



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I – CAMPINA GRANDE
CENTRO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA SAÚDE
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**

FRANKLEUDO LUAN DE LIMA SILVA

O QUE ISSO QUER DIZER?: HERMENÊUTICA & PSICANÁLISE

CAMPINA GRANDE-PB

2011

FRANKLEUDO LUAN DE LIMA SILVA

O QUE ISSO QUER DIZER?: HERMENÊUTICA & PSICANÁLISE

Monografia apresentada ao curso de Psicologia da Universidade Estadual da Paraíba em cumprimento à exigência para a obtenção do título de bacharelado e licenciatura em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Edmundo de Oliveira Gaudêncio

CAMPINA GRANDE-PB

2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL – UEPB

S586q Lima Silva, Frankleudo Luan de.
O que isso quer dizer? [manuscrito]: hermenêutica &
psicanálise / Frankleudo Luan de Lima Silva. – 2011.

100 f. : il. color.

Digitado.

**Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em
Psicologia) – Universidade Estadual da Paraíba,
Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, 2011.**

“Orientação: Prof. Dr. Edmundo de Oliveira
Gaudêncio, Departamento de Psicologia”.

1. Psicanálise. 2. Hermenêutica. 3. Psicologia.
I. Título.

21. ed. CDD 150.195

FRANKLEUDO LUAN DE LIMA SILVA

O QUE ISSO QUER DIZER?: HERMENÊUTICA & PSICANÁLISE

Monografia apresentada ao curso de Psicologia da Universidade Estadual da Paraíba em cumprimento à exigência para a obtenção do título de bacharelado e licenciatura em Psicologia.

Aprovado em 17/11/2011

Prof. Dr. Edmundo de Oliveira Gaudêncio/UEPB
Orientador

Prof. Ms. Ângelo Giuseppe Xavier de Lima/UFCG
Examinador

Prof. Ms. Jorge Dellane da Silva Brito/UEPB
Examinador

Àqueles que acreditaram e apostaram em mim,
dedico este trabalho. Em especial, dedico a
Gumercindo Alves de Lima (*In Memoriam*).

Agradecimentos

Ao longo do caminho que agora concluo não me faltaram conversas, apoios e estímulos de amigos e professores que compartilharam desse projeto, cada um ao seu modo. Agradeço a todos, com quem reparto agora os frutos dessa breve aventura. Em primeiro lugar, ao meu orientador, Edmundo Gaudêncio, intelectual exemplar, que soube ser paciente com aquele que não é nem filósofo nem psicanalista e ainda confunde o significante lacaniano com o significante saussuriano, redirecionando-me em momentos oportunos, sempre de forma delicada, precisa e inteligente. Ao meu irmão Maurício Sandro, “co-orientador”, que com sua curiosidade afinada, sua inteligência invulgar, sua presteza e atenção aos detalhes que mudam tudo, estimula-me a continuar.

Agradeço a Jorge Dellane, excelente professor, profissional comprometido e “psicanalista teórico” de alto quilate, e ao professor Ângelo Xavier que, mesmo não conhecendo meu percurso, prontamente, aceitou avaliar minha produção. Sou bastante grato à professora e supervisora Carmita, sempre atenciosa e preocupada com meu polimento pessoal, acadêmico e profissional. Agradeço, também, pelas impagáveis contribuições do professor Francinaldo de Monte, que tem me ajudado a catapultar-me em direção ao tão almejado mestrado.

Quero, em especial, agradecer aos meus *amigos* de faculdade pelos momentos de distração e de seriedade que compartilhamos.

À Izabel Rosânia, minha irmã, agradeço por compreender minhas motivações e dificuldades e por segurar o rojão para que eu não me afastasse da lida. Aos irmãos Gumercindo, Frankilma, Frankleiber, Fadja e Fláuber, agradeço pela honra e orgulho de encarar com vocês as contingências e agruras (e como foram muitas!) de nossas vidas. Amos.

Agradeço a meus pais. Sou enormemente grato à minha *mãe-base*, Salete, a pessoa mais importante da minha vida. Obrigado por me dar a ancoragem que tornou possível a disponibilidade de tempo para investir nos meus projetos. Obrigado, pelas incontáveis provas de amor, entrega e paciência! Desculpe-me pela privação de minha companhia durante as horas de estudos.

Agradeço, especialmente, a minha namorada Daniele, que suportou as ausências e aquele semblante aéreo de quem está sempre pensando na monografia.

“Deixa lá dizer Pascal que o homem é um caniço pensante. Não; é uma errata pensante, isso sim. Cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva, que o editor dá de graça aos vermes.” Machado de Assis (Memórias póstumas de Brás Cubas)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo articular psicanálise e hermenêutica na obra de Paul Ricoeur, tomando como base o conceito de interpretação. O contato entre esses dois campos do saber suscitou contribuições recíprocas. Pode-se afirmar que as contribuições que a hermenêutica deu e dá à psicanálise orbitam em torno da atitude frente a um fenômeno que exige decifração, a um símbolo que oculta e revela sentidos. Interpretar um fenômeno, qualquer que seja, é fazer sua hermenêutica, é participar de um processo de produção (não apenas desvelamento) de significados. A hermenêutica, enquanto atitude filosófica de desmascaramentos e ressignificações e enquanto conjunto de regras que presidem as interpretações, serve à psicanálise na sua empreitada de exploração da lógica que rege o inconsciente: esse “vazio” que nos interpela e constitui. A psicanálise, por outro lado, com a construção dos conceitos metapsicológicos e com o descentramento do sujeito pensante, tornou praticamente impossível continuar a fazer filosofia como antes, advoga Ricoeur. Depois do advento da psicanálise, a hermenêutica, especificamente, e a filosofia, em geral, precisam incorporar às suas reflexões as descobertas de Freud como instrumento da cogitação e da crítica da consciência imediata. Ou seja, a reflexão filosófica deve se apropriar do instrumental interpretativo oferecido pela metapsicologia, tornando a interpretação do desejo um dos instrumentos da reflexão e objetivando, fundamentalmente, uma arqueologia do sujeito.

Palavras-chave: Interpretação; Hermenêutica; Psicanálise

ABSTRACT

This paper aims to articulate psychoanalysis and hermeneutics in the work of Paul Ricoeur, based on the concept of interpretation. The contact between these two fields of knowledge elicited reciprocal contributions. It can be argued that the contributions made and gives hermeneutics to psychoanalysis revolve around the attitude towards a phenomenon that requires deciphering, a symbol that hides and reveals ways. To interpret a phenomenon, whatever it is doing its hermeneutic is to participate a production process (not just disclosure) of meanings. Hermeneutics as a philosophical attitude and reframes and unmasking as a set of rules governing the interpretation, serves the enterprise of psychoanalysis in its exploration of the logic that governs the unconscious: that "void" that calls us and is. Psychoanalysis, on the other hand, with the construction of metapsychological concepts and the decentralization of the thinking subject, made it virtually impossible to make philosophy as before, Ricoeur advocates. After the advent of psychoanalysis, hermeneutics, specifically, and philosophy in general, need to incorporate into their reflections Freud's discoveries as an instrument of thought and the critique of immediate awareness. That is, philosophical reflection must take ownership of the instruments offered by interpretive metapsychology, and the interpretation of desire an instrument of thought and aim, essentially, an archeology of the subject.

Keywords: Interpretation, Hermeneutics; Psychoanalysis

RÉSUMÉ

Ce document vise à articuler la psychanalyse et de l'herméneutique dans l'œuvre de Paul Ricoeur, basée sur le concept d'interprétation. Le contact entre ces deux champs de la connaissance a suscité des contributions réciproques. On peut faire valoir que les cotisations versées et donne l'herméneutique de la psychanalyse tournent autour de l'attitude envers un phénomène qui nécessite de déchiffrement, un symbole qui cache et révèle des façons. Pour interpréter un phénomène, quel qu'il soit fait de son herméneutique est de participer un processus de production (et pas seulement la divulgation) de significations. Herméneutique comme une attitude philosophique et recadre et démasquer comme un ensemble de règles régissant l'interprétation, l'entreprise sert de la psychanalyse dans son exploration de la logique qui régit l'inconscient: ce «vide» qui nous appelle et est. La psychanalyse, d'autre part, avec la construction de concepts métapsychologiques et la décentralisation du sujet pensant, fait qu'il est virtuellement impossible de rendre la philosophie comme avant défenseurs Ricoeur. Après l'avènement de la psychanalyse, l'herméneutique, en particulier, et la philosophie en général, ont besoin d'intégrer dans leurs réflexions découvertes de Freud comme un instrument de la pensée et la critique de la conscience immédiate. Autrement dit, la réflexion philosophique doit s'appropriier les instruments offerts par la métapsychologie d'interprétation, et l'interprétation du désir d'un instrument de pensée et le but, essentiellement, une archéologie du sujet.

Mots-clés: Interprétation, Herméneutique; Psychanalyse

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. SOBRE A HERMENÊUTICA: PERCURSO HISTÓRICO E A FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR.....	15
1.1. História da hermenêutica.....	17
1. 1. 1. <i>Os primórdios da hermenêutica.....</i>	<i>18</i>
1. 1. 2. <i>A interpretação da Bíblia.....</i>	<i>19</i>
1. 1. 3. <i>Hermenêutica como estudo da compreensão.....</i>	<i>22</i>
1. 1. 4. <i>Hermenêutica como fundamento das ciências humanas.....</i>	<i>24</i>
1. 1. 5. <i>Hermenêutica filosófica: Heidegger e Gadamer.....</i>	<i>26</i>
1.2. A hermenêutica de Paul Ricoeur.....	32
1. 2. 1. <i>Paul Ricoeur: dados biográficos.....</i>	<i>32</i>
1. 2. 2. <i>O trabalho hermenêutico de Ricoeur.....</i>	<i>34</i>
2. A INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA: CONSIDERAÇÕES ÀS IDEIAS DE FREUD E LACAN.....	42
2.1. Metapsicologia e interpretação.....	46
2.2. Bases metapsicológicas da interpretação psicanalítica.....	48
2.3. Reflexões sobre a interpretação psicanalítica.....	61
3. HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE NO PENSAMENTO RICOEURIANO.....	69
3.1. O conceito de interpretação na hermenêutica ricoeuriana.....	72
3.1. 1. <i>A interpretação como espaço de confiança.....</i>	<i>74</i>
3.1. 2. <i>A interpretação como exercício da suspeita.....</i>	<i>76</i>
3. 2. Contribuições da hermenêutica para o campo psicanalítico.....	77
3. 2. 1. <i>O problema que a metapsicologia freudiana levanta para a leitura hermenêutica.....</i>	<i>79</i>
3. 2. 2. <i>Os problemas da posição hermenêutica e a alternativa lacaniana.....</i>	<i>84</i>
3. 3. As contribuições da psicanálise à hermenêutica.....	87
3. 3. 1. <i>A psicanálise e o problema da compatibilidade hermenêutica de seu discurso.....</i>	<i>89</i>
COMENTÁRIOS FINAIS.....	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	97

INTRODUÇÃO

Por ocasião de um colóquio do qual participou em 1967, Michel Foucault referiu-se a Marx, Nietzsche e Freud como sendo eles os responsáveis pela mais profunda das transformações ocorridas na história das técnicas da interpretação. Apesar das diferenças que caracterizam a pesquisa e a obra de cada um deles, Foucault (2005) os reúne a partir de um ponto em comum: o fato de terem sido eles os responsáveis pela ampliação praticamente ilimitada das possibilidades interpretativas e pela consequente (re)fundação da hermenêutica.

Para Foucault (2005), uma investigação sobre as técnicas de interpretação nas culturas indo-européias (3000-2000 a.C.) seria capaz de nos revelar que a sua matriz interpretativa sempre esteve baseada em dois tipos de suspeita: em primeiro lugar, a suspeita de que os conteúdos manifestos são sempre ilusórios, isto é, a convicção de que a linguagem não diz exatamente aquilo que ela enuncia, mas guarda sempre atrás de si um sentido mais completo e mais fundamental; por outra parte, a suspeita de que a linguagem ultrapassa sua forma puramente verbal, indício de que sempre há linguagem sendo articulada, ainda que isso se realize em um outro registro, diferente daquele da palavra. Além disso, essa pesquisa permitirá verificar que as técnicas interpretativas, anteriores ao século XIX, estiveram comumente baseadas em definições claras dos tipos possíveis de semelhança; seus signos eram distribuídos de modo homogêneo em um espaço, também ele, homogêneo. Entretanto, a partir do século XIX, o universo dos signos passa a ser disposto de modo bastante diferenciado, ampliado em relação às suas possibilidades e não mais encerrado pelos limites da semelhança.

Mas de acordo com Foucault (2005), o que torna a interpretação em Marx, Nietzsche e Freud radicalmente inovadora, em relação aos seus predecessores, não deve ser buscado pura e simplesmente na tentativa de surpreender, por baixo das palavras, um discurso supostamente mais profundo e original. Para ele (FOUCAULT, 2005), a verdadeira novidade reside no fato de que o traço fundamental da interpretação passa a ser seu permanente estado de inconclusão: na medida em que tudo se revela ser, desde sempre, interpretação, nada mais há de absolutamente primeiro a se fazer conhecido. Isso significa, muito precisamente, que a hermenêutica em Marx, Nietzsche e Freud, depois de percorrer o longo caminho rumo ao mais profundo dos sentidos, retorna de posse da conclusão de que a profundidade nada mais é do que uma espécie de dobra na superfície da exterioridade: o profundo revela-se continuidade da superfície: o interior e o exterior são a mesma coisa.

Disso decorre que o caráter infinito da interpretação dependa não exatamente da

ampliação ilimitada das semelhanças e possibilidades de articulação, mas de sua íntima relação com o irreduzível, que faz com que todos os seus avanços aparentes resultem na impossibilidade de atingir o ponto visado: quanto mais ela avança, mais tende a fazer-se reconhecer como estruturalmente vazia, sempre inacabada e fadada a desdobrar-se perpetuamente.

Tomando como viés o conceito de interpretação, o objetivo deste trabalho reside na articulação entre a psicanálise e a hermenêutica proposta pelo filósofo francês Paul Ricoeur. Quais os efeitos desse contato, quais as contribuições recíprocas, quais as limitações, estas são questões que habitam minha “empreitada monográfica”. Não me escapam os riscos e as dificuldades da interface deste estudo que contempla as interconexões e os espaços de diálogo. Trata-se de uma pesquisa de revisão bibliográfica que abrangeu leitura, análise e interpretação de livros e periódicos alusivos à temática aqui resgatada.

A primeira razão que se poderia alinhar para justificar um trabalho sobre, especificamente, Paul Ricoeur é o próprio Paul Ricoeur. Ele pertence ao que se poderia denominar de “a elite intelectual da humanidade”, ainda que a expressão soe algo pedante. Ele tem algo a dizer sobre a condição humana neste início de século XXI. Sua capacidade intelectual é aguda, sua sensibilidade é vasta e sua obra merece ser lida, estudada e divulgada. Aliás, Ricoeur ainda é pouco conhecido no Brasil. Outra razão para este estudo é que Ricoeur possui uma das mais criativas hermenêuticas da atualidade. Poucos têm conseguido reunir um feixe tão largo de tradições para compor uma hermenêutica. Ele enfeixa toda a antiga, moderna e contemporânea tradição filosófica hermenêutica: de Aristóteles a Gadamer. Acaba produzindo uma hermenêutica própria que procura recolher as vantagens tanto dos estudos objetivantes como dos subjetivantes. Sendo assim, este estudo se justifica pela pertinência e atualidade da hermenêutica de Ricoeur. No que se refere à psicanálise, sua análise dos trabalhos de Freud tem sido não injustamente aclamado em todo mundo. De fato, Ricoeur possui uma leitura precisa e rigorosa da obra de Freud, que se caracteriza por ver na fala da psicanálise uma dualidade de discursos: a psicanálise é tanto uma hermenêutica que compreende os sentidos como uma energética que explica as forças em jogo no psiquismo humano.

O presente texto está dividido em três capítulos. O capítulo 1 introduz a hermenêutica e Ricoeur, procurando localizá-lo no cenário da filosofia hermenêutica contemporânea. Em resumo, o primeiro capítulo traceja um histórico da hermenêutica, objetivando perceber as atuais coordenadas em que o projeto ricoeuriano se enquadra. Com o segundo capítulo, entra em cena a relação entre metapsicologia e interpretação. Ademais, faço

desfilar um conjunto de conceitos fundantes da psicanálise, tais como: pulsão, recalque, narcisismo e inconsciente. Esse capítulo enfatiza, principalmente, às contribuições de Freud e de Lacan no que concerne à idéia de interpretação no âmbito psicanalítico. O capítulo 3 é reservado à discussão atinente ao contato estabelecido por Ricoeur entre hermenêutica e psicanálise, tendo como denominador comum, mais uma vez, o conceito de interpretação. As influências recíprocas desses dois campos do saber, também recebem atenção especial nesse capítulo.

Parece ser de uma obviedade quase supérflua advertir que monografia alguma pode dar conta de todo o conteúdo de uma obra filosófica ou psicanalítica, sempre muito mais rica e minuciosa em seu desenvolvimento próprio. A pesquisa é sempre limitada e não poderia ser de outra forma. Aliás, pesquisar é mesmo eleger um domínio de preocupação, é definir contornos de um universo de estudo.

CAPÍTULO 1

SOBRE A HERMENÊUTICA: PERCURSO HISTÓRICO E A FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR

Somos seres movidos pela constante necessidade de interpretação das coisas do mundo, uma vez que viver é ser-se compelido a decifrar o mundo e seus fenômenos; é ser-se obrigado a lançar sobre a obscuridade das coisas uma luz capaz de fazer insurgirem seus sentidos. Existir constitui, por assim dizer, um ininterrupto e imprescindível exercício de leitura e interpretação daquilo que concretamente se apresenta ao homem, como também daquilo que não é dotado de materialidade, a exemplo dos símbolos.

Por exemplo, lemos o mundo através dos sentidos sensoriais: da amplitude e acuidade da visão, do côncavo dos ouvidos, da hipersensível superfície lingual, da atividade olfatória e da cinestesia conferida ao tato. Os órgãos sensoriais são, portanto, canais que auxiliam na incorporação do mundo. A cada emprego desses sentidos, instaura-se a necessidade de interpretação. E interpretar é elucidar da existência seu(s) sentido(s), tornando próximo o distante, nosso o alheio, familiar o estranho. Destarte, o homem é um ente cujo ser consiste em interpretar.

Tem lugar privilegiado nessa incorporação do mundo, o símbolo, que é mediação universal, por excelência. Há sempre uma distância insuperável entre a coisa e a significação (o nome), e essa distância marca o lugar da interpretação. Dizemos o real significando-o. Nesse sentido, interpretamo-lo. Como declara Ricoeur (1977), dizer algo de alguma coisa é, no sentido completo e forte do termo, interpretar. Se o homem interpreta a realidade dizendo algo de alguma coisa, é porque as verdadeiras significações são indiretas. Se o símbolo é expressão lingüística que requer uma interpretação, a interpretação é um trabalho de compreensão visando a decifrar os símbolos. Mas, e o símbolo, o que é?

Os símbolos são, antes de tudo, signos, ou seja, transmitem uma mensagem, carregam significados. Assim, o símbolo é um tipo especial de signo e este aponta para algo fora de si mesmo, que ele representa e substitui. O símbolo, por sua vez, é duplamente intencional, ele mostra e oculta, simultaneamente. A relação posta entre sentido literal ou primeiro e sentido propriamente simbólico ou secundário extrapola o campo da analogia. Existe uma intrincada relação interna procedente da duplicidade ou multiplicidade intencional que tipifica o símbolo. Tomo emprestadas as palavras de Ricoeur, segundo as quais “simbolizar é enfeixar em um ramalhete de presenças uma massa de intenções significativas

de realidades ausentes.”¹

Acredito ser perfeitamente cabível, neste momento, reservar algumas linhas à tentativa de distinção entre símbolo e aquilo que se caracteriza especificamente como alegoria. À semelhança do símbolo, a alegoria possui uma dupla intencionalidade. No entanto, há uma diferença fundamental: a alegoria é uma comparação que se estabelece mediante um código fixo. Ao se clarificar o “tradutor”, ao se identificar o mecanismo de transposição, a interpretação resulta óbvia. A alegoria reclama por uma tradução, porque estamos diante de uma linguagem cifrada. Quanto aos símbolos, a situação é bem outra. O símbolo apenas sugere a relação entre a primeira e a segunda intencionalidade. O símbolo evoca um segundo conteúdo, uma multiplicidade de coisas. Aí reside sua riqueza. Assim sendo, o símbolo é praticamente inesgotável, pois produz mundos e por isso não admite uma simples tradução. Logo, a interpretação alegórica possui natureza diferente da interpretação simbólica (FRANCO, 1995).

Outra distinção a ser feita faz alusão à diferença entre símbolo e mito. Para Ricoeur, o símbolo é mais radical e condensado que o mito. O mito é o símbolo desenvolvido e não deve ser encarado como uma falsa explicação expressa por meio de imagens e fábulas.

O mito é um relato tradicional referente a acontecimentos ocorridos na origem dos tempos, e destinado a estabelecer as ações rituais aos homens daqueles dias, e em geral, destinado a instituir aquelas correntes de ação e de pensamento que levam o homem a compreender a si mesmo dentro de seu mundo (RICOEUR, 1960, p. 196).

O mito não deve mais ser tomado com um sentido explicativo, deve estar apartado da história enquanto ciência, pois tem uma função notadamente de compreensão, uma função simbólica.

De acordo com Franco (1995), o mito é uma narrativa passível de interpretação, de esclarecimento e, por conseguinte, torna-se também objeto da hermenêutica. De acordo com a mitologia grega, Hermes, um deus olímpico, dentre outras atribuições, era o responsável por mediar o diálogo entre os deuses e os homens. Assim, Hermes é tido como pai da hermenêutica por ser considerado patrono da comunicação e do entendimento humano. Para ilustrar a relação estabelecida entre a hermenêutica e o mito de Hermes, lançarei mão deste, a seguir.

Filho de Zeus e de Maia, sendo esta a mais jovem das Plêiades, Hermes nasceu num dia 4 (número que lhe era consagrado), numa caverna no monte Cilene, no sul da

¹ La symbolique du mal, 1960, p. 174

Arcádia. Envolto em faixas, foi colocado no vão de um salgueiro, árvore sagrada, símbolo de fecundidade e imortalidade (*rito iniciático*). Criança precoce, no mesmo dia em que nasceu livrou-se das faixas (*poder de ligar e desligar-se*), viajou até a Tessália, onde furtou uma parte do rebanho de Admeto, o qual era guardado por Apolo, seu meio irmão (*audaz*). Muito esperto, amarrou ramos na cauda dos animais para que, enquanto andassem, os rastros fossem apagados (*perspicaz*). Numa gruta, sacrificou duas novilhas aos deuses e dividiu-as em doze partes; sendo onze os deuses, auto promoveu-se a décimo segundo. Escondeu o resto do rebanho e retornou a Cilene.

No caminho encontrou uma tartaruga. Retirou-lhe a carapaça e com as tripas das novilhas sacrificadas fez a Lira (*apreciador da música*). Seu meio irmão, Apolo, que era um deus mântico (vidente, adivinho), descobriu o roubo e reclamou, primeiramente com Maia, mãe de Hermes, porém esta não acreditou que o filho recém-nascido pudesse ter cometido tal feito. Apolo, então, apelou para Zeus. Hermes, quando interrogado por Zeus, persistiu na negativa, entretanto, Zeus, convencido da mentira do filho, obrigou-o a prometer que nunca mais mentiria, no que Hermes concordou, mas acrescentou que não estaria obrigado a dizer a verdade por inteiro (*mentiroso, enganador*).

Apolo ficou encantado com o som que Hermes arrancava da lira, trocou o rebanho roubado pelo instrumento. Mais tarde, Hermes inventou também, a “flauta de Pã”; como Apolo também gostou da flauta, propôs-lhe uma troca: ofereceu o “cajado de ouro” (Caduceu), que usava para guardar o gado, em troca da flauta. Hermes aceitou, pedindo, além do cajado de ouro, lições de adivinhação (BRANDÃO, 2002).

