainda indica que a tensão entre voluntário e involuntário é o caminho para a psicanálise e ao inconsciente:

[...] a tensão entre o voluntário e o involuntário fez aparecer um resto, que convém explorar mais sistematicamente, segundo um ângulo de abordagem que não é mais apenas fenomenológico, mas psicanalítico: o inconsciente. A interrogação sobre o símbolo, a via de uma hermenêutica como arte de encontrar a questão enovelada, no duplo sentido da palavra, conduz Ricoeur a um longo desvio por Freud. Ele explora como o inconsciente é lido pela psicanálise, e busca compreender o que é uma leitura sintomática (DOSSE, 2012, p. 70).

A leitura de Dosse sobre “a tensão entre voluntário e involuntário que fez aparecer um resto”, como uma peça a ser devidamente explorada e encaixada, tem nossa concordância, pois assim enxergamos os ajustes metodológicos de Ricoeur que o conduziu a Freud.

2. 4. 1 O símbolo dá o que pensar

Desse modo, Ricoeur chega à conclusão kantiana de que, inevitavelmente, o símbolo faz pensar, uma vez que há mais coisas implicadas no símbolo que uma primeira interpretação. Segundo Dosse,

A sentença a qual o símbolo faz pensar acarreta duas coisas: de um lado, o sentido é dado àquilo que dá acesso à dimensão simbólica; e de outro lado, o que se é dado é pensar. Ricoeur define em *A Simbólica do Mal* uma hermenêutica cujo projeto é decifrar a ambivalência dos símbolos concebidos como expressões de duplo sentido.

⁵¹ Para explicar o conceito de inocência em Ricoeur podemos começar pelas suas heranças filosóficas, tanto de Gabriel Marcel quanto de Karl Jasper. De G. Marcel, Ricoeur adota a ideia que opõe uma reflexão primeira, existencial, a uma segunda, crítica, para um movimento de afirmação. Já de K. Jasper recebe a inspiração de que o homem é, originariamente, isento de uma natureza má e capaz do bem. Não temos a experiência dessa origem que somente pode ser imaginada pela via do mito. O mito da inocência representa o passado do homem antes da queda. O mito da inocência evita a atribuição de uma natureza má ao homem, levando-nos a pensar, também, na sua capacidade ao bem. A passagem da primeira para a segunda inocência se dá pela reflexão. Essa primeira inocência, todavia, é uma inocência desde sempre perdida, mas a culpa só pode ser concebível pelo pano de fundo da inocência, mesmo que esta se encontre originariamente perdida. Não se pode atribuir ao homem uma natureza má, pois essa atribuição levaria ao entendimento da existência de um mal substancial. Para Ricoeur, o mal não é original, antes ele é a corrupção do homem de sua disposição primitiva ao bem. A imaginação da inocência é o meio no qual essa disposição para o bem aparece. A inocência é a confissão da culpa, é a esperança que o homem culpado tem de melhorar as ações que o condenam aos olhos do mundo. No reconhecimento da culpa o homem se reconhece capaz de outra coisa para além das suas faltas e, assim, com a memória da inocência, tem a chance de uma segunda inocência. Tal reconhecimento se dá pela experiência da reflexão crítica que o leva à segunda inocência. Do homem falível ao homem capaz.

Diferentemente do signo, o símbolo manifesta uma intencionalidade dupla. Ele visa um sentido primeiro, literal, por meio do qual se enxerta uma segunda intencionalidade que não é acessível senão pelo primeiro sentido (DOSSE, 2012, p. 71).

Assim, nosso autor engendrará uma hermenêutica do símbolo que será fundamental para entendermos a questão entre arqueologia e teleologia, como ele mesmo afirmou na sua *Autobiografia*, pois a psicanálise lhe pareceu um interessante desvio, a partir de *A Simbólica do Mal*, para comparar duas hermenêuticas: a primeira proposta no *A Simbólica do Mal*, visando à ideia de amplificar o sentido do símbolo, a partir do seu sentido originário, com as atualizações interpretativas dadas por uma subjetividade dispositiva de excesso de significado. A segunda hermenêutica, a de Freud, seria uma hermenêutica que reduz o sentido à psicanálise, isto é, ao modo de ser do *corpus freudiano*, como veremos mais longamente nos capítulos posteriores desta tese. Foi com o modelo teleológico que Ricoeur encaminhou uma dialética fundamentada numa hermenêutica, na qual a arqueologia, como perscrutação do inconsciente por uma consciência, tem como objetivo interpretar os símbolos que povoam esse inconsciente, tanto no seu sentido, que amplifica o originário, quanto no que reduz à psicanálise. Essa viagem regressiva se dá por uma reflexão de segunda ordem⁵², na qual a primeira inocência já haveria sido superada. A teleologia seria o esclarecimento dos significados encontrados no processo dialético, conforme as explicações do próprio Ricoeur.

Assim, tomou forma um “conflito de interpretações” sob o modo de uma arqueologia da consciência oposta a uma teleologia da significação, sendo completamente reconhecidos e respeitados o direito de cada uma. O meu problema inicial da culpa perdeu sua acutilância ao tornar-se um dos lugares privilegiados do confronto entre os procedimentos arqueológicos e teleológico (RICOEUR, 2013, p. 79).

A estratégia de tomar a dialética hegeliana como modelo para a relação entre arqueologia e teleologia soa como um recurso didático, desses utilizados por Ricoeur vez ou outra, que dificultam o entendimento do leitor preso a um enredo complicado, cujo efeito colateral é mais se desenredar do emaranhado teórico das dificuldades epistemológicas, do que abordar o “x” da questão. O que nos importa é destacar a disposição do simbólico na obra de Ricoeur como ponto de concentração de significados a serem desvelados, atualizados e interpretados. A importância da psicanálise, nesse sentido, é a de que esta proporciona uma passagem do mito ao símbolo, pois nela “o mito se torna complexo” (RICOEUR, 2013, p. 79) e será, no processo de análise, “recuperado do fundo arcaico da consciência” (RICOEUR, 2013,

⁵² Na referência anterior já mencionamos o conceito de reflexão de primeira e de segunda ordem.

p. 79). Assim, a culpa deixa de ser o problema principal de Ricoeur e passa ao papel de dispositor de um processo dialético entre arqueologia dos símbolos e teleologia.

Mas, afinal, com qual conceito de dialética estamos nos defrontando? O conceito de dialética para Ricoeur é o da reciprocidade que faz o apaziguamento dos termos, justamente aquela que proporciona a conversa entre polos a partir de uma tensão, provocando um diálogo permanente sem, contudo, formar uma síntese absoluta. Podemos dizer que Ricoeur é um filósofo da dialética da reciprocidade, em todos os campos do seu fazer filosófico. Na *Filosofia da Vontade*, entre voluntário e involuntário, no *Homem Falível* entre finitude e infinitude, na *Simbólica do Mal*, entre mal físico e mal moral, entre o mito e o logos. Vamos tratar mais profundamente esse tema no Capítulo III.

A obra *A Simbólica do Mal* é um organizador do entendimento sobre a linguagem da confissão como expressão dos símbolos do mal, e nela há o ensejo de definir o que é o mal. Temos que responder aqui, minimamente, a pergunta: o que é o mal para Ricoeur?

2. 4. 2 O que é o mal?

“O mal é o que não deveria ser, mas não podemos dizer por que é” (RICOEUR, 1988, p. 62). Com essa resposta enigmática chegamos a um impasse de ordem metodológica: ou bem tentamos elaborar uma dissertação sobre a ideia do mal em Ricoeur, com muitos desvios para explicações sobre os símbolos, ou iniciamos já pelo desvio dos símbolos que dizem melhor o mal do que nossa elaboração acadêmica. Não há como falar do mal sem apelar para o símbolo, há um limite na linguagem sobre mal que apela para o símbolo, pois é pelo símbolo que o pensamos, e é o símbolo que dá o que pensar. Todavia, não podemos comemorar precocemente como dado o caminho que nos levará às definições. Há um elemento, digamos, pré-filosófico, anterior ao símbolo, que fala do mal na sua origem: o mito. Porém, há uma preparação (no sentido de parar antes de começar) a ser cumprida antes de chegarmos ao mito, na qual ouviremos as indicações de Ricoeur.

No artigo *O Escândalo do Mal*⁵³ (1988), Ricoeur se põe diante da dificuldade de responder à pergunta “o que é o mal?” e, desta forma, elabora suas reflexões de forma mais concisa do que encontramos na obra *A Simbólica do Mal*, também de um modo que atende melhor ao interesse do presente projeto, no sentido que fala do mal físico, aquele que provoca

⁵³Artigo publicado na Revista Esprit na edição de julho/agosto – 1986, em uma edição especial dedicada a Paul Ricoeur.

o sofrimento. No artigo há uma divisão do mal em duas categorias: mal moral e mal físico: “para restituir ao mal físico seu espaço separado, livrando-o da generalização do que chamamos de mal em geral” (RICOEUR, 1988, p. 57).

O mal moral é algo de mais fácil entendimento. É o mal provocado pela desobediência das regras morais vigentes numa determinada sociedade. Porém, Ricoeur acrescenta à questão da imputação de punição a desobediência como possibilidade de um mal infringido ao homem pelo homem. Ambos os aspectos pertencem ao escopo do mal moral, que vai abranger o mal físico. Entretanto há um outro tipo de mal, que não foi criado, nem gerado, procedente da desproporção da condição da miséria humana. Esse mal que não pode ser ontológico, seguindo Agostinho,⁵⁴ é proposto por Ricoeur como um existente sem existência, que está lá, porém não é.

2. 4. 2. 1 Mal moral e mal físico

O mal moral é o resultado da violação de um código ético que rege uma determinada sociedade ou entidade. Uma vez identificado o agente responsável pela falta, é feita uma acusação e lhe é imputada uma penalidade na forma de um sofrimento. A partir daí temos algumas considerações: a primeira é que só é possível identificar uma violação qualquer na ação; a segunda diz respeito à punição como legítima imputação de um sofrimento do homem pelo homem; e a terceira é que nem sempre o faltoso tem plena consciência da sua violação. Sendo assim, o mal geral é, segundo Ricoeur, um emaranhado entre essas duas figuras, a do mal moral como violação do código, identificação da falta, acusação e penalidade de sofrimento ao culpado. Do outro lado, o mal físico é aquele mal do sofredor ao qual foi imputada uma penalidade, restando apenas a lamentação⁵⁵. A dificuldade na proposta de distinguir essas duas figuras do mal, evocadas de Kant⁵⁶, é que as duas experiências são, na sua concepção, realmente emaranhadas, portanto,

(...) é na medida em que o homem faz sofrer o homem, o sofrer sai de uma certa maneira do agir; a maldade, a violência, produzem o sofrimento. Por outro lado, o sofrer, como a palavra da pena indica, resulta “legitimamente” – como os homens acreditam – da ação. Por essas duas razões as formas do mal estão tão intimamente

⁵⁴ Para Agostinho o mal é o afastamento de Deus, portanto é o afastamento do si mesmo.

⁵⁵ Aqui temos que trazer importante referência na vida de Ricoeur, dado que ele viveu integralmente a questão que nos coloca sobre o mal quando, na Segunda Guerra Mundial, sofreu e viu as penalidades impostas pelo nazismo, vivenciando, assim, o sofrimento do homem como vítima, bem como a sua capacidade do homem de fazer sofrer, como algo que imputa e executa penalizações.

⁵⁶ Ricoeur cita a obra de Kant *Ensaio sobre o Mal Radical*, na qual o autor faz uma distinção entre *Das Bose* e *Das Ubel*.

ligadas que podemos perguntar qual seria a verdadeira parte do mal físico, se conseguíssemos eliminar a soma inacreditável de sofrimentos que os homens infligem aos homens (RICOEUR, 1988, p. 58).

Para Ricoeur, a dificuldade de separar as duas figuras é a visão generalizante de um mal unívoco que está em permanente movimento de unificação. Para ele, as razões dessa visão geral se encontram no mito, pois “tudo se passa como se fossem forças demoníacas que engendrassem o malfeito e o mal sofrido, como se o mal fosse um mistério” (RICOEUR, 1988, p. 58). Para ele, o guardião da confusão entre as figuras do mal é o mito, que poderia explicar de onde vem o mal.

2. 4. 2. 2 *Unde Malum?*

Para responder à pergunta “de onde vem o mal?”, acompanhamos as reflexões de Ricoeur. O primeiro movimento é a separação entre as narrativas bíblicas e as narrativas míticas, para então compará-las. Para ele, a narrativa bíblica tem, além de um teor moral, um *telos* voltado para um futuro, e a narrativa mítica é voltada para a origem dos tempos.

O mito é, por seu entendimento, “um modo de pensamento mais fundamental que o folclore ou a lenda” (RICOEUR, 1988, p. 58), que apresenta algumas características originárias e fundadoras sobre a questão do mal. Ricoeur relaciona três características: a primeira é de explicar a origem, os começos, quando não havia uma diferenciação entre *ethos* e *cosmo* e, portanto, como segunda característica, não havia distinção entre o bem e o mal. A terceira característica do mito é pensar a origem de todas as coisas e, portanto, é de “puxar ao caminho de volta a origem” (RICOEUR, 1988, p. 59). Por isso, o mito explica a origem do mal, voltando-se ao começo, respondendo aos “porquês” do mal de forma a oferecer uma estrutura de pensamento que dê conta de suportar as hipóteses sobre um possível início.

Já no pensamento religioso⁵⁷, representado por Santo Agostinho, surge a pergunta *unde malum?* – que advém do debate contra o maniqueísmo entre bem e o mal, na qual o mal é substancializado na mesma proporção que o bem. Conforme o conceito de um Deus absoluto e bom, ao qual nada pode ser equiparado, Agostinho propõe que o mal é um nada e, portanto,

⁵⁷ No artigo em questão, Ricoeur deixa claro que a sua análise se dá a partir da religião ocidental baseada na Bíblia, fazendo referências tanto a interpretações cristãs quanto hebraicas. Reconhece nelas, também, que a Bíblia conhece o mito da criação, mas aponta uma diferença fundamental entre as narrativas míticas e a narrativa bíblica, pois “o mito da criação bíblica é um grandioso prefácio de um drama essencialmente voltado para o futuro, anunciando a possibilidade de uma humanidade desde sempre confrontada com o mal, na figura do caos original, como se o ato de criação lutasse contra o mal desde sempre lá, para dar início a redenção” (RICOEUR, 1988, p. 61).

não foi criado por Deus. Ricoeur cita a interessante concepção de Karl Barth, segundo a qual o mal está “à mão esquerda de Deus”. O pensamento hebraico, no entendimento de Ricoeur, resiste ao mito com a ideia da retribuição, isto é, “se você sofre é porque pecou” (RICOEUR, 1986, p. 60). Isso é, certamente, uma concepção moral inversa do mito, que não responde aos “porquês” do mal, uma vez que o coloca diretamente ligado ao julgamento de Deus. O escândalo do mal reside no fato de que o mito se contrapõe a essa ideia de retribuição, pois a vítima à qual foi imputada uma punição por Deus, achando-se injustiçada, não quer ser consolada. Se a vítima não pecou, não quer ser injustiçada pelo desígnio divino. A vítima, no mais das vezes, quer respostas sobre o porquê.

Ricoeur, dessa forma, coloca-nos diante de duas concepções que podem explicar o mal. A primeira é a ideia religiosa que o explica a partir da retribuição, sem se preocupar com a origem do mal, mas a partir de uma polarização (um tanto maniqueísta) entre o bem de Deus e de um mal que sempre já esteve lá, como “uma doação inexplicável” (RICOEUR, 1988, p. 60), “um existir sem existência”, o “il y a” – citando Lévinas⁵⁸ – que não explica o mal, apenas sabe que ele está lá, sem que se tenha conhecimento do porquê. Essa ideia de um mal desde sempre já lá, sem uma origem determinada seria, segundo Ricoeur, a despeito dos primeiros capítulos da Gênese, resultante de uma polaridade conflitual entre os desígnios de Deus e a relutância humana. O mal se insere, justamente, nessa recalcitrância humana, não como substância criada, mas como esse existir sem existência que está desde sempre lá, pois o mandamento “não matarás” pressupõe o existir dessa possibilidade.

A segunda ideia é a mítica com as grandes narrativas de origem, responsáveis pela concepção de um mal geral, no qual se confunde o mal físico e o mal moral numa grande tessitura de histórias extraordinárias que responde às perguntas acerca da origem. Diz Ricoeur que “o mito aparece como um fabuloso laboratório de respostas e explicações. Não há respostas que não foram ensaiadas, das mais profundas as mais absurdas” (RICOEUR, 1988, p. 59).

Se o mito dá explicações, mas se volta para o passado, a vertente bíblica não oferece essa possibilidade, mas se volta para o futuro, desde que seja mantido na dimensão prática. O mal está lá, mas não deveria estar, então Ricoeur propõe a reflexão de que, na concepção religiosa, o mal é aquilo contra o qual lutamos, e cremos em Deus “a despeito de”. Esse modo de “a despeito de” acha na fé em Deus o apaziguamento da sua necessidade de explicações (RICOEUR, 1988, p. 62). Outro ponto importante dessa forma de interpretar o mal como “um nada que está lá e que apesar de...” é, segundo Ricoeur, a superação da forma de retribuição,

⁵⁸ *Tema das Conferências* de Emmanuel Lévinas proferidas no Colégio Filosófico de Jean Wahl em 1947.

aquela mencionada no início que atribui o mal a uma culpa incerta e desconhecida, que gera lamentações das injustiças do meu destino. Enfim, nas palavras do próprio Ricoeur:

Pode ser esta a última resposta ao “problema” do mal: alcançar o ponto de renúncia do desejo, pelo próprio desejo do qual a ferida engendre o lamento; renúncia do desejo de ser recompensado por suas virtudes: renúncia do desejo de ser salvo pelo sofrimento; renúncia do componente infantil do desejo de imortalidade que faria aceitar a própria morte como um aspecto dessa parte que Karl Barth chama de nada. Talvez esse horizonte de sabedoria faça entrecruzar o ocidente judaico cristão e o oriente budista, em um ponto situado adiante no caminho da dor e da renúncia (RICOEUR, 1988, p. 63).

Desse modo, percebemos a posição de Ricoeur em relação ao tema e, de certa forma, melhor compreendemos sua obra o *Homem Falível*, justamente na ideia de uma vulnerabilidade constitutiva, a qual não é entendida como origem do mal, mas oportunidade pela qual o mal, “desde sempre já”, espreita uma oportunidade. O mal surge na ação, numa incessante dialética entre altos e baixos entre a ação construtiva e a ação destrutiva, em que a renúncia dos desejos particulares em detrimento de um plano maior é o grande *telos* ricoeuriano. Por isso, destacamos o importante fundo teleológico dessa concepção de Ricoeur, que visa a um futuro não separado da luta ética e política contra o mal, que pode unir todos os homens de vontade (RICOEUR, 1988, p. 63).

Outra questão importante a ressaltar sobre o posicionamento de Ricoeur é o não abandono do mito em detrimento da teoria sobre a insciência da origem do mal, pois o mito contempla as grandes narrativas sobre a condição humana. Muito embora as explicações escatológicas do mito tenham sido obstadas em relação à questão da origem do mal, as narrativas míticas são palco da saga humana na Terra com seus controvertidos sentimentos e emoções. O mito é elemento estruturante do pensamento, cuja linguagem é simbólica.

2. 4. 3 A linguagem como modo de passagem do mito ao símbolo

Vamos fazer um breve resumo para reorganizar nossos passos. Primeiramente, temos que o mal é um existir sem existência, que desde sempre “está lá”, e que se oportuniza da tensão, que torna o homem vulnerável, entre o voluntário e o involuntário e a desproporção do homem diante do universo infinito e de si mesmo diante da finitude. Definir o mal é um problema epistemológico e, sobretudo, ontológico, dado que as ressonâncias de possíveis definições fixadas serão infundáveis, mas podemos dizer que, para Ricoeur, o mal tem nuances agostinianas, como o afastamento do ser, sem substancializar a sua existência.

Seguindo nosso resumo, temos que Ricoeur entende mito como narrativa estruturante. Mesmo tendo perdido sua força de explicação do mundo para nós modernos, o mito ainda assim é um legado de pensamentos e ações através do qual o homem pode se compreender, justamente por ser considerado como um tipo de estrutura do pensamento (RICOEUR, 1988, p. 59). Todavia, esse legado perdeu as referências de espaço e tempo sem que possamos religá-lo ao espaço e tempo histórico. Se o mito, desmitologizado, perdeu seu poder de explicação, ainda mantém o poder de compreensão sobre o homem e sobre o mundo, a esse atributo Ricoeur chama de função simbólica, ou seja, “o seu poder de descobrir, desvelar o elo entre o homem e seu sagrado” (RICOEUR, 2015, p. 22). Sendo assim, prossegue Ricoeur, “o mito desmitologizado desta maneira pelo contato com a história científica e elevado a dignidade de símbolo, é uma dimensão do pensamento moderno” (RICOEUR, 2015, p. 22).

A passagem do mito ao símbolo se faz pela ponte da linguagem, da confissão do pecado contra o sagrado, pelas narrativas originárias. A confissão restaura a linguagem do mito que permanece envolvido em emoções, medo, angústia.

A confissão exprime, empurra para o exterior a emoção que, sem ela, se fecharia sobre si mesma, como uma impressão da alma; a linguagem é a luz da emoção; através da confissão a consciência de culpa é trazida à luz da palavra; através da confissão o homem continua a ser palavra mesmo na experiência do seu absurdo, do seu sofrimento, da sua angústia (RICOEUR, 2015, p. 24).

Portanto, é a linguagem que vai falar do mal, da culpa e da vulnerabilidade. É a linguagem da confissão que busca concertar a concepção arcaica de algo manchado pelo pecado. A confissão de emoções cegas carregadas de significações múltiplas requer a linguagem para elucidar as crises inconscientes de uma consciência culpada (RICOEUR, 2015, p. 24). É pela linguagem que a consciência fala de forma indireta, utilizando os símbolos para dizer o não dito à própria consciência e, assim sendo, é a linguagem que permite a passagem da mancha ao pecado e à confissão da culpa. A consciência culpada expressa, pela linguagem, as profundezas das experiências originárias e primitivas do mito. Essa expressão que chamamos de “linguagem simbólica”, na qual a mancha será dita pelo símbolo da nódoa, isto é, de forma indireta e imagética. O mito adiciona ao símbolo uma dimensão narrativa destinada a fundar todas as formas de ação. Pelo mito o homem compreende a si mesmo e o mundo, e essa dimensão narrativa se dá pela linguagem que é essencialmente simbólica. A experiência vivida é, segundo Ricoeur, abstrata no seu sentido:

Se começarmos, portanto, pela experiência viva não podemos perder de vista que essa experiência é abstrata apesar da sua aparência de vivida; é abstrata enquanto separada da totalidade de sentido da qual é arrancada por razões didáticas; também não se deve esquecer que essa experiência nunca é imediata: ela não pode ser dita a não ser mediante os simbolismos primários que preparam a sua retomada no mito e na especulação (RICOEUR, 2015, p. 26).

É a linguagem simbólica que diz o não dito, revela a experiência enquanto sentido, e de certa forma traduz um sentimento ou emoção que será conhecido através da exegese hermenêutica. A hermenêutica traduz, numa segunda instância, a linguagem primária dos mitos que falam sobre a falta. Assim, Ricoeur constata que “a consciência de si parece constituir-se em profundidade por meio do simbolismo”. Todavia, essa linguagem que diz de modo indireto, reúne “uma massa de intenções significativas” (RICOEUR, 2015, p. 27), que manifestam três dimensões: cósmica, onírica e poética, presentes em qualquer símbolo autêntico. O símbolo traduz a experiência do homem no mundo, na grandiosidade da natureza, no universo cósmico, em relação à sua imaginação, seu sagrado. “Manifestação simbólica é uma matriz de significações simbólicas como palavras, pois dizer o céu é uma tarefa interminável” (RICOEUR, 2015, p. 27). É o aspecto reflexivo do símbolo que torna possível dizer a falta pela mancha, desvio, errância, exílio, peso etc., isto é, por uma linguagem derivada. Nesse ponto chegamos ao conceito freudiano de sobredeterminação, como sentido inesgotável, pois o “símbolo-coisa é, a contrapartida da sobredeterminação de um sentido inesgotável que se ramifica no cósmico, na ética e na política” (RICOEUR, 2015, p. 27). O símbolo original está potencialmente implicado em inúmeras significações.

2. 4. 4 Sobredeterminação simbólica

A sobredeterminação é um conceito chave no presente projeto, pois é com ele que Ricoeur objetiva seu conceito de arqueologia como termo da dialética entre arqueologia e teleologia, proposta no final da obra *Da Interpretação*.

O conceito freudiano de sobredeterminação é a condição na qual o inconsciente, por condensação e/ou deslocamento, associa vários fatores simbólicos nos sintomas ou sonhos. Uma manifestação onírica ou sintomática pode ter várias causas emaranhadas, e cabe ao método psicanalítico as desembaraçar até o mais distante na cadeia de causas retroativas. No livro *A Simbólica do Mal*, Ricoeur utiliza esse conceito de modo semelhante para explicar a derivação do sentido primário para o secundário, isto é, da mancha para o pecado, do símbolo-coisa para as suas manifestações. Para ele, o movimento do símbolo originário, no caso o simbolismo da

mancha, até à culpabilidade e à consciência de si, é um afastamento do fator originário ainda imerso no cósmico. Nesse movimento de afastamento há ligações e “correspondências subterrâneas indeléveis” (RICOEUR, 2015, p. 28) que atualizam os sentidos simbólicos para uma consciência intelectualizada, distanciando-se, portanto, das raízes cósmicas do símbolo. Diz Ricoeur, mencionando Mircea Eliade, que o “simbolismo da mancha está ainda imerso no cósmico [...] são hierofanias que, na sua dimensão de esfera da realidade, produzem o regime ontológico característico do manchado” (RICOEUR, 2015, p. 28). Aquele cujo ser é manchado, isto é, infectado pela mancha, torna-se um tabu que põe em risco de contaminação quem dele se aproxima sem estar preparado por um ritual de defesa.

Segundo Ricoeur, o que enriquece o sentido cósmico da mancha é a sobredeterminação pelas derivações de sentido até uma consciência reflexiva. Em que pese a importância da dimensão cósmica do símbolo, como primeira instância, é na segunda instância que se torna possível descobrir a passagem da função cósmica para a função psíquica dos símbolos, pois é nessa passagem que está o elo “entre o ser do homem e o ser total” (RICOEUR, 2015, p. 29). Portanto, em conformidade com sua interpretação de Freud, a proposta de Ricoeur é o ultrapassamento da arqueologia do sujeito privado em direção à representação cósmica comum de toda a humanidade, nela mesma contida. Para tal, deve-se recusar a escolha entre a pura e simples interpretação simbólica.

Esse movimento é chamado por Ricoeur de “dupla regressão” (RICOEUR, 2015, p. 29), aquela que revisa regressivamente, na arqueologia do sujeito, tanto o simbolismo particular quanto o simbolismo cósmico da humanidade. Assim, essa dupla regressão, nas palavras de Ricoeur, torna-se uma profecia sobre nós mesmos.

A recaída no nosso arcaísmo é, sem dúvida, o modo desviado mediante o qual mergulhamos no arcaísmo da humanidade, sendo essa dupla regressão, por sua vez, o caminho possível de uma descoberta, de uma prospecção, de uma profecia de nós mesmos (RICOEUR, 2015, p. 29).

Nesse ponto ressaltamos a interpretação que Ricoeur fez das teorias de Freud, diante da imensa potencialidade da psicanálise como uma hermenêutica capaz de levar em conta o homem e a cultura, na equação entre o voluntário e o involuntário que vem desenvolvendo desde o início da sua obra na *Filosofia da Vontade*. Ressaltamos também a expressão “profecia de si mesmo” como o vislumbre de um *telos* a ser considerado nos termos da sua dialética, cujo entendimento é contemplado na última parte do *Da Interpretação*, a qual analisaremos na terceira parte desta tese.