Hermes foi um Deus com múltiplas funções. Era um deus companheiro dos homens e veremos seus primeiros atributos sempre sendo reinterpretados, fazendo de Hermes uma figura cada vez mais complexa. No início, a) foi um deus agrário (protetor dos pastores e dos rebanhos), às vezes representado com um carneiro sobre os ombros; b) por ter roubado o rebanho de Apolo, e considerando como o fez, tornou-se o símbolo de tudo quanto implica em astúcia, ardil e trapaça. Era um trickster (é um trapaceiro, velhaco, protetor dos ladrões e dos comerciantes); c) Hermes era um dos menos olímpicos dos imortais, pois gostava de se misturar aos homens. Zeus disse-lhe certa vez: “Hermes, tua mais agradável tarefa é ser o companheiro do homem; ouves quem estimas”, ampliando-lhe, assim, as funções de *companheiro* do homem, dispensador de bens; d) Hermes é também o Deus das estradas. Para os gregos, Hermes regia as estradas porque andava com incrível velocidade, pois usava sandálias de ouro e aladas. Não se perdia na noite porque dominava as trevas e com isso, conhecia bem o roteiro. Para agradecer ao Deus ou para obter bons lucros os viajantes

lançavam pedras nos caminhos, em honra ao Deus. Formavam-se, assim, montes de pedras na beira das estradas. A pedra tem, nesse caso, um significado especial, simboliza a união do crente com o Deus ao qual as mesmas são consagradas; na pedra está a força, a perpetuidade e a presença do divino (protetor dos viajantes, das estradas); e) com a rapidez de suas sandálias divinas, tornou-se o mensageiro predileto dos deuses, principalmente de Zeus e do casal Hades e Perséfone (mensageiro dos deuses); f) Hermes executava suas tarefas não somente com a astúcia e a inteligência que lhe eram características, mas, principalmente, com a gnose e a magia (conhecimento – sabedoria); g) Hermes era inventor de práticas mágicas, conhecia profundamente a magia da Tessália, conduzia as almas na luz e nas trevas, executava bem ambas as funções. Era, portanto, “o vencedor mágico da obscuridade”, porque “sabe tudo e, por isso, pode tudo”; h) Hermes era, também, o Deus psicopompo: acompanhava as almas até os domínios de Hades e também as traziam à luz, quando solicitado (um condutor de almas); i) Hermes era o Deus do Hermetismo e da Hermenêutica, do mistério e da arte de decifrá-lo (BULFINCH, 2000).

O mito reclama uma interpretação, exige um esclarecimento, demanda uma significação. Mas não só os mitos. Os sonhos, os sintomas, os fatos históricos, as filosofias, as ideologias, as atitudes, as palavras, os silêncios... A existência humana. A tudo isso subjazem signos, sentidos, símbolos alcançáveis mediante o ato interpretativo, mediante o trabalho hermenêutico.

1. 1 - *História da hermenêutica*

Tomando-se como ponto de partida a pergunta “O que é hermenêutica?”, remeto-me, sucintamente, às bases históricas da(s) teoria(s) e métodos de interpretação e de seus mais egregios estudiosos a fim de se poder compreender as coordenadas em que Paul Ricoeur se enquadra. Há duas justificativas para essa investida. Primeira, creio que a hermenêutica tem importância residente nos campos da filosofia, das ciências humanas e, por que não dizer, da psicanálise, para que não nos ocupemos dela. Trata-se de um assunto complicado, por vezes, confuso, sendo louvável tentar desconfundi-lo, ou, pelo menos, torná-lo menos obscuro. Segunda, a relação entre psicanálise e hermenêutica exerce uma atração especial, mas não deve ser aclamada sem reservas.

Numa definição mais generalista e relativamente consensual, a hermenêutica é um ramo da filosofia e estuda a teoria da interpretação, que pode referir-se tanto à arte da interpretação quanto à teoria da interpretação. A hermenêutica “tradicional” faz alusão ao

estudo da interpretação de textos escritos, especialmente nas áreas de literatura, religião e direito. As hermenêuticas moderna e contemporânea englobam não somente textos escritos, mas também tudo que há no processo interpretativo. Isso inclui formas verbais e não-verbais de comunicação (FRANCO, 1995).

Tratando-se de um tema de afanosa apreensão, creio, pois, que a melhor maneira de nos aproximarmos da hermenêutica é através dos autores tradicionalmente a ela identificados. Segundo Palmer (2011)² e Alberti (1996), a “tradição hermenêutica” pode ser dividida em três movimentos ou modos de abordagem. Em primeiro lugar, aquele que tem a hermenêutica como a ciência da interpretação de textos, que não é (tão) tributária de uma concepção filosófica que lhe seja atrelada: os esforços de interpretação da Reforma e, anteriormente, da hermenêutica teológica medieval, bem como de Schleiermacher, entre outros. O segundo movimento se refere à hermenêutica filosófica, mais radical, digamos, do que o primeiro, na exata medida em que toma a compreensão hermenêutica como pressuposto da existência humana, sendo “filosófico” aqui, principalmente, “ontológico”. Entre os dois movimentos pode-se situar Wilhelm Dilthey, que foi, indubitavelmente, o autor que mais forneceu ideias para a fixação dos laços entre a hermenêutica e a história. Sua abordagem suplanta a questão da interpretação de textos, na medida em que estabelece os fundamentos das ciências humanas, mas isso não permite identificá-la à hermenêutica filosófica de Heidegger, Gadamer e Ricoeur, por exemplo. A hermenêutica de Dilthey parece ser muito mais uma hermenêutica epistemológica, pois constitui o pressuposto do exercício das ciências humanas. O terceiro movimento seria o da adoção da hermenêutica não como teoria ou método, e sim como um “modo de pensar” difundido e praticado em diversos campos – no cotidiano, em todo tipo de texto, na história, na psicanálise etc. – graças à sua pretensão ao universal (GRONDIN, 2003). Esse movimento não está ancorado em autores definidos, mas pode ser identificado toda vez que aquele “modo de pensar” aparece em produções que não se classificam como “hermenêuticas”, mas que já mergulharam, por assim dizer, na forma do pensar hermenêutico. Ou seja: produções que buscam o sentido “mais profundo” ou “mais lapidado” de textos, de acontecimentos, de sonhos, de ações etc.

1. 1. 1 - *Os primórdios da hermenêutica*

² Palmer traz, na sua *Hermenêutica*, uma visão histórica, sintética e densa, do problema e da constituição da hermenêutica e das implicações filosóficas fundamentais da interpretação. Richard Palmer analisa e expõe com argúcia as linhas básicas do pensamento de alguns dos principais hermeneutas: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.

Hermenêutica remonta, etimologicamente, ao verbo grego *hermeneuein*, comumente traduzido por “interpretar”, e ao substantivo *hermeneia*, “interpretação”, objeto do tratado *Peri Hermeneias*, “Da interpretação”, de Aristóteles³. O termo aparece também em Platão – que chamava os poetas de *hermenes* (intérpretes) dos deuses – e na maior parte dos pensadores antigos mais notáveis, como Xenofonte, Plutarco e Eurípedes. O deus olímpico Hermes – não se sabe se seu nome deu origem ao termo, ou vice-versa – era associado, segundo Palmer (2011), à função de transmutar aquilo que estivesse além do entendimento humano em uma forma que a inteligência humana pudesse compreender. Richard Palmer (2011) destaca três acepções do verbo *hermeneuein* no seu antigo uso: dizer (*to say*), no sentido de “exprimir em voz alta”, explicar (*to explain*), e traduzir (*to translate*), no sentido não apenas de transpor de uma língua para outra, mas também de traduzir “historicamente” – como, por exemplo, “traduzir” os mundos de Homero ou do Antigo Testamento, que nos são adventícios. As três vertentes básicas do verbo grego são equivalentes, segundo Palmer (2011), ao inglês *to interpret* e, podemos dizer também, ao verbo *interpretar* do Português. Ainda segundo Palmer (2011), em seu *Peri hermeneias*, Aristóteles define a interpretação tanto como *enunciação*, quanto como uma fala que conjuga verdade e falsidade. O principal a notar, contudo, é que a *interpretação* continua dissociada da *lógica*. Enquanto esta última brota da *comparação* de enunciados, a *hermeneia* se constituiu na formulação mesma do enunciado, porque dizer algo sobre algo já é interpretar – dizer “Isto é um livro” já é uma interpretação. Disso resulta que a primeira interpretação – a formulação do enunciado – condiciona as demais, inclusive a análise lógica: a lógica trata da legitimidade de enunciados, mas a interpretação precisa responder a uma pergunta anterior e mais basilar, de que decorre o próprio sentido do enunciado.

1. 1. 2 - A interpretação da Bíblia

Desde a época dos patriarcas do judaísmo, passando pela teologia medieval e a Reforma, até a teologia moderna, os diversos contextos de atualização da hermenêutica

³ *Da interpretação* é um texto do filósofo grego Aristóteles. É composto por um único livro e não existem dúvidas acerca da autenticidade da obra. O tema abordado nesse texto possui alguma conexão com a discussão platônica da verdade e falsidade, exposta no diálogo *Sofista*. Aristóteles discute a relação entre as palavras escritas e as experiências mentais ou pensamentos, dos quais as palavras seriam símbolos. O principal problema filosófico que Aristóteles procura resolver nessa obra é o de elencar os tipos principais de juízo que se pode formar e os modos de expressá-los usando a linguagem. Os relacionamentos entre esses vários juízos possíveis são também explorados em detalhes (ANDRIOLI, 2011).

bíblica têm em comum, segundo Palmer (2011), a adoção de um sistema de interpretação no qual se busca o *sentido oculto*, ou seja, a *verdade moral* do texto. Essa idéia asila uma concepção da linguagem que adota o sentido literal de um texto como uma sombra do “sentido em si”, isto é, da verdade, desconsiderando seu aspecto produtor. É curioso constatar que não foram raras as necessidades de reinterpretação importantes da Bíblia. A primeira delas, no contexto da Diáspora⁴, tem em Philon⁵, contemporâneo de Cristo e de Paulo, seu principal exemplo. Adepto do chamado pensamento judeu-alexandrino, Philon assumiu a empreitada de adaptar o texto sagrado, lançando mão do método alegórico⁶ para ilustrar episódios e personagens do Antigo Testamento: o sentido literal tornava-se símbolo de verdades metafísicas ou morais.

Durante o cristianismo, uma segunda interpretação conferiu ao Antigo Testamento o desígnio de obra profética, inspirada por Deus para anunciar a chegada de Cristo. Algum tempo depois, os dogmas da Igreja Católica terminariam por definir como as Escrituras deveriam ser interpretadas e a teologia tornar-se-ia uma forma institucionalizada de interpretação. Agostinho interpretou o Antigo Testamento como alegoria, usando conceitos neoplatônicos e pregando a elevação da alma ao seu sentido espiritual acima dos sentidos morais e literais do texto. A interpretação alegórica se conservou como padrão durante todo o período medieval. A Renascença e a Reforma constituíram importante ruptura frente ao “monopólio” católico da interpretação da Bíblia. Uma das principais figuras desse novo movimento de ruptura foi, sem dúvida, Martinho Lutero (1483-1546). Com a Reforma, notadamente na Alemanha, a *hermeneia* se tornou mais explícita e sistemática. Protestantes, avessos ao catolicismo romano, recorreram ao novo “método” de interpretação bíblica. Abdicaram da interpretação alegórica e insistiram no sentido exato do texto, ambicionando resgatar seu significado de distorções ensartadas pela Igreja e pela escolástica. Nesse sentido,

⁴ Em Jerusalém, no ano de 70 d.C., os judeus se sublevaram contra o Império Romano. A resposta do imperador Tito foi a mais violenta possível: Jerusalém foi destruída e os judeus foram expulsos da Palestina, ocasionando a Diáspora, que foi a dispersão dos judeus pelo mundo. A Diáspora durou dezoito séculos e meio, até que em 1948, a ONU criou o atual Estado de Israel, que correspondia a uma parte da Palestina. Ao ocuparem essas terras, os judeus entraram em conflito com os já residentes, palestinos, dando início a um conflito que continua fazendo vítimas até hoje (VICENTINO, 2000).

⁵ Philon de Alexandria é considerado o defensor de que a alegorese deve ser adotada quando a interpretação literal trazer em si o risco do mal-entendido mítico. Sugere-se, pois, a idéia de que tudo que é literal deva, para ser plenamente entendido, apontar para algo pré-literais.

⁶ A interpretação alegórica nasce com a filosofia estóica que elabora uma interpretação sistemática e racionalizante dos mitos. Tal interpretação impulsionou substancialmente o desenvolvimento da hermenêutica, vez que perquiriu atrás do que é expresso literalmente, algo diverso, que necessita de um esforço hermenêutico (GRONDIN, 2003).

só seria consentido interpretar alegoricamente a Bíblia lá onde ela mesma fosse alegórica – por exemplo, onde Jesus narrava uma parábola (ALBERTI, 1996).

Assim sendo, a Sagrada Escritura devia ser interpretada diretamente, prescindindo-se da tradição, e literalmente, na medida em que o todo regia a parte e vice-versa.

Essa direção acabaria sucumbindo, contudo, à própria teologia da Reforma, também transformada em dogma, diz Gadamer: a fé protestante, e não mais o sentido literal, determinaria a interpretação da Bíblia. Assim, se, de um lado, a intenção de Lutero era a de tornar a interpretação da Bíblia uma experiência individual, de outro, os protestantes também necessitavam de regras para julgar as experiências de fé. Como resultado, Pfeiffer destaca a proliferação de manuais e teorias hermenêuticas nos séculos XVII e XVIII, ou seja, justamente o inverso da intenção de Lutero (ALBERTI, 1996, p. 41).

De acordo com Palmer (2011), entre 1720 e 1820, a cada ano surgia um novo manual para auxiliar os pastores protestantes. Depois de Lutero, os autores ainda enfatizam outros momentos da hermenêutica bíblica. Palmer (2011), por exemplo, alude, entre outros, ao método histórico-crítico do século XVIII, à “teologia dialética” dos anos 1920 e à “nova hermenêutica” na teologia contemporânea. Todos esses movimentos se aproximam pelo fato de tomarem a hermenêutica como teoria da exegese bíblica, ou seja, como sendo referentes a métodos de interpretação de textos – no caso, de textos sagrados. Nesse sentido, eles se inserem naquele primeiro modo de abordagem que mencionei acima e que se refere marcadamente à ciência da interpretação, sem essencialmente implicar uma posição filosófica.

Podem ser classificadas no mesmo grupo algumas das produções do século XVIII que objetivavam pautar a adequada interpretação de textos à luz da razão, seja no domínio secular, seja no teológico. O filólogo Johan Martin Chladenius (1710-1759), por exemplo, assinalava, em sua *Introdução à correta interpretação de escritos racionais* (1742), que a interpretação dependia tão-somente da concepção racional da matéria: passagens obscuras seriam erros na concepção do autor. Palmer (2011) aponta que a hermenêutica filológica do século XVIII, balizada pelo racionalismo, estendia-se para a exegese bíblica: em um manual de 1761, por exemplo, lê-se que o sentido verbal das Escrituras teria de ser determinado da mesma maneira que o dos outros livros. No mesmo sentido, Spinoza teria declarado em seu *Tratado teológico-político* (1670) que a norma da exegese bíblica⁷, que é uma ciência

⁷ Exegese bíblica é a interpretação de um texto bíblico. A tarefa da exegese dos textos sagrados da Bíblia tem prioridade e anterioridade em relação a outros textos. Isto é, os textos sagrados são os primeiros dos quais se ocuparam os exegetas na tarefa de interpretar e desvelar seu significado. O prefixo ex (“fora de”) refere-se à

escriturística, deveria ser à luz da razão, comum a tudo. Por outras palavras, o método da interpretação bíblica aproximava-se da filologia clássica⁸ de Friedrich August Wolf (1759-1824), Friedrich Ast (1778-1841) e August Boeckh (1785-1867), entre outros, peritos na interpretação e na tradução de textos antigos, através de uma metodologia positiva, espelhada nas ciências da natureza, assinala Alberti (1996).

O que desfilei aqui, de uma só vez, como fazendo parte da “hermenêutica bíblica”, desde a Diáspora, no século I, até o racionalismo teológico do século XVIII, é evidentemente um simples esboço, cuja serventia é a de tomarmos conhecimento de que tais movimentos e tais nomes alguma vez existiram.

1. 1. 3 - *Hermenêutica como estudo da compreensão*

A hermenêutica clássica e a hermenêutica bíblica, que até então seguiam caminhos distintos, passam a ser consideradas aplicações de uma hermenêutica geral quando o wolfiano Meier⁹ escreveu, em 1757, sua “*Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*” (Tentativa de uma interpretação artística universal). Porém, sua teoria ainda apresentava influência da simetria anterior. O projeto de uma hermenêutica fecunda, unindo a virtuosidade da interpretação filológica e uma verdadeira faculdade filosófica, só aparece na obra do teólogo, filósofo e pedagogo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Muitos autores identificam a hermenêutica de Schleiermacher com uma ruptura importante na “história da hermenêutica”. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação* e *Hermenêutica e crítica* são duas das obras do filósofo alemão traduzidas para o português.

Até Schleiermacher, a hermenêutica teria aparecido apenas nos momentos em que havia dificuldades com a interpretação de textos. A partir de então, contudo, ela passaria a ser pensada sistematicamente como ciência. Conforme assinala Ricoeur, em *Hermenêutica e*

idéia de que o intérprete está tentando derivar seu entendimento do texto, em vez de ler seu significado no texto (Eisegese). É estudo do significado das palavras à luz do tempo e do lugar onde originalmente foram escritas.

⁸ A filologia trabalha com várias áreas do saber, tais como a Retórica, a Poética, a Gramática, a Lingüística, a Lexicografia, a Prosódia, a Métrica, a Estilística e a Teoria e História da Literatura. A história da filologia remonta à Antigüidade e às primeiras análises interpretativas da obra de Homero já no século VI a.C.. Ao longo do século XVIII iniciou-se um processo de separação das filologias clássicas (voltadas para os textos da tradição greco-romana) e das filologias modernas (voltadas para o estudo das literaturas em línguas nacionais: filologia francesa, alemã, italiana, portuguesa).

⁹ Georg Friedrich Meier (1718-1777). Filósofo e esteta alemão. Meier estudou e lecionou filosofia e teologia na Universidade de Halle, onde foi aluno de Alexander Gottlieb Baumgarten. Foi um profundo conhecedor da filosofia de Christian Wolff.

Ideologias (2008), “O que há, antes dele (Schleiermacher), é, de um lado, uma filologia dos textos clássicos, sobretudo os da antiguidade greco-latina, e, de outro, uma exegese dos textos sagrados, o Antigo e o Novo Testamentos” (p. 26). Ainda segundo Ricoeur (2008), “a hermenêutica nasceu desse esforço para se elevar a exegese e a filologia ao nível de *Kunstlehre*, vale dizer, de uma “tecnologia” que não se limita mais a uma simples coleção de operações desarticuladas” (p. 26). Segundo Apel (1973), Schleiermacher teve o mérito de elevar a compreensão à condição de tema da teoria do conhecimento e de generalizar a problemática hermenêutica. Para Schleiermacher, não bastava mais aplicar a hermenêutica apenas quando surgissem dificuldades com a interpretação de textos; era preciso esclarecer, filosoficamente, *a priori*, as condições da compreensão. No mesmo sentido, Palmer (2011) assinala que, com Schleiermacher, a hermenêutica se define pela primeira vez como estudo da própria compreensão. A subordinação das regras particulares da exegese e da filologia à problemática geral do compreender constituiu uma reviravolta operada pelo projeto de Schleiermacher. Compreender é, para o filósofo alemão, a arte de reconstruir o pensamento de outrem, e para isso é imperiosa uma abordagem intuitiva, pois reconstruir o pensamento é reexperimentar o processo mental do autor. Reconhece-se, portanto, a partir de Dilthey, e com Palmer (2011), que Schleiermacher é o pai da moderna hermenêutica enquanto disciplina geral.

Segundo Dilthey (1962), ao estudar Schleiermacher, descobrimos que a finalidade última da hermenêutica é compreender o autor melhor do que ele próprio se compreendeu. É importante frisar, com Ricoeur (2008), que o programa hermenêutico de Schleiermacher era, ao mesmo tempo, romântico e crítico: romântico, por seu apelo a uma relação viva com o processo de criação, e crítico, por seu desejo de elaborar regras universalmente válidas de compreensão. Em outros termos: romântico por querer compreender um autor tão bem, e mesmo melhor do que ele mesmo se compreendeu, e crítico, por seu propósito de lutar contra a não-compreensão em nome do famoso adágio: “há hermenêutica, onde houver não-compreensão.”

A importância de Schleiermacher parece ter sido, portanto, a de trazer o problema da compreensão à ordem do dia, imprimindo-lhe um estatuto epistemológico. Mas sua obra talvez não tivesse tido tanta repercussão se suas idéias não tivessem sido retomadas por Dilthey, que foi quem trouxe, definitivamente, a hermenêutica para o campo das ciências humanas. É interessante registrar, aliás, que uma das primeiras obras de Dilthey foi uma

biografia de Schleiermacher, publicada em 1867.¹⁰

1. 1. 4 - *Hermenêutica como fundamento das ciências humanas*

Tido como o responsável por decretar a dicotomia entre as ciências da natureza e as ciências humanas, Dilthey foi um dos maiores expoentes da hermenêutica. Wilhelm Dilthey (1833-1911), nasceu na Alemanha, foi professor de filosofia nas universidades de Basel (1866), Kiel (1868), Breslau (1871) e Berlim (de 1882 até 1905), tornando-se principalmente conhecido por buscar a especificidade das ciências humanas em relação às ciências da natureza. Segundo Ricoeur (2008), sua maior contribuição para a filosofia foi a análise epistemológica das ciências humanas e da história, em particular. Tentarei discutir, fundamentalmente, a tentativa de Wilhelm Dilthey, em fins do século XIX e início do século XX, dentro da chamada “hermenêutica romântica” alemã, de estabelecer diferenças entre a lógica do conhecimento nas ciências naturais e nas ciências do espírito. Dilthey buscava os fundamentos filosóficos e epistemológicos de uma forma de conhecimento científico alternativo ao conhecimento “positivista” e “naturalista”. Suas idéias eram bem sintonizadas com as preocupações e discussões teóricas do final do século. Nas palavras de Dilthey:

As ciências que têm a realidade sócio-histórica como seu objeto de estudo buscam, mais intensamente do que antes, as relações sistemáticas entre elas e com os seus fundamentos. Condições dentro de várias ciências positivas estão operando nesta direção, associadas às forças poderosas originadas a partir dos motins na sociedade, desde a Revolução Francesa. O conhecimento das forças que governam a sociedade, das causas que têm produzido estas revoluções e dos recursos da sociedade para promover o progresso saudável, tem se tornado uma preocupação vital de nossa civilização. Conseqüentemente, relativas às ciências naturais, é crescente a importância das ciências que lidam com a sociedade (DILTHEY, 1989, p. 56).

De acordo com o pensamento diltheyano, a hermenêutica é o fundamento das ciências do espírito, ou, como diríamos hoje, das ciências humanas, porque, diferentemente das ciências da natureza, elas se consubstanciam com base na *compreensão*, e não na *explicação*. Aliás, na ótica ricoeuriana, esta é a aporia central da hermenêutica. Ricoeur (2008) define como desastrosa a alternativa entre compreender e explicar. “A hermenêutica exige uma complementaridade dessas duas atitudes e uma superação de tão nefasto dualismo epistemológico” (RICOEUR, 2008, p.18). Ricoeur se incumbe de suprimir essa aporia.¹¹

¹⁰ Em 1867 Dilthey havia publicado a obra biográfica intitulada *Vida de Schleiermacher*.

¹¹ Aporia (do grego aporia: “caminho inexpugnável”, “sem saída”, “dificuldade”) é definida como uma dificuldade, impasse, paradoxo, dúvida, incerteza ou momento de auto-contradição que impedem que o sentido de um texto ou de uma proposição seja determinado.

Como salienta Palmer (2011), o projeto de uma hermenêutica geral acaba esmorecendo com a morte de Schleiermacher, em 1834. Dilthey quis, como dito acima, estabelecer a hermenêutica como base para todas as ciências humana e sociais, ou seja, todas as disciplinas que interpretam as expressões de vida do homem, a saber, os gestos, atos históricos, leis codificadas, obras de arte, literatura etc. O próprio Dilthey já havia dito, aliás, que o papel essencial da hermenêutica consiste no seguinte: “estabelecer, teoricamente, contra a irrupção constante da arbitrariedade romântica e do subjetivismo cético [...], a validade universal da interpretação, base de toda a certeza histórica” (PALMER, 2011, p. 164-165). Seu objetivo era a interpretação objetivamente válida dessas “expressões de vida”, opondo-se à tendência que os estudos humanísticos tinham de se influenciarem pelas ciências naturais (AMARAL, 1987).

A crítica da compreensão histórica era, para Dilthey (1989), particularmente relevante. Rickman (1967 *apud* ALBERTI, 1996) enfatiza três princípios formulados por Dilthey que formam um aspecto importante daquilo que se tornaria conhecido por *historicismo*: 1) todas as manifestações humanas são parte de um processo histórico e devem ser explanadas em termos históricos; 2) as díspares épocas e os diferentes indivíduos só podem ser entendidos de seu ponto de vista específico, que deve ser considerado pelo historiador, e 3) o próprio historiador está limitado pelos horizontes de sua época.