Para Ricoeur, a mancha é algo que infecta através do contato (RICOEUR, 2015, p. 45), portanto, a mácula da pureza tem seu preço a ser pago pela punição, seja pela vingança, pela dor física ou moral ou outra forma de sofrimento imputado. O temor de ser punido é o que faz a entrada do homem no mundo ético, não o amor (RICOEUR, 2015, p. 46).

O medo de sofrer um mal físico, o mito primordial a toda punição, encontra-se inexoravelmente subjacente ao medo de ser manchado pelo pecado. Ocorre que “pecado” já se encontra numa dimensão moral, portanto o temor é o que faz a entrada do homem no mundo ético movido pelo medo de uma punição de acordo com certas regras da sociedade em que vive, mas é, sobretudo, um medo que antecede todo pecado. Nesse ponto Ricoeur anda no mesmo sentido do Freud da obra *Totem e Tabu*, na qual o temor ancestral ao totem se torna um tabu e esse é um medo inexplicável à luz da sua atualização. Seria necessária uma exaustiva arqueologia para vislumbrar os confins desse legado obscuro. É um medo simbolicamente sobredeterminado e está fatalmente alicerçado no modo da retribuição, aquela na qual “você sofre porque pecou”, que já mencionamos. Ricoeur insere de modo brilhante a sentença de Anaximandro como reconhecimento da inexorável fatalidade, a priori, da vingança e do sofrimento:

A fonte de geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica segundo a necessidade, pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela injustiça, de acordo com o decreto do Tempo (ANAXIMANDRO *apud* RICOEUR, 2015, p. 46).

O mal do sofrimento está diretamente relacionado com a má ação, “tal como a punição procede inevitavelmente da mancha” (RICOEUR, 2015, p. 47). Desse modo, para Ricoeur, a mancha precede a separação entre o ético e o físico. “O ético funde-se com a física do sofrer, enquanto o sofrimento é sobredeterminado pelas significações éticas” (RICOEUR, 2015, p. 47). O medo físico do exílio, da morte, da violência, da dor no corpo pelo castigo corporal, da solidão e de todas as carências físicas das quais se seguem estados emocionais, imputam ao homem uma memória orgânica de manchado que se revela, pela sobredeterminação, como um guia para futuras ações de forma a evitar a punição. Assim, o modo de entrada da ética se dá pelo sofrimento físico e as consequentes ressonâncias emocionais que dele advém. É pela sobredeterminação da objetividade do mal como mancha, estruturada simbolicamente, que o homem se torna, subjetivamente, impuro, e o temor do impuro é como um medo, para além do sofrimento e da morte, é o medo da diminuição da existência, a perda do núcleo pessoal (RICOEUR, 2015, p. 57). Desse modo, diz Ricoeur, “o temor acede à sua qualidade de ética”

(RICOEUR, 2015, p. 57) e o faz pela palavra que se inscreve na mediação entre temor e ética, pela confissão.

A mancha entra no universo da palavra não só pelo interdito, mas também pela confissão; a consciência, esmagada pelo interdito e pelo medo, abre-se a outrem e a si mesma; não só acede à comunicação, como também descobre a perspectiva ilimitada do questionamento sobre si. [...] A aparência dos atos é posta em questão; inicia-se um processo de veracidade; o projeto de uma confissão total, totalmente reveladora do sentido escondido das condutas, senão já reveladoras das próprias intenções, anuncia-se no próprio seio da mais humilde “confissão dos pecados” (RICOEUR, 2015, p. 57).

Dito isso, temos então que é pela palavra que o homem confessa a culpa e assim se sente puro novamente. A confissão, segundo Ricoeur, explora a memória simbólica das ações e elucida o medo, permitindo que o pecador desvende o temor que deixa de ser “grito e passa a ser confissão” (RICOEUR, 2015, p. 58). A confissão é o reconhecimento de uma má ação, portanto o reconhecimento da culpa e da conseqüente necessidade de expiação, que se dá pela exigência de justiça. Ao falarmos de justiça já estamos totalmente inseridos na dimensão ética, seja pelo temor simbólico do juízo final, seja pelo temor da retribuição: o valor da punição pelo valor do pecado, isto é, a legalidade de imputar sofrimento como forma de retribuição, cuja finalidade é restabelecer uma ordem moral. Todavia, esse processo não conduz à felicidade do homem, nem da sociedade, ele apenas desvela um horizonte de novos temores que uma consciência reeditada passa a vislumbrar, porque os símbolos mais arcaicos são mantidos e reafirmados nos mais avançados. Essa reafirmação do passado simbólico Ricoeur chamou de *servo-arbítrio*, como “conceito para o qual tende todo o grupo dos símbolos primários do mal” (RICOEUR, 2015, p. 169).

O *servo-arbítrio* é uma espécie de servidão a uma estrutura mítica que pode ser conhecida e compreendida pela mediação simbólica. É um retorno pelo caminho do mito, feito pela consciência, para conhecer a origem e estrutura do mal que nos aflige. Para Ricoeur, “há uma relação circular entre todos os símbolos, os últimos extraem o sentido daqueles que os precedem, mas os primeiros emprestam a estes últimos todo o seu poder de simbolização” (RICOEUR, 2015, p. 170). Diz ele que podemos, assim, paradoxalmente, libertar o livre arbítrio, justamente quando a luz da consciência se coloca sobre a vontade humana. É pela reflexão pura, enquanto processo de uma consciência racional, que o *servo-arbítrio* aparece na relação entre voluntário e involuntário.

Toda essa relação entre estrutura mítica e função simbólica com as instâncias entre o voluntário e o involuntário permite uma imensa aproximação entre Ricoeur e Freud, que se

tornará mais intensiva com a entrada da hermenêutica como método reflexivo capaz de compreender tanto a estrutura do homem, quanto as atualizações de sentido que atravessam a história de cada indivíduo.

3 CAPÍTULO II: A HERMENÊUTICA

*And how many times must a man look up
Before he can see the sky?*

Bob Dylan

Este capítulo é mais uma peça a ser encaixada no quadro cronológico da filosofia ricoeuriana com a qual pretendemos dimensionar o entendimento da dialética entre arqueologia e teleologia, pois é a hermenêutica que justifica a aproximação de Ricoeur às teorias freudianas, no sentido de que a psicanálise pode ser interpretada como um acréscimo em profundidade e intensidade ao entendimento da hermenêutica de Ricoeur. Nesse sentido, a psicanálise, para Ricoeur, é também uma hermenêutica quando vista a partir da sua dimensão dialética entre arqueologia e teleologia.

A história da hermenêutica, mesmo tendo iniciado com modelos rígidos de exegese, sempre teve diante de si um horizonte ontológico. A resposta para o enigma oracular do “conhece a ti mesmo” não é propriamente uma resposta, mas um horizonte hermenêutico para a interpretação e compreensão de si mesmo e do mundo. Desde os primeiros exegetas aos renomados hermeneutas contemporâneos, a busca da compreensão do que é ser humano encontrou vários modelos metodológicos, e Ricoeur está entre os filósofos que propõem meios para possíveis respostas. Todavia, ressaltamos que as possíveis respostas não se apresentam apenas na ordem especulativa, pois a característica ricoeuriana de pensar o lado prático da filosofia requisita que elas, as respostas, sejam ao mesmo tempo efeito e causa num movimento permanente no âmbito social, pois o “si” ricoeuriano acontece numa dimensão da dinâmica social e ética da ação. É, pois, na ação que ele encontrará seu modo hermenêutico, já que é a ação justa de um ser humano justo que torna possível uma vida razoavelmente boa, real e prática da vida vivida. Esse ser humano justo é um ser revisado pela busca de si permanente e pela constante reconstrução de si como sujeito.

Como vimos no capítulo anterior, num primeiro momento Ricoeur faz a análise fenomenológica das figuras do voluntário e do involuntário na *Filosofia da Vontade*, porém, essas figuras requerem uma filosofia reflexiva. Sabemos que a filosofia reflexiva de Ricoeur segue o modelo de Gabriel Marcel, sendo portadora de uma primeira etapa do pensar bruto e de uma segunda etapa de análise das condições do próprio pensamento. Desse modo, essa reflexão segunda conduz o pensante a novas dimensões no horizonte que se descortina à sua frente. Essas novas possibilidades, bem como as condições do pensante, são objetos de entendimento e interpretação, que visam descortinar os enigmas simbólicos que habitam o

involuntário. A psicanálise cabe com admirável justeza nessa intensificação hermenêutica buscada pelo filósofo, pois amplia as possibilidades das hermenêuticas anteriores, conforme bem esclarece a seguinte citação:

O grande desafio de Ricoeur é reconciliar, arbitrar ou praticar uma mediação entre as partes e o todo, o sujeito e seu objeto, a doação e a apropriação, o método e a verdade, o signo e a significação, o distanciamento e o pertencimento, a explicação e a compreensão, a crítica e a convicção, etc. (DESROCHES, 2002, p. 9).

Dedicaremos, portanto, este capítulo à tentativa de circunscrever a hermenêutica geral e a hermenêutica de Ricoeur nas suas peculiaridades que o levaram ao desvio da psicanálise. O objetivo deste trabalho não é propriamente a hermenêutica em si, todavia ela esteja diretamente implicada na proposição da dialética entre arqueologia e teleologia, ponto crucial em questão. Portanto, alguns esclarecimentos são necessários para entender o contexto da hermenêutica de Ricoeur.

3. 1 BREVE PANORAMA HISTÓRICO DA HERMENÊUTICA

3. 1. 1 A comunicação oracular

Antes de partirmos para as possíveis definições do que vem a ser a hermenêutica, deparamo-nos com um termo que ao mesmo tempo a precede e a constitui: oráculo. O oráculo responde certas arguições, a maioria das vezes de forma enigmática, para alguém que busca respostas de todos os tipos, até mesmo de cunho existencial. Esses enigmas nem sempre são entendidos claramente e carecem de intermediários para interpretar as mensagens. Na Grécia, os lugares destinados aos oráculos eram verdadeiras instituições, cujas profecias influenciavam a vida da sociedade. Disso podemos deduzir que determinadas profecias poderiam alterar o curso de eventos políticos e sociais dado que o cunho das mensagens quase sempre detinha uma dimensão moral. O oráculo era um centro de poder, assim como o conhecimento dele advindo, portanto, a palavra e, sobretudo, a interpretação da palavra enunciada tinham o poder de direcionar e influenciar o modo de pensar de uma sociedade.

A hermenêutica, pensada a partir da perspectiva oracular nos dá a visão quanto ao cuidado com os textos, principalmente os textos sagrados, que tinham o poder de dizer uma verdade. Essas verdades não se encontravam acessíveis e, por isso, demandavam intermediários versados na decifração das vozes dos deuses. Um desses cuidados foi tornar o método

interpretativo inacessível à maioria dos mortais, com o argumento de proteger os textos dos incautos. As regras da interpretação eram quase tão ocultas ou inacessíveis quanto o oráculo, sendo operadas por poucos que cumpriam um determinado caminho iniciático de cunho divino e hereditário de acesso. Tanto o caminho quanto o método e as regras que o compunham eram velados nos mistérios do sagrado e protegidos por uma religião institucional. A longa história da hermenêutica consiste, enquanto método de conhecimento, na busca pela libertação dessa institucionalidade divina e hereditária que pretendia ser a verdade ela mesma.

3. 1. 2 A interpretação como constituição antropológica

A palavra e a razão são tidas como constitutivas do ser humano e com esses dois atributos somos capazes de dar sentido ao mundo, e o fazemos no modo interpretativo. Então seria, também, a interpretação constitutiva do homem? Johann Michel, filósofo francês da atualidade, investigador de Ricoeur, elaborou uma tese de cunho antropológico sobre o papel da capacidade de interpretar desse que ele denominou *Homo Interpretans*, no artigo publicado em 2017 sob o título *Antropologia do Homo Interpretans*⁵⁹. A tese de Michel é a de que o homem é constituído de muitas capacidades, entre elas a de interpretar, como mais um dos atributos que garantiram, e garantem, a experiência humana na natureza. Diz ele que colocar a interpretação em uma perspectiva antropológica não significa, paradoxalmente, que os seres humanos estão constantemente interpretando. Afirmar que a interpretação é uma faculdade constitutiva universal do ser humano não equivale a afirmar que ela se mobiliza sistematicamente, embora esteja sempre em potencial. A tese defendida por Michel consiste em mostrar que interpretamos quando não entendemos espontaneamente o significado de uma afirmação, um texto, uma palavra, uma ação, um traço, um sinal, uma situação. Por outro lado, prossegue Michel, nas situações rotineiras da vida quotidiana, não há necessidade de recorrer a uma interpretação para proceder a um “desvio de sentido”, pois já há modelos padronizados de comportamento que referenciam certa compreensão. Seria inimaginável, segundo ele, um mundo no qual os indivíduos tivessem que suspender permanentemente o significado das coisas, refletir sobre o significado de qualquer intenção, questionar a ação apropriada em determinadas circunstâncias. Os regimes de sentido aparecem, ao contrário, como uma realidade objetivada que se impõe aos indivíduos e ajuda a estabilizar os mundos sociais

⁵⁹ *Anthropology of Homo Interpretans*, Johann Michel, EHESS/IUF. v. 8, n. 2 (2017), p. 9-21. Esse artigo veio a compor um livro do mesmo autor com o título *Homo Interpretans*.

(MICHEL, 2017, p. 19). Essa estabilidade se pauta, certamente, numa tradição subjacente e subliminar, os costumes, mais propriamente o hábito, termo já tratado por Ricoeur que se encontra no primeiro capítulo desta tese.

Uma vez tendo feito as reflexões acima, assumimos que estamos, na maioria das vezes, dialogando com a tradição e o hábito no que se refere à interpretação, sem, contudo, ter a consciência plena dessa predeterminação, conforme Ricoeur já havia constatado na *Filosofia da Vontade*, nas figuras do involuntário. Definir o que é hermenêutica é quase uma impossibilidade, mas podemos apelar para a praticidade e afirmar de modo simples que hermenêutica é um método de interpretar. Todavia, devemos acrescentar que a hermenêutica é uma disciplina em transformação que percorreu um longo caminho histórico desde as interpretações seculares até o mundo das subjetividades líquidas de hoje em dia.

3. 1. 3 Linha do tempo tradicional da hermenêutica

A interpretação é inerente à condição do homem enquanto ser pensante, sendo assim, desde a antiguidade nos deparamos com a busca da verdade implicada nos modos de entendimento de mundo e com certas decifrações ocultas sob o manto de Hermes. Dos deuses mitológicos a Platão e a Aristóteles há um extenso caminho, mas foi Aristóteles quem deu início à sistematização na obra *Da Interpretação* (*Περί ερμηνείας*), na qual faz uma relação entre os signos linguísticos e os pensamentos e, também, entre o pensamento e as coisas. Para ele, as palavras eram sinais das afeições da alma e constituem imagens de objetos que são idênticos para todos. Essa pretendida homogeneidade entre as palavras as coisas motivaram inúmeros debates ao longo da história da filosofia.

Essa aparente linearidade histórica, na qual tentamos enquadrar a hermenêutica, não traduz a complexidade da sua gênese, que pode ser escavada em lugares e tempos diversos e concomitantes. Nas narrativas acadianas e bíblicas, o mito de uma construção humana com a finalidade alcançar Deus, no caso bíblico o mito da Torre de Babel, tem como castigo divino a destruição dessa estrutura e da unidade linguística do povo, conforme o Velho Testamento:

7Vinde, desçamos e confundamos ali a sua linguagem, para que não entendam a linguagem um do outro. 8Assim Jeová os espalhou dali sobre a face de toda a terra; e cessaram de edificar a cidade. 9Por isso se chamou o seu nome Babel, porquanto ali confundiu Jeová a linguagem de toda a terra; e dali os espalhou sobre a face de toda a terra (GÊNESIS, cap. 11, vers. 1).

A narrativa, além de explicar metaforicamente a existência de várias línguas, pode ser tomada, também metaforicamente, como o surgimento das diferenças entre as interpretações simbólicas. Quando dizemos hoje que tal pessoa “não fala a mesma língua”, embora o idioma seja o mesmo, estamos diante do castigo divino das múltiplas interpretações, da polissemia simbólica e da subjetividade.

Dada a amplitude arqueológica da hermenêutica, voltamos à linearidade sistemática, para seguirmos os marcos mais recentes da sua história enquanto disciplina e método. Foi Johann Conrad Danhauer (1603-1666), teólogo, no livro *Hermenêutica Sacra*, de 1654, quem primeiro utilizou o termo “hermenêutica” para a exegese bíblica, como um modo de interpretar de forma única os textos bíblicos com regras restritas.

Seguindo os marcos que nos interessam nos caminhos históricos da hermenêutica, foi com Friedrich Schleiermacher (1768-1834) que a hermenêutica entrou numa nova dimensão em busca de uma hermenêutica geral da compreensão. A hermenêutica geral deveria ser capaz de estabelecer os princípios gerais de toda e qualquer compreensão e interpretação de manifestações linguísticas. Para Schleiermacher, onde existe linguagem, existe interpretação, pois a linguagem é a estrutura do pensamento. Não há como pensar sem palavras. Sendo, então, a linguagem algo como a unidade do pensamento, a hermenêutica geral se daria pela compreensão da totalidade do ser humano e das relações entre aquele que fala e aquele que ouve, por isso se considera que Schleiermacher abre o espaço para se pensar a compreensão numa perspectiva universal.

O conjunto de conceitos que caracterizam a hermenêutica de Schleiermacher passa pela “arte da interpretação”, que consiste na observação do contexto do autor e da obra a ser interpretada e, também, pela compreensão da linguagem. Portanto, “há uma dupla qualidade: compreender na linguagem e compreender no falante” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 39). A linguagem apresenta, na sua concepção gramatical, como o autor se comunica e a interpretação psicológica busca as motivações do autor e seu modo particular de se comunicar. São qualidades inseparáveis, segundo Schleiermacher, que envolvem tanto aspectos particulares quanto universais. Esses dois aspectos apresentam um movimento dinâmico de reciprocidade, o círculo hermenêutico, no qual “a ideia de cada particular apenas pode ser compreendida por meio do todo e, portanto, toda a explicação do particular pressupõe já a compreensão do todo” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 46). Esse movimento circular, na concepção de Schleiermacher, caracteriza-se pelo entendimento progressivo e provisório, visto que novas possibilidades de interpretação aparecem na medida que se obtêm novas informações. Desse

modo, Schleiermacher aponta para a possibilidade de que o intérprete tenha, ao analisar uma obra, uma visão mais ampla sobre ela do que o próprio autor.

O próximo filósofo do nosso recorte que se ocupou da hermenêutica foi Wilhelm Dilthey (1833-1911), que a definiu como uma metodologia referente às ciências do espírito, pois a metodologia das ciências naturais, segundo ele, não era adequada às ciências humanas. A proposição era de uma hermenêutica explicativa para as ciências naturais em oposição à hermenêutica da compreensão referente as ciências do espírito. Dilthey dispõe da compreensão na dimensão histórica das humanidades, pois a compreensão da vida, para ele, está imersa na história. O método das ciências naturais não é adequado à compreensão, justamente, pela indiferença quanto à historicidade.

Martin Heidegger (1889-1976) radicalizou a concepção de hermenêutica fazendo a passagem da hermenêutica como epistemologia das ciências humanas para a ontologia da compreensão (XAVIER, 2019, p. 131), para pensar a questão ontológica do homem como ser-no-mundo, o *dasein*. Sua concepção não estava atrelada aos métodos de interpretação, mas estava implicada na explicação fenomenológica da existência. A investigação do *dasein* se dá pela hermenêutica da linguagem, pois o ser do homem só pode ser compreendido pela linguagem. Assim, a dimensão ontológica da compreensão subverte a ordem anterior da hermenêutica como disciplina apenas do campo epistemológico, pois é a compreensão que possibilita a abertura do horizonte ontológico. O *dasein* de Heidegger, entendido como ser-no-mundo, não designa uma relação de oposição do sujeito consigo mesmo, antes é um modo de existência na finitude e no mundo, num espaço entre a subjetividade e a objetividade, espaço este que vem a ser, justamente, o campo hermenêutico, conforme Pellauer,

Por isso Heidegger sustentava que tanto a subjetividade quanto a objetividade tem que ser entendidas hermeneuticamente por meio de uma interpretação derivada desse ser-no-mundo mais fundamental. Foi essa versão da análise heideggeriana do *dasein* que Ricoeur mais valorizou e é a ela que se apegava através de toda a sua obra (PELLAUER, 2007, p. 22).

A hermenêutica de Heidegger é uma fenomenologia da existência, na qual a compreensão se torna constitutiva do próprio *dasein*.

A última vista do presente panorama histórico da hermenêutica será para o filósofo Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Segundo Gadamer, toda perspectiva de um pensamento está comprometida com a vigência do seu tempo, visto que nosso olhar está enraizado, historicamente, nesse mundo pronto que herdamos e não há como deixar de utilizar as estruturas

que sustentam os pilares do conhecimento histórico acumulado. O que se vê no presente já está sendo analisado a partir de um mundo estabelecido no qual estamos inseridos, numa discursividade já pronta no horizonte da representatividade. Já temos um conceito prévio desde a linguagem e esse *pré-conceito* deverá ser considerado no estudo hermenêutico.

Segundo Gadamer, a relevância do entendimento do que vem a ser o preconceito está no reconhecimento da insustentabilidade de um mundo, ideia ou coisa a partir do nada, desvinculado de qualquer instância, como pretende o Iluminismo. O preconceito contra o preconceito tratado por Gadamer parte do conceito errôneo que se tem de preconceito. Ele entende preconceito dentro de uma neutralidade no que diz respeito à valoração. Para ele, o preconceito é, antes, uma ideia prévia que se tem de alguma coisa fundamentada em observações. Não se trata de um falso juízo, mas de um juízo verdadeiro independente da predicação que poderá vir a ter.

Para Gadamer, o preconceito é um juízo fundamentado que poderá ter uma valoração positiva ou negativa, já que no momento histórico em que se formou teve uma determinada validade que se manteve vigente no percurso histórico, estruturando uma determinada visão. Esses preconceitos, segundo Gadamer, não devem ser arbitrariamente descartados por serem supostamente obsoletos, antes devem ser analisados na sua validade permanente. Embora tradicionais, devem ser questionados na sua possibilidade de tradução e, em seguida, considerados tal como são, renovados e adaptados ao novo contexto, ou descartados como não satisfatórios.

Gadamer está em debate com as ideias iluministas que não reconhecem a possibilidade de valoração positiva do preconceito na interpretação, deixando de lado todo valor da tradição, dando papel fundamental ao método e à credibilidade do racional. Para o iluminismo, a tradição deveria ser submetida ao tribunal da razão, pois a autoridade interpretativa deveria ser a racionalidade. O iluminismo contrapõe a tradição e a história porque a força da tradição tende a conservar e perpetuar preconceitos, sendo a história o reconhecimento dessa continuidade e o esforço racional para se livrar deles. Na obra *Verdade e Método*, Gadamer propõe uma hermenêutica na qual o preconceito tenha sua pertinência verificada e seja levado em consideração na análise hermenêutica como conceito, desde que represente a coisa mesma, embora já enraizado culturalmente, moralmente e religiosamente, antes de ser descartado como se fosse um mero autoritarismo imposto, desprovido de critérios que validaram sua vigência, o que seria um preconceito do preconceito.

Para Gadamer, além da questão do preconceito, interpretação e compreensão de um texto são fatores que se entrelaçam, não se compreende algo a partir do nada e toda a perspectiva

está comprometida com a vigência do seu tempo porque, para ele, o olhar é enraizado historicamente. Sempre já se está em uma perspectiva e a partir disso toda a compreensão se dá previamente, na investigação dos pressupostos. Nosso olhar já é comprometido. A questão é a consciência desse comprometimento e a reflexão necessária a cada instante do percurso interpretativo para fazer uma relação entre o preconceito histórico (tradição) e o preconceito contemporâneo (preconceito operante). A conclusão pessoal na análise dessa relação e a autoria de uma possível conclusão autêntica e inovadora pode trazer à tona, com uma nova visão, um texto já relegado ao esquecimento.

O distanciamento crítico entre o que é histórico, a historicidade da coisa e as condições nas quais se dá a compreensão é o ponto fundamental da hermenêutica de Gadamer. Através desse olhar, a coisa mesma aparecerá englobada e mediada desde seu contexto originário até o contexto do intérprete. “O tempo já não é mais, primariamente, um abismo a ser transposto, porque divide e distância, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes” (GADAMER, 1997, p. 445). A continuidade do acontecer histórico e as transformações dos conceitos que estruturam o mundo se dá de modo progressivo. As rupturas históricas não se deram intempestivamente, mas de maneira gradual na forma de uma “genuína produtividade do acontecer”. “A distância é a única que permite uma expressão completa do verdadeiro sentido que há numa coisa” (GADAMER, 1997, p. 446). Embora o distanciamento crítico proporcione uma visão panorâmica, lembra-nos Gadamer que o sentido de um texto é suscetível às modificações dos preconceitos e, por isso mesmo, seu contexto será sempre diferenciado a cada intérprete. O verdadeiro sentido de um texto ou obra de arte é um eterno renovar num processo infinito, porque a distância que separa autor e intérprete está sempre em expansão.

A linguagem é o instrumento pelo qual se dá a compreensão e é nesse campo da interpretação, cujo horizonte vai do que se diz ao que se ouve, do que se escreve ao que se lê, que a hermenêutica percorre utilidade, mediada pela linguagem. A linguagem do objeto e a linguagem do seu intérprete é que trarão as relações dialéticas para obtenção de uma compreensão, sendo que a escrita promove a tradição, porque dá continuidade à memória do mundo já experienciado. A fala é a tentativa de tradução do fenômeno e, cada vez que se fala se usa a linguagem que por si já é interpretativa. A tendência é, na continuidade, traduzir a tradução, a menos que se interrompa esse processo e se volte à coisa originária. Na impossibilidade desse retrocesso, a fala que se dará será aquela a partir de pressupostos. “O que se fixa por escrito desvencilhou-se da contingência de sua origem e de seu autor e liberou positivamente para novas referências” (GADAMER, 1997, p. 576).

Para Gadamer, a análise do processo hermenêutico se dá a partir de uma visão que engloba tanto os conceitos prévios formados no horizonte histórico, quanto as possibilidades do horizonte futuro. É como se estivéssemos a percorrer um caminho e no meio dele fizéssemos uma parada para avaliar o percurso. Se olhássemos para trás veríamos o caminho percorrido e, ao voltarmos nossos olhos para frente, vislumbraríamos o futuro sem, entretanto, encontrar nenhuma cisão na paisagem. Há uma imensa continuidade, figurada por um horizonte que amplia o sentido continuamente, processo que o intérprete deve levar em conta no fazer hermenêutico.

Bem compreender um texto significa, além de interpretar, aplicar a nós próprios o caráter linguístico da expressão, não para um segundo sentido do que já foi compreendido e interpretado, mas como ação mediadora para uma boa interpretação. A proposta de Gadamer é uma interpretação hermenêutica baseada numa ação dialética entre as opiniões prévias que antecipam o entendimento do texto e uma receptividade para a alteridade das expectativas. Não propõe a anulação dos pressupostos, mas sim uma constante e consciente disposição de fazer dialogar com o que o texto propõe e o que o leitor “acha que ele propõe”, sem perder de vista a coisa mesma, que é o que legitima a perspectiva da qual se dá a interpretação. “O horizonte de sentido da compreensão não pode ser limitado nem pelo que o autor tinha originalmente em mente, nem pelo horizonte do destinatário a que foi escrito o texto na origem” (GADAMER, 1997, p. 575).

Para Heidegger, o ser humano está mergulhado e amarrado a uma teia de pressupostos que já estão pré-compreendidos, é um ser naturalmente interpretador e ao interpretar projeta um entendimento já adquirido. Para Gadamer, essa compreensão projetada não deverá ser radicalizada. “O que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias” (GADAMER, 1997, p. 405).

3. 2 A HERMENÊUTICA PARA RICOEUR

Quando buscamos referências sobre hermenêutica contemporânea aparecem dois filósofos em destaque: Hans Gadamer e Paul Ricoeur. Segundo o filósofo Jean Grondin (2015), há diferenças entre ambos: enquanto para Gadamer (1997) a hermenêutica é o foco principal, consolidado na obra *Verdade e Método*, em Ricoeur o conceito vai sendo construído ao longo das suas investigações filosóficas, conforme ele mesmo afirma “o problema da interpretação só

me veio aos poucos sempre por ocasião de uma problemática particular e limitada” (RICOEUR, 1997, p. 43).