Esses princípios são hoje insofismáveis nas ciências humanas e podem ser compendiados da seguinte forma: o homem é um animal histórico e disso não se esquivava, esteja ele na posição de objeto ou de sujeito do conhecimento. Este é o sentido não-polêmico, ou, para ser mais exato, “politicamente correto”, do termo *historicismo*¹²: a idéia quase unanimemente benquista de que todo conhecimento e todas as formas de experiência devem ser consideradas de acordo com seu contexto histórico. Desse ponto de vista, “historicismo” seria aquilo que marca o universo das *ciências humanas* como diferente do das *ciências naturais*, determinadas pelo “naturalismo”.¹³ A especificidade das ciências humanas e sua legitimidade frente às ciências da natureza começou a ocupar Dilthey em 1883, data da publicação de *Introdução às ciências humanas: tentativa de estabelecer fundamentos para o estatuto da sociedade e da história*. Em 1900, em *O nascimento da hermenêutica*, Dilthey

¹² O *historicismo* constitui a base de uma visão de mundo tipicamente moderna e ocidental. Esta se fundamenta na noção de que as configurações do mundo humano, num dado momento presente, sempre são o resultado de processos históricos de formação, os quais são passíveis de ser mentalmente reconstruídos e, portanto, compreendidos.

¹³ Naturalismo é uma escola literária conhecida por ser a radicalização do Realismo, baseando-se na observação fiel da realidade e na experiência.

conferiu à hermenêutica o atributo de ciência da compreensão e, portanto, de fundamento de todas as ciências humanas (*Geisteswissenschaften*). Postumamente, vieram a público a *Crítica da razão histórica*, em que Dilthey definiu os principais conceitos que estruturaram seu projeto, e *A consciência histórica e as visões de mundo* (ALBERTI, 1996).

Ao buscar as bases epistemológicas das ciências humanas, Dilthey ocupa-se da *crítica da razão histórica*, porque, para ele, a crítica da razão pura não pode ser aplicada às ciências do homem. Para compreender o homem, diz Dilthey (1989), é indispensável compreender nossa historicidade, que não está à disposição nas categorias estáticas das ciências da natureza. Os pontos de partida e de chegada nas ciências humanas devem ser a vivência concreta, histórica e viva, e suas categorias devem ser dinâmicas e intrínsecas à vida, contrapondo-se às categorias estáticas, atemporais e abstratas das ciências da natureza.

Para finalizar esta síntese do pensamento diltheyano, resumo-o da seguinte forma: com Dilthey a hermenêutica assume o estatuto de um método de conhecimento especialmente apto a dar conta do fato humano, irreduzível em si mesmo aos fenômenos naturais. O texto a interpretar é a própria realidade humana no seu desenvolvimento histórico. O procedimento hermenêutico será, portanto, sempre uma interpretação historicizada.

1. 1.5 - *Hermenêutica filosófica: Heidegger e Gadamer*

Se o projeto hermenêutico de Dilthey possuía um perfil epistemológico, a obra do alemão Martin Heidegger (1889-1976) é atravessada por pressuposições ontológicas e é identificada com a radicalização da adoção da hermenêutica na filosofia. Martin Heidegger é um dos principais filósofos do século XX, foi um dos teóricos mais complexos e uma personalidade das mais controvertidas. Não se deve esperar de Heidegger ou mesmo de Gadamer um mero prolongamento da questão diltheyana, pois surge uma nova questão: em vez de nos perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual o modo de ser desse ser que só existe compreendendo.

A questão epistemológica, isto é, de apenas fundamentar um método para as ciências, cede lugar, em Heidegger, para a questão fundamental do ser: compreender é compreender o ser e, a partir daí, pode-se fundamentar, inclusive, posturas epistemológicas. Embora Heidegger tenha tido um instrumento que Dilthey não teve, a saber, a fenomenologia de Edmund Husserl, tal ponto de partida foi sobrepujado em direção à hermenêutica, caracterizando-se o seu pensamento como anticientificista. Para Heidegger, a ontologia deve ser a fenomenologia do ser, ou melhor, “hermenêutica da existência”, como aponta Palmer

(2011), que, ao contrário de Dilthey (1989), é marcada não pela metodologia geral das ciências humanas, mas por um “ato primário de interpretação” que faz com que a coisa em si se revele. O “ser” das coisas, contudo, revela-se através do “mundo”, que é a totalidade em que o ser humano está imerso: só o homem tem mundo e as coisas estão no mundo do homem. Mundo e compreensão são partes inseparáveis da constituição ontológica da existência.

Sua obra principal é “Ser e Tempo”, publicada em 1927. Heidegger é um pensador cuja filosofia não pode ser apartada de sua própria existência. A leitura de sua biografia em paralelo ao seu pensamento filosófico termina por se complementar e compor um circuito teórico que, uma vez apreendido em seus pontos nodais, traceja uma totalidade que pode funcionar como base para compreensão e crítica do século XX e deste início do século XXI. Cabe salientar: o pensamento heideggeriano pode servir de chave para o entendimento de toda nossa vivência nesse momento defluído e indefinido (BAUMAN, 2001), para o qual os autores não conseguem impetrar um consenso: modernidade ou pós-modernidade.

Heidegger questiona a hermenêutica enquanto epistemologia. A teoria do conhecimento é, desde o início, transformada por uma interrogação que a precede, e versa sobre o modo como um ser encontra o ser, antes mesmo de se opô-lo como um objeto que faça face a um sujeito. Para Heidegger (2008), a hermenêutica não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se. O livro “Ser e Tempo” deve ser usado como fio condutor para uma apresentação do pensamento ontológico-hermenêutico de Heidegger. Nessa obra ele traz a baila o que chamou de Hermenêutica do Dasein, porque o autor evoca esta perspectiva para evidenciar a possibilidade de se entender o ser humano. Dasein (pronuncia-se dá-zain) é um vocábulo, da forma como Heidegger utiliza, propriamente intraduzível em Português, porém alguns autores esboçam uma tentativa, geralmente, usando a expressão “ser aí” ou “ser-aí que somos nós” (RICOEUR, 2008). Alguns consideram ilógico não traduzir o termo e outros acham que realizar a tradução é abafar a força de seu vigor semântico, pois, uma vez mantida no alemão, a palavra coage o leitor a um exercício de reflexão diferenciado, o escopo de Heidegger. Prefiro manter a expressão no original por este motivo. Outros termos que podem ser encontrados são “existir”, “realidade humana”, “ser-lá”, “ser-no-mundo”. Se a opção for pela tradução, o termo mais cabível é “ser-aí”.

O Dasein (sein = ser e da = aí), na verdade, é o homem na condição ontológica primordial, ou, mais ainda, na sua condição pré-ontológica. Dasein é um modo de se compreender o ser humano, distinto de toda metafísica ocidental, principalmente do

Iluminismo, o qual acabou por definir o homem como animal racional e a razão como sua essência (HEIDEGGER, 2008). Nas palavras de Ricoeur, “Esse *Dasein* não é um sujeito para quem haja um objeto, mas um ser no ser. *Dasein* designa o *lugar* onde a questão do ser surge, o lugar da manifestação” (RICOEUR, 2008, p. 38).

A figura do homem como sujeito nasce, segundo Foucault (2005), com o racionalismo. Por exemplo, o homem medieval era dotado de alma, derivada do divino, e com capacidade de apreender a verdade, o que significava conhecer a Deus, um percurso único. De forma algo assemelhada, na Grécia Antiga a preocupação residia muito mais em compreender a ação humana diante do ambiente político do que propriamente definir o que é o homem. De certo modo, já havia a investigação pela racionalidade, mas ela não assentava unicamente a razão como ponto essencial da constituição do humano.

A natureza humana passa, então, a ser vicariamente balizada pela razão. Toda essência humana é racional. Para além de Descartes, Kant assinala que a razão vai ser a síntese da percepção. Se em Descartes, o ser humano é uma coisa que pensa, em Kant, o homem é um ser que tem a capacidade de perceber antes mesmo de pensar, ou seja, tem a capacidade, por meio da razão, de perceber o seu próprio pensar. É, pois, a partir de Descartes e Kant que entram em cena as figuras da subjetividade e do sujeito, respectivamente (ALBERTI, 1996). As racionalidades cartesiana e kantiana passam a existir num espaço por Heidegger denominado Ocidente. Não se trata de um lugar específico, geograficamente localizável, mas de um espaço, onde foi erigida a racionalidade, onde esta funciona como pedra angular da definição da subjetividade.

O percurso da racionalidade, segundo Heidegger (2008), foi problemático e não trouxe boas soluções, mesmo fundamentando a construção do real e tendo o sujeito como ator dessa realidade. Apesar do desenvolvimento da ciência, apesar do esclarecimento, apesar da luz que foi lançada na razão e pela razão, o ser humano permaneceu investido de incompletude. Se a racionalidade gera conhecimento e o conhecimento permite o desenvolvimento de meios de tornarem o homem melhor, a tendência seria que a vida política, que é o laço das relações entre os homens, fosse o mais perfeito possível. Mas não foi. E as duas Grandes Guerras, por exemplo, mostraram isso. Por quê?

Em busca de uma resposta, Heidegger opta por uma crítica profunda e radical. Essa crítica, ele a chama de “destruição”. Destruição não é a rescisão absoluta com todo o passado, mas a implosão das tradições por dentro, resguardando as bases nas quais elas foram assentadas. Destruição heideggeriana consiste, pois, na proposta de releitura do antigo, objetivando-se verificar os erros que culminaram na modernidade iluminista.

Como dito, Heidegger (2008) propõe a destruição por meio de uma releitura, uma desconstrução por um mecanismo de interpretação. Ele retrocede até o momento em que, segundo ele, instauram-se as bases que sustentam a racionalidade, qual seja, a Antiguidade Clássica. Ao refazer o percurso de volta, encontra a raiz de tudo na ideia de *logos*, que significa discurso. No momento em que existe o discurso existe interpretação, existe hermenêutica. Se existe uma interpretação constante porque existe um discurso constante, tem que haver um ser que consiga realizar, a todo tempo, essa interpretação. Esse ser é o ser humano. Mas ele faz isso por ser racional, com o uso do mecanismo da razão? Pode-se entender que o ser humano, definido como ser racional, é quem trabalha com discursos? Heidegger dirá que não. A racionalidade não trabalha com discurso, mas com construção lógica de unidades de percepção de pensamento, as quais compõem a ciência (HEIDEGGER, 2008).

Na perspectiva heideggeriana, o fundamento do ser humano vincula-se à idéia de compreensão e não à de razão. Assim sendo, o homem é aquele ser dotado de possibilidade de compreensão e não de pensamento. Pensamento é apenas um veículo da compreensão. Mas o homem é o ser que é, num lugar e num tempo. É o ser que é “aí”, num lugar e tempo. É o Dasein. Contudo, o Dasein precisa liberar-se do véu da realidade, ou seja, do plano ôntico que habita e que lhe apresenta todos os fenômenos, dirigindo-se ao plano ontológico do ser de todas as coisas, vistas não mais como portadoras de essências, mas como sínteses de processos de compreensão. Destarte, o Dasein busca no plano do discurso (plano ontológico) a compreensão (hermenêutica) do ser das coisas que estão no mundo e para ele se fazem aparecer como fenômenos (plano ôntico).

Essa busca somente se oferece ao Dasein se ele se propõe a isso. Aqui entra a estrutura do cuidado. Cuidado é a situação do Dasein, na qual ele se direciona a si mesmo para buscar o ser de si e de todas as coisas que se lhe colocam como fenômenos. Apenas no plano do discurso isso é possível, porque toda perspectiva ôntica, que apresenta o ente (as coisas, sejam objetos físicos ou intelectivos) são traduzidos por meio de interpretação para o plano do Dasein, o qual é unicamente ontológico, pois ocorre na e mediante compreensão (HEIDEGGER, 2008).

Assim, Heidegger propõe a hermenêutica do Dasein, uma alternativa para se conceituar o ser humano, não mais como sujeito, não mais como senhor da razão, mas como um ser que habita, dentre outros, um mundo, o qual, para sobreviver e existir, exige sempre o cuidado.

No que tange à linguagem, a hermenêutica filosófica de Heidegger a tipifica como

sendo primeira, ontológica e independente do homem. O que aparece através da linguagem não é algo humano, e sim o mundo, o Ser; a linguagem não é expressão do homem, e sim manifestação do Ser. Como consequência – e aí reside talvez a profunda diferença com relação à hermenêutica até então “não filosófica” –, a interpretação não está alicerçada na consciência humana nem em categorias humanas; a interpretação é a manifestação da coisa, é a realidade da coisa que vem de encontro a nós (HEIDEGGER, 2008).

Para Karl-Otto Apel (2000), o principal mérito de Heidegger foi o de deixar de tomar a compreensão como concorrente da explicação causal-analítica, como o fez Dilthey. A “nova hermenêutica” mostrou, segundo Apel (2000), que a compreensão já é pressuposto para a constituição de dados experimentais na teoria do conhecimento. Nesse sentido, talvez se possa falar de uma aproximação com aquilo que já sobressaía do *Peri hermeneias*, de Aristóteles: a simples enunciação já é interpretação, antes mesmo de sobre ela incidir a lógica.

A hermenêutica de Heidegger tem sido explorada por Bultmann, Ricoeur e Derrida, mas seu seguidor mais próximo é o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer. Nascido em 11 de fevereiro de 1900, Gadamer atravessou todo o conturbado século XX e morreu em Heidelberg, em 13 de março de 2002, com 102 anos, sendo considerado o pensador mais longevo da história da filosofia ocidental.

Com a publicação de *Verdade e método*, em 1960, Gadamer, que se tornou um dos principais expoentes dessa “nova hermenêutica” na filosofia alemã, concorda com Heidegger no que se refere a esse entendimento ontológico e primeiro. Segundo Gadamer (1999), Heidegger indicou que o entendimento não é uma entre as atitudes humanas, e sim o próprio caminho do Ser na existência. Ademais, à semelhança de Heidegger, Gadamer abdica da idéia de separação entre sujeito e objeto, buscando na dialética grega o modelo de sua filosofia: na dialética, a coisa mesma lança perguntas ao sujeito, não é o sujeito o ponto da partida do conhecimento. A interpretação dos textos consiste, portanto, em um diálogo, como o platônico: o texto coloca perguntas ao intérprete, que, por isso mesmo, deve estar aberto a ele. É preciso saber compreender a pergunta que o texto responde, e não nossa própria pergunta (GADAMER, 1999).

A começar pelo título de sua obra de mais impacto, “Verdade e método”, Gadamer parece colocar em debate a hermenêutica como ontologia e a hermenêutica como método simplesmente. Na realidade, a questão envolvendo “verdade” e “método” ilustra uma discussão filosófica que vem sendo travada entre a ontologia e o idealismo cético, aponta Alberti (2005). Se, de um lado, a ontologia privilegia o acesso ao “Ser”, à verdade, o ceticismo relativista, que adquiriu monta na Modernidade, apela para a questão do método,

pois, uma vez descrente da “ocorrência” da Verdade, do Ser, para evitar o caos, prega a necessidade de uma “ética de princípios”. Ou seja, aplica à filosofia e, assim, à própria hermenêutica, um parâmetro procedimental segundo o qual é preciso seguir regras fundamentais que estabelecem princípios. O dogmatismo é consequência natural, como o demonstra a leitura de Habermas, por exemplo. Para Gadamer (1999), porém, o método não é caminho para a verdade, mas, ao contrário, a verdade zomba do homem metódico. De acordo com Ricoeur:

Da alternativa subjacente ao título da obra de Gadamer, *Verdade e método*, tem-se: ou praticamos atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas (2008, p. 51).

Ainda no tocante à relação entre sujeito e texto, Gadamer lança mão do conceito de *fusão de horizontes*: devemos fundir nosso horizonte com aquele do texto. O resultado dessa fusão é a ampliação de nosso próprio horizonte, ou seja, a autodescoberta e a autocompreensão. Nesse sentido, a fusão de horizontes torna-se, também, uma descoberta ontológica. A linguagem é o meio, por excelência, através do qual a fusão de horizontes se torna possível, porque tanto o intérprete quanto o texto a ela pertencem. Outra vez, nesse caso, o sujeito desaparece: as palavras pertencem à situação, e não ao homem, diz Gadamer (1999). Quando dizemos, por exemplo, “a maçã é vermelha”, isso vem da situação, e não da reflexão humana. Não é o homem que empresta sentido às palavras, pois estas já são plenas de sentidos.

Gadamer nos ofereceu, com sua hermenêutica filosófica, uma lição nova e definitiva: uma coisa é estabelecer uma práxis de interpretação opaca como princípio, e outra coisa, bem diferente, é ensartar a interpretação num contexto em que interpretar possibilita autocompreensão. A hermenêutica filosófica também nos instrui que o ser não pode ser compreendido em sua totalidade, não podendo, assim, haver uma ambição de totalidade da interpretação (ANDRIOLI, 2003).

O filósofo promoveu realmente uma virada hermenêutica do texto para a autocompreensão do intérprete. Gadamer não pensa a hermenêutica como um método capaz de validar interpretações, mas sim como uma filosofia que mostra que tanto a compreensão quanto a linguagem são fatores transcendentais inerentes ao Homem.

1. 2 - A hermenêutica de Paul Ricoeur

1. 2. 1 - Paul Ricoeur: dados biográficos

Em 1913, seis meses antes de a Alemanha invadir o território francês no início da Primeira Guerra Mundial, nascia Paul Ricoeur, em Valence, sudoeste da França. Desde cedo órfão de pai e mãe, foi criado pelos avós paternos dentro da tradição calvinista. Durante seus estudos secundários na Faculté des Letres de Rennes, e impelido pelo seu professor Roland Dalbiez, Ricoeur pressentiu a vocação filosófica e decidiu segui-la. A formação calvinista configurou sua personalidade e seu pensamento de tal maneira que além de celebrado e renomado filósofo, Ricoeur se tornou uma referência no que tange ao conhecimento da Bíblia e da teologia cristã.

Movido por um profundo interesse pela filosofia, o jovem valenciano foi estudar metafísica na reconhecida Universidade de Sorbonne, graduando-se em 1935. As idéias de Husserl, Heidegger e Jaspers efervesciam no cenário intelectual europeu nos anos 30 e Ricoeur absorveu esse vapor filosófico emanante. Mas na Universidade de Sorbonne, sofreu especial influência de seu professor, o existencialista cristão Gabriel Marcel. Durante seu tempo na Sorbonne, Ricoeur frequentou os seminários que o professor Marcel promovia, onde entrou em contato com os paradoxos do pensamento existencialista e desenvolveu um profundo apreço à tragédia da condição humana.

De 1935 até 1939, Ricoeur lecionou filosofia em liceus e escolas secundárias. Em 1935, casa-se com Simone Lejas. Nesse mesmo ano participa da fundação da revista *Terre Nouvelle*. Mas no pós-guerra, *Esprit*, fundada pelo filósofo personalista Emmanuel Mounier em 1932, é a única revista que sobrevive. Ricoeur se torna então um de seus mais importantes colaboradores. Sua identificação intelectual com Mounier é densa, a ponto de aderir, juntamente com sua família, à comunidade “personalista” por este criada. Mais tarde, contudo, ao ter em conta que o périplo intelectual do personalismo¹⁴ havia esgotado, distanciou-se.

Esteve prisioneiro durante quase toda a Segunda Guerra Mundial em um campo de concentração alemão, de 1940 até o fim da guerra. Durante esse período se dedicou ao estudo do fenomenólogo Edmund Husserl e também aos pensamentos de Martin Heidegger

¹⁴ O Personalismo de Emmanuel Mounier traz uma reflexão que questiona a sociedade pelos muitos nihilismos e ceticismos de nossos tempos, bem como traz uma nova compreensão acerca do ser humano. A valorização da Pessoa Humana se faz necessária e urgente. Pessoa Humana se faz na comunidade e o homem torna-se um ser de comunicação consigo, com o outro e com o mundo que o rodeia. Eis o princípio de alteridade comunitária apresentado pela revolução personalista. Mounier é o educador que propõe aos nossos tempos uma reflexão ética e global acerca do ser humano, despersonalizado e desumanizado por muitos movimentos que fazem acontecer uma forte tendência que navega por uma Ideologia do Individualismo (NASCIMENTO, 2007).

e Karl Jaspers. A Cruz Vermelha estava autorizada a fornecer-lhe livros de filosofia de autores alemães. Organizou, então, um curso de filosofia para os companheiros de prisão. A qualidade do curso era tamanha que o governo francês chegou a reconhecer como oficiais os cursos ministrados durante a reclusão. Suas reflexões acerca do mal, da violência e das guerras também passaram a chamar atenção no pós-guerra. Destacou-se pela oposição que fez às guerras da Argélia, nos anos 50, e da Bósnia, nos anos 90.

Ricoeur retorna a Paris em 1945 e por três anos trabalha como pesquisador no *Center National de La Recherche Scientifique*. Obtém o título de doutor em Letras pela Universidade de Paris, em 1949. Sua dissertação é o volume I de sua *Filosofia de Vontade*. Em 1948, foi indicado para a cadeira de história da filosofia na Universidade de Estrasburgo. Durante o período em que lecionou nessa universidade (1948-1956), comprometeu-se a cada ano ler as obras completas de um dos grandes pensadores: Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche, entre outros.

Em 1957, foi indicado para uma cadeira de filosofia geral na Universidade de Sorbonne. Em Paris, o ambiente intelectual mudava rapidamente: Freud e o estruturalismo eram as maiores influências. Ricoeur logo está pronto para responder aos novos desafios intelectuais. Passa o ano de 1958 lecionando na qualidade de professor convidado no famoso *Union Theological Seminar* de Nova York. Em 1963, ministrou palestras na Universidade de Yale que são o germe de seu importante livro sobre Freud (*Da interpretação: Ensaio sobre Freud*). Em 1966, ensinou na Universidade de Columbia. Em 1967 recebeu o título de doutor honorário pela Universidade de Chicago, EUA.

Ainda em 1967, graças ao movimento de descentralização da Universidade francesa, Ricoeur opta por deixar a cadeira de filosofia geral na Sorbonne, mudando-se para a jovem Faculdade de Letras da Universidade de Nanterre, na qual chegou a ser decano em 1969. Esse momento, contudo, marcou o começo de uma época muito afanosa na sua vida. Vê-se obrigado a administrar os conflitos entre estudantes e a polícia naqueles anos agitados. A violência gerada pelo Maio de 68 levou-o a demitir-se, em 1970, e alguns ataques provenientes da Intelligentsia francesa (uma acusação de plágio por parte de Lacan¹⁵, a sua

¹⁵ Aqueles que estão familiarizados com as obras de Ricoeur e de Lacan, provavelmente sabem que já houve um acalorado, para dizer o mínimo, encontro entre eles, que foi muito além da divergência de idéias. Lacan e seus seguidores, acusaram Ricoeur, não só de compreender erradamente as idéias lacanianas, mas de roubar as idéias do psicanalista francês. Ricoeur, por sua vez, respondeu que ele realmente nunca entendeu o que Lacan afirmara (alusivo à acusação de plágio) e que ele (Ricoeur) só estava interessado em Freud, não em Lacan.

derrota para Foucault na eleição para membro do Collège de France¹⁶) levaram-no praticamente a um exílio nos Estados Unidos. Em seguida, passa a ensinar na Universidade de Louvain. Em 1973, volta a Paris-Nanterre. A partir de 1970, Ricoeur passou a dividir seu tempo entre as universidades européias e a Universidade de Chicago, EUA, onde, como professor visitante, ocupou a cadeira de filosofia, anteriormente ocupada por Paul Tillich. Na Universidade de Chicago foi acolhido calorosa e respeitosamente, o que lhe permitiu refazer a sua vida e começar uma nova carreira, ao ponto de declarar: “Ensinar nos Estados Unidos salvou a minha vida, literalmente”. Posteriormente, o seu pensamento e a sua figura voltaram a ter prestígio na França e em todo o mundo.

Assumiu também a direção do *Centre d'Etudes Phénomologiques et Herméneutiques* de Paris. Foi o primeiro francês a receber o prêmio Hegel, em 1985, prêmio alemão outorgado de três em três anos (VANSINA, 2000).

Na madrugada de uma sexta-feira, dia 20 de maio de 2005, aos 92 anos de idade, após um longo tempo de doença, Paul Ricoeur morreu pacificamente, durante o sono, em sua residência na região de Paris. Aclamado como um dos mais importantes pensadores do século XX, Ricoeur deixa, com sua morte, ao mesmo tempo, um grande vazio no cenário filosófico francês, e um imenso e respeitável legado no mundo intelectual do Ocidente.

1. 2. 2 - O trabalho hermenêutico de Ricoeur

Se é relativamente fácil esboçar uma resenha biográfica da vida de Paul Ricoeur, sintetizar a sua empresa intelectual constitui tarefa abstrusa, difícil, mas incorrigivelmente interessante. Considerado um dos mais importantes filósofos contemporâneos, Ricoeur é um pensador de um fôlego invulgar e tão complexo quanto profundo.

Como dito, não é fácil aceder ao seu pensamento que, aliás, manteve-se sempre em movimento e em evolução. A sua vasta obra (cerca de 30 livros, mais de 500 títulos em artigos, conferências, colóquios, mesas redondas, atas e entrevistas..., algumas traduções, meia centena de prefácios a obras de outros autores e mais de 20 monografias, a maior parte das quais de sua autoria, algumas em co-autoria), distingue-se não só pela variedade dos temas, bem como pelo retorno sucessivo a esses mesmos temas. Daí que retoma incessantemente os mesmos problemas, muitas vezes sob o mesmo ponto de vista, num claro esforço do seu aprofundamento, objetivando uma melhor compreensão, como, aliás, advoga a

¹⁶ Em 1969, Michel Foucault derrota Paul Ricoeur no concurso para ingresso no Collège de France, onde se junta a Georges Dumézil e Lévi-Strauss na legitimação do pensamento estrutural; em 1975, Barthes passa a integrar a mesma instituição.

sua hermenêutica. Tampouco é raro ficarmos impressionados com a repetição, quase *ipsis verbis*, das mesmas ideias, como é o caso de algumas passagens de “*O Conflito das Interpretações*” e “*Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*”, obra esta à qual me deterei mais intensamente neste estudo. Seja como for, torna-se impraticável escamotear a riqueza, o aspecto multifacetado e a densidade de um pensamento, como o de Ricoeur, que transita em campos tão diversos: fenomenologia, existencialismo, psicanálise, estruturalismo, filosofia analítica, lingüística, hermenêutica, entre outros. Trata-se, portanto, de uma obra viva, aberta, que não se mumifica nem se auto-encapsula.

Ricoeur foi um dos poucos filósofos franceses contemporâneos que não só lia e traduzia do alemão e do inglês, mas também dialogava com correntes internacionais de pensamento tão distintas como a fenomenologia alemã (traduziu as *Idéias I*, de Husserl já em 1950), a hermenêutica de Gadamer ou a filosofia analítica inglesa e norte-americana. Esse diálogo múltiplo, aliás, constitui considerável parte de seus textos. Tal confrontação com pensamentos alheios levou à crítica, muito freqüente, de que Paul Ricoeur não teria um pensamento próprio. Só saberia expor as idéias dos outros e corrigir-lhes os excessos. A discussão aprofundada de outros pensadores aponta não só para um hábito acadêmico e professoral, mas, muito mais, para uma abertura e uma munificência no seu pensar que vai em direção oposta a certo narcisismo jubilatório e hermético característico de muitas “modas” filosóficas e psicanalíticas contemporâneas.

Como oportunamente lembra Japiassu, prefaciando “*Hermenêutica e Ideologias*” (2008), o ponto de partida de Ricoeur é uma análise rigorosa da vontade humana e seu objetivo é atingir e formular uma teoria da interpretação do ser. O problema próprio a Ricoeur é o da hermenêutica, vale dizer, o da produção e da interpretação do sentido. A originalidade de Ricoeur reside em não fazer filosofia tão-somente a partir da filosofia. Por outros termos, Ricoeur não reflete apenas a partir de idéias, não é alguém que segue, submisso, esse ou aquele sentimento filosófico. Evidentemente, sua filosofia não constitui uma criação *ex nihilo*, um círculo que se fecha em si mesmo, porque não pode haver filosofia sem pressuposições. Ricoeur, na verdade, inaugura um estilo de fazer filosofia. Sua singularidade se manifesta, em grande medida, por buscar recursos onde outros filósofos não buscariam. Fontes pré-filosóficas, tais como, o símbolo, o mito, a linguagem poética, os sinais inconscientes na fala humana, tudo isso passa a ser, para Ricoeur, fonte para a filosofia. Sua máxima “o símbolo dá o que pensar”¹⁷ expressa bem esse estilo de fazer filosofia. Afinal, a filosofia também se nutre

¹⁷ Esse foi o título de um texto de Ricoeur publicado na revista *Esprit* em 1959.

de fontes pré-filosóficas. A originalidade de Ricoeur se expressa, também, por seu baixo nível de preconceito filosófico. A concepção hermenêutica do filósofo permite-lhe trafegar entre âmbitos considerados até então mutuamente excludentes. É capaz de reunir tradições filosóficas até então dissociadas e trata temas que só outras vertentes filosóficas diferentes da sua quizeram tratar. É firme em suas convicções, mas aberto a outras correntes de pensamento. Isso faz de Ricoeur um pensador amplo e dialético, que não se perde num mero ecletismo.

Ricoeur se situa, desde o início, num certo combate às versões mais excessivas do idealismo (particularmente no tocante à pretensão de auto-suficiência da consciência de si) para realçar os limites dessa tentativa. Tais limites são entendidos, seguindo a empresa crítica de Kant, como as demarcações intransponíveis da racionalidade e da linguagem humanas, sob pena de cair nas aporias de um pensamento que se auto-institui em absoluto; mas limites também no sentido de uma *fronteira* que aponta, por sua própria existência, para uma outra *região* distinta do território da consciência auto-reflexiva. Essa problemática das fronteiras e das regiões é, portanto, dupla na reflexão de Ricoeur: crítica, certamente, mas também e, inseparavelmente, aberta, cheia de curiosidade. Ao reconhecer seus limites, a consciência filosófica não se restringe à sua auto-reflexão solipsista, mas reconhece, com um certo alívio faceiro, que existe algo fora dela, e mais, que esse algo é tão basilar como estonteante. A luta contra os descomedimentos da tradição idealista, que Ricoeur aponta como o motivo precípua de seu projeto filosófico, desemboca, por assim dizer, numa pesquisa apaixonada das relações dessa consciência – e desse sujeito – com o mundo que os circunscreve e, por incontáveis laços, os constitui (GAGNEBIN, 1997).

No prefácio a *O Si-mesmo como um outro* (1991), Ricoeur contrapõe à “exaltação do Cogito”¹⁸, um Cogito “quebrado” (brisé) ou “ferido” (blessé). Porém, essa quebra se constitui, ao mesmo tempo, como possibilidade de apreensão de uma unidade muito maior, ainda que jamais totalizável pelo sujeito, a saber, a unidade que se estabelece, em cada ação, entre o sujeito e o mundo.

Como reflexo do espanto com a radicalidade do mal que veio à tona no final da Segunda Guerra, os primeiros livros de Ricoeur tratam de uma *Filosofia da vontade*¹⁹, daquilo

¹⁸ Esse “*cogito*”, essa Razão é o formidável instrumento que vai municiar o voluntarioso Homem Moderno, herdeiro do Humanismo antropocêntrico do pós-renascimento, com um poder acrescido e já suficiente para dominar a Natureza e prescindir, ou mesmo decretar a impossibilidade, de nela intervir o Divino.

¹⁹ Por muitos considerado o eixo da obra de Ricoeur, a *Filosofia da vontade* foi publicada em três volumes: *O voluntário e o involuntário* (1950), *Finitude e culpabilidade: o homem falível* (1960) e *A Simbólica do mal* (1960).

que radicalmente repta, desafia e questiona a onipotência da vontade humana: a finitude, a culpabilidade, o mal. Traceja-se assim, como Ricoeur mesmo o aponta, um caminho de acesso privilegiado: os símbolos, os mitos, isto é, as invenções lingüísticas e narrativas que os homens produzem para tentar converter em sentido(s) o real que encontram e que os submerge. Alguns temas-chave da reflexão de Ricoeur eram postos já nessa obra inicial: a não-soberania do sujeito consciente e sua relação simbólica e cultural com esse outro que lhe escapa. Essa *Filosofia da vontade* permite, pois, a Ricoeur afinar melhor dois conceitos fundamentais, quais sejam, os de sujeito e de interpretação.

Na França, a discussão filosófica das décadas de 60 e 70 balizou-se por inquietas tentativas de destronamento da filosofia clássica do sujeito autônomo (Descartes e Kant), como também de seus sucedâneos contemporâneos, o existencialismo e o personalismo. Voltando-se para essa época, Ricoeur (apud GAGNEBIN, 1997) aponta para três correntes distintas, mas que se tonificam mutuamente nessa denúncia do *humanismo* metafísico, tal como, na esteira de Nietzsche, Heidegger o tinha definido: primeiro, um pensamento poetizante que se reclama, que pede vez e voz (justamente do segundo Heidegger); depois, o estruturalismo lingüístico e, mormente antropológico (Lévi-Strauss); por fim, a renovação da psicanálise com a doutrina lacaniana. Os três movimentos se equivalem na convicção de que não há sujeito algum que seja mestre de sua fala, mas que o discurso do sujeito representa muito mais o veículo através do qual algo, muito maior que ele, se diz: a dinâmica de encobrimento e de descoberta do Ser, o sistema de relações que estruturam o corpo social, o inconsciente. Ainda que as variações pessoais e estilísticas não sejam desconsideradas, essas tendências teóricas se sustentam numa ingente tendência de transferir a dinâmica da liberdade e da invenção, tradicionalmente delegada à pessoa do sujeito individual, para uma entidade sistêmica marcadamente impessoal.

Ricoeur se torna, então, um atento observador desse debate, mas, como sempre, investido de cautela. Ele andava desde sempre receoso ante a afirmação idealista clássica da soberania do sujeito. Diferentemente de alguns de seus colegas, não sente a necessidade de sair afobada e apressadamente em defesa dessa figura redargüida, contestada, tampouco aceita, naturalmente, o entusiasmo frenético pelos novos modelos teóricos. Sua resistência não é alusiva às aquisições descritivas que tais metodologias oferecem; ao contrário, as análises estruturalistas, especialmente de textos, serão vastamente discutidas e aproveitadas por Ricoeur. Sua desconfiança surge com a ambição de totalização em que alguns usos licenciosos e descomedidos do estruturalismo implicam.

Os livros *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*, de 1965 e *O conflito das*

interpretações. Ensaios de hermenêutica, de 1969, são produtos dessas discussões. A ênfase dessas obras incide numa discussão muito polida do próprio conceito de interpretação. Como o próprio Ricoeur observa, seus primeiros escritos jaziam sobre uma noção amplificante de interpretação: uma “interpretação atenta ao acréscimo de sentido incluído no símbolo e que a reflexão tinha por tarefa liberar” (GAGNEBIN, 1997, p. 263); o embate com Freud, Marx e Nietzsche – os três grandes mestres da suspeita, segundo Ricoeur – através do confronto com a psicanálise, com o estruturalismo, e com o pós-heideggerianismo, leva-o a perfilar outra possibilidade de interpretação: uma interpretação redutora, isto é, de denúncia das ilusões, genealógica no sentido de Nietzsche, de crítica ideológica em Marx, de descoberta do recalque em Freud. Com essas leituras, Ricoeur se mune ainda mais na sua empreitada de desmistificação das pretensões teóricas totalizantes, ganhando, igualmente, instrumentos privilegiados de análise da relação temporal que subjaz a prática hermenêutica (GAGNEBIN, 1997).

Interessa, no entanto, ressaltar que, no fundo do projeto filosófico e hermenêutico de Ricoeur, encontra-se sempre a mesma preocupação central e inexaurível: a preocupação antropológica. Compreender o homem, quem somos e quem sou, na nossa historicidade. Assim, a hermenêutica não é apenas um trabalho de procura e apropriação do sentido dos textos, dos símbolos ou da ação, na dimensão temporal de uma narrativa, mas, sobretudo, um trabalho de compreensão do homem e do mundo. Por isso, para Ricoeur, toda a filosofia é hermenêutica, porquanto o trabalho da interpretação é transpassado pela profunda intenção de vencer as distâncias e as diferenças culturais, harmonizando o leitor/intérprete com o texto que se lhe tornou estranho. A preocupação com o homem situa-se, pois, no cabeçalho da reflexão hermenêutica de Ricoeur, como procura da resposta à questão “Quem sou? Quem somos, como homens, na nossa humanidade? Quem é o homem?” Faz-se cogente saber quem somos para podermos vir a ser quem somos, mas sem, afinal, nunca o chegarmos a ser, dada a nossa condição de finitude, ou, como diz Heidegger, de ser-para-a-morte. O homem, mais que ser, descobre-se, sobretudo, como possibilidade de ser (FONSECA, 2009).

Ricoeur percorreu, na sua hermenêutica, o caminho da linguagem, nas suas palavras, a “via longa”. Começa na linguagem, porque é na linguagem que o mundo e o homem se dizem. Ricoeur mantém, dessa forma, o contato com as disciplinas que exercem o trabalho de interpretação, a História, a Psicologia, a Psicanálise e, em geral, as ciências humanas. Na realidade, Ricoeur pretende levar a reflexão até ao nível da ontologia, já que, afinal, é o desejo dessa ontologia que anima todo o seu empreendimento, e porque é sempre também na linguagem que toda a compreensão ontológica atinge a sua expressão. Por outro

lado, a “*via longa*” é exigida como caminho para a compreensão, já que não há compreensão sem mediação. O pressuposto de partida é que não há conhecimento imediato de si. Os três mestres da suspeita desnudaram essa grande ilusão da modernidade: não há uma compreensão imediata e intuitiva de si. O *cogito* é, na verdade, uma verdade vã, ainda que invencível, e é também um lugar vazio. Toda a compreensão é sempre o resultado de uma mediação ou de uma interpretação, ela própria também sempre mediada. De fato, o homem não é transparente para si mesmo, não coincide consigo mesmo, ou não teria sentido esta pergunta que continuamente nos fazemos: Quem sou? Qual o sentido da minha existência e da vida?

A interpretação leva, assim, ao conhecimento interposto, mediado da nossa existência, pois o texto é interpretado para compreender a existência que o próprio texto expressa e fixa. Falando da interpretação como momento existencial do homem, Ricoeur declara: “O sujeito que se interpreta e se compreende ao interpretar os sinais já não é o *cogito*: é um existente que descobre, pela “exegese” da sua vida, que já está posto no ser antes mesmo de se pôr e de se possuir. Existir é ser interpretado” (RICOEUR, 1969, p. 8). O *cogito* não é mais esse ato pretensioso, ou, dito de forma mais clara, essa ambição de se pôr a si mesmo, mas descobre-se como já posto no ser (RICOEUR, 1969). A “*via longa*” é ainda exigida a um sujeito finito que não tem conhecimento ou evidência imediata de si. Todo conhecimento de si se agarra a uma “intermediariedade” que consiste em operar mediações entre contrários ou correlativos. Pela mediação da linguagem falamos das fisionomias ocultas e não percebidas de nós mesmos e das coisas.

A existência humana descobre-se como contingência, como finitude, como desejo de ser, como falível e só pode compreender-se a si mesma e dar-se sentido através da interpretação e da apropriação dos sentidos que a própria interpretação nos revela. Apanhado no meio do tempo, porque nascemos dentro dum tempo, dentro de uma linguagem, dentro de uma história e de uma tradição, “*já postos no ser*”, o destino do homem é reencontrar-se da perdição inicial e situar-se no seu tempo, através da interpretação e do conflito de interpretações que o texto, a narração, os símbolos, os sonhos, a arte geram. Interpretações, contudo, sempre abertas a novos sentidos, a novos mundos, porque o texto é sempre abertura a novos mundos, a novas apropriações, a novas possibilidades interpretativas, nunca esgotadas (GAGNEBIN, 1997).

Hermenêutica é justamente a busca de sentido pela via da interpretação. Ricoeur se dá conta de que toda cultura carece de interpretação, principalmente por ela estar erigida sobre um alicerce de falsidade. A cultura camufla, disfarça, esconde aquilo que realmente é. O problema não é primeiramente epistemológico, mas antes de superação da ilusão. O projeto de

Ricoeur se torna, assim, o de redescobrir a autenticidade do sentido mediante um vigoroso esforço hermenêutico. Marx, Freud e Nietzsche ensinaram que a realidade está escondida. É preciso duvidar das aparências; mais do que isso, é necessário hesitar diante da consciência e da linguagem humana. E nesse contexto, toda a crise atual da linguagem pode ser compendiada na oscilação entre a desmistificação e a restauração do sentido. O projeto de Ricoeur se situa, portanto, nessa dialética.

CAPÍTULO 2

A INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA: CONSIDERAÇÕES ÀS IDEIAS DE FREUD E LACAN

Da obra *Pensamento* (1999), do matemático e filósofo francês Blaise Pascal²⁰, tomo emprestada a seguinte passagem:

Quando penso sobre a curta duração de minha vida, absorvida na eternidade precedente e seguinte, o pequeno espaço que ocupo e que vejo, precipitado na imensidão dos espaços que ignoro e que me ignoram, espanto-me e me surpreendo ao me ver aqui e não ali, porque não existe nenhuma razão para estar aqui e não ali, agora e não em outro tempo. Quem me colocou aqui? Por ordem e vontade de quem este lugar e este tempo foram destinados a mim? O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora (PASCAL, 1999, p. 88).

Essa apavorada elocução pascaliana faz sentido para quem, no século XVII, presenciou a substituição da teoria geocêntrica – aceita durante mais de vinte séculos – pela teoria heliocêntrica. A nova teoria não apenas “retirou” a Terra do centro do Universo, mas também desintegrou uma construção estética que ordenava os espaços e hierarquizava o “mundo superior dos Céus” e o “mundo inferior e corruptível da Terra”. Galileu geometrizou o Universo, igualando todos os espaços. O próprio Galileu, também no século XVII, teoriza sobre o método científico, que significou uma verdadeira revolução: é justamente nesse momento que a ciência rompe com a filosofia aristotélico-escolástica e sai em busca do seu próprio caminho. Ao passo que a nova física nos transportava “do mundo fechado ao universo infinito”, René Descartes se propunha a investigar os domínios da subjetividade, que foi sendo fundada e convertida em referencial central e, por vezes, exclusivo para o conhecimento e para a verdade.

Racionalistas e empiristas, em uníssono, apregoam: a verdade habita a consciência. A partir de Descartes, a representação se torna residência da verdade, restando, como problemática fundamental, saber se chegamos a ela por meio da razão ou através da experiência (GARCIA-ROZA, 2007). Os empiristas diferem dos racionalistas, mormente quanto ao percurso a seguir, mas ambos já sabem aonde querem ir: ao reino da verdade, ao império da universalidade. Desse modo, Platão é, ao mesmo tempo, nessa caminhada, o grande inspirador e o guia incansável, lembra Garcia-Roza (2007).

As mesmas exigências e os mesmos objetivos do discurso platônico são mantidos,

²⁰ Blaise Pascal foi um físico, matemático, filósofo moralista e teólogo francês do século XVII.

pela filosofia moderna, na constituição dessa subjetividade-representação. Seu ideal permanece sendo o da *episteme*²¹ platônica, a saber, o da constituição da ciência. Se os conceitos da ciência moderna substituíram os *eide*²² platônicos, isso em nada fez vacilar a crença na universalidade da verdade. Indubitavelmente, algumas modificações foram feitas: o Mundo das Ideias cedeu espaço à Subjetividade, o *Cogito* substituiu o *Topos Uranos*²³, porém, em ambos os casos, trata-se de definir o recinto onde as cópias descobrem os seus modelos e de onde os simulacros devem ser banidos. O escopo é um só: reduzir a horizontalidade dos acontecimentos à verticalidade do conhecimento. E isso se dá independentemente de um credo racionalista ou empirista. Por mais declaradas que sejam as alterações entre Descartes e Freud ou entre Locke e Hegel, todos são platônicos (GARCIA-ROZA, 2007).

Gilles Deleuze (1974) adverte que, em relação ao pensamento ocidental, é possível compreendê-lo não só historicamente, mas geograficamente. Isso implica na idéia de que esse pensamento pressupõe eixos e orientações segundo os quais ele se desenvolveu. A verticalidade do conhecimento e a horizontalidade dos acontecimentos são os dois grandes eixos por meio dos quais podemos apreender o pensamento ocidental e sobre os quais se instituem três distintas imagens do filósofo. A primeira delas, aquilatando a altura, constitui o platonismo. O desígnio do filósofo platônico é atingir as alturas da Ideia, da essência, do inteligível, do Modelo. Ainda sobre o eixo vertical, porém valorizando a profundidade, temos a segunda imagem do filósofo: a dos pré-socráticos, cujo objetivo é a *arché* (princípio), a substância. E por fim, contrapondo-se à verticalidade, tem-se a horizontalidade da superfície. Este é o recinto dos cínicos, dos estóicos, dos megáricos, dos sofistas. Para eles, a verdade não habita nem o céu platônico, tampouco as profundezas pré-socráticas, mas os acontecimentos, a superfície (DELEUZE, 1974; GARCIA-ROZA, 2007).

²¹ Para os gregos, particularmente Platão, a idéia de *Episteme*, enquanto um saber aprofundado da complexa estrutura do real, opõe-se à *Doxa*, ou o saber imediato sem acuidade necessária para compreendermos a “verdadeira” realidade. Ainda segundo Platão, a *Episteme* transcende o mundo das aparências (*Simulacro*), dos sentidos ou da experiência. *Episteme* denota conhecimento em estado “puro” (REIS, 2011).

²² *Eide* era um termo já bem enraizado e mesmo bastante sofisticado muito antes de ser consagrado por Platão. Para este, os *eide* são uma realidade supra-sensível e, assim, a causa da *episteme* e a condição de todo o discurso filosófico. Algumas traduções fornecem o sentido de natureza constitutiva, idéia (REIS, 2011).

²³ *Topos uranos*, para Platão, seria, metaforicamente, o lugar celestial onde se encontram as idéias e as formas. Platão, para expressar seu pensamento filosófico, por vezes, lança mão de mitos. Assim, para expressar seu pensamento da intuição, da idéia e da dialética, emprega o mito da “reminiscência”. Narra o seguinte mito: As almas humanas, antes de viverem neste mundo e de alojarem-se cada uma delas num corpo de homem, viveram em outro mundo, onde não há homens, nem coisas sólidas, nem cores, nem odores, nem nada que passe e mude, nem nada que flua no tempo e no espaço. Viveram num mundo de puras essências intelectuais, no mundo das idéias. Esse mundo está num lugar que Platão, metaforicamente, denomina lugar celeste, *topos uranos*. Lá vivem as almas em perpétua contemplação das belezas imperecíveis das idéias, conhecendo a verdade sem nenhum esforço porque a têm, intuitivamente, pela frente, sem nascer nem morrer, em absoluta eternidade (REIS, 2011).

O cartesianismo correlacionou consciência e verdade, mas a psicanálise, em seu cerne, jamais aderiu a tal correlação. Então, onde situar a psicanálise? Como lembra Garcia-Roza (2007), não parece que seu lugar seja o cartesiano, vez que a psicanálise, precisamente, fez-se iconoclasta em relação à consciência e à razão, que ocupavam lugares sagrados, marcando, como o próprio Freud apontou, a terceira grande ferida narcísica²⁴ sofrida pelo saber ocidental. Ao fazer da consciência um mero efeito de superfície do Inconsciente, Freud operou uma inversão do cartesianismo que dificilmente pode ser negada.

Em *Freud e o inconsciente* (2007), Garcia-Roza declara:

A identificação da subjetividade com a consciência parece ser um ponto inabalável da filosofia moderna. Quando muito, encontramos em alguns autores a referência a uma região de opacidade da subjetividade, mas que não chega a se constituir como ameaça; pelo contrário, é a própria consciência expandindo seus domínios (GARCIA-ROZA, 2007, p. 20).

De acordo com a filosofia cartesiana, podemos por em xeque as existências do mundo e de Deus, mas nada, absolutamente nada pode ameaçar a certeza inquebrantável do *cogito*. Nesse mundo, cartesianamente concebido, o ideal narcísico de uma consciência idêntica a si mesmo é plenamente alcançado. Nele, como disse Althusser, os nascimentos teóricos estão impecavelmente regulados: “O pré-natal é institucional. Quando nasce uma nova ciência, está já o círculo de família preparado para o espanto, o júbilo e o batismo” (ALTHUSSER, 1991. p. 73). Ocorre, contudo, que não há dominação que consiga ser irrestrita e não há controle que consiga ser absoluto. E o saber continuou produzindo “filhos naturais”. Dessa prole, muitos foram acolhidos tão-somente pelos próprios progenitores e por um cingido círculo de amigos; outros foram desamparados, amargurando solidão; outros, ainda, foram adotados pela comunidade científica ao preço de atenderem, à risca, a todas as exigências que lhe forem feitas (GARCIA-ROZA, 2007, p. 20).