Devido à característica acima citada, podemos dizer que não há uma definição única de hermenêutica em Ricoeur e caberia um amplo trabalho de investigação para a sua compreensão, envolvendo a cronologia da construção do conceito de hermenêutica ao longo da sua obra⁶⁰.

A demanda de uma hermenêutica no caminho de Ricoeur aparece no início da sua trajetória na filosofia, conforme já mencionamos anteriormente no primeiro capítulo desta tese, quando a passagem da fenomenologia para a hermenêutica apresentou uma premência epistemológica a ser resolvida na questão do mal.

Ricoeur se acercou das filosofias que são ditas “métodos”, ou seja, método fenomenológico, método hermenêutico e, também, o método dialético, o qual nos parece ser a característica geral do seu estilo de fazer filosofia, sempre colocando as temáticas nas quais se dedicou numa perspectiva dialética, ressaltando, ainda, que a sua dialética é um movimento de tensão e reciprocidade, sem o ajuizamento de uma síntese permanente, o que permanece na dialética ricoeuriana é o movimento de reciprocidade e apaziguamento da tensão inicial.

No livro *Escritos e Conferências I: em Torno da Psicanálise*, encontramos a definição do autor para hermenêutica conforme segue:

Entende-se aqui por hermenêutica uma disciplina próxima da exegese, isto é, interpretação dos textos. Mas, enquanto a exegese é uma disciplina de primeiro grau que diz respeito às regras de interpretação de uma categoria determinada de textos, a hermenêutica é uma disciplina de segundo grau que se esforça para extrair as condições de possibilidade da interpretação dos textos em geral (RICOEUR, 2010, p. 57).

Ricoeur posiciona a exegese, historicamente, em três grandes categorias de textos: os das tradições religiosas, dos grandes textos literários, principalmente da antiguidade greco-romana, e dos textos jurídicos. Entretanto, dá mais alguns passos quando diz que a hermenêutica, historicamente, “constituiu-se em disciplina autônoma no dia em que o problema geral da relação entre texto e interpretação se sobrepôs ao problema das regras particulares a serem aplicadas a tal categoria de textos” (RICOEUR, 2010, p. 57).

⁶⁰ Podemos afirmar que o conceito de hermenêutica na obra de Ricoeur teve início na *Filosofia da Vontade* e vai se construindo ao longo da sua filosofia, passando pela obra *Da Interpretação, O Si Mesmo como um Outro, A Memória, História e Esquecimento e Percurso do Reconhecimento*.

Podemos dizer que, para além das questões epistemológicas sobre o conceito de hermenêutica, o modo de fazer filosófico de Ricoeur é aquele no qual encontramos, usualmente, um fundo dialético que conduz o desenvolvimento das suas ideias orientadas pela perspectiva da ação. Sendo assim, esse aspecto de inspiração um tanto gadameriana, permite uma abertura para a interpretação, sem deixar de lado as condições do passado, numa relação incessante entre este e o futuro imediato que se apresenta na ação. Assim, a questão hermenêutica é, para Ricoeur, bem mais ampla do que a problemática epistemológica das regras e modo de interpretação, pois ao proceder com a dialética entre passado e futuro presente, surge a questão ontológica desse sujeito no meio do mundo a ser compreendido, compreendendo a si mesmo.

3. 2. 1 A compreensão como tarefa da hermenêutica

No artigo *A Tarefa da Hermenêutica*, do livro *Interpretações e Ideologia* (1990), Ricoeur apresenta o problema da hermenêutica, tendo em vista uma ciência do texto que busca uma hermenêutica geral, sendo que a compreensão é o elemento chave que possibilita a exegese se elevar à categoria de uma hermenêutica, isto é, a tarefa da hermenêutica é a interpretação visando uma compreensão. Posto isso, há um embate a ser resolvido entre ciência do texto e compreensão, a partir do qual Ricoeur estabelecerá um diálogo na tentativa de salvaguardar a possibilidade de uma hermenêutica geral que não fique submetida às regras exegéticas da hermenêutica clássica sem, contudo, descartar totalmente a relação epistemológica da disciplina e, ainda, levando em consideração uma ontologia na categoria da compreensão. A busca pelo caráter geral da hermenêutica, para Ricoeur, deve resolver as questões epistemológicas históricas levando em conta que, para “constituir-se em saber de reputação científica, estejam [as questões] subordinadas a preocupações ontológicas segundo as quais compreender deixa de aparecer como simples modo de conhecer para tornar-se maneira de ser e de relacionar-se com os seres e com o ser” (RICOEUR, 1990, p. 18). Desse modo, diz Ricoeur, que não se deve esperar de Heidegger nem de Gadamer um aperfeiçoamento metodológico da exegese, pois eles colocam uma questão nova para a hermenêutica: “ao invés de nos perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual o modo de ser que só existe compreendendo” (RICOEUR, 1990, p. 30).

Todavia, a recepção de Ricoeur da hermenêutica de Heidegger comporta ressalvas, pois a considera um modo abrupto de entrada na ontologia da compreensão, sem as devidas mediações. Para ele, o ser de Heidegger cumpre uma via curta para a compreensão, que situa a linguagem de forma direta como lugar de revelação do ser conforme sua afirmação a seguir:

Não se entra pouco a pouco nesta ontologia da compreensão; não se chega a ela gradualmente, aprofundando as exigências metodológicas da exegese, da história ou da psicanálise: transportamo-nos até ela através de uma súbita inversão da problemática. A questão: em que condição um sujeito que conhece pode compreender um texto, ou a história? É substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? O problema hermenêutico torna-se assim uma província da Analítica desse ser, o *Dasein*, que existe ao compreender (RICOEUR, 1978, p. 9).

Diferentemente da via curta de Heidegger, a proposta de Ricoeur é de uma via longa que começa pela linguagem, instrumento do homem para a compreensão, passa pela reflexão sobre os símbolos até chegar a uma compreensão de si. A via longa é, sobretudo, mediação para a compreensão, posto que, para Ricoeur, não há compreensão sem mediação e não há conhecimento imediato e intuitivo. Isso, segundo ele, seria um mal da modernidade, ao crer na ilusão do imediatismo do *Cogito*. O conhecimento pelas intuições primeiras é um conhecimento apodítico que só pode dizer uma única verdade, a primeira, isto é: eu penso! Segundo Ricoeur, depois dessa primeira verdade, todas as outras são resultantes de uma mediação. Toda a compreensão que daí resulta já é reflexão, interpretação e mediação. A compreensão nos leva à descoberta de que a vida, com seus símbolos, mitos e moralidade, já está posta para nós mesmos antes de nos entendermos como seres na existência. Para Ricoeur, o homem é mais que ser, é também possibilidade de ser, possibilidade de ser como promessa, esperança de novas experiências no processo de existir e de viver.

A via longa é percorrida pelo sujeito que não tem evidências imediatas de si e que só vem a se conhecer pelas interpretações, isto é, pela mediação de outro e do mundo, sobretudo na reflexão sobre o sentido do símbolo. Na via longa, o símbolo é pensado na linguagem em que se move, sendo a hermenêutica o espaço de reflexão e significação entre o que já está dado para nós e como nós significamos o que se apresenta. Na obra *A Simbólica do Mal*, Ricoeur está em busca da pré-compreensão humana, mais precisamente dos significados originários dos mitos e dos símbolos que, segundo ele, colocam-se à interpretação, “pois é na hermenêutica que se liga a doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligível da decifração” (RICOEUR, 1977, p. 365). Desse modo, a via longa será uma ontologia que ele denomina “militante”, que é mediada pela interpretação dos signos e símbolos da nossa cultura sem, contudo, alijar completamente a via curta ontológica de Heidegger, pois a ontologia é o ponto de chegada da via longa, de acordo com suas próprias afirmações:

Também a via longa que proponho tem por ambição levar a reflexão ao nível de uma ontologia. Mas ela o fará gradativamente, seguindo as sucessivas exigências da semântica e, em seguida, da reflexão. [...] Meu problema será precisamente o seguinte:

o que ocorre a uma epistemologia da interpretação, oriunda de uma reflexão sobre a exegese, sobre o método da história, sobre a psicanálise, sobre a fenomenologia da religião, etc., quando ela é atingida, animada e, se assim podemos dizer, solicitada por uma ontologia da compreensão? (RICOEUR, 1978, p. 10).

A via longa de Ricoeur subordina o conhecimento histórico e a epistemologia à ontologia, com a exigência de uma reflexão no plano da linguagem, pois é pelo plano da linguagem que acontece a compreensão dos signos que estão enraizados na cultura dos povos, pela mediação que é, sobretudo, reflexão. Diz Ricoeur que:

O sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais já não é o Cogito: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser mesmo antes de ser e de se possuir. Assim, a hermenêutica descobriria uma maneira de existir que permaneceria de ponta a ponta *ser-interpretado*. Só a reflexão, abolindo-se a si mesma como reflexão, pode reconduzir às raízes ontológicas da compreensão. Mas isso não deixa de acontecer na linguagem e através do movimento da reflexão. Tal é a via árdua que vamos seguir (RICOEUR, 1978, p. 14).

Para o melhor entendimento da citação acima precisamos responder à pergunta: o que é a reflexão, propriamente dita, para Ricoeur? A resposta já vem desde a *Filosofia da Vontade*, na inspiração da reflexão concreta legada por Gabriel Marcel: há duas instâncias no processo reflexivo, uma primeira imediata, que pode ser pensada como uma primeira inocência, e a segunda aquela que é mediatizada pela reflexão, processo no qual se passa da primeira inocência para uma segunda inocência. A primeira reflexão é uma apreensão imediata de si. É aquela do *cogito* cartesiano: *eu penso, logo existo!* A reflexão segunda será aquela que fará um desvio desse sentido imediato, alongando o caminho ao perguntar: *quem sou eu, esse que pensa? Em que condições eu penso?* Perguntas que levam à via longa marcada pela teoria da explicação/compreensão de Dilthey, da concepção das condições de linguagem e de época de Schleiermacher, da ontologia heideggeriana e da ideia de pré-conceito de Gadamer.

A segunda reflexão desloca o *cogito*, ferindo-o na sua primazia. Essa concepção – que já aparece na *Filosofia da vontade*⁶¹ e, também, em outros escritos – trata de colocar a consciência que diz *eu penso* sob suspeita. O *cogito* ferido se contrapõe ao *cogito* cartesiano, que é fundamentado, segundo Ricoeur, numa tripla pretensão: autoposicionamento, autofundamentação e autoevidência intuitiva. A essa tripla pretensão está atrelada a ideia de um sujeito exaltado, no qual a própria reflexão estaria cega para os laços que o ligam ao seu próprio corpo, aos outros e ao mundo da cultura e da linguagem. Entretanto, o sujeito exaltado não tem

⁶¹ O tema do *cogito* ferido já foi citado no Capítulo I da presente tese no item sobre o *Voluntário e o involuntário* e, também, no item sobre *O Homem falível*.

como oposto o sujeito humilhado, incapaz de se conhecer e de ser verdadeiramente ele mesmo. O *cogito* ferido não é um *anticogito*, antes é o ato de um sujeito que se descobre separado de si mesmo, mas que persiste, apesar de todo seu desejo de integridade. O sujeito do *cogito* ferido é lançado para além da intuição primeira de imediato acesso ao ser, só lhe restando tomar o caminho mediado pela reflexão hermenêutica.

Há duas concepções desse *cogito* destituído: *cogito* ferido e *cogito* cindido. Entretanto, essas expressões não podem ser suficientemente distinguidas uma da outra, dado que o fundamento de ambas é tanto epistemológico quanto ontológico. “No máximo a ênfase está num ou outro” (ABEL, 2009, p. 30). A ferida infligida ao *cogito* se encontra acima da pretendida evidência de um pensamento que deseja saber, e o *cogito* cindido é o indício de uma existência cindida, de uma lesão interior ao nosso desejo de ser (RICOEUR, 2009, p. 21). Já vimos essa questão quando tratamos do homem falível, desproporcionalmente pequeno diante de si e do mundo que, apesar dessa lesão, ainda mantém a esperança como modo transcendental do desejo de ser e esforço por existir. O homem falível de Ricoeur é ao mesmo tempo o homem capaz de buscar a si mesmo pela reflexão, pela consciência e pela compreensão ampla de si e do seu inacabamento, conforme o texto a seguir:

O si não é um sujeito exaltado, forte, nem tampouco o sujeito em permanente dúvida sobre si mesmo, mas é o sujeito que, mediante suas reflexões, pelas mediações, confronto e assumpção do que é próprio a si, e do outro distinto de si, volta a si mesmo como um si maduro, que foi reconhecido reflexivamente. Este sujeito do si é semelhante ao “si mesmo” de Jung, no sentido de que não está acabado com sua personalidade consciente, mas é aquele que se proporciona uma ampliação e maturação constante da personalidade. Esta semelhança pode ser vista quando Ricoeur assinala que a consciência não é nosso ponto de partida, mas de chegada (GARRIDO, 2002, p. 129).

A consciência como ponto de chegada é a tarefa da compreensão hermenêutica de si. A tarefa mais ampla da compreensão requer, pela via longa, justamente “essa quebra [que] é, simultaneamente, a apreensão de uma unidade muito maior, mesmo que nunca totalizável pelo sujeito: a unidade que se estabelece, em cada ação, em cada obra, entre o sujeito e o mundo” (GANGNEBIN, 1997, p. 262). Essa ideia de vulnerabilidade do homem diante da imensidão do universo e do seu próprio interior, ambos incognoscíveis na sua totalidade, não o deixa caído na vida, pois ao mesmo tempo que é vulnerável também é capaz de uma consciência que alça o mundo e retorna a si mesmo indefinidamente. Trata-se de uma concepção fundamental na filosofia ricoeuriana que aparece já nos seus primeiros textos e o acompanham por toda a sua obra. Sobre isso, concordamos com a ideia de Gangnebin:

É, nesse contexto, digno de menção que os primeiros livros de Ricoeur tratam de uma *Filosofia da Vontade* ou, melhor, daquilo que coloca radicalmente em questão a onipotência da vontade humana: a finitude, a culpabilidade, o mal, justamente figuras dolorosas do involuntário. Notemos também que o problema do mal é abordado desde já pelo viés de sua simbólica, de seus símbolos primários e de seus mitos. Delineia-se assim, como Ricoeur mesmo o assinala, uma questão essencial: o mal, fonte de sua reflexão ética e política; e um caminho de acesso privilegiado: os símbolos, os mitos, isto é, as invenções linguísticas e narrativas que os homens elaboram para tentar converter em sentido(s) o real que encontram e que os submerge. Já nessa obra inicial, portanto, alguns temas-chaves da reflexão de Ricoeur eram postos: a não-soberania do sujeito consciente e sua relação simbólica e cultural com esse outro que lhe escapa (GANGNEBIN, 1997, p. 262).

O modo da consciência como tarefa é um processo implicado diretamente na *Arqueologia do Sujeito*, tema que aparecerá na obra *Da Interpretação* e que trabalharemos mais profundamente no terceiro capítulo da presente tese.

A ideia da via longa, a qual o sujeito deve atravessar para conhecer sua dimensão involuntária e cumprir a tarefa interminável da consciência, não é só uma tarefa intelectual de conhecer. A exigência é que se compreenda o arcabouço do simbólico a ser interpretado para recebimento de sentido e, sobre isso, Ricoeur constatará na teoria freudiana, mais precisamente no processo de elaboração e perlaboração, que o recebimento de sentido também não basta por si só, há que se ter assimilação de todo o conteúdo processado⁶². Porém, antes dessa instância de compreensão e assimilação, Ricoeur tem que elaborar a problemática epistemológica da questão simbólica e a multiplicidade de sentido que vai do aparente ao mais profundo. Já sabemos que o símbolo dá o que pensar e já tratamos esse tema no Capítulo I desta tese, sob o título *A Simbólica do mal*, mas voltamos aqui com a questão do duplo sentido do símbolo. Para isso devemos mergulhar na obra *Da interpretação*, pois é nela que a questão do duplo sentido será tratada com profundidade.

3. 2. 2 A psicanálise como uma hermenêutica

Na primeira parte da obra *Da Interpretação*, Ricoeur apresenta o que ele denomina de *Problemática*, que seria o conjunto de problemas inventariados sobre o freudismo. A primeira questão que se apresenta, ao tomar a psicanálise como uma hermenêutica, é a questão da linguagem como campo no qual as várias disciplinas se entrecruzam, pois é na linguagem que

⁶² A constatação de que não basta conhecer os conteúdos do inconsciente que emergem nas lacunas da consciência aparece na metapsicologia freudiana, mais precisamente no texto sobre o inconsciente, no processo de elaboração e perlaboração dos conteúdos inconscientes que emergem nas lacunas da consciência através dos sintomas, atos falhos e dos sonhos.

se pode pensar as múltiplas funções do modo de significar. Segundo o filósofo, a psicanálise deve fazer parte ativa no grande debate sobre a linguagem, tendo em vista que se encontra no centro das investigações do homem, enquanto singular, e da cultura, enquanto manifestação geral da humanidade. Diz Ricoeur que a psicanálise não é só uma psicologia do indivíduo, as obras de Freud nos mostram que ela é, também, uma interpretação da cultura (RICOEUR, 1977, p. 15).

Mas qual é o grande desígnio da linguagem a que ele se refere? Ricoeur pensa em uma linguagem mais ampla que a aparente, envolvendo aquela que não se diz abertamente, tal como a linguagem da confissão⁶³ e do desejo⁶⁴, que emerge nas lacunas da consciência, através de cifras a serem interpretadas. Enfim, é o conteúdo do inconsciente cuja manifestação é simbólica. Aqui vale ressaltar que, embora Ricoeur tenha feito críticas ao inconsciente freudiano na *Filosofia da Vontade* quanto ao naturalismo das explicações funcionais do aparelho psíquico, ele sempre aceitou a ideia de um pensamento oculto e obscuro⁶⁵ por trás de uma consciência soberana. Entretanto, na obra *Da Interpretação*, podemos notar uma evolução do seu entendimento do freudismo e, principalmente, o esforço para articular as dimensões do ser humano evocadas pela psicanálise no que se refere à relação força/sentido.⁶⁶

Há, segundo Ricoeur, três pontos de afloramento do simbólico: na religião, no onírico e na imaginação poética. Na religião seria algo próximo de uma ética, na qual elementos do universo exprimem o duplo sentido: literal e cósmico. Na fenomenologia da religião o pecado é a mancha que contamina o pecador, tornando-o manchado. Este, por sua vez, fala da sua culpa pela confissão que é a linguagem hesitante que busca um sentido na relação simbólica. A linguagem poética manifesta a imaginação com uma linguagem assemelhada àquela da confissão ao se dizer de um novo modo o desejo.

⁶³ A confissão, para Ricoeur, muito além de um conceito de cunho religioso, engloba o processo de autoconhecimento socrático e suas demandas que versam sobre a constante melhoria de si e do papel do ser humano na pólis. Entretanto, essa linguagem da confissão, na hermenêutica de Ricoeur, ainda não é elaborada pela segunda reflexão, pois ela emerge balbuciante, desorganizada, entrecortada, como um *puzzle* a ser montado no processo analítico, daí seu interesse pela psicanálise como um dos modos de organizar o movimento de racionalização dos conteúdos.

⁶⁴ A concepção de desejo em Ricoeur é um daqueles conceitos aos quais foram sendo acrescentadas novas perspectivas ao longo da sua obra. Na *Filosofia da Vontade* o desejo se encontra no amplo espectro do involuntário, que vai desde algo pré-reflexivo, como uma espécie de motivação que intenciona em direção de algo, porém sem ser um ato da consciência, até o hábito como involuntário construído. Na obra *Da Interpretação*, Ricoeur se aprofunda com a proposta de que a energética poderia ser um dos aspectos do desejo, como se fosse a semântica do desejo. Nas obras posteriores o desejo é visto pela perspectiva do reconhecimento do outro.

⁶⁵ A relação entre oculto e obscuro já foi mencionada no Capítulo I da presente tese e demonstra a demanda de Ricoeur, na obra *Filosofia da Vontade*, de se aprofundar na teoria freudiana, justamente para ampliar sua compreensão dessa relação.

⁶⁶ A relação entre força e sentido será desenvolvida no Capítulo III desta tese.

O onírico é o campo de trabalho principal da psicanálise. O sonho atesta que queremos dizer algo diferente do que dizemos, pois, a teoria freudiana nos diz que há um sentido manifesto e um latente. O sonho exprime a arqueologia privada daquele que dorme, a qual por vezes se cruza com a dos povos. O mítico e o onírico tem em comum a estrutura de duplo sentido (RICOEUR, 1977, p. 23). Ricoeur entende que o sonho se torna linguagem no sentido que só é acessível pelo relato do analisado que o analista interpreta. A linguagem latente é interpretada e substituída por outro texto ao se tornar manifesta. O sonho se aproxima da linguagem porque pode ser contado, analisado e interpretado, como um texto, além de ser um campo hermenêutico de intersubjetividade, pois há um entrecruzamento de sentidos entre aquele que narra e aquele que ouve.

Quanto à imaginação poética⁶⁷, Ricoeur cita Bachelard: “a imagem poética situa-nos na origem do ser falante”, porque não há simbólico antes do homem que fala (RICOEUR, 1977, p. 24). Embora o símbolo esteja enraizado mais abaixo do que a linguagem, como já vimos no capítulo desta tese sobre *A Simbólica do Mal*, o símbolo está implicado no desejo, na imaginação, e na estrutura de pensamento dos povos.

É pela analogia que se possibilita o sentido latente e o sentido aparente, esse duplo sentido que requer um trabalho de interpretação. Portanto, diz Ricoeur, é pela interpretação que a questão do símbolo se insere no campo mais amplo da linguagem. Todo mito comporta um *logos* latente que exige ser manifestado (RICOEUR, 1977, p. 27) e o método psicanalítico é, para Ricoeur, o grande campo no qual a hermenêutica tem toda a intensidade para conhecer a condição humana.

3. 2. 3 Conflito das interpretações

A questão do duplo sentido suscita diferentes modos de interpretar e, como é habitual no pensamento de Ricoeur, é possível articular esses modos de forma dialética, pois para ele são complementares numa relação de reciprocidade entre os símbolos primários que são originários e o símbolo secundário evocado pelo primário. O duplo sentido só aparece no trabalho de interpretação, que é reciprocidade, conceito que está presente em toda a obra de Ricoeur como movimento deliberativo, resultado de uma dialética espiralada que não cessa.

Para Ricoeur, o conceito médio de hermenêutica é um processo entre a tradição hermenêutica de Aristóteles e a tradição da exegese bíblica, isto é, entre uma tradição de busca

⁶⁷ Já tratamos da imaginação poética mais amplamente no Capítulo I, subtítulo 2. 2. 5. 1 *Sublimação*.

pela verdade analítica das proposições e as regras da exegese bíblica que limita sua aplicação a um texto. A ultrapassagem dessa média, segundo sua análise, acontece com Espinosa e a interpretação da natureza, libertando a noção de texto atrelado à noção de escritura. Justamente nesse ponto, Ricoeur coloca a possibilidade da psicanálise como uma hermenêutica, pois o método psicanalítico é a tradução de uma narrativa, considerada por ele como uma forma de texto, que possibilita o entendimento de uma “língua” ao traduzi-la para outra. O relato do sonho é um texto ininteligível que o analista substitui por um texto mais inteligível, depois de substituir os símbolos por significados. Podemos dizer que a narrativa de um sonho equivale ao conceito de confissão em alguns aspectos, como a linguagem balbuciante, cifrada pelos símbolos particulares e universais cujo conteúdo é compelido ao aparecimento por uma necessidade inconsciente, no caso de Ricoeur diríamos “necessidade involuntária”, que se aproveita de um lapso da consciência e, assim, pode ser interpretada na linguagem psicanalítica.

Para Ricoeur, a psicanálise está entre os dois caminhos, ou seja, entre as regras de uma exegese e uma teoria geral das significações. De um lado a hermenêutica é concebida como restauradora de sentido e do outro ela é pensada como desmistificação que reduz as ilusões, conforme a citação: “o problema da interpretação refere-se a uma nova possibilidade que não é mais nem o erro no sentido epistemológico, nem a mentira no sentido moral, mas a ilusão” (RICOEUR, 1977, p. 32). A psicanálise, diz ele, situa-se nesse lado da luta da redução de ilusão. De um lado a hermenêutica é concebida como a manifestação e restauração de um sentido que me é dirigido, como na teoria aristotélica: falo algo para alguém. Do outro lado ela é concebida como uma desmistificação, como uma redução de ilusão.

Dessa feita, Ricoeur apresenta uma tensão entre duas hermenêuticas, a hermenêutica que reduz as ilusões pela suspeita, que purifica o discurso e liquida os ídolos, e aquela que restaura o sentido.

A hermenêutica me parece movida por essa dupla motivação: vontade de suspeita e vontade de ouvir – desejo de rigor, desejo de obediência. Somos hoje esses homens que não terminaram de matar os *ídolos* e que mal começam a entender os símbolos. Talvez essa situação, em sua aparente desolação, seja instrutiva; talvez o iconoclasmo extremo pertença à restauração do sentido (RICOEUR, 1977, p. 33).

A psicanálise se situa entre a desmistificação e a restauração, justamente no conflito das interpretações que é o entrecruzamento dessas duas possibilidades, pois o homem, além de ser povoado pelo simbólico cósmico universal dos mitos originários, também é autor da sua própria mitologia particular, portanto, a partir de um horizonte narrativo, a psicanálise entra no grande debate da linguagem.

3. 2. 4 Círculo hermenêutico

No debate entre as hermenêuticas há um importante conceito operado por Ricoeur, que é o círculo hermenêutico ou arco hermenêutico. Como já mencionamos, a característica ricoeuriana não é tomar um conceito em detrimento de outro, antes há uma disposição dialética que promove o arbítrio entre ideias. Na questão da interpretação não há o abandono total da hermenêutica diltheana no que se refere à ideia de círculo, como um movimento entre explicar e compreender, pois a ideia do nosso filósofo é manter as questões epistemológicas referente à hermenêutica. Segundo ele, há que se vincular o compreender e o explicar, para descrever e compreender os signos e símbolos do mundo, através da linguagem. Para Ricoeur, a hermenêutica é a disciplina que ultrapassa a descrição fenomenológica e possibilita a compreensão, porém a compreensão é subsidiada por explicações para cumprir a via longa que possibilita o conhecimento das condições inerentes à conjuntura (histórica, cultural, religiosa, emocional) envolvida no processo de interpretação e compreensão. O círculo hermenêutico é essa correlação entre explicar e compreender. No caso da psicanálise o círculo hermenêutico compreende interpretar o sentido dos sonhos e explicar os seus mecanismos.

3. 2. 5 A interpretação como recolhimento de sentido

Em oposição à interpretação como suspeita da psicanálise, a interpretação de recolhimento de sentido é a escuta fenomenológica cuja preocupação é descrever pelo modo racional o objeto de estudo, no caso o símbolo, numa relação entre noese, como ato da consciência que visa a um objeto, o noema, aquilo que é visado por essa consciência. Essa descrição deve manter uma neutralidade, evitando reduzir a descrição a outras causas, como a psicanálise, sociologia, história etc. A interpretação de recolhimento de sentido tem a fenomenologia como instrumento de escuta, que restaura o sentido pelo círculo hermenêutico.

O filósofo, segundo Ricoeur, não deve deixar de lado a questão da validade absoluta do seu objeto, tendo em conta que o homem nasceu no meio do *logos*, isto é, no seio da linguagem: “o logos é essa luz que ilumina todo o homem que vem ao mundo” (RICOEUR, 1977, p. 34). Essa compressão pensa o símbolo primário, pela luz do logos, como uma verdade intencional que requer uma *epoché*. Na interpretação de recolhimento de sentido, há uma ligação analógica entre o significante primário e o significante secundário, isto é, entre a mancha e o pecado, entre o peso e a culpa. Nessa relação de co-pertencimento, de cunho analógico, o manifesto suscita uma derivação: a mancha suscita a sujeira e a culpa, o céu suscita

uma ordem cósmica etc. Esse modo de interpretação de recolhimento de sentido não é abandonado pelo autor, que vê nesses significados primários o arcabouço simbólico da formação dos povos e suas crenças. Esse tipo de interpretação está diretamente implicado na via longa, que podemos pensar como uma via intelectualizada pelo conhecimento de si mesmo como imerso desde sempre nos fundamentos das civilizações.

3. 2. 6 A interpretação como exercício da suspeita

Na “escola da suspeita”, Ricoeur apresenta o que ele denominou como “mestres da suspeita”: Nietzsche, Marx e Freud, cuja façanha foi contestar o primado do objeto, opondo-se ao recolhimento de sentido em troca da redução das ilusões. A dúvida cartesiana é elevada a um novo patamar: em Descartes a dúvida conduz a consciência que obtém, pelo método, a certeza de que o sentido e a consciência coincidem. Com os três mestres, a dúvida não é mais dirigida ao objeto, mas à própria consciência como mensageira da verdade, cujo estatuto deve ser revisitado, pois com eles, afirma Ricoeur, o *cogito* está ferido epistemologicamente, enquanto arauto de uma verdade, e cindido ontologicamente enquanto unidade do sujeito. Os três mestres criaram uma ciência mediata do sentido, irredutível à consciência imediata do sentido (RICOEUR, 1977, p. 38). Segundo Ricoeur, o exercício da mediação de cada um dos mestres se dá por abordagens diferentes da suspeita de que a verdade pode ser uma mentira. Contudo, alerta-nos, “encontramo-nos ainda longe de ter assimilado o sentido positivo desses três empreendimentos” porque estamos, ainda, “por demais atentos às suas diferenças e às limitações que os preconceitos de sua época infligem a seus epígonos” (RICOEUR, 1977, p. 37).

O modo limitado e simplista de tomar os três tipos de suspeita relega Marx “ao economicismo e à absurda teoria da consciência-reflexo; Nietzsche é atirado do lado de um biologismo e de um perspectivismo incapaz de enunciar-se a si mesmo sem contradição; Freud é confinado na psiquiatria e recoberto de um pansexualismo simplista” (RICOEUR, 1977, p. 37). Para que tal simplificação não ocorra é necessário buscar a intenção comum entre os três e nela descobriremos a decisão de considerar a consciência, em seu conjunto, como consciência falsa. Todavia, não se pode tomar os três mestres como defensores do ceticismo, mas como destruidores de ilusões. A destruição é o momento de toda nova fundação, diz Ricoeur citando Heidegger, “é para além da destruição que se coloca o problema de saber o que ainda significam pensamento, razão e, mesmo, fé” (RICOEUR, 1977, p. 37). Há diferenças entre os mestres, mas há, também, uma convergência pelo conceito de consciência falsa, conforme citação:

O que vai distinguir Marx, Freud e Nietzsche, é a hipótese geral que diz respeito ao mesmo tempo ao processo da consciência “falsa” e ao método de decifração. Ambos vão juntos, pois o homem da suspeita faz, no sentido inverso, o trabalho de falsificação do homem da astúcia. Freud ingressou no problema da consciência falsa pela dupla entrada do sonho e do sintoma neurótico. Sua hipótese de trabalho comporta os mesmos limites que seu ângulo de ataque: será, como diremos longamente mais adiante, uma econômica das pulsões. Marx ataca o problema das ideologias nos limites da alienação econômica, no sentido, dessa vez, da economia política. Nietzsche, centrado no problema do “valor” e da “fraqueza” da Vontade de Poder, a chave das mentiras e das máscaras (RICOEUR, 1977, p. 38).

Todos os três representam três procedimentos convergentes de desmistificação e, na interpretação de Ricoeur, apesar de considerá-los destruidores de ilusões, não os considera como detratores da consciência, antes os considera como aqueles que buscam uma extensão da consciência pela desmistificação, pois a tomada de consciência é inseparável da liberdade de uma consciência mais ampla. Em Marx é a tomada de consciência da necessidade atrelada à práxis. Em Nietzsche a tomada de consciência é o aumento do poder do homem com a restauração da sua força. Em Freud “é que o analisado, ao fazer seu o sentido que lhe era estranho, amplie seu campo de consciência, viva melhor e, finalmente, seja um pouco mais livre e, se possível, um pouco mais feliz” (RICOEUR, 1977, p. 39).

A suspeita afronta a realidade nua nos termos da necessidade⁶⁸ e substitui a consciência imediata por uma consciência mediata, que é instruída pelo princípio de realidade no caso de Freud, enquanto em Nietzsche o termo equivalente é o eterno retorno e em Marx a necessidade compreendida. Essa convergência de destruição de ilusões se opõe diretamente a toda a hermenêutica de recolhimento de sentido (RICOEUR, 1977, p. 39). Depois da apresentação do conceito da suspeita, Ricoeur contemporiza sobre a possibilidade de que a suspeita torne a realidade demasiadamente dura, com uma austeridade diretamente ligada à necessidade, colocando em risco a imaginação como campo da criatividade poética de inspiração mítica, e recorre a Espinosa para constatar uma espécie de paradoxo da liberdade, conforme abaixo:

É o que ensina Espinosa: descobrimo-nos escravos, compreendemos nossa escravidão, reencontramo-nos livres na necessidade compreendida. A ética é o primeiro modelo dessa ascese que deve ser atravessada pela libido, pela vontade de poder e pelo imperialismo da classe dominante (RICOEUR, 1977, p. 39).

⁶⁸ O termo “necessidade” se refere diretamente à *Filosofia da Vontade* de Ricoeur, como oposto à liberdade, sendo, portanto, conhecido pelas figuras do involuntário: o caráter, o inconsciente e a vida.

Esse debate entre necessidade e liberdade já está em pauta na *Filosofia da Vontade* quando, no capítulo *A Negação Recíproca*, apresentamos a mediação entre necessidade e liberdade. Enquanto a necessidade limita o homem, a liberdade limita a necessidade, negando-a⁶⁹. A temática da liberdade/necessidade paira sobre toda a obra de Ricoeur e o leva ao campo reflexivo, pois é nesse campo em que os termos da relação liberdade/necessidade são arbitrados pela reciprocidade.

Depois da explanação acima, voltamos ao título do presente item que nomeamos “o que é a hermenêutica para Ricoeur”. Para resumir, para o autor, hermenêutica é essencialmente dialética entre compreender/explicar, redução de sentido/restauração de sentido, história/historicidade, necessidade/liberdade, finitude/infinitude, mito/logos, força/sentido. É, também, movida pela suspeita que questiona os limites da consciência, colocando-a como tarefa cujo processo é a reflexão sobre as conjunturas que a antecedem e que dão provimento às verdades por ela proferidas, mas também é regra metódica como estrutura básica do pensar que tem a tarefa de se expandir e, sobretudo, a hermenêutica é o campo mesmo no qual a reciprocidade encontra espaço para acontecer através das dimensões da condição humana. A busca pela compreensão da condição humana o levou a Freud, como possibilidade de ampliação e intensificação do entendimento sobre o tema.

Como já vimos anteriormente, Ricoeur apresenta três zonas de emergência do símbolo: na fenomenologia da religião, no onírico e na imaginação poética⁷⁰. O que nos interessa especialmente, sem deixar as outras zonas de emergência de lado, é o onírico, por ser considerado por Ricoeur o modelo de todas as outras. No capítulo seguinte nos dedicaremos à psicanálise e oportunamente abordaremos o tema.

⁶⁹ O tema na negação recíproca foi tratado no Capítulo I desta tese, no item 2. 2. 4, com o título a *Negação recíproca*, e consta na obra *O Voluntário e o Involuntário*, da *Filosofia da Vontade*.

⁷⁰ Nos dedicamos a essa temática no Capítulo II, item 4. 3. 1. 6 *Perspectiva Hermenêutica e o Sujeito Narrativo*.

4 CAPÍTULO III: A PSICANÁLISE

*And how many times can a man turn his head
And pretend that he just doesn't see?*

Bob Dylan

4. 1 CONTEXTO HISTÓRICO DA RECEPÇÃO DA PSICANÁLISE NA FRANÇA

Se há um termo com o qual nos deparamos ao investigar a recepção histórica da psicanálise na França, esse termo é “revisionismo”. A aceitação das teorias de Freud não aconteceu de modo fácil na cena da época, elas não passaram incólumes ao crivo do pensamento francês, no qual se travou uma interação de amor e ódio que promoveu inúmeros olhares e revisões à psicanálise. Para conhecer os embates sobre as questões freudianas temos que conhecer o contexto histórico daquele momento efervescente da Europa, mais especificamente da França. Nessa época histórica temos que entender uma certa hostilidade dos franceses, tendo em vista que a tradição cartesiana, arauto de uma consciência imediata, estava sendo posta em dúvida por uma teoria na qual um inconsciente obscuro abria novas perspectivas de conhecimento. Na França havia os pesquisadores Pierre Janet e Jean Martin Charcot, ambos franceses, que conduziam investigações sobre transtornos mentais no Hospital da Salpêtrière, em Paris, considerados como as inteligências na investigação das doenças mentais.

O auge da recepção à psicanálise aconteceu após a Segunda Guerra, quando a Europa, em franca reconstrução, tratava de compreender a capacidade do ser humano de imputar, com extrema violência, sofrimento aos seus semelhantes. Se até então a violência contra outros seres humanos era aceita, baseada numa ideia de desigualdade racial e social, a guerra colocou frente a frente, além daqueles que eram considerados desiguais, também aqueles que eram considerados semelhantes. Tendo como motivação fictícia um medo construído e difuso que ameaçava a dissolução da hegemonia que privilegia alguns em detrimento de outros, a violência encontrou sua “razão” no irracional e mostrou suas vísceras à humanidade. A constatação dessa “razão irracional” requeria novas concepções que fossem capazes de prover reflexões sobre a condição humana. Assim, o pós-guerra trouxe a urgência de reconstrução da história, promovendo uma efervescia nas áreas da cultura, artes, política, ciências e da filosofia, para reconstruir sobre os escombros materiais e imateriais um mundo realmente mais humanizado. A teoria freudiana entra como um dos instrumentos de aprofundamento para a compreensão das profundezas e limites do que é o ser humano.

Mesmo considerando o pós-guerra como o ponto marcante da recepção à psicanálise na França, esta já havia despertado interesse desde os anos da Primeira Guerra, tanto científico, na área da neurologia então incipiente, quanto nos meios literários.

Segundo Roudinesco (1986, p. 17) “desde 1914, o interesse pela psicanálise existe num amplo setor do pensamento francês”, citando as diferenças entre a “via literária”, do surrealismo francês, e a “via médica” como possíveis introdutores do freudismo. O fato é que “tanto a via literária quanto a via médica participam de um processo único onde resistência às teorias é o sintoma de seu ativo progresso” (ROUDINESCO, 1986, p. 17 *apud* KOSINSKI, 2017, p. 16).

O interesse dessas duas áreas fez surgir pensadores com duplo interesse, como o do poeta André Breton, que já havia cursado por alguns anos o curso de medicina, inclusive tendo servido como enfermeiro na Primeira Guerra.

Além de médicos e surrealistas, a filosofia também voltou seu olhar à psicanálise na figura de Politzer, jovem filósofo militante do marxismo, que participou ativamente do movimento cultural de Paris nos idos dos anos 20. Politzer era extremamente ativo, tendo publicado artigos em revistas, bem como o livro *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*, no ano de 1928.

Politzer tem como alvo de suas críticas a psicologia clássica, termo que engloba várias linhas da psicologia. Segundo ele, “a crítica kantiana da psicologia racional já deveria ter arruinado definitivamente a psicologia” e acusa esta mesma, a psicologia, de aderir a uma ideologia burguesa, substituindo o cristianismo por uma mística da vida interior. “A psicologia clássica é, portanto, duplamente falsa: é-o perante a ciência e perante o espírito” (POLITZER, 1968, p. 29 e 32 *apud* KOSINSKI, 2017, p.18).

A sua proposta, Politzer denominou “psicologia concreta”, tendo como modelo a psicanálise, exposta na sua obra *Crítica aos Fundamentos da Psicologia*, que contempla a crítica à psicologia clássica, o esboço da teoria da psicologia concreta inspirada na psicanálise e, também, críticas à psicanálise.

Quanto à psicologia clássica, Politzer critica a objetividade fundamentada em dados físicos e fisiológicos, de modo quantitativo, obtidos em experiências de laboratório, distante das questões psíquicas. Quanto às escolas da psicologia introspectiva, a crítica se refere aos fundamentos metodológicos, nos quais o sujeito é o próprio observador.

Quanto à psicanálise, a crítica fica na conta da metapsicologia e na descrição do inconsciente como uma máquina de funcionamento tópico/energético, cuja análise e relato dos

conteúdos latentes de um sonho fariam com que se perdesse o sentido dramático, característica da psicologia concreta, para se tornar um relato convencional das escolas da introspecção.

A psicologia concreta de Politzer “estaria baseada no conceito de ‘drama’ como a vida vivida pelo homem individual, para além dos processos biológicos e da introspecção, mais precisamente no sentido dos fatos psicológicos” (KOSINSKI, 2017, p. 20). Desse modo, podemos considerar Politzer como o primeiro revisionista da psicanálise em solo francês. Além dele, há uma sequência de leituras de pensadores franceses, como Dalbiez, o primeiro mestre de Ricoeur que o apresentou à psicanálise, Kojève, Hyppolite, Lacan, Merleau-Ponty e Ricoeur, entre muitos outros. Conforme nossas pesquisas (KOSINSKI, 2017, p. 23), a cena filosófica francesa posterior a Politzer, segundo Shimanke, “é configurada em parte pelo legado de Politzer e, em parte, pela filosofia estabelecida pela geração de 1933, que visava compatibilizar fenomenologia com marxismo, inspirada nos cursos dados por Kojève sobre Hegel, entre os anos de 1933 e 1939” (SHIMANKE, 2010, p. 303). A inspiração legada por Politzer foi a inauguração de uma abordagem à teoria psicanalítica de modo seletivo, apresentando muitas ressalvas à metapsicologia e ao sistema inconsciente, visando operacionalizar a teoria de Freud em função de uma ideologia. Outros movimentos revisionistas continuaram a acontecer ao longo dos anos, no contexto francês:

Um dos movimentos mais importantes na recepção da psicanálise na França se dá por volta de 1933 quando Kojève introduz o hegelianismo lecionando na Escola Prática de Estudos Superiores, a convite de Alexandre Koyré, resistindo ao ecletismo francês e ao preconceito com os filósofos alemães (ROUDINESCO, 1986, p. 153).

Sobre isso também:

Os seminários aconteceram sob a égide da cadeira de Filosofia das Religiões, mas com a leitura da Fenomenologia do Espírito. Este evento foi a encruzilhada atemporal onde Hegel e Freud, através das mãos de Kojève e dos participantes do seminário, apareceram na cena filosófica francesa, para ocupar um espaço definitivo. Entre os ouvintes do curso estavam Lacan, Hyppolite, Merleau-Ponty, Eric Weil, Pierre Klosnowski, Alexandre Koyré e André Breton. Além de assistirem aos seminários, filósofos, surrealistas, escritores e outros eventuais participantes se reuniam num café na Praça da Sorbone para debater ideias e teorias, o que traduz a atmosfera fervilhante de interesse e intensos debates daquele momento na história do pensamento francês (KOSINSKI, 2017, p. 23).

Assim, a psicanálise vai sendo revisionada, no seu afrancesamento, em direção ao humanismo em detrimento do cientificismo, pois conforme Hyppolite (1989, p. 39) a teoria de Freud “se utiliza de uma linguagem positivista que é inadequada à sua tarefa”, opinião que

segue a leitura de Dalbiez, que fez uma separação entre doutrina e método enfatizando “a riqueza do método freudiano e destituindo de valor a teoria psicanalítica” (BIRMAN, 1989, p. 19).

Birman (1989, p. 21) menciona, citando Hyppolite, a razão da inadequação entre teoria e método: “existiria um contraste e mesmo uma contradição entre o materialismo da energia e a análise intencional”. A diferença entre Dalbiez e Hyppolite é que Dalbiez destacava a oposição entre teoria e método, Hyppolite destaca a hermenêutica do sujeito “que ultrapassa o horizonte de um cientificismo estreito onde se pretendeu inserir o projeto freudiano” (BIRMAN, 1989, p. 23). Os textos de Hyppolite parecem estar mais a serviço do que ele chama de superação dessa dicotomia, propondo a ideia do movimento do pensamento de Freud “indo sempre de uma imagem naturalista a uma compreensão, e vice-versa” (BIRMAN, 1989, p. 22). Tal ideia foi retomada mais tarde por Ricoeur que a associou ao modelo hermenêutico de Dilthey, que havia proposto o modo de explicação para as ciências da natureza e o de compreensão para as ciências humanas.

O que se apresenta nesse contexto é o desconforto provocado pela doutrina freudiana e suas explicações fisicalistas, na qual a metáfora de um aparelho psíquico movido por um sistema de forças energéticas que sustentam o seu funcionamento. É no conceito de pulsão que a oposição entre energética e representação mais evidencia a problemática entre doutrina e método, entre energética e sentido e, conseqüentemente no estatuto do discurso freudiano, entre explicar e compreender.

Enquanto a dialética hegeliana tornou a psicanálise aceitável ao “paladar” francês, principalmente na elaboração do conceito de sujeito desejante, a energética não teve a mesma oportunidade, ficando na maior das vezes escamoteada nas teorias do sentido ou relegada a um oportuno esquecimento. Hyppolite ao comparar Freud a Hegel possibilita a analogia do processo analítico com o percurso histórico da consciência de Hegel. Assim nos aparece outro obstáculo a ser ultrapassado: a questão do determinismo no percurso histórico hegeliano e na interpretação freudiana, apontada por Sartre e Merleau-Ponty. A crítica de Sartre é que a ligação analítica existencial entre o passado e o presente nega a liberdade arbitrária futura. Merleau-Ponty comenta essa relação no texto de Freud sobre Da Vinci: “no auge da liberdade, ele é, por isso mesmo, a criança que foi; ele só é desprendido por um lado porque preso a outro” (HYPPOLITE *apud* MERLEAU-PONTY, 1971, p. 116). A dialética entre a arqueologia do sujeito e uma teleologia do desejo levantará posteriormente a questão do conceito de cura, discutido por Simone de Beauvoir e por Canguilhem no livro *O Normal e o Patológico*. Outro nome importante na recepção e revisão à psicanálise na França é o de Lacan, que inspirado na

dialética hegeliana do *Senhor e do Escravo*, baseada no desejo como falta, propõe a teoria da intersubjetividade apresentada como *O Estágio do Espelho*.

A Escola de Lacan foi fundada em 1964, um ano após sua exclusão da Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP). A partir da sua larga participação na recepção francesa da psicanálise e herdeiro dos movimentos de 1933, Lacan propõe um novo modo de formação do psicanalista. Esse assunto era um debate que perpassava todas as sociedades psicanalíticas da época com o objetivo de determinar quem poderia ser considerado psicanalista. Na Escola de Lacan, a imersão do sujeito em um meio era o modo de adquirir o conhecimento pela experiência. O analista seria, portanto, aquele que se forma no seio do seu próprio tratamento como método de apropriação de um saber que deveria ser utilizado na sua prática futura. A psicanálise seria, então, um conhecimento adquirido a partir da ideia central do processo clínico, acompanhado do estudo da teoria que, dessa forma, fechar-se-ia em si mesma. Daí se pode imaginar a polêmica causada por Ricoeur, cuja proposta, de certo modo, abria a circunscrição na qual estava envolvida a psicanálise.

Lacan já havia limitado a influência hegeliana, segundo Birman (1971, p. 12), tendo em vista alguns impasses teóricos que não implicavam uma recusa, mas na imposição de limites para a aproximação entre a psicanálise e a dialética hegeliana e no afastamento dos registros biológicos da teoria freudiana, principalmente no que se refere às pulsões como uma energética com suas forças quantitativas. Lacan direciona seu interesse para a intersubjetividade e o entendimento do inconsciente estruturado como uma linguagem. Seus conceitos baseados na experiência clínica, na intersubjetividade e no simbólico em detrimento dos aspectos naturalistas da teoria freudiana influenciaram um contingente significativo de seguidores.

As escolas de língua inglesa da época, por outro lado, ao assimilarem a psicanálise, promoveram seus debates no sentido questionar o estatuto científico da psicanálise em comparação com o empirismo e as ciências de observação, coisa que os franceses declinaram em favor de características próprias do pensamento francês, mais ao gosto das ciências humanas.

A interpretação do freudismo contemplada por Lacan e as conseqüentes novas teorizações sobre a psicanálise ganham espaço, tanto no mundo acadêmico quanto no mundo clínico. Com isso, considera-se que ele idealizou uma nova escola da psicanálise distanciada do freudismo original. Se com isso conquistou seguidores, alunos e admiradores, também conseguiu desafetos, críticos e dissidentes. Ele mesmo, tendo sido dissidente da Sociedade Psicanalítica de Paris ao fundar a Escola Freudiana, acaba perdendo dois importantes teóricos,

Laplanche e Pontalis, que fundaram a Associação de Psicanálise da França, com ideias mais próximas a Freud.

4. 1. 1 A entrada de Paul Ricoeur em cena

Por volta dos anos 60 já havia certo contorno do que podemos sinalizar como uma psicanálise à francesa, fortemente influenciada por Lacan, quando o discreto Paul Ricoeur publica *Da Interpretação: Um Ensaio sobre Freud*. Com um texto elegante, porém difícil, propõe a sua própria leitura do freudismo a partir de um distanciamento crítico, oferecendo uma nova perspectiva de abordagem cuja proposta é o ultrapassamento dos olhares revisionistas. Além disso, deixou clara sua posição de leitor, não de analisado e tampouco de analista. Tal posição foi enfatizada por ele no prefácio do *Da Interpretação*, pois no decorrer da história da recepção francesa à psicanálise, muitos autores se lançaram nessa árdua empreitada. A disposição de Ricoeur em ler Freud de forma cerrada, como ele mesmo afirma, tem em vista ultrapassar as diversas revisões da psicanálise e para isso abordou a obra de Freud como um texto a ser lido por ele sem a mediação dos pós-freudiano, para “não se distanciar do debate cerrado com o fundador da psicanálise” (RICOEUR, 1977, p. 11). Com isso, Ricoeur se apresenta e se coloca através de um olhar filtrado pela filosofia. Aliás, nossa hipótese é que esse “filtro” é a sua própria *Filosofia da Vontade*, que foi sendo construída desde o início da sua produção acadêmica. Então, podemos afirmar e pôr em evidência a sua disposição de não adentrar ao terreno da psicanálise, mas antes de trazer a psicanálise ao terreno da filosofia.

A sua leitura de Freud é um trabalho de historiador da filosofia: não coloca problemas diferentes dos que se encontram na leitura de Platão, de Descartes, de Kant, e pode pretender o mesmo tipo de objetividade. Uma interpretação filosófica é um trabalho de filósofo: supõe uma leitura que pretenda objetividade, mas toma posição relativamente à obra; acrescenta à reconstituição arquitetônica dessa obra uma retomada em outro discurso, o do filósofo que pensa a partir de Freud, vale dizer, depois dele, com ele e contra ele (RICOEUR, 1978, p. 137).

Talvez esse seja um dos posicionamentos mais claros entre os leitores de Freud, “o do filósofo que pensa a partir de Freud” (RICOEUR, 1978, p. 137) e propõe sua própria “interpretação filosófica à discussão”⁷¹ (RICOEUR, 1978, p. 137). Todavia, mesmo com o seu alerta de que “deve ficar bem claro que nosso projeto é unicamente de responsabilidade

⁷¹ Estamos cientes que muitos psicanalistas não concordam com a leitura de Ricoeur e preferem outros filósofos para esse tipo de abordagem, mas nem por isso a leitura de Ricoeur deixa de ser válida e interessante, se não o for para os psicanalistas, será certamente para alguns filósofos. Depende do projeto humano que cada um contemplar.

filosófica e não se engaja de forma alguma o psicanalista como tal” (RICOEUR, 1977, p. 343), ainda assim podemos nos perguntar se essa posição não se enquadra dentro de um modo revisionista, pois movimenta a psicanálise de um estatuto a outro que não o inicialmente dela.

Ricoeur foi leitor e tradutor de Husserl nos anos em que esteve prisioneiro num campo nazista, como oficial francês, durante a Segunda Guerra Mundial. Após sua libertação, iniciou as leituras de Freud e concluiu que a fenomenologia não era suficiente para a análise desse novo tipo de conhecimento chamado psicanálise, o qual exigia uma hermenêutica própria que cumprisse as particularidades das teorias freudianas.

Na época do lançamento do *Da Interpretação*, Lacan já havia tomado frente às teorias da psicanálise e tornado quase que hegemônica a sua interpretação naquilo que conhecemos como “retorno a Freud”. Dessa forma, a publicação do livro de Paul Ricoeur causou certo desconforto na turbulenta cena francesa, cuja característica de revisão havia optado por uma linha de privilégio do sentido em detrimento da força, justamente para onde Ricoeur lançou seu primeiro olhar. Se os franceses até então consideravam “resolvido” o problema da energética, Ricoeur recolocou o debate em cena. As críticas foram severas e apaixonadas e acusavam Ricoeur de plágio de Lacan, de hegelianismo e de ter tido a ousadia de escrever sobre um assunto cuja área não era do seu conhecimento por não ser analista e tampouco analisado. Para muitos era uma verdadeira heresia. A psicanálise freudiana lida e interpretada por Ricoeur, tendo em vista o cenário de fundo das discussões francesas, tem como inovação a reintrodução do conceito de energética do freudismo para, a partir desse conceito, pensar sua própria concepção de arqueologia do sujeito.

Aqui temos que expor duas questões sobre a posição que tomamos para esta tese. A primeira delas é sobre a ideia de abordagem operatória que nos leva a diferenciar Ricoeur de alguns filósofos da psicanálise e aproximar de outros. A abordagem operatória é aquela na qual o objeto tomado para estudo/análise opera uma ação dentro do conceito do pesquisador, sendo fundamental e determinante na sua concepção. Diferentemente do uso instrumental no qual se utiliza um conceito para auxiliar como argumento no esclarecimento de uma ideia. A ideia de que Ricoeur abordou a psicanálise com um interesse próprio, notadamente na questão da energética, não o desmerece nem diminui a importância da sua leitura, mas esclarece a objetividade que pretendemos ver no seu itinerário.

A outra questão que pretendemos tratar está contida na pergunta: em que o olhar hermenêutico de Ricoeur se diferencia de outros autores pós-freudianos franceses? Começamos a nossa resposta definindo a hermenêutica como a teoria da interpretação que segue diversas linhas, desde a hermenêutica clássica da interpretação bíblica até as mais atuais de

Schleiermacher, Gadamer e Ricoeur. Em linhas gerais a hermenêutica se define como uma disciplina de interpretação do significado dos textos e outras linguagens inerentes ao ser humano.

Na leitura de Ricoeur ao freudismo nos deparamos com duas etapas. A primeira é a hermenêutica como método de leitura e análise do discurso freudiano feito por Ricoeur. A diferença está no fato de que o estatuto do discurso freudiano, enquanto um conhecimento, não é o pano de fundo nos textos de Ricoeur, muito embora ele tenha dedicado a primeira parte do livro *Da Interpretação* para discutir algumas questões de ordem epistemológicas, principalmente no que se refere ao naturalismo do freudismo. Ricoeur deixa claro na sequência final do livro – na parte intitulada *Livro III, Dialética: Uma Interpretação Filosófica de Freud*, mais precisamente no *Capítulo II, Uma Arqueologia do Sujeito* – que as questões iniciais foram organizadas de modo a fundamentar sua teoria sobre a arqueologia do sujeito. Esse conceito, segundo Ricoeur, requer uma elaboração de cunho epistemológico, porque considera que o lugar filosófico de toda discussão epistemológica sobre psicanálise deve ser realocado no campo da reflexão sobre o sujeito. Também é importante ressaltar o anúncio de Ricoeur de que ao “fechar o dossiê epistemológico” volta-se para as teses freudianas a fim de elaborar o conceito de arqueologia para uma reflexão filosófica sobre o sujeito. Aqui está a segunda etapa hermenêutica na relação de Ricoeur com a psicanálise: a arqueologia do sujeito é um conceito de Ricoeur que tem no método psicanalítico um modo de interpretação dos signos e símbolos que emergem do inconsciente, no processo analítico. Portanto, a psicanálise para Ricoeur também é, por ser um método interpretativo, uma hermenêutica do sujeito. Por isso, a importância que demos, nesta tese, à historicidade do desenvolvimento filosófico de Ricoeur, pois desde o início da sua obra percebemos seu direcionamento para a questão do sujeito. A psicanálise é a disciplina a qual ele foi levado naturalmente pelas suas inquietações como uma intensificação.