É verdadeiro afirmar que a psicanálise, na sua infância vienense, foi aceita apenas pelo próprio pai e por um limitado grupo de amigos, mas, à medida em que se desenvolvia, passou a contar com um círculo de amigos nada restrito. Dizer, por outro lado, que a psicanálise foi abandonada e que viveu numa amarga solidão também não parece condizer com a verdade, pois em pouco tempo a psicanálise foi convertida numa das mais importantes

²⁴ Freud desenvolveu a idéia de três humilhações sucessivas sofridas pelo homem, as três feridas narcísicas. Primeiro, Copérnico demonstrou que a Terra gira em torno do Sol, e assim privou-nos a nós, seres humanos, do lugar central do Universo. Depois Darwin demonstrou que emergimos da evolução cega, e nos tomou nosso lugar de honra entre os seres vivos. Finalmente, quando Freud descobriu o papel predominante do inconsciente em processos psíquicos, revelou-se que nosso eu não manda nem mesmo em sua própria casa (ZIZEC, 2010).

práticas clínicas; assim como, teoricamente, transformou-se num dos objetos privilegiados de análise e crítica do saber contemporâneo, assinala Garcia-Roza (2007). Pode-se dizer que escassas foram as teorias que gozaram de notoriedade igual à fruída pela psicanálise. Quanto à adoção por parte da comunidade científica, a psicanálise passou a ser objeto de ferrenha disputa. A lista de candidatos à paternidade se compunha da fenomenologia, das filosofias da existência, da antropologia, do culturalismo norte-americano, da biologia, da linguística e da psicologia. Esses foram alguns desses saberes oficiais que demandaram o direito de adoção, sendo que alguns deles chegaram mesmo a se declararem pais legítimos. Mas se, por um lado, a criança apresentava semelhanças marcantes com esses candidatos a pais, por outro, escapava às requisições que lhe eram feitas e rejeitava a submissão aos ascendentes (GARCIA-ROZA, 2007).

Retornando, pois, à questão: onde situar a psicanálise? Uma resposta possível, segundo Garcia-Roza (2007), pode ser: em nenhum lugar preexistente, já que a psicanálise operou uma ruptura com o saber existente e produziu o seu próprio lugar, pois, epistemologicamente, ela não se encontra em continuidade com saber algum, embora, arqueologicamente, esteja atrelada a todo um conjunto de saberes sobre o homem, que se cultivou a partir do século XIX. Se cursarmos o caminho explorado por Freud, constatamos que seu início está intimamente condicionado à produção do conceito de inconsciente que resultou numa divisão da subjetividade. Esta deixa de ser entendida como um todo unitário, identificado com a consciência e sob o primado da razão, para ser uma realidade fendida em dois grandes sistemas – o Inconsciente e o Consciente – e sobrepujada por uma luta interna que confere à razão apenas o lugar de efeito de superfície (NASIO, 1995).

O resultado dessa mudança significativa operada pela psicanálise foi o descentramento do sujeito. O sujeito ocupava, desde Descartes, um lugar elevado: o do conhecimento e da verdade. Identificada com a consciência, a subjetividade devia se fazer clara e distinta. Já o desejo, na lógica cartesiana, embaraçava a ordem, pois alterava o pensamento, tornando-o impróprio à realidade que ambicionava representar. O erro surgiria apenas porque o desejo ensarta deformações no material apanhado pelo conhecimento (GARCIA-ROZA, 2007).

A psicanálise vai desqualificar esse sujeito do conhecimento como sendo o referencial central, a partir do qual a verdade aparece. Aliás, a psicanálise privilegia a verdade do sujeito em detrimento do sujeito da verdade (GARCIA-ROZA, 2007). Ela vai perguntar precisamente por esse sujeito do desejo a quem o racionalismo renunciou. Nas palavras de Garcia-Roza:

Contra a unidade do sujeito defendida pelo racionalismo, a psicanálise vai nos apontar um sujeito fendido: aquele que faz uso da palavra e diz “eu penso”, “eu sou”, e que é identificado por Lacan como sujeito do enunciado (ou sujeito do significado), e aquele outro, sujeito da enunciação (ou sujeito do significante), que se coloca como excêntrico em relação ao sujeito do enunciado. Paralelamente à clivagem da subjetividade em Consciente e Inconsciente, dá-se uma ruptura entre o enunciado e a enunciação, o que implica admitir-se uma duplicidade de sujeito na mesma pessoa. Essa divisão não se faz em nome de uma unidade, uma espécie de *Gestalt* harmoniosa do indivíduo, mas produz uma fenda entre o dizer e o ser, entre o “eu falo” e o “eu sou” (2007, p. 23).

Daí a famosa anástrofe lacaniana da máxima de Descartes: “Penso onde não sou, portanto sou onde não me penso.” Essa fórmula denuncia, por assim dizer, a pretensa limpidez do discurso almejada pelo cartesianismo e a suposta unidade do sujeito. O sujeito do enunciado não é aquele que nos revela o sujeito da enunciação, mas aquele que produz o desconhecimento deste último. Em outras palavras: o *cogito* não é o lugar da verdade do sujeito, mas o lugar do seu desconhecimento. A concepção freudiana tem como proposta explicitar a lógica do inconsciente, bem como o desejo que a move e a sustenta. Freud não antagoniza, no interior do mesmo indivíduo, o caos do inconsciente e a ordem do consciente, mas fala de duas ordens diferentes. Não se trata, para o fundador da psicanálise, de apontar uma nova dimensão da consciência, algo que pudesse ser visto como sua face oculta, mas de revelar e interpretar um novo objeto: o Inconsciente (GARCIA-ROZA, 2007).

O que é interpretar em psicanálise? Este é um dos muitos questionamentos que me povoam, consomem e mobilizam, sobre o qual me debruçarei no presente texto. Riscos e dificuldades não me escapam, disso eu tenho bastante clareza. A primeira dificuldade, e também o primeiro risco, remetem às referências adotadas. Enunciar um propósito, como acabei de fazer, talvez não seja suficiente. Para saber qual o meu escopo e alcance, talvez precise ficar claro não só o que pretendo discutir, como o que não pretendo estudar também. Ou, por outras palavras, a clareza pede que se compreenda tanto o que fica dentro do domínio do texto como o que fica fora dele. Assim, atendendo a essa lógica, desde já, declaro que farei, no contexto da psicanálise, principalmente, referências às construções de Freud e Lacan. Essa decisão não se baseia na suposição de que eles detêm a verdade (inclusive, em muitos pontos, Freud e Lacan não falam a mesma língua) em detrimento dos demais “cânones” da psicanálise (aliás, os estudiosos da psicanálise sabem que nenhum dos grandes autores detém a totalidade do saber sobre o inconsciente e seus efeitos, e que nenhuma proposta clínica é capaz de dar conta de todas as formas de sofrimento psíquico), mas apenas em função da afinidade e da quantidade a mais de leitura que eu tenho em suas obras, o que me proporciona

um pouco mais de segurança na escrita. Ademais, correr mais um risco de, num ecletismo forçado e irresponsável, enfiar num mesmo texto uma grande quantidade de conceitos e de autores, sobre os quais eu não tenha, minimamente, propriedade para discorrer, não faz parte dos meus planos dissertativos. Isto posto, sem mais procrastinações, inicio as discussões a que me propus.

2. 1 - Metapsicologia²⁵ e interpretação

Tão-somente a título de prólogo e objetivando orientar o leitor na discussão que engendrarei neste tópico, vejo como oportuna uma breve definição (se é que é possível) do que seja a psicanálise. Segundo Laplanche e Pontalis (2008), a psicanálise pode ser entendida como uma “disciplina”, fundada por Sigmund Freud, na qual se podem marcar três níveis, quais sejam: a) um método de investigação que consiste, fundamentalmente, em evidenciar o significado inconsciente das palavras, das ações, das produções imaginárias (sonhos, fantasias, delírios) de um sujeito. Esse método é baseado, especialmente, nas associações livres do sujeito, que são a “garantia” da validade da interpretação. Vale salientar que a interpretação psicanalítica pode estender-se a produções humanas para as quais não se dispõe de associações livres; b) um método “psicoterápico” balizado por essa investigação e especificado pela interpretação controlada da resistência, da transferência e do desejo. O emprego da psicanálise como sinônimo de tratamento está ligado a esse sentido; c) e um conjunto de teorias psicológicas e psicopatológicas em que são sistematizados os dados introduzidos pelo método psicanalítico de investigação e de “tratamento”.

Pode-se dizer que psicanálise apostou na ideia de que o tratamento de um sofrimento psíquico poderia ser conduzido pela palavra (“*Talking cure*”²⁶). Freud, ao longo de

²⁵ O termo *metapsicologia* se encontra, episodicamente, nas cartas que Freud dirigiu a Fliess. É utilizado por Freud para definir a originalidade de sua própria tentativa de edificar uma psicologia “... que leve ao outro lado da consciência” em relação às psicologias clássicas da consciência. Não podemos deixar de notar a analogia entre os termos metapsicologia e metafísica, analogia provavelmente intencional por parte de Freud, pois sabemos, pelo seu próprio testemunho, o quanto foi forte a sua vocação filosófica: “Espero que você queira dar atenção a algumas questões metapsicológicas [...]. Nos meus anos de juventude a nada aspirei tanto quanto ao conhecimento filosófico, e estou realizando esse voto, passando da medicina à psicologia” (FREUD, 1896, p. 325 - Carta de 2-3-1896).

²⁶ Ao batizar a psicanálise de *talking cure*, Anna O. indicava que a cura de seus sintomas estava fundada na narrativa que fazia de sua história. A partir dessa experiência inaugural, Freud pode decifrar a trama discursiva que estrutura as diversas formações do inconsciente. Nossos sintomas, sonhos, lapsos, esquecimentos e lembranças carregam consigo uma possibilidade narrativa, que pode ser atualizada a partir do trabalho que acontece em uma análise (CESAROTTO; COSTA-LEITE, 1987).

sua obra, sempre sustentou que uma “cura” psicanalítica deveria ser feita dando-se inteligibilidade aos conteúdos de memória trazidos pelos pacientes. Esses conteúdos eram comunicados pela fala ao analista, a quem competiria ajudar a lembrar e reconstruir esse material, como meio de chegar às causas do sofrimento (ALMEIDA; ATALLAH, 2009). A origem dessa aflição teria uma procedência específica, que seria um trauma real ou fantasiado, ao qual se deveria ter acesso pela análise e interpretação dos sintomas. Seguindo esse percurso, Freud investiu na teoria de que, ao fazer retornar à consciência dos seus pacientes uma lembrança desagradável, estes poderiam ser capazes de ressignificar o material ideativo que produziria os sintomas, atribuindo-lhe outro sentido simbólico. Todavia, as lembranças estavam presentes de outra forma, manifestando-se não pela racionalização, mas por processos corporais ou ideativos que produziam os sintomas clínicos das neuroses (ALMEIDA; ATALLAH, 2009; ROUDINESCO, 2000).

Pode-se afirmar que o método psicanalítico freudiano revolucionou a clínica das neuroses até então conhecida, pois deslocou o entendimento puramente biológico, que remetia à busca por lesões orgânicas identificáveis pela anatomia patológica, para uma posição em que eram levadas em consideração as construções simbólicas dos pacientes (LAPLANCHE; PONTALIS, 2008). A psicanálise, para além das famigeradas inovações no campo clínico, como dito, fez vacilar as concepções de homem e de subjetividade, há séculos erigidas pela racionalidade.

A interpretação psicanalítica se tornou a força primordial de comunicação, de condução da clínica, e, também, de toda uma rede de poder e saber entre psicanalista e paciente, pois emprestou sentido, deu visibilidade, coordenou entendimentos e, principalmente, fundou verdades sobre o modo de funcionamento do aparelho psíquico. Segundo Laplanche e Pontalis (2008), a interpretação habita o centro da teoria e da técnica psicanalíticas. Poderíamos caracterizar a psicanálise pela interpretação, isto é, pela evidenciação do sentido latente de um material. A interpretação, segundo estes autores, traz à luz as modalidades dos conflitos defensivos²⁷, e, em última análise, tem em vista o desejo que se formula em qualquer produção do inconsciente. Foi a atitude freudiana para com o sonho (via régia para o inconsciente) que constituiu o primeiro exemplo e o modelo de interpretação. Para Freud, a questão do sentido do sonho vincula-se a vários elementos oníricos, que uma vez estruturados, fornecerão o sentido do sonho. Essa é a razão pela qual Freud distingue dois

²⁷ A psicanálise considera o conflito como constitutivo do ser humano, e isto em diversas perspectivas: conflito entre desejo e defesa, conflito entre os diferentes sistemas ou instâncias, conflito entre as pulsões, conflito edípico etc (LAPLANCHE; PONTALIS, 2008).

métodos de interpretação anteriores àquele que ele vai apresentar em *A interpretação de sonhos* (1900/1996): o *método da interpretação simbólica* e o *método da decifração*. Enquanto o primeiro considera o sonho como uma totalidade, procurando substituí-lo por outro que lhe seja análogo e inteligível, o método da decifração considera o sonho em seus elementos constituintes, cada um dos quais funcionando como um sinal criptográfico que deve ser substituído por outro, segundo uma chave fixa. Ambos os procedimentos padecem de defeitos graves. O método simbólico é restrito, impreciso e difícil de ser colocado em termos gerais. O segundo método tem por defeito principal a questão da confiabilidade da “chave” da interpretação, além de ignorar os mecanismos de deslocamento e condensação que veremos mais à frente. É, porém, desse segundo método que a psicanálise vai se aproximar mais (FREUD, 1900/1996).

A interpretação, para Freud, destaca, a partir do relato feito pelo sonhante (conteúdo manifesto), o sentido do sonho tal qual ele se formula no conteúdo latente, a que conduzem as associações livres. O objetivo último da interpretação psicanalítica é o desejo inconsciente e a fantasia em que este ganha corpo (ZIZEC, 2010; FÉDIDA, 1988). O termo interpretação não é reservado apenas a essa produção fundamental do inconsciente que é o sonho, aplica-se às outras produções do inconsciente (atos falhos, sintomas, chistes etc) e, mais genericamente, àquilo que, no discurso e no comportamento do sujeito, traz a marca do conflito defensivo.

Antes, porém, de adentrarmos o mérito da interpretação psicanalítica propriamente dita, faz-se cogente lançarmos mão de alguns conceitos muito caros à psicanálise e que fundamentam direta e indiretamente o arcabouço do interpretar analítico.

2. 2 - Bases metapsicológicas da interpretação psicanalítica

Ao produzir o lineamento teórico da metapsicologia, Freud fez algo mais que dar visibilidade aos processos mentais inconscientes: acabou criando uma unidade explicativa da vida mental, baseada em conceitos que se propunham universais. Conceitos balizadores da teoria psicanalítica como os de pulsão, narcisismo, recalque e Inconsciente, serão aqui, sucintamente, retomados, objetivando-se melhor compreender em que vias a interpretação psicanalítica se encontra.

Tomando como viés o conceito freudiano de pulsão tentarei realizar um percurso que contemple os demais conceitos supracitados. Pulsão é um dos conceitos fundantes em psicanálise que expressa a especificidade da visão freudiana sobre o ser humano. Grosso

modo, pulsão pode ser entendida como uma força ou pressão que faz o organismo tender para um objetivo. A pulsão tem a sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão) e sua meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional. Ao lado das excitações externas, das quais o indivíduo pode fugir ou se proteger, existem fontes internas, portadoras constantes de um afluxo de excitação da qual o organismo não pode escapar e que é o fator propulsor do funcionamento do aparelho psíquico (NASIO, 1995).

Os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/1996) introduzem o termo *pulsão*, bem como as distinções (que a partir de então não mais deixarão de ser utilizadas por Freud) entre fonte, pressão, objeto e objetivo (explicitarei mais detalhadamente a seguir). É na descrição da sexualidade humana que se esboça a noção freudiana da pulsão. Freud, baseando-se, especificamente, no estudo das perversões e das modalidades da sexualidade infantil, ataca a chamada concepção popular que atribui à pulsão uma meta e um objeto específicos. Mostra, pelo contrário, como o objeto é variável, contingente e como só é escolhido, sob a sua forma definitiva, em função das vicissitudes da história do sujeito. Mostra, ainda, como as metas são múltiplas, parcelares e estreitamente dependentes de fontes somáticas.

No artigo metapsicológico *As pulsões e suas vicissitudes*, de 1915, Freud (1996) define a pulsão como um estímulo interno, pré-psíquico, alocado, exata e especificamente, entre o orgânico e o anímico, ou seja, trata-se de um conceito-limite, origina-se dentro do organismo e alcança a mente. Além disso, cabe lembrar que, segundo Freud, a pulsão só habita o psiquismo através de seus representantes: o representante-representação e o representante-afeto. A pulsão, como descrita por Freud, implica num conceito que não é retirado de observações empíricas, mas são ficções teóricas. Para reforçar essa ideia tomo emprestadas as palavras do fundador da psicanálise, nas *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise*: “A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia. As pulsões são seres míticos, grandiosos na sua indeterminação” (FREUD, 1933/1996, p. 119).

Segundo Freud (1915/1996), a pulsão possui quatro componentes: uma fonte (o corpo, as zonas erógenas), uma pressão (força para atingir seu objetivo), uma finalidade (descarga, satisfação) e um objeto (para o qual a pulsão se direciona). Freud aponta, ainda, duas tipologias primordiais para a pulsão, a saber, as *pulsões do Eu*, que são autoconservativas e as *pulsões sexuais*, que “nascem” apoiadas nas pulsões ou finalidades autoconservativas. Nesse sentido, a *libido* (conjunto das pulsões), pode estar investida no próprio sujeito ou em objetos externos. Quando há, por assim dizer, investimento libidinal no próprio sujeito, afigura-se aquilo que Freud caracterizou como narcisismo.

O termo narcisismo é usado por Freud para explicar a escolha de objeto nos homossexuais, que “tomam a si mesmo como objeto sexual” (FREUD, 1914/1996, p. 85). A descoberta do narcisismo leva Freud a propor – no *Caso Schreber* (1911/1996) – a existência de uma “fase” da evolução sexual intermediária entre o auto-erotismo e o amor de objeto. Em *Totem e tabu* (1913/1996) ele expressa o mesmo ponto de vista.

Em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914/1996), Freud destaca o *auto-erotismo* como sendo o primeiro estágio da sexualidade humana. O que há, nessa fase, são pulsões se satisfazendo anárquica e auto-eroticamente no próprio corpo do sujeito. O auto-erotismo é, digamos, o estado inicial da libido. A esse estágio, segundo Freud (1996), é somada uma nova ação psíquica – o “Eu” – para que se constitua a etapa alcunhada de *narcisismo primário* (lembrando que a libido, nessa fase, permanece investida no próprio sujeito). O narcisismo primário designa, então, um estado precoce em que a criança investe toda sua libido em si mesma. Para Lacan (1998), experiência narcísica se relaciona com o primeiro momento de formação do ego. Lacan fala em estágio do espelho²⁸, no qual o ego se define por identificação com a imagem de outrem.

Posteriormente, a libido dirige-se a objetos externos e, em virtude de contingências da vida sexual infantil (a meu ver, não só infantil), há um desinvestimento objetual e um conseqüente retorno da libido para o sujeito. Esse retorno libidinal, Freud chamou de *narcisismo secundário*. Porém, esse estágio não se reduz a essa significação, pois se trata de uma estrutura permanente no sujeito (LAPLANCHE; PONTALIS, 2008).

Outro conceito de importância singular na psicanálise é o de recalque. Em *A história do movimento psicanalítico* (1914/1996), o recalque é descrito por Freud (1996) como “a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise” (p. 26), o conceito de recalque designa, num sentido próprio, uma operação pela qual se repelem ou se mantêm, no inconsciente, representações ligadas a uma pulsão. O recalque se produziria nos casos em que a satisfação de uma pulsão ameaçaria provocar desprazer. Em outras palavras, é condição *sine qua non* para a operação do recalque que o desprazer acirrado pela pulsão prepondere

²⁸ A fase do espelho designa um momento na história do indivíduo que tem início por volta dos seis meses de idade e que termina em torno dos 18 meses, na qual a criança forma uma representação de sua unidade corporal por identificação com a imagem do outro. Esse momento é concretizado de forma exemplar pela experiência que a criança tem ao perceber sua própria imagem num espelho, experiência essa que é fundamental para o indivíduo e na qual Lacan identifica a matriz a partir da qual se formará um primeiro esboço do ego. Essa experiência deve ser entendida, segundo ele, “como uma identificação no sentido pleno que a análise dá a esse termo: a saber, a transformação produzida no sujeito quando esse assume uma imagem (...)” (LACAN, 1978, p. 12). Não devemos, porém, ver na fase do espelho o momento da constituição do sujeito. Essa fase é ainda dominada pelo *imaginário* e o que aí se produz é apenas um ego especular. O sujeito será produzido somente quando da passagem do imaginário ao simbólico, isto é, através da linguagem.

sobre o prazer que essa proporciona. A essencialidade do recalque reside, como dito, no afastamento de conteúdos (representações) desprazerosos do consciente. Em *O Recalque* (1915/1996), é trazida a idéia de que, antes do clímax edípico propriamente dito, certas representações “traumatizantes” são rechaçadas do consciente e formam no inconsciente uma espécie de pólo atrativo. Esses núcleos de representações atraem representações de conteúdos similares e essa operação é denominada de *fixação* ou *recalque primário*. Somente quando da circunstância edípica, envolvendo a angústia de castração (FREUD, 1915/1996), é que se instala o *recalque secundário*, fundador da divisão Consciente/Pré-consciente-Inconsciente. Uma terceira fase do processo do recalque foi denominada, por Freud, de “*Retorno do recalçado*”. Nessa fase, as produções do inconsciente conseguem burlar a barreira censuradora do recalque, acessando o sistema Pré-consciente/Consciente.

Apesar de Freud apontar o recalçamento como um dos destinos da pulsão, ficamos sabendo por ele mesmo que aquilo sobre o qual incide o recalçamento não é a pulsão propriamente dita, mas um de seus representantes: o representante ideativo. Na verdade, a pulsão está aquém da distinção entre consciente e inconsciente, na medida em que ela jamais pode tornar-se objeto da consciência e que, mesmo no inconsciente, ela tem de ser representada por uma ideia (FREUD, 1915/1996). Além do mais, se a finalidade do recalçamento é evitar o desprazer, ficaria difícil explicar como é que a satisfação de uma pulsão poderia provocar desprazer. Quando Freud fala em recalçamento da pulsão, devemos ter sempre em mente que ele está se referindo ao representante ideativo da pulsão, este sim, capaz de provocar desprazer ao ser confrontado com o sistema PCs./Cs. O outro representante psíquico da pulsão – o afeto –, apesar de sofrer vicissitudes diversas em decorrência do recalçamento, não pode, ele mesmo, ser recalçado. A razão disso é que não se pode falar em “afeto inconsciente”; o que pode ser tornado inconsciente é a ideia à qual o afeto estava ligado (podendo este último ser deslocado para outra idéia). O que o recalçamento produz é uma ruptura entre o afeto e a ideia à qual ele pertence, mas não uma transformação do afeto em afeto inconsciente. “A rigor”, afirma Freud (1915/1996), “não existem afetos inconscientes” (p. 204). Um afeto pode ser suprimido, isto é, inibido ou eliminado, mas não pode ser recalçado.

Chego, finalmente, àquele que é apontado como o conceito fundamental da psicanálise. Em *Vocabulário da psicanálise*, Laplanche e Pontalis (2008) afirmam que “se fosse preciso concentrar numa palavra a descoberta freudiana, essa palavra seria, incontestavelmente, a de inconsciente” (p. 236). Estou convencido de que a esmagadora maioria dos teóricos em psicanálise estaria de acordo com esta declaração, ainda que nem

todos convirjam quanto à significação, à extensão e aos limites daquilo que entendem por inconsciente.

De acordo com Garcia-Roza (2007), o texto freudiano permite a produção de discursos sobre o inconsciente muito alheios uns aos outros, e uma asseveração, como a de Lacan, segundo a qual “o inconsciente está estruturado como uma linguagem”, soa como uma frase dita em língua estrangeira. A estranheza se avoluma quando um Lacan afirma que nada mais está fazendo do que “reler Freud”. Quando percorremos o texto freudiano não nos deparamos com os conceitos divulgados pelos lacanianos. Mais sensato do que aderir a um embate teórico-doutrinário, é dar atenção ao que ensina Althusser, em seu artigo “*Freud e Lacan*” (1991), quando afirma que ler não é reproduzir especularmente um texto, mas sim produzir a partir dele um discurso, isto é, produzir, a partir da letra do texto, um discurso do texto. Ninguém lê o que está escrito. Freud, genialmente, traçou tal percurso, tanto que para além do texto manifesto – do sonho, do sintoma, do ato falho –, buscou um outro texto redigido pelas leis do inconsciente.