Outra observação de Ricoeur que pretendemos enfatizar, pois entendemos que seja de grande importância na sua relação de respeito com a obra de Freud, é o esclarecimento de que ele, Ricoeur, “não pretende que toda a inteligência do freudismo esteja aí contida. A sequência deste livro mostrará suficientemente que a inteligência do freudismo requer um avanço no conhecimento” (RICOEUR, 1977, p. 344).

Portanto, seu olhar visa a entender o freudismo como um conhecimento capaz de proporcionar uma reflexão sobre o sujeito pela hermenêutica, ou seja, pela interpretação dos conteúdos do inconsciente e pela compreensão desses conteúdos resgatados no processo arqueológico cujo modelo é o processo analítico. Uma hermenêutica que ultrapassa os passos

da análise e pensa sobre o sujeito no mundo e com o mundo. Tal perspectiva é anunciada pelo próprio Ricoeur, a qual entendemos, nesta tese, como uma perspectiva de uso operatório, cuja finalidade é fundamentar a arqueologia do sujeito.

A visada hermenêutica de Ricoeur, acima descrita, pode ser comparada com alguns autores que comentam a psicanálise, cujas razões são dependentes tanto das questões históricas quanto da intencionalidade que servirá como “justificativa”. Politzer, por exemplo, o primeiro filósofo e não analista a comentar a obra freudiana, declara a intenção de tomar a psicanálise como um modelo para uma psicologia concreta e aproximá-la do materialismo, portanto seu olhar para a psicanálise, ao ser comparado com Ricoeur, tem diferenças de objetivos e de abordagens. A visada de Politzer, além de possuir um fundo ideológico, anuncia-se como uma questão epistemológica do estatuto do discurso freudiano, sendo a psicanálise o arcabouço de conhecimento capaz de inspirar a psicologia concreta.

Quanto a Kojève, sua abordagem também tinha um fundo ideológico e, como vimos anteriormente, a sua aproximação entre o freudismo e o hegelianismo influenciou o movimento dos pós-freudianos a partir dos anos 30. Na verdade, embora Kojève seja mais citado na literatura, foi Hyppolite, participante ativo das conferências de Kojève, quem teceu a aproximação entre Freud e Hegel, inspirando Lacan, também frequentador do curso. A visada de Kojève e Hyppolite se “justificava” pelas questões que a psicanálise trazia à discussão no mundo cultural e acadêmico da França e, também, posicionava-se na análise da trama dos conceitos e, conseqüentemente, sobre questões epistemológicas do freudismo.

Ricoeur também discute a articulação dos conceitos, porém sua proposta de fundo vai mais além e ultrapassa a questão epistemológica para colocar a sua visada hermenêutica que busca algo mais do que análise da trama dos conceitos e do estatuto do freudismo, busca o que a obra freudiana suscita e evoca na reflexão sobre o sujeito, servindo como instrumento para a compreensão de si mesmo.

A proposta ricoeuriana se coloca de forma diferenciada e muito particular, justamente quando a corrente dos acontecimentos históricos da psicanálise na França havia consolidado uma interpretação no sentido lacaniano, ou seja, aquela que valorizava o método psicanalítico, a clínica, como o cerne desse saber. Se Politzer e Kojève não foram psicanalistas, mas tomaram a obra de Freud como objeto de estudo, após os cursos de Kojève surge gradativamente, na cena francesa, uma exigência de imersão na psicanálise para estar “autorizado” a tê-la como objeto. Roudinesco (1968) descreve as concordâncias e discordâncias de interpretação e modos de abordagem ao freudismo, relatando os momentos críticos dessa história com as divergências que ocasionaram a criação de inúmeras escolas e associações psicanalíticas na França.

Ao propor sua leitura de Freud se afastando da influência lacaniana e dos pós-freudianos, Ricoeur se posicionou a uma distância crítica e periférica, se pensarmos o termo periférico nos moldes lacanianos, como aquele que não foi analisado, portanto fora do círculo do conhecimento, um “desautorizado”. Na sua leitura, ele propõe comparações entre diversas lentes com as quais se pode analisar o discurso freudiano e faz um levantamento dos problemas daí decorrentes, sempre apontando para a inspiração hermenêutica da psicanálise (RICOEUR, 1977, p. 293).

O livro de Ricoeur causou ressonâncias como podemos constatar no artigo do professor Vincenzo Di Matteo, *Ressonâncias Freudianas no Século XX*, no qual ele descreve amplamente o impacto que a obra de Ricoeur teve na cena francesa.

A ousadia, grandiosidade e seriedade da empreitada foi aplaudida por muitos, atestada pelo sucesso editorial do livro. Não faltaram, porém, reações divergentes e ambivalentes. Afinal, eram previsíveis. Os amplos problemas abordados e as soluções apontadas, que pareciam mais ecléticas do que dialéticas, mobilizavam as desconfianças de todos (filósofos, psicanalistas, psiquiatras, teólogos e escritores em geral ligados de alguma maneira à psicanálise) e não tardaram a aparecer nas numerosas recensões de que o livro de Ricoeur foi objeto (DI MATTEO, 1999, p. 171).

Di Matteo faz um minucioso levantamento das mais diversas opiniões para demonstrar a amplitude das divergências sobre a leitura de Ricoeur.

Alguns o criticam por ter concedido demais ao cientismo e positivismo freudiano; outros, por reduzir a psicanálise a uma concepção filosófica. Psicanalistas o acusam de querer reconquistar o antigo sujeito filosófico pela teleologia hegeliana, enquanto psiquiatras duvidam e se inquietam pela adesão incondicional à arqueologia freudiana do sujeito (DI MATTEO, 1999, p. 173).

O momento histórico no qual apareceu Ricoeur talvez tenha sido um daqueles no qual o tema da psicanálise estivesse demasiadamente explorado. O fato é que sua leitura causou algum incômodo àqueles que pretendiam uma hegemonia na interpretação da psicanálise francesa.

Ricoeur apresenta uma obra complexa propondo uma visão da psicanálise como uma hermenêutica, não como uma hermenêutica universal, mas como a hermenêutica capaz de interpretar o desejo manifesto no sonho, como produto do inconsciente, a ser decifrado como linguagem.

Ao fazer do sonho não somente o primeiro objeto de sua investigação, mas um modelo – no sentido que discutiremos adiante – de todas as expressões dissimuladas, substituídas e fictícias do desejo humano, Freud convida a procurar no próprio sonho a articulação do desejo e da linguagem. E isso, de múltiplas maneiras: antes de tudo, não é o sonho sonhado que pode ser interpretado, mas o texto do relato do sonho; é este texto que o analista quer substituir por um outro que seria como a palavra primitiva do desejo; não é o desejo enquanto tal que se encontra situado no centro da análise, mas sua linguagem (RICOEUR, 1977, p. 17).

Sendo assim, Ricoeur posiciona Freud “sobre o fundo da problemática da linguagem”, na qual situa “sua hermenêutica da cultura” (RICOEUR, 1977, p. 41). Ricoeur entra no debate da filosofia da psicanálise ao ver nela mais uma das hermenêuticas possíveis para a interpretação do sujeito e da cultura. Entretanto, a questão que nos importa na leitura de Freud por Ricoeur é justamente sua disposição de pensar, nas suas reflexões sobre o sujeito, uma arqueologia que levasse em conta para a interpretação, além do sentido, a força.

O esforço de Ricoeur nos parece um exercício intelectual cuja finalidade é ter em conta a metapsicologia, recuperando a importância da energética e suas explicações sistemáticas do inconsciente, tomando-as como fundamentais na teoria freudiana. Dessa forma, Ricoeur está se mantendo fiel ao seu propósito inicial de considerar a obra de Freud como um corpo, o que podemos notar nos diálogos (explícitos e implícitos) com alguns revisionistas, notadamente com seu mestre Dalbiez, mas também com Hyppolite e Politzer, todos críticos do freudismo e revisionistas no sentido de valorizar o método e a interpretação do sentido em detrimento da teoria e da força. Há também algumas concordâncias, entre elas podemos ressaltar o posicionamento de Ricoeur similar ao de Politzer no sentido de manter a psicanálise a serviço do sujeito vivo nas suas ações e na vida vivida, discordando, porém, na crítica de Politzer à metapsicologia e ao “drama mecânico” da teoria das pulsões, justamente porque a sua proposta é a de manter os conceitos de força implicados na compreensão do sentido. Todavia, muito além da questão entre força e sentido, Ricoeur buscou na teoria freudiana a compreensão da condição humana, sem deixar de lado a vida como ação unificadora das dimensões que constituem o ser humano.

4. 2 A CONDIÇÃO HUMANA: MOTIVAÇÃO PARA LER FREUD

Já abordamos a questão da condição humana nesta tese⁷², vista a partir da falibilidade, teoria na qual Ricoeur investiga o mal que surge com o *Cogito* cindido. A superação da condição da miséria humana se dá pelo que ele denomina esperança, meio transcendental de se abrir para a liberdade. O nosso interesse, agora, é investigar a mesma temática acrescida da sua aproximação a Freud.

Há inúmeros relatos do próprio Ricoeur sobre o que o levou a ler Freud, a questão da culpa, da falibilidade, do mal, mas nós, que olhamos a sua obra a partir de uma totalidade favorecida pelo tempo que passou, tomamos a prerrogativa de fazer inferências sobre os caminhos da sua filosofia e criar hipóteses. Portanto, a partir da ideia de que Ricoeur tinha como *telos* a esperança, que é a figura da possibilidade de o homem transcender a própria condição de finitude, falibilidade, culpabilidade e necessidade, podemos pensar que a superação do *phatos da miséria* visa à liberdade, como abertura para a infinitude e superação da falibilidade. Nesse processo o homem passa de homem falível para homem capaz. A superação é movida pela esperança que, no nosso entendimento, é uma espécie de fé na humanidade, não uma fé religiosa, mas uma fé na capacidade humana de se alçar a horizontes mais amplos, para além da existência determinada pela necessidade, esta entendida como figura do involuntário da *Filosofia da Vontade*. Seria a esperança na humanidade que motiva as ações voluntárias no decidir, no agir e no consentir, portanto podemos afirmar que a esperança tem, também, estatuto ético.

A leitura de Freud não pode ser considerada apenas um desvio, como o próprio Ricoeur mencionou, é muito mais do que isso: foi um vasto campo de exploração sobre a obscuridade humana, escondida nas narrativas mitológicas, nos símbolos, nas confissões e no inconsciente. Algo infundável, como ele próprio veio a constatar quando propôs a reciprocidade como dialética entre as figuras do voluntário e do involuntário. Ao nosso ver, a psicanálise vista por Ricoeur oferece a possibilidade de intensificação do conhecimento da condição humana a partir de uma hermenêutica que engloba a visão de si mesmo dentro de um contexto a ser conhecido pelo sujeito. A partir do diálogo reflexivo do si com o outro fora de si, o sujeito se vê no mundo, com o mundo e para o mundo, sempre se reconstruindo pelo método hermenêutico, cuja característica é a de ser aberto para a possibilidade transcendental de um sujeito capaz que supera a condição do *phatos da miséria*.

Para nós, um dos objetivos de Ricoeur ao ler Freud é buscar o aprofundamento do “conhece a ti mesmo”, visando seu próprio ideal de um sujeito melhor para um mundo melhor.

⁷² Tema já tratado no Capítulo I, item 2. 3. 2, desta tese, sob o título *A Condição Humana: o Patético da Miséria e a Falibilidade*.

Há uma esperança em Ricoeur, justamente essa esperança que abre os horizontes da finitude, do determinismo, do inconsciente para a liberdade. Ricoeur é um visionário da esperança que acredita num modelo de humanidade a ser almejado e seguido pelo indivíduo. “A pessoa não é decifrável diretamente sem o guia da ideia de humanidade que dá uma tarefa à pessoa” (RICOEUR, 2019, p. 171), entendendo-se a humanidade como modelo e o indivíduo como tarefa porque, segundo Ricoeur, a pessoa singular carece desse guia de humanidade. Portanto, é a condição do ser humano, enquanto humanidade, que interessa à filosofia de Ricoeur.

4.3 A DIALÉTICA

O que é dialética para Ricoeur? Para melhor compreender nosso filósofo, temos que ter em mente que a dialética permeia toda sua obra como modo característico de fazer filosofia, uma filosofia que preconiza a relação de reciprocidade entre as partes de um debate. Na *Filosofia da Vontade* encontramos a relação de reciprocidade entre voluntário e involuntário, na hermenêutica entre explicação e compreensão, na psicanálise entre arqueologia e teleologia. Entendemos que a dialética ricoeuriana não é a eliminação total de um dos termos do diálogo, mas, antes, é uma relação no qual há um entendimento de que as diferentes propostas têm algo de congruente entre si, podendo coexistir com uma relação de reciprocidade conforme o conceito apresentado sobre o voluntário e o involuntário. Assim, ele nos apresenta a relação dialética de reciprocidade entre arqueologia e teleologia a partir da obra freudiana.

Para conhecer, a partir de sua leitura de Freud, a investigação de Ricoeur sobre a dialética entre arqueologia e teleologia como uma condição humana, seremos norteados, preferencialmente, pela sua obra *Da Interpretação*. Buscaremos os conceitos da psicanálise diretamente de Freud para acompanhar a articulação dos argumentos de Ricoeur comparativamente. É necessário entender toda as questões envolvidas na dialética entre arqueologia e teleologia, uma vez que precisamos saber o que compõe cada termo na sua complexidade, preparados cuidadosa e longamente através da obra *Da Interpretação*.

A dialética entre arqueologia e teleologia proposta por Ricoeur dependerá de conceitos operatórios freudianos, mas bastará investigarmos os passos de Ricoeur para nos convenceremos com seus argumentos? O próprio Ricoeur se pergunta se “bastará, para compreender o freudismo, ligá-lo a essa filosofia da reflexão pelo conceito intermediário de arqueologia?” Como resposta, tem-se que:

Parece-me que o conceito de arqueologia do sujeito continuará ainda abstrato, enquanto não for colocado numa relação de oposição dialética com o termo complementar de teleologia. Somente tem uma *arché* um sujeito que tem um *telos*. Se eu compreendesse essa articulação entre arqueologia e teleologia, compreenderia que minha própria ideia da reflexão é abstrata, enquanto essa dialética nova não lhe tiver sido integrada (RICOEUR, 1977, p. 373).

O *telos* da psicanálise é o de se tornar consciente, pois, como já vimos, a consciência é tarefa. Por outro lado, não há como deixar de nos remetermos diretamente à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Ricoeur pondera que não há uma arqueologia sem uma teleologia e que não há teleologia sem as figuras do espírito. A cada novo descentramento, um novo desapossamento e uma nova síntese. Sendo assim, põe-se um problema a Ricoeur: “Freud declarou⁷³ expressamente que a disciplina que fundava era uma “análise”, isto é, ao mesmo tempo uma decomposição em elementos e uma volta às origens, e de forma alguma uma síntese, e que estava fora de questão completar a psico-análise com uma psico-síntese” (RICOEUR, 1977, p. 374).

Ricoeur afirma que não mistura Freud e Hegel, porém distingue certos traços dialéticos na psicanálise e apresenta algumas comparações entre Hegel e Freud, defendendo a hipótese de que ambas as teorias são imagens invertidas uma da outra, nas quais os problemas apresentados seguem movimentos diferentes em ordem inversa. Enquanto a *Fenomenologia do Espírito* é uma teleologia explícita de tomada de consciência, a psicanálise liga uma arqueologia tematizada do inconsciente a uma teleologia não tematiza do se tornar consciente (RICOEUR, 1977, p. 374). Portanto, a teleologia de Hegel é explícita, enquanto em Freud é a arqueologia que tem esse estatuto, caracterizando o movimento inverso que se dá a partir do ponto nodal das duas teorias: o desejo. É o desejo que dá início à viagem progressiva de Hegel e à viagem regressiva de Freud. Em Hegel há uma síntese progressiva na qual o sentido final é imanente a cada um dos momentos anteriores, traço que qualifica essa fenomenologia do espírito e não da consciência, enquanto na psicanálise a síntese progressiva não dita o movimento, pois é no passado que se encontra a gênese da busca da consciência. Outra questão é o significado de consciência para Hegel, pois consciência na *Fenomenologia do Espírito* é a simples manifestação do ser do mundo por uma testemunha que não se sabe a si mesma. Antes da consciência de si, a consciência é simplesmente a manifestação do mundo. Isto é, a produção de si se dá por síntese progressiva, não podendo, segundo Ricoeur, figurar em uma tópica, pois não pode aparecer entre os destinos e vicissitudes das pulsões que constituem o tema da

⁷³ Conforme nota de Ricoeur, esse enunciado se encontra na obra de 1918, *Linhas de Progresso na Terapia Psicanalítica*, p. 185. No Brasil, a obra leva o nome de *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*.

econômica (RICOEUR, 1977, p. 376). Enquanto em Hegel o movimento é do superior para o inferior, expondo as condições do desejo, em Freud se dá o contrário, é do inferior para o superior. O inconsciente significa fundamentalmente que a inteligibilidade procede sempre das figuras anteriores, quer se compreenda essa interioridade num sentido puramente cronológico ou num sentido metafórico (RICOEUR, 1977, p. 379).

O homem é o único ser que é presa de sua infância. Ele é esse ser que sua infância não cessa de puxar para trás. Mesmo se se atenua o caráter puramente histórico dessa interpretação pelo passado, é ainda em face de uma anterioridade simbólica que somos colocados (RICOEUR, 1977, p. 379).

Em termos gerais, Ricoeur resume que o espírito da fenomenologia do espírito é da ordem terminal e o inconsciente da psicanálise é de ordem primordial. O espírito é história, o inconsciente é destino, destino passado da infância (RICOEUR, 1977, p. 379).

Para melhor entendermos a dialética proposta por Ricoeur nos dedicaremos a seguir os componentes do conceito de arqueologia e, posteriormente, do conceito de teleologia.

4. 3. 1 Arqueologia

Na *Filosofia da Vontade* já encontramos o início das diligências de Ricoeur no sentido de explorar os conteúdos obscuros e ocultos do inconsciente que, no tomo *O Voluntário e o Involuntário*, é uma figura do involuntário habitado pela necessidade. Ele não propõe, ainda, uma arqueologia nos termos contemplados no *Da Interpretação* (1977), mas é nessa investigação que a viagem regressiva ao passado vai se mostrar necessária a ele, necessidade essa que o levará a Freud. Nesse ponto, as demandas começam a se mostrar em várias direções no que se refere à condição humana, enquanto ser desejante, aparecendo a necessidade de uma hermenêutica para que seja possível interpretar aquilo que está obscuro e que se manifesta de forma simbólica. Esse caminho já o descrevemos nos capítulos anteriores e, aqui, repetimos brevemente para completar a ponte até a sua concepção de arqueologia do sujeito, já de inspiração freudiana, como um modo de o sujeito regressar a si mesmo até os confins limítrofes ao pré-reflexivo. Notificamos que o “pré-reflexivo” mencionado aqui não se trata de uma volta ao ser metafísico, antes é o lugar em que não há representação. Na linguagem psicanalítica, é onde a pulsão ainda não está representada, portando é uma força não ligada a uma representação. Poderíamos descrever como a fonte do instinto que gera um estímulo, conforme a própria descrição de Freud abaixo:

Por fonte do instinto se compreende o processo somático num órgão ou parte do corpo, cujo estímulo é representado na psique pelo estímulo. Não se sabe se tal processo é normalmente de natureza química ou se pode corresponder também à liberação de outras forças, mecânicas, por exemplo. O estudo das fontes de instintos já não pertence à psicologia; embora a procedência a partir da fonte somática seja o mais decisivo para o instinto, na psique nós o conhecemos tão só através de suas metas. Um conhecimento mais exato das fontes instintuais não é estritamente necessário para fins de investigação psicológica. Às vezes podemos inferir com segurança as fontes do instinto, a partir de suas metas (FREUD, 1916, p. 44-45).

O pré-reflexivo ainda não está contemplado abertamente na *Filosofia da Vontade*, mas aparece na figura da necessidade no inconsciente mais obscuro. Os conteúdos obscuros são passíveis de serem conhecidos pelo trabalho da consciência, enquanto os conteúdos ocultos são inacessíveis, portanto, não entram na ordem da reflexão. Esses conteúdos inacessíveis tanto podem ser de ordem psíquica nos temas arcaicos da humanidade, como de ordem das necessidades biológicas e mecanismos estruturais da psique. Ricoeur não deixa o corpo fora do horizonte da arqueologia. Embora o pré-reflexivo seja obviamente algo oculto, não se conhece a sua existência, mas se pode pensar sobre essa instância enigmática da condição humana. Por isso, para ele, entra na ordem da reflexão, justamente como limite. Portanto, é na teoria da psicanálise que nosso filósofo vai encontrar as ferramentas necessárias para escavar, na sua arqueologia, os limites do ser humano até o pré-reflexivo, tentando ir a fundo na questão humana, pois há ali também elementos que compõem a humanidade, segundo ele.

Nesse processo regressivo, há um posicionamento da questão das pulsões e a descrição metapsicológica que Freud apresenta. A ideia de Ricoeur, para nós, é a de que ele tenta interpor, no limite entre o pré-reflexivo e as pulsões ligadas a representações, a possibilidade de alguma significação para chegar mais perto possível do que seria o ser humano completo. Para ele, o pré-reflexivo seria algo que se mostra, e para esse “se mostrar” Ricoeur usa o termo “presentação”, que seria um “estímulo” que não está ligado à representação alguma. Ou seja: aquilo que é o limite entre as instâncias biológica, psicológicas e representativas, que se mostra enquanto intensidade, ou seja, em linguagem freudiana, a pulsão pura quando ainda é apenas estímulos.

4. 3. 1. 1 Energética: a linguagem da relação entre força e sentido

Nos parece que Ricoeur quer abarcar todos os aspectos da condição humana na sua arqueologia, começando pela questão da relação obscura e oculta do corpo com o mecanismo das pulsões⁷⁴. Para isso, seguimos o texto *Os Instintos e seus Destinos* (FREUD, 2010, p. 42), conforme o enunciado de Freud:

Voltando-nos agora para a consideração da vida psíquica do ângulo da biologia, o “instinto” nos aparece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo (FREUD, 2010, p. 42).

No texto acima citado, Freud prossegue com as descrições sobre termos utilizados em relação ao conceito de instinto, tais como: impulso, meta, objeto, fonte do instinto, cargas e descargas de pulsões que remetem à ideia de um mecanismo “hidráulico”, conforme a crítica feita por Ricoeur quanto ao estatuto epistemológico da psicanálise. Na época da obra *O Voluntário e o Involuntário* (2009), Ricoeur chegou a aderir ao velho e datado debate sobre o realismo da metapsicologia, porém, na obra *Da Interpretação*, ele procurou superar tal realismo e, até mesmo, entendeu que sem o conceito de explicação da hermenêutica diltheyana⁷⁵ e as justificativas do próprio Freud, citadas a seguir, a psicanálise não seria contemplada na sua totalidade, afinal se trata de uma questão de uso de uma linguagem referente a outros campos de conhecimento, para servir de modelo descritivo. Sobre o que Freud demonstra estar ciente:

Não é raro ouvirmos a exigência de que uma ciência deve ser edificada sobre conceitos fundamentais claros e bem definidos. Na realidade, nenhuma ciência começa com tais definições, nem mesmo as mais exatas. O verdadeiro início da atividade científica está na descrição de fenômenos, que depois são agrupados, ordenados e relacionados entre si. Já na descrição é inevitável que apliquemos ao material certas ideias abstratas, tomadas daqui e dali, certamente não só da nova experiência. Ainda mais indispensáveis são essas ideias — os futuros conceitos fundamentais da ciência — na elaboração posterior da matéria (FREUD, 2010, p. 39).

⁷⁴ Nas citações permaneceremos fiéis aos textos citados. Utilizaremos o termo “pulsão” comumente e para citar Ricoeur em sua obra, porém estamos utilizando como referência a edição das *Obras Completas de Freud* produzida pela editora Companhia das Letras, na qual o tradutor optou por utilizar o termo “instinto”.

⁷⁵ No capítulo sobre a hermenêutica, contemplamos as teorias de Dilthey que diferenciam uma hermenêutica que explica para as ciências naturais de uma hermenêutica que compreende para as ciências humanas.

Ricoeur não só superou o debate da linguagem⁷⁶, foi mais além quando propôs a integração entre força e sentido, isto é, entre explicação e compreensão ao modo da hermenêutica diltheana: “por haver dificuldade na integração interpretativa da psicanálise, o modelo hermenêutico pode integrar, na trajetória da interpretação, uma fase explicativa tomada emprestada dos modelos tópicos econômicos”? (RICOEUR, 2010, p. 76). A proposta de Ricoeur seria pensar um modelo hermenêutico capaz de integrar o que está para além (ou aquém) dos limites do inconsciente, isto é, o pré-significante como uma força ainda não representada na trajetória da interpretação, como uma fase explicativa dos modelos tópicos-econômicos.

Na obra *Da Interpretação* (1977), Ricoeur faz algumas perguntas: “qual é o estatuto da representação relativamente às noções de pulsão, objetivo de pulsão e de afeto? Como compor uma interpretação do sentido pelo sentido com uma econômica de investimentos, de desinvestimentos e de contra investimentos?” (RICOEUR, 1989, p. 68). Segundo ele, Freud foi transformando suas concepções ao longo das suas experiências com os pacientes, sendo *O Projeto para uma Psicologia Científica*, de 1895, considerado como um estado não hermenêutico da psicanálise no qual Freud procurava, ainda motivado pelo positivismo, enquadrar sua nascente teoria nos moldes de uma ciência.

Sem entrarmos na questão da continuidade ou ruptura nas ideias freudianas, para Ricoeur, a concepção da obra *A Interpretação dos Sonhos*, de 1900, é a superação em termos de progresso, na qual Freud transformou o positivismo aparente da sua primeira obra, o *Projeto para uma Psicologia Científica*, em algo mais amplo, desprendendo-se da dimensão

⁷⁶ Para ampliar o debate Sobre a linguagem podemos recorrer a Karl Popper (1989) que fez a instigante crítica afirmando que a teoria da psicanálise não era testada com base na experiência, mas que os resultados da experiência é que eram interpretados pela teoria. Esta afirmação, de certa forma, tem sua pertinência, pois com ela podemos entender a formação dos conceitos de Freud e, também, a necessidade da linguagem tomada emprestada da física para compor o quadro dinâmico do sistema psíquico por ele observado, o que nos remete ao conceito de monismo anômalo de Donald Davidson, que versa sobre a relação entre eventos físicos e eventos mentais apresentado no artigo *Mental Events*, de 1970. Davidson apresenta a sua teoria do monismo anômalo a partir de três premissas aparentemente contraditórias entre si. Estas são: (1) Pelo menos alguns acontecimentos mentais interagem causalmente com acontecimentos físicos (Princípio de interação causal); (2) Onde houver causalidade deve haver lei, isto é, os acontecimentos ligados através de uma relação de causa e efeito devem obedecer a leis estritas (Princípio do carácter nomológico da causalidade); (3) Não existem leis deterministas estritas a partir das quais se possam explicar e prever os acontecimentos mentais (Princípio do anomalismo do mental). Os acontecimentos, ele próprios, não são físicos nem mentais. Aquilo que faz com que um acontecimento seja classificado como físico ou mental é a existência de uma descrição que o apresente como físico ou mental. O que nos permite distinguir então entre uma descrição física e uma descrição mental de um acontecimento? O critério usado para distinguir o mental do físico é a presença ou ausência de termos intencionais nas descrições. A intencionalidade é aquela característica das nossas descrições de estados mentais que faz com que sejam acerca de, ou a propósito de, certos objetos ou estados de coisas. Desse modo, desejos, decisões, crenças etc. são estados descritos intencionalmente e logo são mentais (KOSINSKI, 2017, p. 87).

unicamente científica da sua formação em neurologia. A obra *A Interpretação dos Sonhos* seria, segundo Ricoeur, “uma expressão mais madura da teoria” (RICOEUR, 1989, p. 68).

O resgate da energética no cenário da recepção francesa é uma questão hermenêutica, pois, para Ricoeur, a relação entre força e sentido é o ponto crucial nas explicações da metapsicologia, servindo de fundamento para os conceitos de recalque e censura. Não se pode explicar o trabalho dos sonhos como a condensação e o deslocamento sem a linguagem explicativa da dinâmica psíquica, concernente a essa teoria. Para integrar força e sentido seria necessária uma “peripécia da reflexão”. A “peripécia da reflexão” foi propor uma “relação de conveniência entre o modelo econômico e o que chamo doravante de momento arqueológico da reflexão” (RICOEUR, 1977, p. 358), justamente porque ele considera que o modelo econômico consiste em “toda uma visão das coisas e do homem que se acha nele contida” (RICOEUR, 1977, p. 358). Ricoeur nos conduz à ideia de que a reflexão é o fazer da filosofia e o momento arqueológico da reflexão deve incluir o modelo econômico.

Dessa forma, diz o filósofo que “a marcha para o pulsional puro nos apareceu como uma marcha para o pré-significante e até mesmo o insignificante” (RICOEUR, 1977, p. 367) como uma marcha regressiva para os confins do indizível. Nesse ponto, um problema epistemológico se apresenta a Ricoeur, que pensamos ser uma questão de nomenclatura: como falar do pré-significante, lugar que não é somente da dimensão psíquica? Ele utiliza o termo “representação afetiva”, diferentemente da “representação” (RICOEUR, 1977, p. 367). Podemos dar muitos entendimentos ao termo “representação afetiva”, um deles seria, conforme suas próprias indicações, que essa afetividade que se mostra, mas que não está ainda representada e, por isso, poderia ser conhecida apenas pelo movimento energético de cargas e descargas pulsionais, em termos de quantidade comointensidade. O que se mostra ou, nas palavras de Ricoeur, o que se “presenta” no afeto, de modo ainda não representado, é o desejo como desejo.

A irredutibilidade do ponto de vista econômico a uma simples tópica das representações atesta que o inconsciente não é fundamentalmente linguagem, mas também impulso para a linguagem. O quantitativo é o mudo, o não-falado e o não-falante, o inominável na raiz do dizer. Mas, para dizer este não-dizer, a psicologia não tem senão a metáfora energética: carga, descarga; a metáfora capitalista: aplicação, investimento; e toda a série de variantes. O que, no inconsciente, é suscetível de falar, o que é representável, remete a um fundo não simbolizável: o desejo como desejo. Está aqui o limite que inconsciente impõe a toda a transcrição linguística que se queira exata (RICOEUR, 1977, p. 367 *apud* KOSINSKI, 2017, p. 42).

Lembrando que o desejo para Ricoeur é, sobretudo, obscuridade, carência e impulso para a ação. Para ele, a ação é o resultado do consentimento (consentir)⁷⁷, termo que significa o arremate da estrutura da vontade que se funda na relação entre voluntário e involuntário. O desejo é uma intencionalidade que, subjetivamente, habita o corpo, sendo que este, o corpo, é ao mesmo tempo opacidade e abertura para o desejo. Veremos na sequência da análise do pensamento ricoeuriano que sua ideia é propor o desvelamento do desejo, na sua obscuridade, para que o consentimento se fundamente para além do solipsismo cartesiano, levando em conta também o mundo como um outro que não o si-mesmo e os limites do dizível na sua forma quantitativa de intensidade.

Lembramos também a influência de Merleau-Ponty, para quem o corpo é inseparável da existência, isto é, entre o sujeito e o mundo. O corpo é elemento vital para a constituição da nossa consciência e meio de comunicação entre ela e o mundo. O corpo é o modo de acessarmos o mundo. “Merleau-Ponty se encarrega de atribuir um estatuto à existência que é essencialmente corporal” (CARDIM, 2009, p. 87).

Apesar de estar fundamentado na *Filosofia da Vontade*, como acima descrevemos, o conceito de desejo recebeu, no *Da Interpretação*, uma intensificação para suprir sua ideia de que o desejo está para além (ou aquém) do psíquico como intencionalidade do corpo mesmo. Conforme Cardim (2009), “não podemos deixar de notar que o corpo possui um estrutura afetivo-sexual de extrema importância” (CARDIM, 2009, p. 116), isto é, uma estrutura desejante. Ainda temos que, para Freud, o sonho é manifestação ou realização despistada de um desejo latente. Portanto, podemos afirmar que o inconsciente é desejante e se manifesta de várias formas, despistando o desejo original que foi censurado pelo superego. A censura, por sua vez, é uma intrincada trama formada pela cultura, pelos hábitos⁷⁸, pelas religiões e outros componentes que compõem a educação e a vida do sujeito no mundo.

4. 3. 1. 2 O processo regressivo do sonho

Uma vez entendida a ideia de considerar a energética como necessária, outro fator importante para a arqueologia proposta por Ricoeur, leitor de Freud, é o conteúdo regressivo

⁷⁷ Capítulo I da presente tese, no item 2. 2. 1 *O voluntário – decidir, agir e consentir* e no item 2. 2. 3 *A unidade pelo consentimento*.

⁷⁸ Tratamos o conceito de hábito para Ricoeur no Capítulo I da presente tese, no item 2. 2. 2 *O involuntário – caráter, inconsciente e vida*.

do trabalho do sonho. Primeiro vamos à definição de sonho encontrada no *Dicionário da Psicanálise* (1998):

Fenômeno psíquico que se produz durante o sono, o sonho é predominantemente constituído por imagens e representações cujo aparecimento e ordenação escapam ao controle consciente do sonhador. Por extensão, em especial a partir do século XVIII, o termo designa também uma atividade consciente que consiste em imaginar situações cujo desenrolar desconhece as limitações da realidade material e social. Nesse sentido, a palavra sonho é sinônima de visão, devaneio, idealização ou fantasia, em suas acepções mais corriqueiras. Sigmund Freud foi o primeiro a conceber um método de interpretação dos sonhos baseado não em referências estranhas ao sonhador, mas nas livres associações que este pode fazer, uma vez desperto, a partir do relato de seu sonho (ROUDINESCO, 1997, p. 722).

O sonho é o movimento do inconsciente que ocorre também nas parapraxias, atos falhos e lapsos. Para Ricoeur, o sonho é o exemplo do mecanismo psíquico das forças pulsionais que acontecem nas lacunas da consciência, trazendo conteúdos simbolizados da cultura, das artes e da religião, que ele denomina de análogos culturais.

O privilégio do sonho, na série de análogos culturais, não é fortuito. Entre o estilo da interpretação e sua primeira ilustração há uma relação de conveniência que importa lembrar antes de nos surpreender com o caráter paradigmático da interpretação dos sonhos. O que faz do sonho um modelo (RICOEUR, 1977, p. 139).

Mas por que Ricoeur pensa o sonho como um modelo? 1. Porque o sonho é lacunar, tem um sentido diferente do pensamento de vigília, o sonho é sempre regressivo, seja uma regressão aos acontecimentos diurnos ou como memórias mais antigas, eliciadas por algum desses acontecimentos. Além disso, a transposição do pensamento do sonho para o pensamento de vigília requer interpretação pelo filtro dos análogos culturais que compõem a censura. 2. O sonho é a realização despistada de um desejo recalcado, o que infere no mesmo procedimento de decifração de sentido como descrito no item acima, isto é, pela interpretação. 3. O despistamento é o efeito do trabalho do sonho na condensação e no deslocamento, como despistamento dos conteúdos. 4. O desejo representado no sonho é necessariamente infantil. É o retorno à imagem inicial de forma cronológica, retorno à infância, retorno ao circuito desejo/prazer, burlando o princípio da realidade em detrimento de princípio do prazer (RICOEUR, 1977, p. 139). Diz Ricoeur:

Enfim, o sonho nos possibilita elaborar, por inúmeros cortes, o que poderíamos chamar a língua do desejo, isto é, uma arquitetura da função simbólica, naquilo que ela tem de típico, de universal. Como sabemos, a sexualidade é aquilo que alimenta

fundamentalmente essa simbólica. Ela é o simbolizável por excelência. Nela culmina a *Darstellbarkeit*, a “aptidão para a figuração”. Aquilo que o símbolo encontra como “símbolo” no sentido preciso e restrito que Freud confere a esse termo, constitui como que o traço, no psiquismo do indivíduo, do grande sonho acordado dos povos que se chama folclore e mitologia (RICOEUR, 1977, p. 140).

Temos que fazer alguns esclarecimentos sobre a nossa percepção acerca do destino para o qual Ricoeur está a nos conduzir desde a *Filosofia da Vontade*, pois no início da sua obra há um debate com as questões implicadas nos símbolos, principalmente no tomo II da *Filosofia da Vontade*, na obra *A Simbólica do Mal*. Isso nos leva a uma das questões que são caras ao filósofo que é a questão da interpretação, considerada por ele a inteligência e aptidão da psicanálise. Vamos esclarecer alguns pontos da citação acima.

Primeiro, o entendimento do desejo como “arquitetônica da função simbólica”, no que há nela de típico e universal. Ricoeur entende Freud buscando um meio de universalizar a interpretação dos símbolos, ao mesmo tempo tentando evitar o determinismo no qual poderia incidir uma genética dos símbolos. A clínica mostrou a Freud que para além do universal há o individual e esse individual poderia sucumbir à universalidade ou à genética. Ricoeur nos diz que a janela para a liberdade frente ao determinismo⁷⁹ ocorre no processo terapêutico pela análise de como cada indivíduo processa e interpreta o simbólico a partir das suas experiências de vida e reelabora essas experiências.

Por segundo, a “aptidão para figuração” da sexualidade – como o móbil que pulsiona e faz acontecer essa aptidão que povoa a psique humana, simbolizada pelos mitos, lendas e religiões – indica a sexualidade freudiana como algo mais amplo que as simples estruturas genéticas ou de ordem genital, podendo significar impulso para a vida, isto é, o próprio Eros como pulsão de vida em contraposição a Tanatos, pulsão de morte.

Terceiro, por outro lado, Ricoeur tece considerações de que o universal só é possível ser pensado em termos genéticos, especulando sobre o problema probatório das causas e efeitos e da restrição da essência da psicanálise, pois o universal não visa ao indivíduo e a psicanálise almeja o universal com o foco voltado para o indivíduo. Para a universalização do simbólico, a marcha regressiva teria que remeter a um caminho progressivo. A estrutura regressiva para interpretação seria mais universal, no entendimento de Ricoeur, se houvesse um sentido progressivo. O que mais nos interessa nessas observações é o rumo pelo qual ele está nos

⁷⁹ No capítulo I, item 2. 2. 4 *A Negação Recíproca*, desta tese, descrevemos a relação de reciprocidade entre necessidade, uma figura do involuntário que traz consigo alguns liames deterministas e a liberdade como figura do voluntário.

levando para chegar na sua proposta dialética. Há uma progressividade implicada nela, diferente da que encontramos em Freud.

Como veremos, Freud recusa, tanto quanto possível, opor progressão e regressão a fim de manter a universal validade de modelo onírico. Sua teoria do superego tem por objetivo estabelecer que o fantástico do homem é fundamentalmente uma restauração das posições abandonadas da libido, um movimento de retardamento (RICOEUR, 1977, p. 141).

O fantástico do homem é que a restauração libidinal entra no processo que concilia uma análise genética dos mitos, lendas e símbolos, como uma propensão estrutural prévia aos análogos culturais semelhantes entre os povos, e a decifração no nível do psiquismo individual. “É mesmo numa interpretação da cultura que pode ser percebida a articulação do ponto de vista genético, evocado desde a distinção entre processos primários e processos secundários, sobre o ponto de vista tópico-econômico” (RICOEUR, 1977, p. 141). Então, para Ricoeur, a cultura é o grande desvio interpretativo que moldará os significados dos sonhos, pois o sonho é o pórtico real da psicanálise, tendo essa função porque “nele se revela todo o noturno do homem, o noturno do dia, se ousar dizer, bem como o do sono” (RICOEUR, 1977, p. 141). A análise do trabalho do sonho tem em conta, para Ricoeur, a descarga pulsional como a realização despistada de um desejo reprimido, que pode pressionar o indivíduo, mesmo durante a vigília, produzindo as famosas parapraxias, atos falhos, que causam alguns constrangimentos.

O homem é esse ser que é capaz de realizar seus desejos à maneira do despistamento, da regressão e da simbolização estereotipada. No homem e pelo homem, o desejo avança mascarado. A psicanálise vale na medida em que a arte, a moral, a religião são figuras análogas, variantes da máscara onírica. Toda a dramática do sonho encontra-se, assim, generalizada às dimensões de uma poética universal (RICOEUR, 1977, p. 141).⁸⁰

O desejo é força motriz que leva ao aparecimento dos conteúdos reprimidos, como afirma o próprio Freud na obra *A Interpretação dos Sonhos*:

Agora posso precisar o que o desejo inconsciente significa para o sonho. Admito que há toda uma classe de sonhos para os quais a incitação vem, de modo predominante ou até exclusivo, dos resíduos da vida diurna [...] a força motriz de que o sonho

⁸⁰ A dramática do sonho é, em geral, interpretada de forma aleatória pelo sujeito que sonha ou de forma metódica pelo analista que ouve o relato do sonho.

necessitava tinha de ser providenciada por um desejo; coube à preocupação arranjar um desejo como força motriz do sonho⁸¹ (FREUD, 2019, p. 612).

Toda ênfase dada por Ricoeur na interpretação dos sonhos tem em vista a via interpretativa da psicanálise, fundamento de toda a leitura que ele faz da teoria psicanalítica, olhando-a pelo prisma hermenêutico.

Na obra *O Voluntário e o Involuntário* (2009), encontramos a via fenomenológica de busca pelo deciframento do que é o involuntário naquilo que ele denominou necessidade, nas figuras do caráter, do inconsciente e do estar vivo, que se manifestam na ação subsidiária dos hábitos e emoções. Esse esquema ricoeuriano do involuntário funciona com vistas ao voluntário, ou seja, na reciprocidade que seria uma espécie de negociação entre as duas instâncias da vontade. Desse modo, já se apresenta a ideia de uma relação entre o inconsciente e sua influência no caráter, na vida, nos hábitos e nas emoções, com o voluntário nas figuras do decidir, agir e consentir. Trata-se, certamente, de uma ideia progressiva de autoconhecimento e transformação do homem, que suspeitamos estar implicada na sua leitura de Freud e que encontramos, também, nas suas obras posteriores.

Na obra *o Homem Falível* (2019), Ricoeur passa da descrição fenomenológica para as questões da vida do homem diante da incomensurabilidade do universo e de si mesmo. A relação com o desconhecido torna o homem vulnerável e falho na sua tentativa de se estabelecer como sujeito, todavia, essa ideia de progressividade que ao mesmo tempo impede o sujeito de se estabelecer, promove a transformação do homem de falível a homem capaz de se reinventar progressivamente. A progressividade ao mesmo tempo que gera crise existencial gera sempre um novo homem que tem como modelo a humanidade no seu modo mais exemplar, movido pela esperança, como modo de busca transcendental. As vias da psicanálise são esclarecedoras para nos aprofundarmos na obra *O Homem Falível*⁸² (2019) que, ao nosso ver, é um estudo de caso da existência do sujeito.

Na obra *A Simbólica do Mal* (2015), encontramos toda a dedicação de Ricoeur aos símbolos que povoam a humanidade, especialmente na civilização ocidental judaico-cristã, que será o material necessário para entender os análogos culturais (religião, mitos, lendas e costumes) como parte do material a ser analisado como energia ligada, no processo secundário, a uma representação.

⁸¹ Freud se refere à preocupação com seu filho que servia ao exército na linha de frente da guerra e do qual não tinha notícias. O desejo de notícias como resíduo da preocupação diurna foi, segundo Freud, a força motriz do sonho (FREUD, 2019, p. 612).

⁸² A temática do homem falível está contemplada no Capítulo I da presente tese, item 2. 3 *O Homem Falível*.

Enfim, a relação da *Filosofia da Vontade* com o *Da Interpretação* é uma relação de complementaridade, na qual Ricoeur foi construindo e aperfeiçoando sua filosofia e, sobretudo, intensificando a questão hermenêutica e a ideia de escavar regressivamente os conteúdos do inconsciente, tendo o sonho como modelo de processo regressivo. A cada obra há uma aproximação maior com as teorias da psicanálise, e essa aproximação não torna Ricoeur isento da nossa constatação de que há, sim, um revisionismo operatório na sua leitura, que se molda conforme a *Filosofia da Vontade*.

4. 3. 1. 3 Sobredeterminação

Uma vez que falamos do trabalho regressivo do sonho, fator principal na arqueologia requerida de Freud por Ricoeur, chegamos inevitavelmente ao conceito de sobredeterminação. Já abordamos esse conceito no Capítulo I da presente tese, no item 2. 4. 4 *Sobredeterminação simbólica*, no qual tratamos a questão da sobredeterminação dos símbolos no duplo sentido, cósmico e humano. Neste capítulo vamos tratar questões sobre a sobredeterminação de forma mais próxima à ideia enunciada por Freud sobre o trabalho dos sonhos no livro *A Interpretação dos Sonhos*, ressaltando que a ideia de duplo sentido permanece operante.

Enuncia Freud que o sonho é a manifestação de um desejo reprimido contendo um conteúdo latente a ser desvendado por processos de interpretação que transforma essa latência em conteúdo manifesto. Os sonhos representam, de modo disfarçado, a realização de desejos inconscientes que sofreram repressão pelo superego, sendo esses disfarces formas de expressão que enganam as defesas da censura. Por isso, aparecem de modo confuso ao sonhador, aparentemente destituídos de sentido, demandando, assim, o processo de interpretação para superar as defesas e seus disfarces. Freud identificou o trabalho dos sonhos nas formas de condensação e deslocamento como uma espécie de habilidade de deformar os conteúdos, que ele denominou formação onírica, dedicando o Capítulo IV da obra *A Interpretação dos Sonhos* ao tema.

No processo de condensação, os conteúdos oníricos são como abreviações condensadas de algumas informações aglomeradas numa imagem a ser interpretada para passar do conteúdo latente ao manifesto. Vale lembrar que, segundo Freud, o conteúdo latente é muito mais amplo do que o conteúdo manifesto, como se o sonhador e o analista não conseguissem extrair tudo das ideias e imagens oníricas. Freud diz que há sobredeterminação quando um conteúdo foi originado por uma heterogeneidade de fatores, isto é, fatores que aparecem condensados numa única imagem. No exemplo dado por Freud no Capítulo IV de *A*

Interpretação dos Sonhos, no sonho com a imagem do seu tio Josef esta estaria condensada com informações de seus dois colegas R. e N., com a finalidade de expressar seu sentimento em relação à sua possível nomeação como professor. A imagem de Josef, R. e N. foram condensadas, portanto foram sobredeterminadas para manifestar o sentimento sobre a possível nomeação.

O deslocamento é, por sua vez, outro modo de disfarce do mecanismo de defesa no qual o inconsciente substitui uma imagem, que provoca uma determinada reação emocional, por outra imagem relacionada a esse conteúdo, que ameniza o sentimento cuja reação emocional é menos intensa. Há uma transferência de emoções já que a nova ideia é mais suportável ao sonhador. Para Freud, a escolha de novas imagens acontece pelo valor psíquico associado que tem a capacidade de representar vários sentidos e pode, em determinados casos, estar associado a emoções insuportáveis. Alguns exemplos de sonhos são citados no referido Capítulo IV, o primeiro deles é de uma paciente cujo primeiro sentimento de não poder fazer um jantar, porque os ingredientes estão indisponíveis no domingo devido às lojas fechadas, é o deslocamento do verdadeiro sentimento de sentir ciúme do desejo do marido por uma amiga, a quem deveria oferecer um jantar, cuja figura é mais esguia que a dela.

É através das emoções que se pode compreender o conteúdo onírico do sonho. O material de representação passa por deslocamento e condensação, mas as emoções permanecem inalteradas, sendo a busca pela sua compreensão o caminho mais adequado em direção ao conteúdo onírico. Portanto, temos outro fator da defesa a ser considerado, o sonho pode disfarçar também os afetos do material de representação, fazendo outras associações que cabem ao analista desvelar no processo de interpretação. Esse processo interpretativo ocorre em vigília quando a consciência está desperta em seu trabalho de defesa e censura. Há a possibilidade de o consciente buscar a censura com o trabalho do esquecimento do sonho ou na elaboração secundária do conteúdo onírico, que atua no intuito de dar coerência ao sonho, preencher espaços vazios ou amenizar pensamentos absurdos à sua luz, apresentando um conteúdo manifesto mais ameno e aceitável, ocultando o conteúdo onírico à medida que o recria ou remodela. A elaboração secundária não é um trabalho do sonho propriamente dito, mas a consequência do mecanismo de defesa em estado de vigília já sob a revisão da consciência.

Vamos abrir mais informações sobre a sobreterminação recorrendo ao *Vocabulário da Psicanálise* de Laplanche e Pontalis (2001), que aponta duas possibilidades:

- a) A formação considerada é resultante de diversas causas, já que só uma não basta para explicá-la.
- b) A formação remete para elementos inconscientes múltiplos, que

podem organizar-se em sequências significativas diferentes, cada uma das quais, a um certo nível de interpretação, possui a sua coerência própria. Este segundo sentido é mais amplamente admitido (LAPLANCHE; PONTALIS, 2002, p. 488).

Freud se utiliza de ambos os sentidos ao longo da sua obra, mas tomemos como exemplo o sonho intitulado *Monografia Botânica*,⁸³ do livro *A Interpretação dos Sonhos*, a partir do qual ele exemplifica o conceito de sobredeterminação nos dois aspectos. Primeiramente, ele identifica os “pontos nodais do sonho como lugar no qual os pensamentos oníricos se encontram, por terem vários sentidos no que toca a interpretação dos sonhos” (FREUD, 2001, p. 324). Continua para a segunda explicação: “Podemos expressar o fato subjacente a essa explicação também outra forma: cada elemento do conteúdo do sonho se revela sobredeterminado, como representado várias vezes nos pensamentos oníricos” (FREUD, 2001, p. 324). Após análise minuciosa dos elementos desse sonho, o autor faz o seguinte enunciado:

Vejo, então, de que tipo é a relação entre conteúdo do sonho e pensamentos oníricos: não só os elementos do sonho são determinados várias vezes pelos pensamentos oníricos, mas também cada pensamento onírico é representado por vários elementos. O caminho da associação leva de um elemento do sonho para vários pensamentos oníricos; e de um pensamento onírico para vários elementos do sonho (FREUD, 2019, p. 325).

Uma vez que fizemos a devida explanação sobre o trabalho do sonho a partir dos escritos freudianos, a seguir vamos analisar o entendimento de Ricoeur sobre a questão. Já de pronto notamos a disposição do nosso autor em ultrapassar a proposta de Freud, que lhe parece mais conservadora na questão da linguagem, apresentando a construção de argumentos cuja finalidade é nos levar a uma questão que lhe é cara: a linguagem narrativa do sonho. Na obra *Escritos e Conferências: em Torno à Psicanálise* (2010), Ricoeur dá um tratamento mais amplo sobre o tema da linguagem em relação à análise do sonho, afirmando que Freud enuncia, ao usar o termo “pensamento dos sonhos”, uma homogeneidade entre consciente e inconsciente, na medida em que os pensamentos latentes dos sonhos atestam a vocação narrativa da psicanálise “porque pensamentos tem vocação para a linguagem” (RICOEUR, 2010, p. 88).

⁸³ Freud relata que sonhou o seguinte: “Escrevi uma monografia sobre determinada planta. O livro está diante de mim, estou abrindo uma página com uma ilustração colorida dobrada. Cada exemplar contém um espécime da planta, semelhante a um herbário” (FREUD, 2019, p. 204). No dia anterior, Freud havia visto um livro sobre a flor do gênero dos ciclames que seriam as flores preferidas da sua esposa. Lembrou-se, nessa ocasião, de ter esquecido de presentear esposa o que poderia significar que não a amava de forma suficiente.

Notamos o empenho de Ricoeur em vincular o trabalho do sonho ao caráter semiótico próprio da linguagem, todavia ele está ciente que Freud desencoraja esse entendimento, pois o trabalho do sonho não pode perder a atribuição quantitativa cuja finalidade é a descarga pulsional. Quanto a isso diz Ricoeur que “a expressão ‘trabalho do sonho’ está precisamente para sublinhar que se trata de um ‘mecanismo’ cuja descrição reclama uma linguagem quase física: a condensação é uma espécie de compressão, o deslocamento uma transferência de intensidade” (RICOEUR, 2010, p. 89).

A questão de Ricoeur se refere ao caráter semiótico do sonho, no qual a condensação é uma abreviação com diferentes sequências de pensamentos, no caso uma sobredeterminação que representa múltiplos pensamentos do sonho. “A condensação é”, diz Ricoeur, “uma peripécia da representação, não um mecanismo físico” (RICOEUR, 2010, p. 89).

O deslocamento, por sua vez, acentua mais a questão econômica, deslocando a intensidade de um pensamento para uma metáfora de menor intensidade, tornando o pensamento do sonho mais aceitável à censura.

O que nos parece é que o interesse de Ricoeur é sobre o caráter narrativo do sonho que se manifesta no estado de vigília, pois essa narrativa é o espaço lógico do discurso que demanda uma interpretação para preencher espaços vazios de sentido e lacunas do conteúdo onírico. Freud, por sua vez, diz não haver lógica nos pensamentos oníricos, pois neles não há representação de laços lógicos como “e”, “se”, “porque”, “então”, “como”. Diz ele que:

A princípio, devemos responder que o sonho não dispõe dos meios de representação para essas relações lógicas entre os pensamentos oníricos. Na maioria das vezes, ele ignora todas essas conjunções e toma apenas o conteúdo substantivo dos pensamentos oníricos para elaborar. Cabe a interpretação do sonho restaurar os laços destruídos pelo trabalho dos sonhos (FREUD, 2010, p. 354).

Outro ponto importante a Ricoeur envolvendo o conceito de sobredeterminação é a questão simbólica. Na obra *Escritos e Conferências: em Torno a Psicanálise* (2010), nosso filósofo observa que “Freud reserva o termo ‘símbolo’ às representações dotadas de uma certa fixidez (como as siglas da estenografia) e que pertencem a mais antiga herança cultural” (RICOEUR, 2010, p. 99). No nosso entendimento, ao ler a seção E do Capítulo VI da obra *A Interpretação dos Sonhos*, percebemos que Freud tinha a preocupação de não ampliar demasiadamente o significado dos símbolos de modo que se perdesse o laço cultural entre o símbolo e seu significado primário, mantendo a fixidez, observada por Ricoeur, mas há também a disposição de reservar um abertura para a representação simbólica no indivíduo, pois enquanto

o símbolo na sua concepção cultural primária é coletivo, na concepção particular atesta uma abertura para o individual.

O sonho utiliza esse simbolismo para representação disfarçada dos seus pensamentos latentes. Entre os símbolos assim empregados, há muitos que sempre ou quase sempre têm o mesmo significado. Mas não devemos esquecer a peculiar plasticidade do material psíquico. Com frequência, um símbolo do conteúdo do sonho deve ser interpretado não simbolicamente, mas em seu sentido próprio (FREUD, 2019, p. 395).

Ricoeur prima pela polissemia simbólica e desde a obra *A Simbólica do Mal* investiga o símbolo como forma cultural de legar uma herança informativa à humanidade e ao indivíduo. Nessa obra, ele investigou os símbolos de mitos e lendas na sua amplitude coletiva, o que o levou a Freud para observar no que essa herança influencia o sujeito de modo particular. Constatou que os símbolos são atualizados tendo, então, uma concepção primária e uma secundária.