Antes de Freud, o termo “inconsciente” era empregado de uma forma puramente adjetiva, designava aquilo que não era consciente, mas jamais aludira a um sistema psíquico distinto dos demais e dotado de atividade própria. Outro aspecto fundamental a ser sublinhado é o da identificação do inconsciente com o caos, com o incoerente. Aqueles que identificam o inconsciente freudiano com o caótico e o arbitrário devem, segundo Garcia-Roza (2007), reler o capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* (1900), onde Freud declara, enfaticamente, que não há nada de arbitrário nos acontecimentos psíquicos, todos eles são determinados. A diferença reside no simples fato de que não há uma determinação única. O inconsciente possui, portanto, uma ordem, uma sintaxe; ele é estruturado e, segundo nos diz Lacan, estruturado como uma linguagem.²⁹

No início do artigo *O Inconsciente* (1914/1996), Freud assinala que o caminho do inconsciente deve ser procurado nas *lacunas* das manifestações conscientes. Essas lacunas trarão para o primeiro plano da investigação psicanalítica aquilo que Lacan, seguindo Freud, chamou de “formações do inconsciente”: o sonho, o lapso, o ato falho, o chiste e os sintomas. Não é apenas a descontinuidade produzida pelos fenômenos lacunares no discurso consciente, que nos chama a atenção, mas, principalmente, um sentimento de ultrapassagem que os acompanha (LACAN, 2008). Há uma sensação de atropelamento do sujeito por um outro

²⁹ Como uma linguagem: o inconsciente não é uma linguagem, mas os seus mecanismos são como os mecanismos da linguagem.

sujeito desconhecido, mas que se impõe à sua fala. São essa irresolução e esse sentimento de ultrapassagem que funcionarão como indicadores, para o sujeito (sujeito do enunciado ou sujeito do significado), da existência de um outro sujeito oculto e em oposição a ele (sujeito da enunciação ou sujeito do significante). Esse outro sujeito é o sujeito do inconsciente, do qual temos algumas indicações seguras se nos debruçarmos sobre os fenômenos lacunares supramencionados.

Pode-se dizer, seguindo o pensamento freudiano, que os fenômenos lacunares sinalizam uma outra ordem, irredutível à ordem consciente e que se insinua nas brechas e nos silêncios desta última. Trata-se, pois, de uma ordem presidida por mecanismos próprios.

Essa outra ordem é a do inconsciente, estrutura segunda, e que não é apenas topograficamente distinta da consciência, mas é formalmente diferente desta. O inconsciente não é o mais profundo, nem o mais instintivo, nem o mais tumultuado, nem o menos lógico, mas uma outra estrutura, diferente da consciência e igualmente inteligível (GARCIA-ROZA, 1993, p. 173).

Assim, o que define o inconsciente não são os seus conteúdos, mas o modo segundo o qual ele opera, impondo a esses conteúdos uma determinada forma.

Freud concebe o inconsciente como um “lugar psíquico”, todavia isso não nos habilita a pensá-lo como um lugar substancial, anatômico, corporificável. Se ele o aponta como sendo um *lugar*, acentua, imediatamente, que se trata de um lugar *psíquico*. O que encontramos nesse lugar não são coisas, mas *representações*. As representações são “representações psíquicas” da pulsão, isto é, inscrições da pulsão nos sistemas psíquicos.

Freud reafirma, no capítulo V do artigo *O inconsciente*, a distinção radical entre os sistemas Ics³⁰ e Pcs/Cs³¹. As leis que organizam o funcionamento do sistema Ics não são, segundo Freud, as mesmas que presidem o funcionamento do sistema Pcs/Cs. Destarte, no sistema Ics podem coexistir, lado a lado, duas representações contraditórias, sem que isso implique a eliminação de uma delas. Se dois desejos são inconciliáveis do ponto de vista da consciência, a nível inconsciente eles não se abolem, mas se combinam para atingir seu objetivo. O princípio da não contradição não funciona a nível do sistema Ics. No inconsciente não há lugar para a negação: esta só vai aparecer pelo trabalho da censura na fronteira entre os sistemas Ics e Pcs/Cs (FREUD, 1915/1996; GARCIA-ROZA, 1993).

O modo de funcionamento dos sistemas psíquicos recebeu uma denominação

³⁰ ICs – Inconsciente.

³¹ PCs/Cs – Pré-consciente/Consciente.

freudiana especial: *processo primário* e *processo secundário*. O processo primário, modo de funcionamento do sistema Ics, é balizado por dois mecanismos principais, que são o *deslocamento* e a *condensação*³². Os processos primários e secundários (modos de funcionamento dos sistemas PCs/Cs e Ics) são correlativos, do ponto de vista econômico, dos dois modos de escoamento da energia psíquica: a energia livre ou móvel e a energia ligada³³. No processo primário, a energia psíquica tende a se escoar livremente, passando de uma representação para outra e buscando a descarga do modo mais rápido e direto possível, enquanto, no processo secundário, essa descarga é retardada de maneira a possibilitar um escoamento controlado. Os processos primário e secundário são ainda, respectivamente, correlativos do princípio de prazer e do princípio de realidade; isto é, enquanto os processos inconsciente buscam a satisfação pelo caminho mais curto e direto, os processos conscientes, regulados pelo princípio de realidade, são coagidos a desviar seu trajeto que os leva à satisfação.

Freud assinala ainda como marca tipificante do sistema Ics a ausência de temporalidade. O inconsciente é atemporal, seus conteúdos não sofrem a ação desgastante do tempo. Segundo Freud, a temporalidade é exclusiva do sistema Pcs/Cs.

O inconsciente lacaniano, embora se sustente, como advoga Lacan, na releitura do inconsciente freudiano, é dotado de peculiaridades que merecem também atenção peculiar. Quando Jacques Lacan nasceu, em 13 de abril de 1901, o *A Interpretação dos Sonhos* já havia sido publicada. Em 1981, ano de sua morte, Freud já havia se tornado há muito um ícone da contemporaneidade e a psicanálise já fora completamente incorporada à cultura. Diferentemente de outros autores que desenvolveram seu trabalho a partir da teoria freudiana, Lacan não foi seu discípulo direto. Freud foi, sem dúvida, um homem que despertava paixões. Seu relacionamento pessoal com vários de seus contemporâneos é pontuado por momentos de grande aproximação, fascínio mesmo, seguido por crises de decepção profunda e rupturas

³² Condensação e deslocamento foram inicialmente descritos por Freud, em *A interpretação dos sonhos* (1900), como mecanismos fundamentais por que se realiza o “trabalho do sonho”. Ambos são modos essenciais do funcionamento dos processos inconscientes. A condensação ocorre quando uma representação única representa por si só várias cadeias associativas, em cuja intersecção ela se encontra. Do ponto de vista econômico, é então investida das energias que, ligadas a estas diferentes cadeias, adicionam-se nela. O deslocamento dá-se quando a energia de investimento se desliga das representações e desliza por caminhos associativos (LAPLANCHE; PONTALIS, 2008).

³³ De acordo com Laplanche e Pontalis (2008), energia livre e energia ligada são “termos que exprimem, do ponto de vista econômico, a distinção freudiana entre processo primário e processo secundário. No processo primário, diz-se que a energia é livre ou móvel na medida em que se escoar para a descarga de maneira mais rápida e mais direta possível; no processo secundário, ela é ligada, na medida em que o seu movimento para a descarga é retardado ou controlado” (p. 146).

irreconciliáveis. Breuer, Fliess, Jung, Adler e outros fazem parte dessa série de transferências não resolvidas (COUTINHO JORGE; FERREIRA, 2011).

A situação de Lacan é bem diferente. Freud já era um nome consagrado quando Lacan iniciou seu percurso. Freud viveu em Viena e Londres, Lacan nunca residiu fora da França. Nesse distanciamento temporo-espacial, o que encantou Lacan não foi a pessoa de Freud, mas sua obra, seus escritos. Assim, se por um lado Lacan foi amigo de Georges Bataille, Claude Lévi-Strauss, Alexandre Kojève, Jean Hypollite, Maurice Merleau-Ponty, Salvador Dali e um assimilador de muitas dessas idéias contemporâneas à teoria psicanalítica, por outro, sempre se manteve fiel à praxis instituída por Freud (MARINI, 1991).

Lacan se dizia freudiano. Opunha-se, com tal declaração, às psicoterapias de base analítica, e, principalmente, a toda corrente de pensamento que se desenvolveu a partir dos trabalhos de Anna Freud, nas décadas de 1940-1950 (sobretudo nos EUA), que se chamou *psicologia do ego*. Essa linha de orientação considerava a análise do ego e dos seus mecanismos de defesa prioridades do trabalho analítico, objetivando, com isso, um possível reforço egóico que possibilitaria ao indivíduo lidar melhor com seus impulsos e com as frustrações causadas pelo meio externo (BLEICHMAR; BLEIMAR, 1992). A crítica lacaniana sobre esse posicionamento é que, ao privilegiar os aspectos adaptativos do ego, seus autores foram cada vez mais se afastando dos fundamentos da psicanálise e conferindo a sua prática um caráter quase comportamental, já que sua meta apontava para a adequação do indivíduo aos valores sociais vigentes.

Apesar da fama de hermetismo de seu estilo, a intenção de Lacan era a de esmiuçar os conceitos freudianos, desenvolvê-los e torná-los passíveis de uma transmissão o mais objetiva possível. Lacan escreveu muito menos do que falou. Boa parte de sua obra, tal como a temos disponível hoje, é transcrição dos seminários proferidos ao longo de quase três décadas. Em todo esse período, embora mude o enfoque dado às várias questões trabalhadas e sofisticue seus conceitos e sua linguagem, o referir-se a Freud é uma constante em seu discurso (MARINI, 1991).

Ser freudiano é, nesse sentido, manter vivo “o vírus” que a psicanálise inoculou na cultura de nosso tempo: o conceito de inconsciente, isto é, a idéia de que há no ser humano uma força de natureza sexual, que atua à revelia da boa adaptação moral e social, e que é impossível de ser totalmente capturada pela consciência-de-si, tornando-nos seres, inevitavelmente, cindidos e nunca apoiados, completamente, em nossa auto-imagem (MASOTTA, 1977).

Esse caráter subversivo da psicanálise, ainda segundo Marini (1991), foi o ponto que Lacan sempre manteve como referência. Ele está presente nos seus primeiros trabalhos, mantém-se ao longo dos primeiros tempos de seu ensino, nos primeiros seminários onde abordava, pontualmente, os conceitos freudianos, e continua mesmo depois de 1964, ano de sua expulsão da IPA (International Psychoanalytical Association).

Ora, se o núcleo da teoria freudiana é a afirmação do inconsciente como uma falta de saber, manter acesa a chama da psicanálise é jamais ceder à tentação de por um ponto final nessa teoria. Supor a Freud um saber completo sobre o psiquismo é equipará-lo a um deus, e sua prática a um dogma religioso que fornece todas as respostas. O verdadeiro posicionamento psicanalítico é, portanto, o de uma constante revisão. Freud, aliás, fez isso com sua própria teoria ao longo de toda a vida. Sem jamais ter renegado o que escreveu num dado momento, acrescentou inúmeras notas de rodapé a edições posteriores de seus primeiros trabalhos, exibindo uma rara fidelidade ao espírito da ciência. E, de certo modo, parece que é com esse espírito freudiano que Lacan mais se identificou. Poder-se-ia, de um modo muito simplificado, resumir a obra de Lacan a uma tentativa de traçar com a maior precisão possível os limites da especificidade da psicanálise em seus aspectos teórico, técnico e ético. Nesse trabalho, deparamo-nos, o tempo todo, com o fio da navalha que separa o saber-possível-de si do não-saber-insuperável que a estrutura humana comporta (CESAROTTO; SOUZA-LEITE, 1987).

Essa posição de “douta ignorância”, de um sábio não-saber, é aquela que o analista deve manter ao escutar seu analisando. Foi a posição que Freud sempre manteve diante de seus pacientes e também de suas próprias formulações teóricas. Essa concepção impede que qualquer estudo de caso se reduza a uma teoria, a uma generalização. O que de mais freudiano Lacan evidencia é que o objeto da teoria psicanalítica é a revelação desse particular absoluto de cada sujeito, cujo conhecimento, entretanto, nunca é completo, total, fechado. Não há ponto final possível, apenas ponto e vírgula, ou reticências...

Um analista é, nessa perspectiva, alguém que se tornou capaz, através da própria análise, de permanecer nessa posição insólita que conjuga o desejo de saber à noção do limite do saber de si. É nesse ponto que, para Lacan, está o final de análise. Não se trata, portanto, de uma identificação com um dogma ou um conhecimento absoluto, nem de um conformismo depressivo diante da incompletude, mas da possibilidade de uma saída criativa e particular para uma questão impossível de ser respondida no campo da generalidade (FÉDIDA, 1998).

Lacan iniciou seu “retorno a Freud” com a leitura lingüística de todo o edifício psicanalítico, resumida no que é talvez sua fórmula mais conhecida (e já citada algumas vezes

neste texto): “O inconsciente está estruturado como uma linguagem.” Para Lacan (2008), a percepção predominante do inconsciente o apontava como o domínio das pulsões irracionais, algo oposto ao eu consciente e racional. Na perspectiva lacaniana, essa noção do inconsciente pertence à *Lebensphilosophie* (Filosofia da vida) romântica e nada tem a ver com Freud. O inconsciente freudiano ocasionou tamanho “escândalo”, não por afirmar a subordinação do eu racional ao domínio muito mais vasto de pulsões irracionais, mas porque demonstrou como o próprio inconsciente obedece à sua própria gramática e lógica: o inconsciente fala e pensa. O inconsciente não é terreno exclusivo de pulsões violentas que devem ser dominadas pelo eu, mas o lugar onde uma verdade traumática fala abertamente (ZIZEC, 2010).

Quais os pontos de divergências entre Lacan, as escolas psicanalíticas convencionais de pensamento e o próprio Freud? Com relação a outras escolas, a primeira coisa que chama a atenção é o teor filosófico da teoria lacaniana. Para Lacan, fundamentalmente, a psicanálise não é uma teoria e técnica de tratamento de distúrbios psíquicos, mas uma teoria e técnica que põe os indivíduos diante da dimensão mais radical da existência humana. Ela não mostra a um indivíduo como ele pode se acomodar às exigências da realidade social, em vez disso, explica de que modo, antes de mais nada, algo como realidade se constitui. Ela não capacita simplesmente um ser humano a aceitar a verdade recalcada sobre si mesmo; ela explica como a verdade emerge na realidade humana, lembra Zizec (2010). Na visão de Lacan, formações patológicas como neuroses, psicoses e perversões têm a dignidade de atitudes filosóficas fundamentais em face da realidade. Quando “sofro” de neurose obsessiva, essa “doença” dar cor a toda a minha relação com a realidade e define a estrutura global de minha personalidade. A principal crítica de Lacan a outras abordagens psicanalíticas diz respeito à sua orientação clínica: para Lacan, o objetivo do tratamento não é o bem-estar, a vida social bem sucedida ou a realização pessoal do paciente, mas levar o paciente a enfrentar as coordenadas e os impasses essenciais de seu desejo (NASIO, 1995).

Com relação a Freud, a primeira coisa que chama a atenção é que a chave usada por Lacan em seu “retorno a Freud” vem de fora do campo da psicanálise: para descerrar os tesouros secretos de Freud, Lacan arregimentou uma tribo variada de teorias, da lingüística de Ferdinand de Saussure à matemática dos conjuntos e às filosofias de Platão, Kant, Hegel e Heidegger, passando pela antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss. Disto decorre que a maior parte dos conceitos essenciais de Lacan não tem um equivalente na própria teoria freudiana. Freud nunca menciona a tríade do imaginário, simbólico e real, nunca fala sobre “o grande Outro” como a ordem simbólica, fala de “eu”, não de “sujeito”. Lacan usa esses termos emprestados de outras disciplinas como instrumentos para fazer distinções que já estão

implicitamente presentes em Freud, mesmo que este não tivesse conhecimento delas. Por exemplo, se a psicanálise é uma “cura pela fala”, se trata distúrbios somente com palavras, tem de se basear numa certa noção de fala. A tese de Lacan é que Freud não estava ciente da noção de fala implicada por sua própria teoria e prática, e que só podemos desenvolver essa noção se nos referirmos à lingüística saussuriana, à teoria dos atos de fala e à dialética hegeliana do reconhecimento (COUTINHO JORGE; FERREIRA, 2011).

Como temos visto, Lacan se apóia na lingüística e uma de suas fontes de pensamento é Ferdinand de Saussure, que trabalha com o conceito de signo lingüístico como uma unidade composta de duas partes: o significado e o significante. Em Garcia-Roza (2007), podemos acompanhar um pouco do pensamento de Saussure, que aponta dois princípios referentes ao signo lingüístico: um é a arbitrariedade (não há relação necessária entre o significado e o significante) e o outro é o de caráter linear dos significantes (seus elementos se apresentam um após o outro, formando uma cadeia). Saussure trabalha também o conceito de valor, introduzindo uma nova dimensão no signo lingüístico, que deixa de ser visto apenas como uma relação entre significado e significante e passa a ser considerado como um termo no interior de um sistema. No entanto, como afirma Garcia-Roza (2007, p. 186): “Em sua opinião, apesar de a significação local de um elemento numa frase ser dada pela sua relação com os outros elementos da frase, a relação significado/significante continua a gozar de relativa autonomia, tal como é indicada pela elipse que cerca o algoritmo inicial”.

A concepção de Lacan sobre o signo difere em vários aspectos da de Saussure. Lacan inverte a representação saussuriana do signo de significado/significante para significante/significado. Para Lacan, a barra que separa um do outro indica uma autonomia do significante com relação ao significado. Lacan quebra a unidade do signo defendida por Saussure e afirma que a cadeia de significantes é ela própria produtora de significados. É a oposição entre os significantes que vai produzir a diferenciação entre significados. De acordo com Lacan, o significante não tem por função representar o significado, mas o precede e o determina.

Embora Lacan não seja o inventor do significante como conceito lingüístico, ele lhe confere um novo sentido. Não é de admirar. Pois, como diz Heidegger (1967), “os pensadores essenciais dizem sempre o mesmo, mas isso não significa que digam sempre coisas iguais” (p. 98). É legítimo, portanto, falar de um significante lacaniano. Lacan deu um novo sentido ao significante saussureano. E não é somente pelo fato de ter nascido de uma exigência interna à própria ordem significante, como a prática analítica testemunha, mas também porque os próprios fatos de linguagem assim o exigem, como Lacan bem o

demonstra n'A carta roubada e, particularmente, n'A instância da letra (COUTINHO JORGE; FERREIRA, 2011).

A originalidade de Lacan está em promover a autonomia do significante e seu poder criador. Isso tem como corolário natural a mestria do significante. Com esse novo status do significante, do seu significante, Lacan dará partida ao famoso retorno a Freud. Vemos aí um movimento de retorno em busca da verdade freudiana análogo ao retorno aos pré-socráticos, preconizado por Heidegger, para restaurar a genuína concepção dos gregos sobre a verdade do ser, escondida e esquecida pelos posteriores desenvolvimentos da metafísica.

Lacan mostra a natureza retórica do sonho traduzindo as duas operações que Freud chama de condensação e deslocamento, em figuras da lingüística, como metáfora e metonímia, respectivamente. Há um deslizamento incessante do significado sob o significante e é a rede do significante, pelas suas relações de oposição, que estabelece a significação do sonho. A condensação e o deslocamento exerceriam, no sonho, uma função similar à da metáfora e metonímia no discurso: “Devemos entender por isso não apenas que a metáfora e a metonímia regem o funcionamento do inconsciente, mas que elas são formadoras do inconsciente no recalamento original. Os processos metafórico e metonímico, nós os encontramos em funcionamento em todas as chamadas formações do inconsciente [...]” (GARCIA-ROZA, 2007, p. 188).

Então, segundo Lacan, só há inconsciente no ser falante e é a linguagem a condição do inconsciente. A linguagem espera o sujeito em uma anterioridade lógica, pois até mesmo os pensamentos que se realizam na fantasia dos pais são determinantes no destino do sujeito. Por isso, Lacan diz que o sujeito *ex-siste*, pois ele já nasce afetado pela linguagem. Sarmiento (1997, p. 54) chama-nos atenção: “O sujeito recebe, ao nascer, termos que servem para a comunicação e outros que, mesmo articulados em um discurso, vão veicular os mal-entendidos, ou seja, são d'alíngua que são transmitidos pela cadeia de gerações”. Alíngua é um outro termo criado por Lacan para distinguir a língua do inconsciente da língua em sua acepção lingüística.

A releitura de Jacques Lacan trouxe à teoria e à técnica psicanalíticas ares novos. Ao trazer a lingüística estrutural para a questão psicanalítica, conseguiu deslocar a visão ontológica do inconsciente de Freud para um universo ético da linguagem. No *Seminário II* Lacan afirma que “o estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético” (2008, p. 40). O silêncio do analista, para Lacan, é fruto de uma renúncia ética, de deixar o analisando livre para associar e, desse modo, apropriar-se aos poucos do saber inconsciente que se revela nos lapsos de linguagem, nos sintomas e nos pontos sem sentido de

sua fala. É apenas na posição de agente de seu trabalho de fala que é possível ao analisando apropriar-se dos resultados da análise. “Criar um analista no analisando”: essa é uma das conseqüências éticas da psicanálise.

A passagem por uma psicanálise deve ser capaz de tornar o analisando menos alienado em relação às manifestações do inconsciente. Utilizo, modestamente, a palavra “menos” porque a alienação, na teoria lacaniana, é condição fundadora do sujeito. Nisto consiste a divisão subjetiva: parte de nós sempre nos ultrapassa, pois a linguagem “nos fala” antes, muito antes que falemos através dela. O sujeito da psicanálise se constitui como efeito da intervenção do Outro e da incidência da Lei na relação do Outro com o *ser*. O que uma análise pode fazer não é eliminar a divisão do sujeito, mas propiciar que ele deixe de responder cegamente ao desejo inconsciente – que é sempre desejo (de se fazer objeto) do desejo do Outro –, de modo a tornar-se capaz de se responsabilizar por sua condição desejante. Esta consiste justamente na impossibilidade de satisfazer plenamente o desejo e, portanto, na permanente tarefa de realizá-lo na produção simbólica (KEHL, 2002; ROUDINESCO, 2000).

Em 1953, em sua conferência sobre o simbólico, o imaginário e o real³⁴, Jacques Lacan desenvolveu uma concepção radicalmente diferente do inconsciente, apoiado em sua teoria do significante. Ele definiu o inconsciente como “o discurso do outro” e, mais tarde, como o Outro³⁵ (com “O” maiúsculo), sede do tesouro de significantes, sede da linguagem. A ideia lacaniana de uma primazia da linguagem – e, portanto, do significante – repousa no dado primordial de que o indivíduo não aprende a falar, mas é instituído (ou construído) como sujeito pela linguagem. A criança, portanto, é sujeitada logo de saída a uma ordem terceira, a ordem simbólica, cujo esteio original é a metáfora do Nome-do-Pai³⁶. Por ser captada num

³⁴ Lacan propôs três registros para o estudo da experiência humana: O Real, o Imaginário e o Simbólico. O Real, do ponto de vista da psicanálise, é um conceito que produz uma significação diferente do que, genericamente, denominamos realidade. Real não é a mesma coisa que realidade. A realidade precisa dos três registros, enquanto o Real parece prescindir os outros registros, pois ele basta a si mesmo. O campo do Real é o campo daquilo que não é nomeável, daquilo que escapa à simbolização, isto é, não pode ser descrito por palavras. Como a própria palavra diz, o Imaginário é feito de imagens, de fantasias, de impressões. Algum tempo após o nascimento, toda imagem de objetos que é captada pelo bebê será inscrita e registrada no seu psiquismo como pertencendo ao imaginário. A primeira constituição ou estruturação do imaginário se dá na experiência do estágio do espelho (já comentado neste texto). O registro do Simbólico tem, na linguagem, sua expressão mais concreta, regendo o sujeito do inconsciente. Ela (a linguagem) é a causa e o efeito da cultura, em que a lei da palavra interdita o incesto e nos torna completamente diferentes dos outros animais (ZIZEC, 2010).

³⁵ O Outro é o tesouro dos significantes, é a lei, mediação, estrutura regulada que prescreve o sujeito (ROUDINESCO, 2000).

³⁶ Nome-do-Pai é um conceito lacaniano marcado por uma consistência bastante significativa. Ele comparece como um símbolo indispensável à inserção do sujeito na cultura, no campo do Outro, na ordem das trocas coletivas. Sua explicação ultrapassa o escopo deste texto.

universo significante, a criança começa a falar muito antes de saber conscientemente o que a sua fala diz: “A linguagem, portanto”, escreve Joel Dor (1989), “aparece como a atividade subjetiva pela qual *dizemos algo totalmente diferente do que acreditamos dizer naquilo que dizemos*. Esse algo totalmente diferente institui-se, fundamentalmente, como o inconsciente que escapa ao sujeito falante, por estar constituivamente separado dele” (p. 103).