O que tiramos de importante sobre o tema da sobredeterminação é que os símbolos aparecem ao sonhador de forma condensada ou deslocada, mas que depois de interpretados compõem uma narrativa. Também entendemos que esse trabalho do sonho só é possível de ser explicado pela econômica metapsicológica da teoria freudiana e compreendido pela interpretação.

4. 3. 1. 4 Arqueologia e filosofia reflexiva

A ideia diretiva de Ricoeur na abordagem da psicanálise é a de que “o lugar do discurso analítico é definido pelo conceito de arqueologia do sujeito” (RICOEUR, 1977, p. 343), tendo em mente que esse não é um conceito de Freud, mas uma questão que surge a partir de uma reflexão filosófica⁸⁴. Com isso, pensamos que Ricoeur, apesar de ter afirmado que não pretendia

⁸⁴ A definição de reflexão filosófica já foi tratada no Capítulo II desta tese, repetida a seguir: para o melhor entendimento da citação acima precisamos responder à pergunta: o que é a reflexão, propriamente dita, pra Ricoeur? A resposta já vem desde a *Filosofia da Vontade*, na inspiração da reflexão concreta legada por Gabriel Marcel: há duas instâncias no processo reflexivo, uma primeira imediata, que pode ser pensada como uma primeira inocência, e a segunda aquela que é mediatizada pela reflexão, processo no qual se passa da primeira inocência para uma segunda inocência. A primeira reflexão é uma apreensão imediata de si. É aquela do *cogito* cartesiano: eu penso, logo existo! A reflexão segunda será aquela fará um desvio desse sentido imediato, alongando o caminho ao perguntar: quem sou eu, esse que pensa? Em que condições eu penso? Perguntas que levam à via longa marcada pela teoria da explicação/compreensão de Dilthey, da concepção das condições de linguagem e de época de Schleiermacher, da ontologia heideggeriana e da ideia de pré-conceito de Gadamer. A segunda reflexão desloca o *cogito*, ferindo-o na sua primazia. Essa concepção, que já aparece na Filosofia da vontade, e também em outros escritos, trata de colocar a consciência que diz eu penso, sob suspeita. O *cogito* ferido se contrapõe ao *cogito* cartesiano, que é fundamentado, segundo Ricoeur, numa tripla pretensão: autoposicionamento, autofundamentação e pela evidência intuitiva. A essa tripla pretensão está atrelada a ideia de um sujeito exaltado,

impor sua leitura de Freud ou encontrar o conceito de arqueologia através de artifícios na obra freudiana (RICOEUR, 1977, p. 343) – alegando que “é um conceito que formo a fim de compreender a mim mesmo, lendo Freud” (RICOEUR, 1977, p. 343) –, não nos convenceu totalmente, uma vez que, ao ultrapassar a instância de “apenas leitor” e ter se tornado escritor de uma grande obra sobre Freud, se sujeitou às críticas dos seus leitores.

Uma vez posicionando Ricoeur e a nós mesmos na temática da reflexão sobre a arqueologia, concordamos com a ideia de que a leitura da teoria psicanalítica deve ser pensada pela reflexão de segundo grau para ultrapassar “o suficiente”⁸⁵ e buscar “saber como o discurso misto de Freud se inscreve em uma filosofia que é deliberadamente reflexiva” (RICOEUR, 1977, p. 343). Nosso entendimento é que a proposta de Ricoeur é uma reflexão que toma aspectos interpretativos da análise para compreender os conteúdos psíquicos, bem como aspectos explicativos da metapsicologia freudiana. Com isso, a arqueologia é uma arqueologia do sujeito que é um misto de material simbólico e de um mecanismo econômico psíquico, conforme já dispusemos no início deste capítulo que versa sobre a energética. É o discurso misto da psicanálise, cuja qualidade abrange as instâncias explicativas e compreensivas do aparelho psíquico, que promove o espaço para a reflexão na relação força x sentido e na interpretação dos símbolos.

Todavia, entendemos que a grande reflexão buscada por Ricoeur é sobre o sujeito, o sujeito que eu sou, pois ele menciona que a arqueologia do sujeito “é um conceito que formo afim de me compreender a mim mesmo lendo Freud”, e compreender-se leva à apropriação de si mesmo. O sujeito apropriado de si mesmo é um sujeito que tem a liberdade como norte em desfavor da necessidade⁸⁶ (RICOEUR, 1977, p. 343), ultrapassando, assim, o suficiente, cumprindo a compreensão filosófica platônica.

no qual a própria reflexão estaria cega para os laços que o ligam ao seu próprio corpo, aos outros e ao mundo da cultura e da linguagem. Entretanto, o sujeito exaltado não tem como oposto o sujeito humilhado, incapaz de se conhecer e de ser verdadeiramente ele mesmo. O *cogito* ferido não é um anti *cogito*, antes é o ato de um sujeito que se descobre separado de si mesmo, mas que persiste, apesar de todo seu desejo de integridade. O sujeito do *cogito* ferido é lançado para além da intuição primeira de imediato acesso ao ser, só lhe restando tomar o caminho mediado pela reflexão hermenêutica.

⁸⁵ “Essa compreensão de ‘suficiente’ – no sentido em que Platão diz, num importante texto metodológico, que a explicação dos geômetras encontra seu fim em ‘alguma coisa de suficiente’... que não basta ao filósofo – não compreende a si mesma” (RICOEUR, 1977, p. 343). A compreensão no nível filosófico deve ultrapassar o entendimento apenas técnico e ir além, até a compreensão de si mesmo diante dessa reflexão. A reflexão sobre o sujeito é a proposta de leitura do freudismo, para Ricoeur.

⁸⁶ A relação entre liberdade e necessidade é uma relação de reciprocidade trabalhada no Capítulo I, item 2. 2. 4 *A Negação Recíproca*, desta tese, no tomo *O Voluntário e o Involuntário*.

4. 3. 1. 5 Ricoeur e Freud: a questão do sujeito

É um só e mesmo projeto compreender o freudismo como um discurso sobre o sujeito e descobrir que o sujeito não é jamais aquele que se crê. A reinterpretação reflexiva do freudismo não poderia deixar intacta a ideia que fazemos da reflexão: a inteligência do freudismo mudou, mas também a inteligência de nós mesmos. O que nos estimula é a ausência mesma, no freudismo, de qualquer interrogação radical sobre o sujeito do pensamento e da existência. É certo que Freud ignora e recusa toda a problemática do sujeito ordinário (RICOEUR, 1977, p. 344).

Para entender o que é o sujeito ricoeuriano, vamos abordar as perspectivas que se apresentam à investigação e de que modo a psicanálise conjuga com esse conceito no entendimento do autor, embora Freud não contemple interrogações sobre o sujeito ordinário.

A primeira perspectiva é aquela apresentada no Capítulo I desta tese, tendo como referência a obra *O Homem Falível*. Nessa concepção, o sujeito se mostra diante da desproporção entre a imensidão do universo e o desconhecimento de si mesmo, situação que lhe confere vulnerabilidade e o status de homem falível e finito. Pequeno diante das duas imensidões, ele não consegue completar a tarefa da completude. Todavia, a falibilidade é superada, de modo temporário, pela busca incessante de cumprir um modelo de humanidade, que é um modelo ético no coletivo e humano no pessoal. Essa busca é movida pela esperança de que o modelo promova um mundo melhor e transforme o homem falível em homem capaz de se apropriar de si mesmo. Porém, Ricoeur avisa aos leitores: essa apropriação nunca se completa, é um processo contínuo como a sentença de Sísifo.

O sujeito de Ricoeur se apresenta como desejo de ser, esforço por existir. O homem falível é, porém, ontologicamente incompleto. O sujeito não pode ser identificado adequadamente pela variedade de modos de expressão, pela fragmentação dessas expressões e, diria também nosso autor, pelo imenso espaço das mediações. Diz Ricoeur que a questão ontológica é sempre terra prometida. Na obra *O Si Mesmo Como Um Outro*, ele desenvolve sua questão ontológica dizendo que “a atestação pode definir-se como segurança de ser si mesmo agindo e sofrendo” (RICOEUR, 1991, p. 35). Atestação é a confiança do testemunho de nosso esforço de existir, é afirmação da nossa doura ignorância com relação às aporias e paradoxos do sujeito. Porém, essa atestação (testemunho) é sem garantias, é frágil, vulnerável, sob a ameaça da suspeita, só se salva quando é a certeza de existir sobre o modo da ipseidade, isto é, quando se fundamenta pelo reconhecimento do outro (do mundo, a cultura) no si mesmo. Há uma dialética entre atestação e suspeita. Por suspeitar do *Cogito* como consciência imediata, a hermenêutica de si é sempre mediação. As questões “Quem?” e “Quem sou eu?” permanecem

abertas como constante tarefa a ser encarada e, quando apreendida, continuará aberta a novas visitas. Conserva assim uma intenção ontológica sem jamais se chegar a um saber absoluto: estar aberto ao símbolo que dá o que pensar.

Essa perspectiva se abre para duas outras: a perspectiva narrativa e a perspectiva ética. A perspectiva hermenêutica, do sujeito narrativo, já se encontra nos limites em que a arqueologia se entrecruza com a teleologia da hermenêutica da perspectiva ética. O sujeito ricoeuriano é um sujeito hermenêutico, mas sobretudo ético. A arqueologia tem um duplo telos: conhecer a si mesmo para ser capaz de cumprir um modelo de humanidade, de vida melhor em termos pessoais e coletivos. Na perspectiva hermenêutica, o sujeito conhece a si mesmo pelas obras, pelo mundo e pela narrativa, e na perspectiva ética conhece a si mesmo pelo outro.

4. 3. 1. 6 Perspectiva hermenêutica e o sujeito narrativo

Primeiramente, temos que salientar que é pela hermenêutica de si que o sujeito de Ricoeur se reconhece como ontologicamente incompleto. É por essa perspectiva que lhe aparecem as reflexões sobre o desejo de ser e o esforço por existir. Dito isso, a perspectiva hermenêutica ricoeuriana versa sobre interpretação de texto, e no que toca a psicanálise na obra *Da Interpretação* há uma diligência de tomá-la como uma hermenêutica. Para isso, Ricoeur propõe o conteúdo latente dos sonhos como modelo das expressões características do inconsciente, cujos conteúdos se apresentam de formas confusas, condensados, deslocados, atemporais, lacônicos e ilógicos. O conteúdo latente é resultado da econômica do aparelho psíquico na relação entre força e sentido e poderá ser compreendido no conteúdo manifesto, isto é, na narrativa em vigília das representações oníricas. Essa narrativa torna o sonho compreensível para a consciência, dando-lhe sentido, lógica e temporalidade, com atributos de um texto narrativo que são: contar uma história por meio da sequência de fatos, com conectivos gramaticais “porque”, “como”, “então” e outros. A estrutura da narração é formada por começo, meio e fim. É pela narrativa que o sonho passa da latência ao manifesto, quando recebe uma configuração lógica, sentido e sequência temporal.

Ao entrarmos no conceito narrativo apresentamos a abordagem da relação entre a psicanálise e a linguagem no pensamento de Ricoeur, que está contemplada no Livro I da obra *Da Interpretação*, no qual ele propõe o estatuto de unificação para a linguagem, pois esta seria o domínio, o campo, no qual se entrelaçam todas as disciplinas, inclusive a psicanálise (RICOEUR, 1977, p. 15).

Diz Ricoeur que a psicanálise faz parte do nosso tempo e se dirige, também, ao leitor comum, evidenciando que na categoria dos leitores o filósofo lerá a obra como um texto que suscita uma filosofia da nossa época e promove a reinterpretação da cultura. A psicanálise não é só uma psicologia do indivíduo, as obras de Freud nos mostram que ela é, também, uma interpretação da cultura. O mito é o sonho desperto dos povos, pois Édipo e Hamlet dependem da mesma interpretação que o sonho (RICOEUR, 1977, p. 16).

Ricoeur continua: a interpretação do sonho é o modelo de interpretação porque o processo articula desejo e linguagem, pois não é o sonho sonhado que se interpreta, mas o sonho relatado. Não é o desejo puro que se analisa, mas aquele que já aparece ligado a uma representação. Para Ricoeur, o que credencia a psicanálise ao debate da linguagem é a abertura para conhecer o que tem a dizer o homem desejante. O sonho é a semântica do desejo que mascara, através dos símbolos, o desejo do sonhador. Há uma ocultação que revela um certo sentido, uma revelação velada por uma linguagem distorcida. O lugar da psicanálise na esfera da linguagem é o lugar do duplo sentido dos símbolos⁸⁷. O campo hermenêutico fica entre a psicanálise e a linguagem, sendo que, na visão do filósofo, a linguagem é um campo mais amplo que abrange a psicanálise.

Ricoeur apresenta três zonas de emergência do símbolo: 1) na fenomenologia da religião; 2) na imaginação poética; 3) no onírico.

Na fenomenologia da religião o símbolo não se inscreve ao lado da linguagem como expressões imediatas, mas no universo do discurso em elementos do universo portadores de símbolos, como luz, céu, terra, água, em seu duplo sentido, o literal e o cósmico (RICOEUR, 1997, p. 23).

Na imaginação poética há uma mediação entre o real e o imaginário. A imagem poética nos torna um novo ser de nossa linguagem, ela nos exprime fazendo de nós aquele que se expressa. A imaginação poética é verbo, representação, mediação. O símbolo é a linguagem expressa, pois não há o simbólico antes do homem que fala. O símbolo está localizado abaixo da linguagem, mas ainda é linguagem. O símbolo está no querer dizer do desejo e na variedade imaginativa dos sujeitos (RICOEUR, 1997, p. 23).

O onírico é considerado por Ricoeur como o pórtico real da psicanálise, pois esta comprova que no sonho queremos dizer algo diferente do que dizemos. Todo ser que dorme é um poeta. O sonho é a arqueologia privada de todo ser que dorme que, às vezes, cruza com a arqueologia dos povos. Freud delimita a noção de símbolo à mitologia, mas para Ricoeur o

⁸⁷ A temática dos símbolos foi tratada amplamente no Capítulo I, item 2. 4 *A Simbólica do Mal*

mítico e o onírico têm em comum a estrutura de duplo sentido. O sonho só nos é acessível pelo relato ao acordar. O simbolismo do sonho é substituído por um relato em forma de texto que o analista interpreta. É o pensamento do desejo que fala sem constrangimento de forma simbólica, por isso deve ser interpretado (RICOEUR, 1977, p. 23).

Diz Ricoeur, no livro *Escritos e Conferências: em Torno à Psicanálise* (2010), que a sua reflexão “a respeito do lugar da narrativa ou, melhor dizendo, da função narrativa na psicanálise nasceu do encontro de duas linhas de pensamento independentes” (RICOEUR, 2010, p. 213). A primeira linha é a da função narrativa, no qual ele não considera a psicanálise porque se trata especificamente da arte de compor. A segunda linha trata da noção de identidade narrativa, à qual chegou após a leitura de Freud. Ricoeur entrecruza dois modos de narrar.

Uma é a maneira histórica, a qual explica documentos; a outra é a maneira ficcional, a qual é uma exploração do imaginário. A noção de identidade narrativa que proponho é uma espécie de “misto” entre o modo histórico e o modo ficcional da narrativa. No fim desse trabalho, proponho a seguinte hipótese: a compreensão que temos de nós mesmos é uma compreensão narrativa, isto é, não podemos apreender a nós mesmos fora do tempo e, portanto, fora da narrativa; portanto, uma equivalência entre o que eu sou e a história da minha vida (RICOEUR, 2010, p. 213).

A dimensão narrativa, desse modo, constitui a compreensão de si e se dá de forma dupla: simultaneamente histórica e ficcional. É a organização temporal dos conteúdos oníricos narrados pelo sonhador com o auxílio do analista. Entretanto, o termo ficcional remete à imaginação, o que nos leva a outra questão: quanto de imaginação idealizadora há na narrativa do sonho, quanto de racionalidade e quanto de verdades acerca do sonhador? Não adentraremos mais no tema da identidade narrativa, pois se trata de mais uma das extensas propostas de Ricoeur que poderá vir a ser contemplada futuramente em um outro trabalho, mas fica aqui uma interessante questão acerca do sujeito ricoeuriano, a identidade narrativa.

A perspectiva ética já adentra o escopo da teleologia, por isso será contemplada devidamente no próximo item.

4. 3. 2 Teleologia

Ricoeur apresentou a teleologia da psicanálise como um complemento da arqueologia. No caso, ela é produto da reflexão sobre os dados arqueológicos e tem o estatuto de ser implícita em contraponto ao modo explícito da arqueologia, conforme a sua comparação com a dialética de Hegel, como víamos anteriormente. Enquanto a sobredeterminação é um conceito operatório

da arqueologia, a sublimação é um conceito operatório da teleologia. Contudo, a teleologia não é uma síntese. Para Ricoeur, há traços de uma teleologia no freudismo, um deles é o uso de conceitos operatórios bem tematizados, como a identificação, e outros não tematizados, como a sublimação. Esses não tematizados poderão ser mais bem formulados na perspectiva dialética. Segundo Pellauer, interpretando Ricoeur, “a própria teoria de Freud já é dialética porque a análise não leva sempre à regressão a um estágio mais primitivos, mas visa, em última instância, levar a uma espécie de educação do desejo” (PELLAUER, 2007, p. 77). Essa educação seria uma sublimação, como um conceito operatório com relação ao qual Ricoeur se pergunta: “será que o verdadeiro sentido da sublimação não é promover novos significados mobilizando velhas energias inicialmente investidas em figuras arcaicas?” (PELLAUER, 2007, p. 72). A questão principal da sublimação é, na opinião de Ricoeur, a não pertinência desse conceito operatório nas vicissitudes das pulsões, uma vez que não se inscrevem nem numa tópica, nem numa econômica.

Antes, porém, vamos tratar a sequência do item anterior acerca da reflexão sobre o sujeito a partir da perspectiva ética em complemento à perspectiva narrativa. Tanto a perspectiva ética quanto a narrativa se encontram na linha divisória entre arqueologia e teleologia, e entendemos que o sujeito ético já está no campo da teleologia.

4. 3. 2. 1 Perspectiva hermenêutica e o sujeito ético

Como já informamos acima, a perspectiva hermenêutica se desdobra em duas, hermenêutica narrativa e hermenêutica ética. Ambas se encontram no entrecruzamento da arqueologia e teleologia, por isso optamos em desenvolver a perspectiva hermenêutica do sujeito narrativo no item anterior, no campo da arqueologia, e desenvolver a perspectiva ética já nos termos de uma teleologia, por ser ela o objetivo a ser alcançado, o *telos* da reflexão arqueológica. A nossa justificativa tem em conta que o *telos* ético ricoeuriano atravessa toda a sua obra e procede das reflexões experienciadas no processo arqueológico, seguindo o mesmo tratamento que Ricoeur apresenta “colocando a narrativa no ponto de junção da teoria da ação e da teoria moral, dizemos da narração uma transição natural entre descrição e prescrição” (RICOEUR, 1991, p. 200).

O que é ética para Ricoeur? No livro *O Si Mesmo como um Outro* encontramos de modo pontual a resposta a essa pergunta. Diz Ricoeur: “chamaremos de visada ética a visada da vida boa com e para outrem em instituições justas” (RICOEUR, 1991, p. 202). Trata-se de um sujeito que já percorreu o caminho reflexivo da arqueologia tendo a ética como horizonte e

as normas morais para a condução da vida prática. Para Ricoeur, sendo esse horizonte a ser vislumbrado, a ética engloba a moral que seria a normatividade para a ação cotidiana, de modo que a questão ética se acha no âmbito da relação de reciprocidade dialética entre o bom e o justo. Nosso filósofo relaciona duas perspectivas tradicionais da ética filosófica: a primeira delas é a dimensão teleológica, de tradição aristotélica, na qual a justiça tem por finalidade a vida boa; a segunda perspectiva é a dimensão deontológica, inspirada na moral kantiana, na qual prevalece a ideia formal de dever. O campo relacional entre a ética e a moral seria, para ele, a ação no plano da justiça.

Em *Leituras I. Em Torno ao Político*, diz Ricoeur que a ideia de justiça advém da conquista da razão por duas vias, isto é, tanto da noção histórica de fundo mítico, quanto da prática cotidiana. Assim, são essas duas vias que se abrem para conduzir duas concepções rivais, porém constitutivas da estrutura do conceito de justiça. “A ideia de justiça é duplamente reflexiva: de um lado, com relação à prática social que ela rege; de outro com relação à sua ordem quase imemorial” (RICOEUR, 1991, p. 90).

Quem vive essas concepções no campo da prática da vida é o sujeito comum que é, sabemos, ontologicamente desproporcional frente ao mundo que enfrenta e cuja “ideia de justiça exigiria assim que partíssemos da imagem de uma sociedade caracterizada não só por um querer-viver em comum, em cooperação, mas por regras de repartição – as partes distribuídas fazendo de cada cidadão um parceiro, no sentido próprio da palavra” (RICOEUR, 1991, p. 93).

A dialética de Ricoeur entre os termos bom e justo se dá a partir do ponto de vista no qual ambos pertencem ao horizonte da justiça como contexto da práxis, pois “a ideia de justiça – quaisquer que sejam o sentido e o conteúdo – rege uma prática social” (RICOEUR, 1991, p. 89), fazendo com que o sujeito dessa prática social seja um ser no qual há entendimento racional da necessidade da justiça.

Todavia, não há como ser bom e justo, tampouco criar uma justa sociedade sem ter passado pelos marcadores educacionais que pertencem ao âmbito da censura – e quando falamos de censura como recalque já estamos adentrando ao mundo psicanalítico. A educação é, no seu sentido mais amplo, um elemento censurador em si, que refreia os impulsos em prol da razão. A ideia de bom e justo só pode ser pensada a partir do sujeito inserido no mundo ético. De acordo com o Capítulo I desta tese, item 2. 2. 4 *A Negação Recíproca*, o sujeito passa pela experiência dialética de reciprocidade entre duas negações, nega a necessidade em favor da liberdade e nega a liberdade em favor da necessidade. Há uma eterna negociação entre as pulsões e a razão, isto é, entre o princípio de prazer e princípio de realidade.

4. 3. 2. 2 Sublimação

Processo postulado por Freud para explicar atividades humanas sem qualquer relação aparente com a sexualidade, mas que encontrariam o seu elemento propulsor na força da pulsão sexual. Freud descreveu como atividades de sublimação principalmente a atividade artística e a investigação intelectual. Diz-se que a pulsão é sublimada na medida em que é derivada para um novo objetivo não sexual e em que visa objetos socialmente valorizados. O termo sublimação foi introduzido por Freud em psicanálise, para evocar ao mesmo tempo o termo sublime, especialmente usado no domínio das belas-artes para designar uma produção que sugira a grandeza, a elevação, e o termo sublimação, utilizado em química para designar o processo que faz passar um corpo diretamente do estado sólido ao estado gasoso (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 496).

Ricoeur toma a sublimação como conceito operatório para a teleologia ciente de que Freud não o tematizou amplamente e propõe que “não constitui, pois, agravo à psicanálise discernir nela conceito operatório que, para serem tematizados, fariam apelo a um outra conceitualidade distinta da de sua tópica e de sua econômica” (RICOEUR, 1977, p. 383). Desse modo, a proposta de Ricoeur é desenvolver suas próprias ideias acerca da sublimação, o que vem se somar à nossa hipótese de que *o télos* que toda a filosofia ricoeuriana vem desenhando desde seu início é de cunho ético, buscando o que há de sublime na humanidade, e que o conceito de sublimação, por ser não amplamente tematizado por Freud, apresenta uma flexibilidade que se ajusta aos seus objetivos.

Para desenvolver a justificativa do uso do conceito operatório de sublimação, Ricoeur argumenta que a situação dos conceitos operatórios acontece na relação de intersubjetividade clínica, na qual há grande semelhança com a dialética hegeliana da consciência duplicada. “A relação analítica inteira pode ser reinterpretada como dialética da consciência, elevando-se da vida à consciência de si, da satisfação do desejo ao reconhecimento de outra consciência” (RICOEUR, 1977, p. 383). Ele pondera que a relação paciente/analista não é uma relação igualitária, sendo que o paciente exerce o papel de escravo e o trabalho de análise lhe devolveria o estatuto de senhor, como na dialética hegeliana. O paciente, pela transferência, toma a si mesmo através do reconhecimento de um outro que não ele mesmo. Dessa forma, argumenta Ricoeur que “o desejo, no sentido freudiano, jamais é simples impulsão vital, porque está desde sempre em situação intersubjetiva” (RICOEUR, 1977, p. 384). Apesar de ele encontrar semelhanças na estrutura do freudismo com o hegelianismo, devemos sempre lembrar que Ricoeur mantém a ideia de movimento em sentidos opostos em relação à arqueologia e à teleologia concernente a cada teoria, isto é, a primeira é regressiva e a segunda progressiva. Outra questão que queremos colocar é que, nesse âmbito dos trabalhos analíticos, Ricoeur está

investigando no campo de método psicanalítico, isto é, no campo em que lhe falta a familiaridade do analista e do analisando. Isso não lhe tira o mérito, mas não dispensa o alerta de que se trata de um campo específico da área psicanalítica. Na obra de 1905, *Três Ensaios sobre a Sexualidade*, Freud define brevemente o significado de sublimação, que nesse texto não aparece como destino de pulsão, mas como uma formação reativa ao período de latência da infância. Em seguida, ele se pergunta por quais meio isso acontece, cuja resposta vemos abaixo:

Provavelmente à custa dos impulsos sexuais infantis mesmos, que não cessaram nesse período de latência, mas cuja energia - integralmente ou na maior parte - é desviada do emprego sexual e dirigida para outros fins. Os historiadores da civilização parecem concordes em supor que, desviando-se as forças instintuais sexuais das metas sexuais para novas metas - um processo que merece o nome de sublimação - adquirem-se fontes anatômicas que levaram os autores a supor a ocorrência de dois picos no desenvolvimento sexual que podem ser verificadas em outros animais superiores também. Os impulsos sexuais desses anos de infância seriam, por um lado, inutilizáveis, já que as funções reprodutivas estão adiadas (FREUD, 2016, p. 80).

No texto acima, Freud trata do desvio do objetivo da libido e não de uma substituição do objetivo, o que vai acontecer no final do segundo ensaio no título *Fontes da Sexualidade Infantil*, no qual a sublimação ocorre por transferência de função sexual e por um desvio de objetivo, não por uma substituição de objeto, como citado anteriormente.

Contudo, as mesmas vias pelas quais os distúrbios sexuais transbordam para as demais funções do corpo serviriam para outra realização importante na saúde normal. Por elas as forças instintuais sexuais se veriam conduzidas a metas outras que não as sexuais, ou seja, ocorreria a sublimação da sexualidade. Devemos finalizar admitindo que pouco se sabe ainda de certo sobre essas vias (FREUD, 2016, p. 119).

Para Ricoeur, o texto significativo dos *Três Ensaios sobre a Sexualidade* é o quarto, pois nele a sublimação aparece como descarga de pulsão, ao lado da perversão e da neurose, porém derivada para áreas distintas da sexualidade.

Numa predisposição constitucional anormal, é possibilitado pelo processo da "sublimação", em que se permite a excitações muito fortes, oriundas de diferentes fontes da sexualidade, terem saída e utilização em outros âmbitos, de modo que um aumento considerável da capacidade de realização psíquica resulta de uma predisposição perigosa em si. Aqui se acha uma das fontes da atividade artística, e, conforme tal sublimação for completa ou incompleta, a análise de caráter de pessoas muito dotadas, em especial as de aptidão artística, mostrará uma variada mescla de capacidade de realização, perversão e neurose. Uma subvariedade da sublimação é, provavelmente, a repressão por formação reativa, que, como vimos, começa já no período de latência da criança e prossegue, em casos favoráveis, por toda a vida. O

que chamamos "caráter" de um indivíduo é, em boa parte, construído com o material de excitações sexuais, e se compõe de instintos fixados desde a infância, de construções adquiridas através de sublimação e daquelas destinadas a reprimir eficazmente impulsos perversos, reconhecidos como inaproveitáveis. Assim, a predisposição sexual geralmente perversa da infância pode ser considerada a fonte de uma série de nossas virtudes, na medida em que, por formação reativa, estimula a criação delas (FREUD, 2016, p. 165).

Ao contrário da perversão e da neurose, a sublimação aparece como descarga em esferas distintas da sexualidade, mas a distinção das vias de descarga da perversão e da neurose permanecem confusas. Entretanto, seguindo a leitura que Ricoeur fez de Freud, temos que, não obstante as disposições perigosas às quais Freud atribuiu “um aumento apreciável nas aptidões e atividades psíquicas”, a criatividade no domínio estético é uma dessas manifestações racionais. Mais exatamente, os dons artísticos apresentam uma mescla variável de criação, de perversão, de neurose (RICOEUR, 1977, p. 392).

Em verdade, a dificuldade para Ricoeur está em estabelecer a relação entre sublimação e recalque, por consequência em colocar a sublimação dentro da econômica da metapsicologia. Freud declara que pouco se sabe sobre os mecanismos da sublimação. A relação da sublimação com a idealização aparece no texto sobre o narcisismo e tem que a idealização é objeto da pulsão, enquanto a sublimação diz respeito à sua direção e ao seu objeto. Ricoeur observa que “quanto mais Freud distingue a sublimação dos outros mecanismos e, em particular, do recalque, e mesmo da formação reativa, tanto mais seu próprio mecanismo permanece inexplicado” (RICOEUR, 1977, p. 392). Trata-se de uma energia deslocada, mas não recalçada. Parece ser uma aptidão individual pertinente a dons artísticos.

Laplanche interpreta a sublimação como a capacidade de trocar a meta sexual por outra meta, que já não é sexual, mas que psiquicamente se aparenta com ela (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 495). Assim, ele levanta uma questão acerca do termo “valorização” de certas atividades humanas em detrimento de outras, o qual lhe parece um problema a ser definido nas diversas culturas. “Designamos por sublimação uma certa espécie de modificação da meta e mudança de objeto em que entra em consideração a nossa avaliação social” (FREUD, 1905, p. 103). Desse modo, a sublimação está estreitamente ligada à idealização e à valorização social, isto é, aos valores universais de uma sociedade justa.

O que nos interessa na leitura de Ricoeur e na sua investigação sobre a sublimação é, justamente, a ideia que nos guiou até agora. Há um *télos* em Ricoeur que ultrapassa a obra *Da Interpretação* (1977). Trata-se de um *télos* voltado para a vida vivida do homem em sociedade. O homem capaz é um sujeito movido pela esperança, com sentimentos nobres, capaz de se

conhecer e, ao se conhecer, transformar-se conforme um modelo de humanidade em que todos vivem uma vida boa. Esse sujeito passou pela educação, sublimou seus desejos de forma a promover a vida no âmbito social. Ricoeur desenvolveu o conceito de *solicitude*⁸⁸, uma espécie de empatia, porém não vamos a ele nos ater, tendo em vista assegurar nosso objetivo sem muitos desvios.

A sublimação como progressão em contraponto com a sobredeterminação de ordem regressiva é uma dialética veiculada pelos mesmos símbolos. Portanto, afirma Ricoeur que “a simbólica é o lugar da identidade entre progressão e regressão” (RICOEUR, 1977, p. 397). Ter essa compreensão é chegar à própria reflexão concreta. O símbolo é o lugar de interseção entre regressão e progressão, isto é, entre arqueologia e teleologia. O caráter polissêmico da sobredeterminação só pode ser compreendido numa dialética, no caso, especificamente entre arqueologia e teleologia. Para chegar a essa reflexão de ordem concreta, efetiva, de forma a deixar de ser abstrata, a reflexão passou pelo desapossamento da consciência, pela reflexão, pela dialética do senhor e do escravo.

As duas hermenêuticas voltadas, uma para o ressurgimento de significações arcaicas pertencentes à infância da humanidade e do indivíduo, a outra para a emergência de figuras antecipadoras de nossa aventura espiritual, outra coisa não fazem que desdobrar em direções opostas os esboços de sentido contidos na linguagem rica e cheia de enigmas que os homens, ao mesmo tempo, inventaram e receberam para dizer sua angústia e sua esperança. Conviria, então, dizer que os mesmos símbolos são portadores de dois vetores: de um lado repetem nossa infância em todos os sentidos, cronológico e não cronológico, dessa infância. De outro, exploram nossa vida adulta: “O my prophetic soul”, diz Hamlet (RICOEUR, 1977, p. 401).

Desse modo, temos que os símbolos sobredeterminados da infância revivem nos sonhos e povoam a psique, direcionando o nosso futuro de forma progressiva. Diz Ricoeur que “a sublimação, poderíamos dizer, é a própria função simbólica, na medida em que nela coincidem o desvelamento e o disfarce” (RICOEUR, 1977, p. 401). O que fica é a dúvida quanto ao estatuto da sublimação, se é vicissitude e destino de pulsão ou se é proveniente de outra ordem que não a sexualidade. Ricoeur propõe que ela seja de origem mista, como um conceito que designa ao mesmo tempo uma filiação energética e uma renovação de sentido. Isso porque ele tem em vista outras questões para além da energética. “A filiação energética atesta que há sempre apenas uma libido e somente destinos variados da mesma libido, mas a renovação de

⁸⁸ *Solicitude* é um conceito que vem dos escritos sobre ética e moral. Para Ricoeur, o conceito de *solicitude* diz respeito à atitude de abertura e acolhida do outro tal como ele é. De fato, a *solicitude* consiste no ato de dar sem expectativa de receber e no ato de receber sem o peso da obrigatoriedade de ter de restituir (MARTINS, 2016, p. 268).

sentido exige uma outra hermenêutica” (RICOEUR, 1977, p. 411). Essa dúvida permanece no freudismo e permanece em nós.

Todavia, é nossa opinião que há uma matriz ética na filosofia ricoeuriana, resta saber como fazer a ligação dos dados aqui obtidos com a vida prática, uma reflexão que faça juntar todas as nossas hipóteses. Essa reflexão nos leva à educação. Educação dos sentidos e das pulsões, pois aí é possível juntar uma econômica e visar um sentido. “É preciso atingir por trás da perseguição passional, a exigência de humanidade, a busca não mais louca e serva, mas constitutiva da práxis humana e do si humanos”, aqui está Ricoeur citando a si mesmo com uma frase da obra *O Homem Falível* (RICOEUR, 1977, p. 406).

A obra de Ricoeur é pautada pelo homem falível, mas capaz de se compreender e que, sobretudo, busca cumprir um modelo de humanidade, não um modelo demasiadamente racionalista, moderno, mas um modelo de ser humano que mantém uma reciprocidade entre o coração, o corpo e a razão. Entre o *θυμοζ* (coração), o *βιοζ* (vida) e o *λογοζ* (logos) Estamos colocados, segundo Ricoeur, diante dessa instância que não é totalmente razão, nem é totalmente idealização de humanidade. “O coração (*θυμοσζ*) separa e une simultaneamente a afetividade viva ou o desejo (*επιθυμια*) e a afetividade espiritual a qual o autor de *O Banquete* chama de *ερωσ*. Diz Platão na República que o *θυμοζ* tanto combate com a razão, da qual é a energia e a coragem, como luta com o desejo, da qual é potência de empreendimento, irritação e cólera” (RICOEUR, 2019, p. 112).⁸⁹ Desejo de ser, esforço por existir.

⁸⁹ Tratamos dessa questão no Capítulo I desta tese, no item 2. 3. 4. 1 *O Sentimento*.

5 CAPÍTULO IV: CONCLUSÃO

*The answer, my friend, is blowin' in the wind
The answer is blowin' in the wind*

Bob Dylan

Problema: a questão da presente tese se refere à dialética entre arqueologia e teleologia, proposta por Ricoeur no último capítulo do livro *Da Interpretação: um Ensaio sobre Freud*, de 1965, tendo como horizonte as teorias psicanalíticas, uma vez que Ricoeur utilizou os conceitos operatórios freudianos de sobredeterminação, enquanto arqueologia, e de sublimação, enquanto teleologia. Nosso projeto se encaminhará a partir de três demandas: 1) se a abordagem metodológica que utilizaremos, ordenada pela cronologia das obras de Ricoeur, a partir da *Filosofia da Vontade*, de 1950, auxiliará no entendimento da referida dialética e da hermenêutica de si, a partir da ideia de uma matriz ética no pensamento ricoeuriano; 2) em que a proposta de Ricoeur, quanto a essa dialética entre arqueologia/teleologia, pode ser pensada como uma intensificação da sua hermenêutica de si; 3) se ela ultrapassa a teoria de Freud e da própria obra *Da Interpretação: um ensaio sobre Freud*, tendo em vista que o próprio Ricoeur a considera como um desvio, que estamos interpretando como uma intensificação do seu projeto hermenêutico.

Para responder às questões colocadas na apresentação, e acima replicadas,, primeiramente temos que a proposta de utilizarmos uma metodologia cronológica das obras de Ricoeur foi de grande auxílio, tendo aberto um leque amplo de informações que nos levou a perceber que a *Filosofia da Vontade*, de 1950, contém a matriz do pensamento ricoeuriano. Trata-se de uma matriz ética colocada indelevelmente nessa obra da fenomenologia. De inspiração inicialmente aristotélica sobre a questão da relação de ambos os termos da vontade, o voluntário e do involuntário, percebemos nela uma indelével teleologia na vontade ricoeuriana na relação da reciprocidade na dupla negação: nega a necessidade em prol da liberdade e nega a liberdade em prol da necessidade. Nessa reciprocidade, há a presença imanente do caráter, que é um inconsciente construído culturalmente, e dos hábitos, construído pelos costumes.

Podemos afirmar que a matriz filosófica de Ricoeur de cunho ético atravessa todos os seus textos, ora de forma direta, ora de forma indireta. Quanto à ética, Ricoeur escolhe o caminho entre a teleologia aristotélica e a deontologia kantiana. Nem tanto dever, nem tanto objetivo. Quanto a outras ideias para além da ética, observamos que há acréscimos nos seus

conceitos em geral, sem, contudo, deixar o que já foi elaborado para trás. A totalidade da sua obra foi construída por acréscimos de novos temas e novas reflexões, porém sempre mantendo as ideias iniciais.

Na obra *O Homem Falível*, de 1960, que trabalhamos no Capítulo I, temos no item 2.3.5 *O Verbo como Afirmação Originária* a evidência de uma ética quando Ricoeur afirma que o conceito de homem requer, antropológicamente falando, um horizonte de humanidade: “a pessoa não é decifrável diretamente sem o guia da ideia de humanidade que dá uma tarefa à pessoa” (RICOEUR, 2019, p. 171). A humanidade como modelo e o indivíduo como tarefa. O aprofundamento dessa temática vai acontecer na obra *O Si Mesmo como um Outro*, de 1990, que ele denominou de sua pequena ética, mas cujos alicerces estão plantados desde *O Voluntário e o Involuntário*, de 1950. A ação é resultado de uma negociação de reciprocidade entre essas instâncias. O sujeito dessa reciprocidade é um sujeito entre o *bios* e o *logos*, tendo o coração como árbitro. O sentimento do coração entre o *bios* e o *logos* é característico da sua obra até os últimos escritos, conforme tratamos no Capítulo I, item 2.3.4.1 *O Sentimento*.

O modelo de humanidade se dá a partir de uma universalidade do que é ser humano na sua essência, sendo que as garantias da vida se dão por sujeitos cuja compreensão é trabalhada na educação para criar, conservar e proteger as instituições garantidoras das salvaguardas humanitárias, numa vida comunitária de si para com os outros.

Compreender sua abordagem ao freudismo a partir dessa matriz parece auxiliar o enquadramento da difícil obra *Da Interpretação*, de 1965, e entendemos que a hermenêutica é a chave do entendimento, como veremos a seguir, sempre levando em conta o horizonte ético no qual se desenvolve a filosofia de Ricoeur.

Quanto à segunda questão sobre a hermenêutica de si, não resta dúvida de que a busca pelo si mesmo vem dos primeiros textos do nosso autor, primeiramente na forma de uma fenomenologia no *O Voluntário e o Involuntário*, de 1955, depois há uma demanda de uma hermenêutica para se aprofundar no *O Homem Falível*, de 1960. Demanda que se intensifica a partir da obra *A Simbólica do Mal*, de 1960, na qual ele propõe uma virada hermenêutica, pois quando escreveu a obra *O Voluntário e o Involuntário*, Ricoeur já havia investigado o inconsciente freudiano, mas se aprofundou nessa investigação a partir do livro *O Homem Falível*, de 1960, no qual já demonstra a necessidade de andar lado a lado das ciências humanas, da psicanálise. Mas será na obra *A Simbólica do Mal*, de 1960, quando da sua virada hermenêutica⁹⁰, que as teorias freudianas demandarão mais intensidade na investigação.

⁹⁰ No entendimento de Ricoeur, a fenomenologia não era suficiente para dar conta do objeto inconsciente e seus conteúdos simbólicos. Havia, segundo ele, a necessidade de uma hermenêutica capaz de interpretação. Dessa

A obra *A Simbólica do Mal* tem sua importância, pois nela Ricoeur se encontra com os símbolos e mitos do passado dos povos, que também são dos indivíduos. Não resta dúvida, seguindo a sequência cronológica das obras ricoeuriana, de que suas investigações o levaram a Freud, pois conhecer a si mesmo é uma arte e requer um método hermenêutico, sendo a psicanálise, sem dúvida, a hermenêutica que Ricoeur veio demandando desde as suas primeiras obras e que se intensificou no *Da Interpretação*, de 1965. A psicanálise como uma hermenêutica foi tratada no Capítulo II desta tese, mais especificamente no item 3. 2. 2 *A Psicanálise como uma Hermenêutica*. Nele temos que a psicanálise se inscreve no grande debate da linguagem enquanto se encontra no centro das investigações da cultura e do homem. A psicanálise, para Ricoeur, não é só uma psicologia do indivíduo, pois as obras de Freud nos mostram que ela é, também, uma interpretação da cultura (RICOEUR, 1977, p. 15). Mas à qual linguagem Ricoeur se refere? A linguagem que não é dita abertamente, aquela da confissão e do desejo, esse desejo inconsciente que precisa ser interpretado, isto é, que carece de exegese e hermenêutica próprias. O que está obscuro e oculto não se desvela sem algum trabalho de investigação dos símbolos que o representam. A exegese dos símbolos requer uma hermenêutica da cultura e uma hermenêutica de si. Uma hermenêutica que reduz e amplia ao mesmo tempo. Reduz-se à psicanálise e se amplia na atualização.

Entretanto, as coisas não ficam somente no nível do simbólico, há algo mais que a psicanálise oferece a essa hermenêutica, que é a viagem regressiva até os confins limítrofes do pré-reflexivo, em que não há ainda representação. Nessa instância, Ricoeur nos diz que a psicanálise oferece a possibilidade de se pensar sobre o obscuro e o oculto através de uma relação de força x sentido, isto é, uma relação tópica econômica, o que exige uma linguagem mista que explica os mecanismos das pulsões como força e que compreende a interpretação de uma pulsão ligada a uma representação como sentido.

Para explicar o onírico há a demanda de uma hermenêutica que ao mesmo tempo explica e interpreta, pois o onírico é o principal campo de trabalho da psicanálise. O sonho atesta que queremos dizer algo diferente do que dizemos, há um sentido manifesto e um sentido latente, que será decifrado mediante uma análise desse conteúdo.

Sendo assim, em que a dialética entre arqueologia e teleologia pode ser pensada como uma intensificação da hermenêutica de si? A arqueologia operada através do conceito operatório de sobredeterminação visa à vida regressiva, mas para se efetivar precisa, segundo Ricoeur, de uma teleologia, que seria operada pelo conceito freudiano de sublimação. A

forma, ele propõe a virada hermenêutica que vem a ser o enxerto da hermenêutica na fenomenologia, de forma que à fenomenologia descritiva seja acrescentada uma interpretação.

sobredeterminação é um conceito em que Freud demonstrou, através de relatos vários sonhos, nos quais havia condensação de significados diferentes simbolizados num mesmo ponto ou deslocados, quando temas de maior sofrimento são deslocados para temas mais amenos. Desse modo, a sobredeterminação é constante no processo regressivo da arqueologia, atuando numa linguagem disfarçada, portanto numa constante revisão de si mesmo.

Por sua vez, não tendo sido muito tematizada por Freud, a sublimação deixou em aberto as possibilidades para Ricoeur tecer suas considerações e de certo modo se apropriar do conceito. Há um certo valor moral investido nas possibilidades desse termo, ou seja, se ele não for vicissitude das pulsões, há uma outra fonte que gera essa energia, mas se for vicissitude das pulsões ela é uma energia que se transformou em algo sublime.

Trata-se de uma dialética progressiva cuja ênfase está no termo anterior, isto é, no regressivo, como já vimos no Capítulo III, mas o progresso em termo de *telos*, apesar de não ser a ênfase da dialética, está implicado nela na forma como o sujeito venha a se conhecer. Se no conflito de interpretações das hermenêuticas o sujeito tem a possibilidade de se interpretar e se conhecer, a dialética proposta por Ricoeur vai além da hermenêutica de si, pois analisa cada passo regressivo em prol de um *telos* que não é dado, mas implicado, que tem um modelo de humanidade, não uma figura do espírito. Esse modelo é amplo e vago, porém sublime, levando o sujeito a buscar se compreender para compreender a humanidade. É um processo prático, concreto, bem mais intenso que as reflexões mentais da hermenêutica de si. É um processo diferenciado no sentido de que o método psicanalítico envolve um outro que substitui a afirmação originária e a atestação de si mesmo, conforme tratamos no Capítulo I, item 2. 3. 5 *O Verbo como Afirmação Originária*. O verbo é, assim, a afirmação originária, isto é, a afirmação de si. A afirmação originária afirma, pelo verbo, a esperança de ser para uma perspectiva que transcende a finitude no horizonte da infinitude. Portanto, é a esperança que move o si mesmo para fora de si, mas esse outro da transferência psicanalítica faz o papel de atestação de si para si, não mais somente em si.

A dialética de Ricoeur como uma intensificação da hermenêutica de si ultrapassa a obra *Da Interpretação* e o próprio Freud, já respondendo à questão 3 da presente tese. Ultrapassa Freud porque não há uma ampla tematização sobre o termo sublimação na psicanálise e ultrapassa a obra referida pois nos escritos seguintes Ricoeur se dedica a uma filosofia da vontade mais ampla do que a inicial, voltando-se para o outro e para o modelo de humanidade, com obras como *O Si Mesmo como um Outro*. É esse outro que vai lhe dar os parâmetros de si mesmo, dentro de uma relação baseada numa ética universal.

Podemos assumir que o *Da Interpretação*, antes de ser desvio foi um processo que teve início na *Filosofia da Vontade*, em que angariou conhecimento e obteve um método hermenêutico capaz de levá-lo aos confins limítrofes do pré-reflexivo, de entender os “mecanismos psíquicos” que impulsionam as confissões dos conteúdos ocultos de nós mesmos. Repetimos o que já colocamos na introdução sobre a justificativa para o termo *detour*, bem traduzido como *desvio*. Tomamos a própria concepção apresentada por Ricoeur de que os desvios são apenas uma forma de pinçar questões percebidas no fim de uma obra anterior ou durante a sua execução. “Um desvio é uma maneira de abordar um problema de forma útil, quando a discussão que encontrou sobre o assunto em outros filósofos esbarrou num bloqueio, num dilema insolúvel” (PELLEAUR, 2007, p. 63).

Dessa forma, cumprimos nossa tarefa de defender as hipóteses propostas e chegamos à nossa conclusão com um pensamento de Ricoeur: *A humanidade é esse desnivelamento, esta polaridade inicial, esta diferença de tensão afetiva entre extremos onde o coração está colocado*” (RICOEUR, 2019, p. 123).

REFERÊNCIAS

ABEL, O; PORÉE, J. **Le Vocabulaire de Paul Ricoeur**. Paris: Ellipses Edition, 2009.

BUSACCHI, V. **Entre Narration et Action. Herméneutique et reconstruction Thérapeutique de L'identité**. Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies, Paris, v. 1, n. 1, p. 21-33, 2010.

CARDIM, L. N. **Science et Philosophie Chez Merleau-Ponty**. Memphis: Chiasmi International, 2006.

_____. **Corpo**. São Paulo: Editora Globo. 2009.

CESAR, C. M. **A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DESROCHES, D. A Vida Longa da Compreensão em Paul Ricoeur. *In*: CESAR, C. M. **A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DOSSE, F. **Paul Ricoeur: Um Filósofo em seu Século**. Tradução: Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. Rio de Janeiro: FGV, 2012.

FONSECA, M. J. M. **Introdução à Hermenêutica de Paul Ricoeur**. Instituto Politécnico de Viseu, n. 36, 2009. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/millennium/article/view/8284>. Acesso em: 26 jul. 2023.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Uma Filosofia do Cogito Ferido: Paul Ricoeur**. São Paulo: Estudos Avançados: USP, 1997. v. 30, p. 261-272. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9006/10558>. Acesso em: 26 jul. 2023.

FREUD, S. **Cinco Lições de Psicanálise. A História do Movimento Psicanalítico. O Futuro de Uma Ilusão. O Mal-Estar na Civilização. Esboço de Psicanálise**. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Introdução ao Narcisismo e outros Textos**. Sigmund Freud Obras Completas, v.12, 1914-1916. Tradução: Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

_____. **Três Ensaio sobre Teoria da Sexualidade. Análise Fragmentária de uma histeria (O caso Dora) e outros Textos**. Sigmund Freud Obras Completas, v.6, 1901-1905. Tradução: Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2016

_____. **O Mal-estar da Civilização. Novas Conferências Introdutórias e outros Textos**. Sigmund Freud Obras Completas, v. 18, 1930-1936. Tradução: Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

_____. **Psicologia das Massas e Análise do eu e outros Textos**. Sigmund Freud Obras Completas, v. 15, 1920-1923. Tradução: Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

_____. **História de uma Neurose Infantil (O homem dos lobos). Além do Princípio do Prazer e outros Textos.** Sigmund Freud Obras Completas, v. 14, 1917-1920. Tradução: Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

_____. **Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranoia Relatado em Autobiografia (O caso Schreber). Artigos Sobre a Técnica e outros Textos.** Sigmund Freud Obras Completas, v. 10, 1913-1913. Tradução: Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

_____. **A Interpretação dos Sonhos (I) e (II).** Sigmund Freud Obras Completas, v. IV, 1900 e v. V, 1900-1901 Tradução: Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

_____. **Totem e Tabu.** Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969.

_____. **Compêndio de Psicanálise e outros Escritos Inacabados.** São Paulo: Autêntica, 2014.

GADAMER, H-G. **Verdade e Método.** Tradução: Flavio Paulo Meurer. Editora Vozes, Petrópolis, 1997.

GARRIDO, S. V. A Vida Longa da Compreensão em Paul Ricoeur. *In:* CESAR, C.M. **A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

GRONDIN, J. **Paul Ricoeur.** Tradução: Sybil S. Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

_____. **Introdução à Hermenêutica Filosófica.** Tradução: Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

HYPOLITE, J. **Ensaio de Psicanálise e Filosofia.** Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Timbre Editores, 1989.

_____. **Introdução à Filosofia da História de Hegel.** Rio de Janeiro: Elfos Editora, 1995.

JASPER, K. **Filosofia da Existência.** Tradução: Marco Aurélio de Moura Matos. Rio de Janeiro: Imago, 1973.

_____. **Introdução ao Pensamento Filosófico.** Tradução: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1965.

KANT, I. **Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza.** Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

LANDMAN, P. **Freud.** Tradução: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2007.

LAPLANCHE, J. **A Sublimação.** Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da Psicanálise Laplanche e Pontalis.** Tradução Pedro Tamem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LIMONGI, M. I. M. P. **A Pulsão e seu Conceito na Metapsicologia Freudiana**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

MATTEO, V. D. **Cogito Hermenêutico e Sujeito Lacaniano no Ensaio sobre Freud de P. Ricoeur. Capítulo III, Ressonâncias Freudianas no Século XX**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

MARCEL, G. **Être et Avoir**. Paris: Aubier, 1934.

MARCUSE, H. **Eros e Civilização**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MERLEAU-PONTY, M. **Conversas**. Tradução: Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MICHEL, J. **Anthropology of Homo Interpretans**. Paris: Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies, v. 8, n. 2, p. 9-21, 2017.

MONZANI, L. R. **Freud: o Movimento de um Pensamento**. Campinas: Unicamp, 1989.

PASCAL, B. **Pensamentos** (2002). Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/pascal.html>. Acesso em: 26 jul. 2023.

PELLAUER, D. **Compreender Ricoeur**. Tradução: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

PRADO JUNIOR, B. Georges Politzer: Sessenta Anos da Crítica aos Fundamentos da Psicologia. In: **Filosofia da Psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

POLITZER, G. **Crítica dos Fundamentos da Psicologia: A psicologia e a psicanálise**. Tradução: Marcos Marcionilo e Yvone M. C. T. da Silva. Piracicaba: UNIMEP, 1998.

_____. **Crítica dos Fundamentos da Psicologia**. Tradução: Jardim Conceição e Eduardo Lucio Nogueira. Lisboa: Presença, 1968.

RICOEUR, P. **Da Interpretação: Ensaio sobre Freud**. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1977.

_____. **O Conflito das Interpretações**. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

_____. **Paul Ricoeur Autobiografia Intelectual**. Tradução: Patrícia Willson. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1997.

_____. **Escritos e Conferências 1 Em Torno da Psicanálise**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. **Escritos e conferências 2 Hermenêutica**. Tradução: Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **Escritos e conferências 3 Antropologia Filosófica**. Tradução: Lara Christina Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016.

_____. **A Simbólica do Mal**. Tradução: Hugo Barros e Gonçalo Marcel. Lisboa: Edições 70, 2015.

_____. **Da Metafísica a Moral. Autobiografia intelectual**. Tradução: Silvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.

_____. **Interpretações e Ideologia**. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1990.

_____. **Teoria da Interpretação**. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1976.

_____. **Philosophie de la Volonté. Le volontaire et l'involontaire**. Paris: Éditions Points Paris, 2009.

_____. **O homem Falível**. Tradução: Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2019.

_____. **Ser, Essência e Substância em Platão e Aristóteles**. Tradução: Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. **História e Verdade**. Tradução: F. A. Ribeiros. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1968.

_____. **A Região dos Filósofos. Leituras 2**. Tradução: Marcelo Perine e Nicolás Nyimo Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **Nas Fronteiras da Filosofia. Leituras 3**. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **Em Torno ao Político. Leituras 1**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

_____. **L'unité du Volontaire et de L'involontaire comme Idée-limite**. Paris: Société Française de Philosophie, n. 1951 45 1, 1950. Disponível em: <https://www.sofrphilos.fr/lunite-du-volontaire-et-de-linvolontaire-comme-idee-limite/>. Acesso em: 26 jul. 2023.

_____. **Le Scandale du Mal**. Paris: Revue Esprit. julho/agosto, 1988. Disponível em: <https://esprit.presse.fr/article/paul-ricoeur/le-scandale-du-mal-7737>. Acesso em: 26 jul. 2023.

_____. **Na Escola da Fenomenologia**. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

_____. **O Si-mesmo como um Outro**. Tradução: Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **Percurso do Reconhecimento**. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **Tempo e Narrativa I**. Tradução: Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1994.

_____. **A memória, a História, o Esquecimento**. Tradução: Alain François. Campinas: Unicamp, 2020.

_____. **O discurso da ação**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **O Justo**. Tradução: Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

_____. **A Metáfora Viva**. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

ROUDINESCO, E. PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ROUDINESCO, E. **História da Psicanálise na França: A Batalha dos Cem Anos Volume 2: 1925-1985**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1986.

RUSS, J. **Filosofia, os Autores, as Obras**. Petrópolis: Vozes, 2006.

SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica: Arte e Técnica da Interpretação**. Tradução: Celso Reni Braidá. Petrópolis: Vozes, 1999.

SIMANKE, R. T. A Arte da Leitura e os Efeitos do Pensar: uma Introdução ao Pensamento Filosófico de Luiz Roberto Monzani. *In: O Movimento de um Pensamento: Ensaio em Homenagem a Luiz Roberto Monzani*. Curitiba: CRV, 2010.

TORT, M. **De L'interprétation ou La machine hermeneutique**. Paris: Revue Temps Modernes, v. 21, n. 237 e n. 238, 1968.

XAVIER, J. D. **Paul Ricoeur de A a Z**. São Paulo: Fons Sapientiae, 2019.