Posteriormente, Lacan introduziria um certo número de transformações em sua concepção, chegando, já no fim da vida, a uma representação topológica do inconsciente, expressa por meio de nós borromeanos³⁷.

2. 3 - Reflexões sobre a interpretação psicanalítica

Em sua vasta obra, Freud atribui à interpretação um lugar de destaque, instituindo-a como método fundamental da psicanálise. Conferir à interpretação tal posição apenas revela o caráter de ciframento, para não dizer enigmático, de onde o sujeito emerge e funciona. É o que está exposto em *A Interpretação dos Sonhos* (1900), onde Freud a define como “o método de deciframento, uma vez que ela trata o sonho como uma espécie de escritura secreta na qual cada signo é traduzido, graças a uma chave fixa, num outro signo cuja significação é bem conhecida” (1996, p. 132).

Freud, no início de suas descobertas, concebia a interpretação dos sonhos e das formações inconscientes como a busca de um significado (obtido apenas pelo próprio sonhador através das associações que fizesse) recalcado. O trabalho interpretativo, no sentido freudiano, objetivava tornar consciente o inconsciente. Para Freud, a elaboração onírica dar-se-ia por mecanismos como condensações, deslocamentos e transformações regressivas de pensamentos em imagens. O trabalho que opera em sentido oposto e que é realizado numa sessão de análise, em que a transferência está instalada, é o trabalho interpretativo (FREUD, 1900/1996).

Para início de discussão, a interpretação psicanalítica pode ser entendida como uma prática que delega ao analista, através do manejo clínico, a tarefa de suscitar sentido no material manifestado pelo seu paciente. Seria uma prática de recorte e de sistematização desse material. Ou seja, a interpretação objetiva a produção de sentido sobre os sintomas e demais formações lacunares, apontando para o núcleo do inconsciente e da causação psíquica

³⁷ Lacan utilizava esse modelo de nó, conhecido por marinheiros e tecelões, para representar o entrelaçamento indissociável dos registros do Imaginário, do Simbólico e do Real.

(ALMEIDA; ATALLAH, 2009). O método psicanalítico, sustentado na interpretação, surge muito cedo na obra de Freud. Desde seus *Estudos sobre a Histeria*, Freud (1893-1895/1996) já demarcava a ineficácia dos métodos hipnótico e catártico para o tratamento efetivo das neuroses histéricas. De acordo com Freud (1914/1996), esses métodos não propiciavam ao paciente a tomada de consciência dos conteúdos latentes ao discurso, responsáveis pela produção sintomática. Entra em cena, então, um novo método investigativo mais apropriado para trazer à tona os “elementos” recalcados geradores dos sintomas: a associação livre.

Destarte, Freud “resolve”, com a associação livre, o problema do acesso às lembranças inconscientes de seus pacientes. Estes, em seus relatos, traziam-lhe diversos materiais simbólicos oriundos de lembranças e de construções fantasiosas, o que possibilitou a Freud trabalhar, minuciosamente, nas razões etiológicas das neuroses, através da história de seus pacientes. Dito de outra forma, o método da associação livre foi estabelecido com o intuito de liberar a fala da histérica do aprisionamento explicativo das neuroses ao âmbito puramente biológico.

Munido, por assim dizer, do conceito de inconsciente, Freud rompeu com a concepção clássica, circulante entre os médicos de seu tempo, de uma etiologia orgânica de todas as “doenças dos nervos” (GARCIA-ROZA, 2007). O discurso de um paciente acometido de um sofrimento psíquico passa a ser, desde então, entendido como um campo semiótico dotado de profundidades, afirmando a existência de uma transcendência subjetiva capaz de ocultar significações (ALMEIDA; ATALLAH, 2009). A fala, assim entendida, torna-se um precipitado de signos que encenam uma forma irreal. Existiria por trás dos signos da fala uma verdade a ser revelada através do método interpretativo. Nesse sentido, colocar em palavras os meandros do desejo é também a matriz dos conceitos fundamentais da psicanálise freudiana.

O tratamento clínico passou a ser compreendido como uma operação de linguagem, apontando, através da noção de inconsciente, que o aparelho psíquico tinha instâncias que transcendiam ao corpo biológico e eram passíveis de interpretação. Uma análise, dentro dessa concepção, seria uma tentativa de reaver o recalçamento, de rememorar para elaborar os representantes inconscientes das pulsões. Freud afirma em inúmeros momentos de sua obra que o trabalho psicanalítico consiste na tradução do texto inconsciente para uma fala consciente, decodificada de modo a alcançar a racionalização consciente (ROSOLATO, 1998).

Entretanto, esse movimento não era tão simples, e uma análise teria que lidar com as resistências do sistema psíquico. A resistência ao processo de análise e a direção da cura

passariam pelo enfrentamento das forças que impediam as lembranças de se tornarem conscientes, e o instrumento encontrado por Freud para transpor essas forças seria a análise da resistência. Assim, as interpretações passam de uma construção triunfante de significações sobre os sintomas para uma análise das resistências, feita, primordialmente, através de um campo transferencial. Seria dentro desse campo que a interpretação funcionaria, dobrando as resistências e resgatando lembranças afetivas que atualizariam o desejo recalcado; e a partir da identificação dessa resistência poderia surgir uma interpretação (BIRMAN, 1991). Pode-se dizer que a função da interpretação modificou-se ao longo da obra freudiana, a ponto de servir também, como dito, para romper com as resistências dos pacientes ao processo analítico. Ao apontar as resistências no discurso do paciente e nas demandas que esse provocava ao analista, Freud, mais do que fazê-los falar, demonstrava uma formalização em sua clínica que os poderia introduzir num sistema de construções de verdade ao qual os pacientes se submetiam. As interpretações psicanalíticas, nesse sentido, criavam um campo de conhecimento baseado nas suposições freudianas sobre a formação do desejo (ROSOLATO, 1998).

Um ponto que merece atenção faz alusão ao fato de que no final da obra freudiana surge o conceito de construção em análise. No texto *Construções em análise*, Freud (1937/1996) ressalta um aspecto das interpretações em análise pouco comentado ao longo de sua obra: seu viés construtivo. Uma análise não seria apenas interpretativa, mas teria como desígnio uma construção do passado esquecido dos pacientes, reconectando fragmentos da história individual a outros fragmentos de memória. Nesse sentido, a análise tentaria reconstruir a história individual do sujeito através de uma arqueologia das representações mentais, tomando emprestada a capacidade criadora da interpretação para preencher lacunas das lembranças rememoradas. Uma interpretação ou uma observação qualquer do analista passa a ser entendida, nesse momento da obra freudiana, como um jogo dialético entre o analista e o paciente (MASOTTA, 1977).

A confirmação de uma interpretação resultaria de uma construção simbólica que poderia ou não ser verdadeira. Naquele, Freud aponta uma diferenciação dos conceitos de interpretação e construção. O termo interpretação seria mais bem entendido como aquela ação do analista sobre algum material simples que apareceria no discurso do paciente, como um chiste, uma associação ou um ato falho. Uma construção em análise seria algo mais amplo, seria a reconstrução da história individual do paciente, história que ele havia esquecido e que aludiria aos seus sintomas atuais. Freud se preocupou em apontar que todo esse processo nada tinha de sugestão. O manejo do analista seria importantíssimo para fugir da sugestão, ou seja,

para uma análise ser fidedigna e realmente revelar as construções desejantes era imprescindível uma boa operação da técnica analítica (COUTINHO JORGE; FERREIRA, 2011).

Na teoria freudiana, a constituição subjetiva está amarrada por suas suposições sobre sexualidade. Nesta, é fundamentada toda concepção de desejo e vida psíquica e a partir dela surge a noção de complexo de Édipo e sua teoria da castração. Esse conceito sustenta a experiência da sexualidade em um conflito entre os investimentos libidinais das crianças em seus pais e a renúncia a esses mesmos sentimentos. Com essa idéia, Freud funda uma concepção de desejo inconsciente baseada na culpa por esses mesmos sentimentos. O interdito do incesto seria considerado o fator de subjetivação primordial do indivíduo, responsável por sua entrada no universo simbólico do desejo. Isso terá inúmeras conseqüências em sua teoria e nas dos estudiosos pósteros. Baseando-se na sexualidade e no desejo por uma renúncia primordial, a teoria se estabelece como regra universal e condição central de subjetivação, afirmando o desejo como falta; mais que isso, a renúncia ao incesto seria responsável pela estruturação dos grupos sociais.

Em *Totem e Tabu*, Freud (1913/1996) reconstrói a origem da civilização por uma mitologia da morte do pai primevo. A mitologia é a seguinte: antes da civilização, indivíduos viviam em bandos, e neles um pai violento guardava todas as fêmeas para si. Os filhos, à medida que cresciam, eram expulsos do território. Em um determinado momento, alguns desses filhos se reuniram, retornaram, mataram e devoraram o pai. Este era temido e odiado, mas também era amado e invejado. Ao devorar o pai, o bando era tomado de horror e culpa, e o pai, morto, passava a ser mais temido ainda em sua representação simbólica. Como solução para a culpa, os filhos passaram a reverenciar um substituto do pai morto, uma representação totêmica, que proibia o parricídio e o incesto. Em psicanálise, os dois desejos recalçados do complexo de Édipo são o parricídio e o incesto. O desejo aparece aqui como uma renúncia de satisfação que permitiria a entrada dos indivíduos no domínio das leis, da linguagem e da cultura.

Lacan, por sua vez, não privilegia nas interpretações o resgate histórico do sujeito, nem valoriza as imputações de sentido do analista para com o analisando. As construções em análise não objetivavam uma estruturação do eu, mas dariam primazia ao simbólico e ao desfile dos significantes dos pacientes em sua fala. Fazê-los falar era mais importante, e o analista permanecia no lugar de sujeito faltoso. Na falta do analista, o paciente fala e interpreta por si mesmo. A não-fala do analista, mesmo que não signifique seu silêncio objetivo, coloca-o na posição de testemunha dos sintomas, na qual o paciente deve dirigir-se

como se falasse para uma figura mítica, que tudo sabe, mas nada diz (MASOTTA, 1977). A interpretação não é uma fala do analista, é do dito do paciente que a interpretação advém. Mas se o sentido é dado sempre pelo sujeito, como fica a linguagem em sua perspectiva de acontecimento entre dois? Se uma análise não é um monólogo, a quem se dirige a fala do paciente? Não é ao analista, é ao grande Outro da linguagem. É aqui também que o inconsciente se produz.

Dentro da perspectiva lacaniana, a dinâmica inconsciente é regida pela lógica lingüística. Nessa teoria, o desejo seria algo estático, proveniente de fantasias estruturadas por um conjunto de signos e regras de linguagem passíveis de interpretação (ROSOLATO, 1998).

O inconsciente seria entendido como um campo de onde o tempo está excluído. Para Lacan, o momento da entrada na linguagem é o da escolha sintomática. Essa escolha estrutural é rígida, não apresentando grandes mudanças. Disso decorre uma clínica dos diagnósticos estruturais à qual o sujeito não escapa. A clínica se fundamentará por uma direção dada pelo analista ao identificar o sintoma estrutural, seja ele histérico, perverso, psicótico ou obsessivo (QUINET, 1997). A mudança em uma análise se daria no nível dos significantes representantes dessa estrutura. A entrada no universo simbólico da cultura só seria possível por uma mediação lingüística transcendente, fundadora de uma concepção de subjetividade estruturada pela falta.

A relação do analista com o paciente se fundamenta em jogos intersubjetivos de verdade, sendo a única verdade a falta estrutural do sujeito. Na técnica lacaniana, a verdade do sujeito é a do momento presente, e é no campo transferencial que emerge o discurso do sujeito, sendo a interpretação uma construção de dentro desse campo (ROUDINESCO, 2000).

A teoria lacaniana critica algumas posições que estabelecem o inconsciente em sua perspectiva ontológica. O inconsciente não é um ser, ele é ético, produto da relação intersubjetiva entre analista e analisando. Está na superfície da relação entre esses dois seres que se encontram no processo analítico; mas de qualquer modo, a perspectiva ética do inconsciente não o livra de uma ontologia do furo da linguagem. Se a linguagem não permite dizer tudo, se sempre falta algo a ser dito, o ser da linguagem é o negativo (LACAN, 2008; ROUDINESCO, 2000; ZIZEC, 2010).

A clínica, de acordo com essa teoria, é baseada em um tempo que não é cronológico, mas lógico, regido pelas regras determinantes da linguagem. Assim também funciona o ato analítico enquanto função de interpretação. Ele serve à produção de sentido dada pelo paciente. O analista não empresta sentido, ele é o facilitador, em sua posição de falta a ser, do desfile do significante que nunca cessa de se produzir.

De acordo com Puglia (1999), a interpretação, numa visão lacaniana, pode visar três pontos: o significado; fazer aparecer significantes que estavam ocultos; e a interpretação do “dizer”, e não dos “ditos”. Lacan (1998) acaba considerando que a interpretação fundamental, aquela que incide, provocando efeitos na estrutura do sujeito, só deve ocorrer no nível “do dizer”. Com Lacan fica evidente que a interpretação deve ir além “do que se diz”. O que cabe ser, portanto, interpretado não são os ditos do sujeito, mas “o dizer”³⁸. Para Lacan (2008), a interpretação seria um dizer essencialmente silencioso.

Para que fique mais claro à qual interpretação se está aqui referindo, talvez seja necessário distinguir psicanálise e psicoterapia. É válido afirmar que com a psicanálise se consegue efeitos terapêuticos, mas com finalidades bem distintas. A psicoterapia tem como fim restaurar a “base abalada” do sujeito, restituir seu ego. Esse não é principal da psicanálise, que se “ocupa” de fazer com que o paciente se depare com sua falta estrutural, ressignificando-a. Se um sujeito busca uma psicoterapia ou mesmo uma análise é porque sua divisão subjetiva está afetada, e o psicanalista precisa estar advertido disso. Com a psicoterapia o sujeito conseguirá apenas que sua fantasia³⁹ seja substituída por outra, o que permitirá que sua divisão e castração sejam acobertadas por novas fantasias carregadas de significações.

Soler (1995) cita diferentes maneiras de interpretar no decorrer de uma análise. Remete a Lacan, que fala em interpretação despercebida e também em interpretação involuntária, uma vez que o analista pode interpretar até com o seu humor, com sua expressão, com a cara que tem, com a maneira como se veste etc.

O que faz, então, com que uma intervenção seja interpretação? Toda interpretação provoca efeitos, é operante. Mas somente “no depois” (*après-coup*) se saberá quais serão esses efeitos. Para Lacan (2008), no *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, o que uma interpretação possui de mais interessante não é a significação por ela produzida, mas os significantes pelos quais é formulada. Sua conclusão é a seguinte: “o

³⁸ Esta proposta foi equacionada em termos de que a interpretação seria o que faz passar um dito do “modal” para o “apofântico”. O modal seria o que inscreve a posição ou a atitude do sujeito em relação ao enunciado, pelo verbo. O apofântico seria o dizer particular, que oscila entre a revelação e a asserção. Os efeitos dessa passagem (do modal ao apofântico) seriam produzidos pela pontuação, pelo corte, pela alusão, pelo equívoco, pela citação, pelo enigma (ROSOLATO, 1998).

³⁹ A fantasia é uma defesa do eu para refrear o desejo. Em face da impetuosidade do desejo, o eu é compelido a se defender de duas formas: seja tentando recalcar o desejo sem nunca consegui-lo de fato; seja criando uma fantasia, isto é, imaginando um alívio possível que substitua o alívio completo e impossível reclamado pelo desejo. Entretanto, seja qual for a defesa escolhida pelo eu, o resultado é sempre o mesmo: um compromisso entre um eu temeroso e um desejo que permanecerá irremediavelmente insaciado (ZIZEC, 2010).

interesse da interpretação é o decifrar, fazer aparecer um significante que estava faltando ao sujeito, mas que se encontrava latente em seu discurso” (p. 189).

Lacan evoca a pontuação como um modo de interpretação. A pontuação garante a significação, marcando uma enunciação do sujeito em particular. O corte da sessão, como oposto à pontuação, recorta as significações, entalha-as, esculpe-as. Interromper o sujeito no meio de uma frase impedindo que as significações, que as explicações proliferem, causa um efeito de perplexidade e até de desagrado. Para lançar mão desse modo de interpretação é preciso levar em conta as diferenças individuais (LACAN, 2008; PUGLIA, 1999).

Em seu *Seminário 17: o avesso da psicanálise*, Lacan (1992) fala em citação, que consiste em sublinhar algo enunciado pelo sujeito, como se se colocasse aspas em seu dizer; e também em enigma: um enunciado sem mensagem, um dizer sem proposição. O que a pontuação, o corte, a citação, o enigma, enquanto modos de interpretar têm em comum é um “dizer nada”. O que não significa que eles nada profiram. O dizer do analista, na interpretação, deve ser esquecido na medida em que é silencioso. Lacan afirma que o discurso do analista é um discurso sem palavras. Pela interpretação, conduz-se o sujeito, no percurso da experiência analítica, em direção ao limite da palavra, ao impossível de dizer. A interpretação aponta sempre para a divisão do sujeito (LACAN, 1992).

Se quiséssemos inventar uma fórmula para o dizer da interpretação, segundo Soler (1995), ela seria: “Você fala sozinho, você está só com seu gozo; portanto, exatamente o contrário de uma promessa de diálogo” (p. 83).

CAPÍTULO 3

HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE NO PENSAMENTO RICOEURIANO

Chegamos ao ponto em que hermenêutica⁴⁰ e psicanálise se encontram na obra de Paul Ricoeur. O que pretendo neste capítulo é colocá-las face a face. É possível afirmar que hermenêutica e psicanálise podem se relacionar de várias maneiras. Primeiramente, há, por assim dizer, uma hermenêutica *da* psicanálise: a hermenêutica embutida e oriunda na psicanálise, a saber, o modo pelo qual a psicanálise interpreta o homem e o mundo. Também é possível falar de uma hermenêutica *para* a psicanálise, uma hermenêutica que não se origina na disciplina psicanalítica, mas que se aproxima dela para interpretá-la. Apesar de procedentes, às composições *hermenêutica da psicanálise* e *hermenêutica para a psicanálise* prefiro a aglutinação *hermenêutica e psicanálise*. Certamente, a relação se torna mais vaga, mais difusa, mas também mais abarcante, pois a simples adição dos termos valoriza a abrangência. Poder-se-ia até pensar, de modo invertido, em uma psicanálise da hermenêutica, ou seja, em uma elucidação de uma possível base pulsional nas disciplinas interpretativas. O mais importante é: Ricoeur explora a influência que a psicanálise exerce sobre a hermenêutica e vice-versa. Verifica como se ampliam os domínios da especificidade de cada uma destas disciplinas a partir desse contato. Este é exatamente o tema e o trabalho deste capítulo: explorar o encontro e as contribuições recíprocas entre hermenêutica e psicanálise, principalmente a freudiana, na obra de Paul Ricoeur, tendo como denominador comum o conceito de interpretação.

A obra *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1977) será tomada como referência principal, pois constrói uma articulação clara dos dois campos do saber mencionados. Ricoeur apresenta uma leitura precisa da obra de Freud. Uma leitura que se caracteriza por enxergar na fala psicanalítica uma dualidade de discurso: Freud, segundo Ricoeur (1977), refere-se à experiência humana em termos de sentido e de força. A altivez da psicanálise, para Ricoeur, reside exatamente na recusa em optar entre uma análise do homem somente em termos de forças, ou somente em termos de sentido. De acordo com Ricoeur (1977), a psicanálise é tanto uma hermenêutica que compreende os sentidos quanto uma energética que compreende as forças em jogo na psique humana. Em outras palavras, a obra freudiana, na concepção de Ricoeur, é tida como um discurso misto e ambíguo, no sentido de que, por um lado, apresenta

⁴⁰ Este capítulo poderia se referir ao encontro entre *filosofia* e *psicanálise*, em vez de hermenêutica e psicanálise. O termo *filosofia*, no entanto, seria inapropriadamente abrangente. Prefiro utilizar o termo *hermenêutica*, que designa o esforço filosófico que lida com as questões da interpretação.

conflitos de forças justificando uma energética e, por outro, relações de sentido justificando uma hermenêutica. Tal ambigüidade parece ser o que caracteriza e fundamenta a psicanálise, já que temos na mesma a peculiar situação epistemológica, segundo a qual a essência energética da psique (na qual se processam aqueles conflitos de forças) é desvelada pelo processo decifrador e interpretativo da hermenêutica; pode-se dizer que “a energética passa por uma hermenêutica e que a hermenêutica descobre a energética. Este ponto é aquele em que a posição do desejo se anuncia num e por um processo de simbolização” (RICOEUR, 1977, p.67).

Noções de investimento, descarga, resistência evidenciam uma energética, um jogo de forças. Por outro lado, quem duvidaria que a psicanálise é interpretação? É interpretação dos sonhos (aliás, foi aí que ela iniciou sua jornada), dos sintomas, da fala humana, da cultura. Assim, como dito, a hipótese de Ricoeur apresenta a psicanálise como uma constituição teórica mista, a saber, um amálgama entre uma energética e uma hermenêutica.

É bom ressaltar que o trabalho de Ricoeur não tem um cunho caracteristicamente psicanalítico, mas filosófico. Ricoeur foi um assíduo e cuidadoso leitor de Freud. O interesse de Ricoeur é problematizar o pensamento freudiano e não propriamente a psicanálise e as escolas pós-freudianas. É como filósofo que se propõe à tarefa de interpretar a obra freudiana. Sem ser analista nem analisado, ele enfrenta o risco de tratar a obra freudiana como um monumento de nossa cultura, como um texto no qual nossa cultura está expressa e compreendida. O que lhe importa é a “nova concepção de homem introduzida por Freud” (RICOEUR, 1977, p. 11). A reflexão ricoeuriana é, portanto, uma leitura crítica, conduzida por seus interesses estritamente hermenêuticos. Referindo-se ao *Da interpretação*, assinala Ricoeur que “antes de tudo, este livro é dedicado à Freud, e não à psicanálise”, e justifica: “Nele faltarão duas coisas: a própria experiência analítica e uma apreciação das escolas pós-freudianas” (1977, p. 11).

Gentil, no artigo intitulado *Ricoeur, leitor de Freud* (2009), comenta:

Uma leitura da obra de Freud realizada por um filósofo. O que esperar disso? Como Paul Ricoeur adverte logo no prefácio de seu livro *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, dedicado especificamente a essa leitura, não se trata de uma obra sobre a psicanálise em geral. O texto não pretende levar em consideração as formulações de outros autores, não inclui a leitura e discussão do pensamento de Jung, Adler, Fromm, Horney, Sullivan, Klein ou Lacan, discípulos que se tornaram adversários, dissidentes ou criadores de novos caminhos para esse campo de conhecimento. Trata-se de uma leitura filosófica que, por um lado, descobre e reconhece uma dimensão hermenêutica na construção freudiana e, por outro, justamente por isso, situa-a no campo das hermenêuticas em conflito (GENTIL, 2009, p. 34).

Leitura filosófica quer dizer: uma leitura sistemática do texto da obra publicada e uma interpretação filosófica dessa obra, procurando estabelecer qual é o seu conteúdo de saber, as condições de sua produção e de sua validade, bem como suas implicações para a filosofia, para a cultura e para a compreensão do homem de modo geral (GENTIL, 2009).

A meu ver, Ricoeur, num rasgo de originalidade, consegue apresentar uma reflexão filosófica sobre a psicanálise e apropriar-se de um discurso que se beneficia dela, enquanto movimento de desconstrução da consciência imediata. A denegação do sujeito cartesiano, potencializada pela psicanálise, é habilmente submetida à reflexão crítica e instrumentalizada estrategicamente para servir ao discurso de valorização de uma nova concepção do sujeito. Como aponta Batista (2011), das cinzas do sujeito (ou Cogito) cartesiano, deixadas pela desconstrução freudiana, Ricoeur faz renascer uma nova concepção da existência humana ou da subjetividade, depurada de sua falsidade ou imediatez. Em outras palavras, a hermenêutica ricoeuriana procura superar o sujeito cartesiano dicotomizado da realidade, substancializado em Cogito. A sua atenção volta-se, prioritariamente, para as questões do homem enquanto “indivíduo situado e contextualizado por uma malha de signos que precisam ser interpretados, visando a uma maior compreensão da existência humana e de seus problemas fundamentais” (BATISTA, 2011, p. 2). Ricoeur é, sem dúvida, um dos mais autorizados intérpretes da nossa estrutura cultural e do entendimento que o homem contemporâneo possui da própria vida.

Ricoeur se preocupa em alcançar uma compreensão do homem apoiada na contribuição da psicanálise, onde a hermenêutica é considerada como interpretação amplificadora das expressões simbólicas. A sua investigação busca, portanto, compreender o significado da interpretação para a psicanálise; ela procura mostrar a nova compreensão do homem que decorre da interpretação freudiana e intenta coordenar a interpretação freudiana com as outras interpretações. Portanto, para entender a leitura que Ricoeur faz de Freud é preciso compreender também que essa leitura está circundada por um projeto filosófico. Ricoeur estuda Freud para elaborar hipóteses e enriquecer sua condição de intérprete dos símbolos e filósofo da reflexão. A psicanálise, enquanto obra escrita, o fascina, pois ela tem uma maneira própria de ler e interpretar os símbolos e a fala humana, além de propor difíceis questões à filosofia a partir de sua descoberta do inconsciente. Também os escritos de Nietzsche e Marx propuseram “repensares” à filosofia. Segundo Ricoeur (2008), as idéias de Freud, Nietzsche e Marx têm em comum o exercício da dúvida a respeito da consciência imediata de si; são os “mestres da suspeita”, pensadores que recusaram as certezas da

consciência imediata e que assinalaram a possibilidade da ilusão a respeito da consciência de si mesma.

Se é de uma obviedade quase desnecessária advertir que nenhuma monografia pode dar conta de todo o conteúdo de uma obra filosófica ou psicanalítica, sempre muito mais rica e minuciosa em seu desenvolvimento próprio, essa advertência cabe de modo exponencial no que diz respeito a Paul Ricoeur e a Sigmund Freud. Não só devido à amplitude de seus percursos, mas também por causa da maneira como eles mergulham a fundo no exame de cada questão, trazendo à sua investigação os principais autores concernentes a ela, seja da tradição filosófica, seja dos campos de conhecimento implicados. E ao dialogar com eles, considera atenta e minuciosamente o desenvolvimento de cada pensamento, examinando seus textos, contexto, conceitos e problemas, tentando tornar evidente o sentido do empreendimento do autor e suas implicações antes de explorar suas conseqüências para a questão em pauta. É exemplar desse problema a leitura que Ricoeur faz de Freud.

Dito isso, passarei a discutir o conceito de interpretação de acordo com a perspectiva de Paul Ricoeur e, em seguida, darei espaço à discussão alusiva às contribuições recíprocas entre a psicanálise e a hermenêutica. Pontos de intersecção existem, mas limitações também compõem esse ensaio de imbricação. Elas também serão exploradas.

3. 1 - O conceito de interpretação na hermenêutica ricoeuriana

Em algum momento de nossa vida cotidiana, já fizemos ou escutamos esta pergunta: “O que você quer dizer com isso?” Alguns, por exercício de reflexão ou exigência profissional, passaram para uma pergunta de segundo grau, já indicando uma preocupação que se poderia dizer técnica: como posso entender bem, melhor ou corretamente o que ele está me dizendo? Em meio a tantas interpretações possíveis, qual delas escolher? Ao tentar responder, talvez, se vejam levados a perguntas de um terceiro grau, aquelas que são consideradas filosóficas e que, talvez, possam oferecer as bases para as respostas anteriores: afinal, o que é interpretar?

Ricoeur chega a essa questão sobre a interpretação por via de sua investigação filosófica da vontade. Empenhado, inicialmente, na descrição fenomenológica da vontade, procurando elaborar uma distinção entre o voluntário e o involuntário, ele se depara com a questão do mal. Descobre que a reflexão tem acesso ao mal por sua expressão simbólica, isto é, pela mediação dos símbolos com que as culturas apreendem, exprimem e dão forma a esse mal. É preciso, diz Ricoeur (1982), entender o que são os símbolos, como funcionam, o que

significam. A hermenêutica se define, nesse primeiro momento, como trabalho de decifração dos símbolos, esses signos que, em seu sentido literal, direto, apontam para outra coisa, um outro sentido que só se revela pela interpretação. Interpretar é, aqui, esclarecer esse duplo sentido.

Segundo Ricoeur (1977), todas as pesquisas filosóficas atuais têm se entrelaçado sobre o domínio da linguagem, caracterizando aquilo que alguns chamam de “virada linguística”. As mais diversas correntes se debruçam sobre a linguagem como uma questão central. Ricoeur também privilegia o tema e, inclusive, pode-se dizer que sua teoria da interpretação tem como base o reconhecimento desse lugar central que a linguagem e os símbolos ocupam em nossa existência. Surpreso pela diversidade da linguagem humana, Ricoeur se pergunta como pode ser que a mesma linguagem se preste a falar de mundos tão diversos, quanto o científico, o religioso, o poético, o filosófico, o psicanalítico? Não seria o caso, ele se pergunta, de pensar o remembramento da linguagem humana, trabalhar a sua unidade? Ou ela estará irremediavelmente condenada à fragmentação atual? Não que Ricoeur se sinta em condições de construir uma teoria da linguagem assim tão geral, que desse conta de tudo. Mas o que ele pretende, bem mais modestamente, é explorar algumas articulações entre as disciplinas que estudam a linguagem. Essa é exatamente a razão do *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Nesse livro, Ricoeur pretende trabalhar essas articulações, chamando especial atenção à contribuição que a psicanálise dá à questão da linguagem.

Ricoeur se debruça sobre a psicanálise porque reconhece a importância de sua contribuição à compreensão da linguagem humana. Mais do que isso, ele reconhece que a psicanálise tem uma contribuição à interpretação da própria cultura. No fim de sua vida, Freud se dedica aos grandes temas da cultura⁴¹. Mas, conforme assinala Ricoeur (1977), a cultura é mais do que um simples acidente no arcabouço do pensamento freudiano. É elemento central no seu edifício teórico. Para a psicanálise, um só é o palco onde pisa o indivíduo e onde se forma a cultura (FRANCO, 1995).

A psicanálise, no entanto, não entra no debate sobre a linguagem só por ser uma intérprete da cultura. Ela é convidada para a discussão porque apresenta um modelo definido de interpretação. De acordo com Ricoeur (1977), a psicanálise é um estilo de hermenêutica e se propõe a compreender o homem a partir do seu desejo. Destarte, oferece subsídios para estudar a articulação entre desejo e linguagem. É sabido que a psicanálise não lida com o

⁴¹ Os grandes textos de Freud sobre a cultura são: *O futuro de uma ilusão* (1927), *Mal-estar na civilização* (1930) e *Moisés e o monoteísmo* (1937). Ademais, Freud já contemplava, mais diretamente, o tema da cultura em *Totem e tabu* (1914) e em *Psicologia de grupo de análise do ego* (1921).

desejo diretamente, mas com a linguagem do desejo: com as aparições linguísticas do desejo. Com efeito, mesmo o sonho não é o seu objeto de estudo, senão o sonho relatado, o sonho contado, ou seja, o sonho feito linguagem. A psicanálise tem uma contribuição à questão da linguagem exatamente porque tem algo a dizer sobre a relação entre desejo e palavra.

Em *A interpretação dos sonhos* (1900), Freud cria o que Ricoeur chama de semântica do desejo. O homem é o homem do desejo, do desejo que se mascara e que se dissimula. Do desejo que, ainda dissimulado, insiste em aparecer na fala humana. Ora, se há dissimulação então a linguagem humana é uma linguagem distorcida. O que é dito frequentemente quer dizer outra coisa. Pode-se deduzir, assim, que a linguagem humana é simbólica. Como todo símbolo, na linguagem humana se oculta e se revela um outro sentido (BARBELLI, 2008). Ainda em *A interpretação dos sonhos*, Freud define o sonho como possuindo natureza simbólica e, ademais, a interpretação do sonho é vista como paradigma da interpretação da cultura. Donde se deduz que a cultura tem um caráter simbólico. Há, ao menos, algumas regiões da cultura que pedem uma inteligência do símbolo, uma inteligência do duplo sentido. Essas regiões recebem de Ricoeur a alcunha de *zona de emergência dos símbolos*⁴². A psicanálise aparece então como portadora de um esquema de interpretação do duplo sentido da linguagem humana. Ela se insere numa região da cultura que deve ser chamada de hermenêutica porque reclama por uma interpretação.

Quando Ricoeur passa a tratar do conceito de interpretação logo dá notícias da multiplicidade de abordagens. Historicamente, conta ele, interpretação tem duas origens: o conceito de interpretação de Aristóteles e o conceito que deriva da exegese bíblica. O conceito que Ricoeur vê emergir do segundo tratado aristotélico *Organon – Da interpretação é genérico*. Interpretação confunde-se com a significação do discurso. Trata-se de um conceito amplo com uma clara analogia à definição ampla de símbolo proposta por Cassirer⁴³

⁴² Ricoeur identifica regiões da cultura nas quais os símbolos aparecem. As três zonas de emergência dos símbolos são: as manifestações do sagrado no cosmo, as manifestações psíquicas no sonho e a poesia. Primeiramente, temos uma experiência do sagrado. Uma parte do universo vira símbolo. A *coisa*, o inominável, o mistério ganham um significado especial e se tornam um símbolo do sagrado: o céu, o mar, um Punhado de pedras. O símbolo manifesta a relação do homem com o todo. Depois temos o sonho. Saltamos do cosmo para a psique. Mas Ricoeur trata de não opor esses dois pólos. Para ele, não há oposição radical entre o símbolo no encontro do homem com ele mesmo e o símbolo no encontro com o sagrado. “Eu me expresso ao expressar o mundo, eu exploro minha própria sacralidade ao tentar decifrar o mundo” (RICOEUR, 1982, p. 58) [Tradução minha].

A poesia, por fim, é o símbolo da própria linguagem. É a expressividade em estado nascente; é símbolo transformado em linguagem. Se a poesia tem a ver com a criação de imagens; se a imagem é uma função da ausência, então a imagem poética promove uma “reabsorção” do real no irreal figurado, por meio de uma representação.

⁴³ Ernst Cassirer, historiador da filosofia e antropólogo alemão do século XIX. Teve seu reconhecimento após a 2ª Guerra Mundial, a partir de 1945, pelo seu denso estudo da filosofia das formas simbólicas, impregnado de

(BARBELLI, 2008).

A segunda tradição que lida com o conceito de interpretação é a exegese bíblica. Esta rica tradição tem uma conceituação estreita de interpretação, segundo Ricoeur (1991). A limitação, aqui, refere-se à noção de texto. Texto, nesse contexto, é a Escritura. Mas, Ricoeur não quer ficar preso a uma definição tão restrita. Os próprios teólogos medievais já tratavam a natureza como um texto a ser lido, argumenta. Freud certamente usa essa noção expandida de texto, que Ricoeur quer compartilhar. Em Freud, o texto passa a ser qualquer conjunto de signos passíveis de interpretação: o sonho, o sintoma neurótico, a obra de arte, a crença religiosa.

A definição de interpretação de Ricoeur é, então, a de compreender mais que um texto escriturístico, mas ele não objetiva ampliar a sua definição até o ponto de confundir interpretação com teoria geral das significações. Ricoeur não crê em uma hermenêutica geral, que presida a exegese de qualquer texto. Para ele, o que há são teorias concorrentes e até opostas de interpretação. Há muitos estilos de interpretar. Mas a partir das zonas de emergência dos símbolos, Ricoeur identifica dois estilos radicalmente opostos de interpretação. Ele se propõe a estudar estes dois estilos antagônicos.

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

O conflito das duas interpretações é um retrato vivo de nossa modernidade, comenta Ricoeur (1977). Nossa cultura não se resolve (no sentido de, definitivamente, demarcar um lugar ou uma postura) sobre essa contradição. Vivemos entre o desejo irresistível de demolir e apagar, acabar com as fontes anteriores de autoridade, e o desejo de fazer nascer algum sinal de sentido e segurança no horizonte, ante o horror do nada e da angústia gerada por ele. O primeiro movimento é o iconoclasmo, a destruição das autoridades. É o levantamento e balanço de nossa pobreza e miséria. O segundo movimento é a superação do nihilismo, para deixar algo falar e permitir a fixação de um sentido. Enfim, nossa cultura

vive entre a vontade de suspeita e a vontade de ouvir.

3.1.1 - *Interpretação como espaço da confiança*

Se há uma “escola” da suspeita, o que seria o contrário dessa suspeita senão a confiança, a crença, a fé? Hermenêutica da confiança foi uma expressão elaborada por Ricoeur, objetivando designar, por assim dizer, uma crença no poder revelador da palavra. Trata-se de uma interpretação que pressupõe a idéia de que existe uma verdade na linguagem, nos símbolos. Como lembra Portocarrero (2010), o pano de fundo desse tipo de hermenêutica exhibe o homem com um ser capaz de ser tocado pela palavra significativa.

Precisa crer para compreender e compreender para crer. Logo, compreender é, em primeiro lugar, aceitar o desafio do texto, poder ser interpelado pela sua palavra para, finalmente, clarificar seu sentido. A confiança básica do homem na linguagem e no seu poder revelador é o verdadeiro ponto de partida deste tipo de hermenêutica, que adota uma atitude participativa e compreensiva, isto é, não redutora (PORTOCARRERO, 2010, p. 26).

A primeira marca que chama a atenção nesse estilo de interpretação é o que se poderia chamar de preocupação com o objeto. Há um respeito pelo objeto. A fenomenologia, por exemplo, quer descrever e não reduzir. A redução se dá sempre que há uma explicação *pelas causas*, psicológicas, sociais, ou de outra natureza; explicação *pela gênese* individual, histórica etc; explicação *pela função* afetiva, ideológica. Toda explicação reduz e mutila o fenômeno. A descrição fenomenológica, por sua vez, visa o objeto como tal. A fenomenologia da religião visa seu objeto no rito, na palavra mística, na crença e no sentimento místico. Procura trazer à luz o objeto, no caso o objeto sagrado. A *epoché* husserliana exige que o fenomenólogo encare a crença como se fosse crente, ainda que não exija que ele reconheça o objeto como verdadeiro. A fenomenologia não se pergunta sobre a validade última do seu objeto, ela só o olha, observa-o, visa-o (FRANCO, 1995).

Segundo Ricoeur (1991), o filósofo hermeneuta não pode permanecer assim. Quando ele adota a postura hermenêutica do recolhimento de sentido, fica claro que espera “algo”, que crê que algo se dirige a ele através da linguagem. Os símbolos são vistos como manifestações de sentido. Essa abordagem do simbólico inclui, portanto, uma espera, uma confiança, uma crença. O que Ricoeur está dizendo é que num determinado momento é preciso romper com essa suposta neutralidade científica e assumir uma postura clara. Para ele, o símbolo é mesmo portador de uma mensagem. Mas é exatamente isso que toda a corrente

hermenêutica da suspeita questiona. Não há este objeto. A hermenêutica não é uma desimplicação de um objeto, mas a retirada de uma máscara, uma denúncia da dissimulação.

3. 1. 2 - *Interpretação como exercício da suspeita*

Aqui, o que temos é todo um estilo que trata de reduzir ilusões. É o que Ricoeur chama de “escola da suspeita” ou hermenêutica da suspeita. Embora ele chame de escola, o estilo não possui uma unidade na afirmação. Há somente uma unanimidade na negação: não há nenhum primado do objeto. Há uma definição em oposição a qualquer revelação de um objeto no símbolo. A intenção comum aos três grandes mestres da suspeita – Marx, Freud e Nietzsche – é reconhecer uma consciência falsa. Mais que Descartes, que tinha uma dúvida metodológica, eles apresentam uma dúvida radical. Duvidam da própria consciência, esta não é o que aparenta ser.

Segundo Portocarrero (2010), com a hermenêutica da suspeita, pela primeira vez, o conceito de interpretação surge atrelado à idéia de desconstrução. A suspeita quanto á ilusões da consciência passa a ser motor de toda interpretação, inclusive, a psicanalítica. Tomo, novamente, emprestadas as palavras de Portocarrero (2010) para esclarecer essa idéia.

À interpretação cabe agora apenas destruir as máscaras e disfarces para chegar a um originário não lingüístico, que, no entanto, quer ser dito e nada é sem a linguagem, apesar de se disfarçar. O desejo nada é sem as expressões em que se diz, de modo disfarçado, e em que pode ser lido. Tal é o princípio da interpretação dos sonhos (p. 28).

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

Então se vê que a oposição entre os dois estilos hermenêuticos não se dá propriamente na dúvida sobre se há um depois do iconoclasmo. Ambos afirmam que há. A dúvida é se este depois é construído somente com o esforço do destruidor dos ícones e ídolos, ou se a construção se dá exatamente porque, mortos os ídolos, aparece o verdadeiro sentido.

3.2 - Contribuições da hermenêutica para o campo psicanalítico

Interpretar um fenômeno, qualquer que seja, é fazer sua hermenêutica. Indaguei, anteriormente, se alguém duvidava de que a psicanálise se vê as voltas com o fenômeno interpretativo, e acredito que até soa inadmissível excluir da atividade psicanalítica a idéia e o uso da interpretação. À psicanálise pode ser, inclusive, atribuído o cognome de “estilo hermenêutico”. Ela é hermenêutica na exata medida em que participa de um processo de produção de significados.

Conforme Ricoeur (1977), o psicanalista não estuda *fatos*, realidades acessíveis à observação por um método específico, mas o *sentido* assumido pelos fatos na história do sujeito. Sendo assim, o que importa para o analista não são os fatos tais como poderiam ser conhecidos por um observador exterior, mas como o sujeito “acredita” que sejam; o que é pertinente não é o fato propriamente dito, mas a significação que ele adquiriu na história do sujeito.

Contudo, a especificidade da hermenêutica nos escaparia se nos limitássemos a destacar sua pertinência ao campo das significações. A tarefa hermenêutica só se faz necessária quando lidamos com um conjunto particular de expressões lingüísticas, aquelas cujo sentido precisa ser *interpretado*. Ora, quando compreendemos imediatamente o sentido de uma palavra, não podemos dizer que a interpretamos. A exigência de decifração apenas se apresenta ao nos depararmos com um conjunto de signos que dizem algo diferente do que querem dizer, ou seja, em que o sentido imediato oculta, ao mesmo tempo em que revela, um outro sentido. A esse subconjunto particular de signos que demanda interpretação Ricoeur denomina *símbolos*. Conforme ele mesmo diz:

Dizemos que as palavras, por sua qualidade sensível, *exprimem* significações e que, graças à sua significação, *designam* algo. A palavra “significar” recobre os dois pares: o da expressão e o da designação. Não é dessa dualidade que se trata no símbolo. Ela é de um grau superior: não é nem a do signo sensível e da significação, nem a da significação e da coisa, a qual, aliás, é inseparável da precedente. Ela se acrescenta e se superpõe à precedente como relação do sentido ao sentido; pressupõe signos que já possuem um sentido primário, literal, manifesto, e que, por esse sentido, remetem a outro sentido. Portanto, restrinjo deliberadamente a noção de símbolo a expressões de duplo ou múltiplo sentido, cuja textura semântica é correlativa ao trabalho de interpretação que explicita seu sentido ou seus múltiplos sentidos (1977, p. 22).

Os símbolos possuem uma estrutura intencional de segundo grau, em que um sentido manifesto se apresenta e, através dele, outro sentido se anuncia. Como existe a possibilidade de o símbolo se opacificar, não remetendo ao segundo sentido visado e fazendo

com que nos detenhamos num primeiro nível de leitura, faz-se necessário o trabalho da interpretação, o qual revelará a multiplicidade dos sentidos: “(...) a interpretação é um trabalho de compreensão, visando a decifrar símbolos” (RICOEUR, 1977, p. 19). A hermenêutica, para Ricoeur, seria a teoria das regras que presidem à decifração dos símbolos, ou seja, das regras que tornam possível passar do sentido aparente para o oculto. No caso, Freud teria sido um hermenêuta, justamente por haver descoberto os procedimentos de elaboração que se intercalam entre o sentido latente dos sonhos, sintomas e atos falhos e o sentido manifesto deles.

Entretanto, a psicanálise não se definiria somente como um empreendimento de decifração de símbolos, ponto que compartilharia com outras espécies de hermenêutica, mas, principalmente, pela afirmação de que o sentido revelado pelo trabalho de decifração oferece uma contestação ao sentido consciente. O sentido, tal como se apresenta imediatamente à consciência, é destituído como uma impostura; a ele é recusado qualquer valor de verdade, pois a experiência analítica o apontou como constituindo um mero disfarce para a realização de desejos sexuais. O sentido manifesto não passa de formação de compromisso; ele realiza, de maneira despistada, um desejo incompatível com as exigências oriundas das instâncias ideais. Assim, graças à revelação do sentido oculto por trás das pretensas verdades da consciência, a técnica analítica mostra que elas não passam de ilusões destinadas a mascarar desejos incompatíveis com nossos ideais (FRANCO, 1995).

Segundo Ricoeur (1977), considerar a consciência, em seu conjunto, como consciência falsa seria o ponto de partida da investigação de Freud, que, com Marx e Nietzsche, integrariam, como dito, a denominada “escola hermenêutica da suspeita”. Enquanto, por exemplo, em uma hermenêutica do sagrado, a decifração do texto apenas faz aprofundar seu significado literal, acrescentando significados novos ao significado consciente, a hermenêutica da suspeita institui uma nova relação entre manifesto e latente, similar à tradicional oposição aparência/essência. Em vez de tão-somente complementar o sentido manifesto, o sentido latente termina por dissolvê-lo como falso saber, por denunciá-lo como mentira e mistificação.

Para Lustoza e Freire (2006), a invenção de uma ciência da interpretação constitui condição necessária, mas não suficiente, para que a batalha contra as pseudo-evidências da consciência seja ganha, já que a interpretação analítica, justamente por portar uma mensagem que abala e humilha nosso narcisismo, precisará ainda vencer uma força psíquica, denominada resistência, que se opõe à descoberta do sentido em questão. Sendo assim, a dificuldade não consistirá tanto em trazer o recalcado à consciência, mas em superar a não

aceitação de sua verdade pela consciência. A simples comunicação do conteúdo recalcado ao analisando não produz efeitos, sendo necessário que a batalha seja travada no campo das resistências. Assim, diferentemente de uma hermenêutica do sagrado, em que o esforço se concentra na decifração da mensagem oculta, a hermenêutica freudiana caracterizar-se-ia, além disso, pelo esforço em vencer resistências psíquicas à admissão da verdade.

3. 2. 1 - *O problema que a metapsicologia freudiana levanta para a leitura hermenêutica*

De acordo com Franco (1995) e Barbelli (2008), a tradição hermenêutico-fenomenológica estabeleceu uma oposição clássica entre dois tipos de explicações: por motivos ou por causas. As primeiras seriam adotadas pelas ciências do sentido; as segundas, pelas ciências da natureza. Qual a diferença entre ambas?

Quando explicamos ações, pensamentos e sentimentos dos agentes atribuímos a eles, ordinariamente, *motivos*, que correm o risco de serem confundidos com *causas*. De fato, a linguagem parece favorecer essa indistinção, pois o termo “porque” é usado tanto na referência a atos causados (“O rapaz fez isso porque ingeriu bebida alcoólica”) quanto a atos motivados (“Ela fez isso porque queria ser justa”). Ricoeur assinala que há, de fato, uma parte da obra freudiana que parece dar margem a esse tipo de confusão. Quando a psicanálise se propõe a decifrar sonhos, estaria demonstrando que atos aos quais o paciente atribuía uma causa (por exemplo, supondo que um sonho incômodo foi conseqüência de uma perturbação fisiológica) possuem, na verdade, fortes motivos para existir, ou seja, têm um sentido que pode ser desvendado. Como diz Freud:

Se adotarmos o método de interpretação de sonhos que aqui indiquei, verificaremos que os sonhos têm mesmo um sentido e estão longe de constituir a expressão de uma atividade fragmentária do cérebro, como têm alegado as autoridades. Quando o trabalho de interpretação se conclui, percebemos que o sonho é a realização de um desejo (FREUD, 1900, p. 155).

Entretanto, a metapsicologia freudiana impõe dificuldades a esse tipo de leitura, uma vez que nela Freud (1915) parece francamente determinado a fornecer uma explicação do psiquismo em termos causais. Os pensamentos inconscientes são transformados em objetos; a presença ou ausência de tais pensamentos na consciência encontra-se na dependência direta de processos energéticos, eles também objetivos. A leitura causalista poderia ser respaldada por passagens do texto freudiano como esta:

Parece plausível supor que, no trabalho do sonho, está em ação uma força psíquica que, por um lado, despoja os elementos de alto valor psíquico de sua intensidade, e, por outro, por meio da sobredeterminação, cria, a partir de elementos de baixo valor psíquico, novos valores, que depois penetram no conteúdo do sonho. Assim sendo, ocorrem uma transferência e um deslocamento de intensidades psíquicas no processo de formação do sonho, e é como resultado destes que se verifica a diferença entre o texto do conteúdo do sonho e dos pensamentos do sonho (FREUD, 1900, p. 333).

Isso gerou um problema para os teóricos que pretendiam ler a psicanálise como uma teoria do sentido. A metapsicologia deveria ser rejeitada como um preconceito naturalista de Freud ou o seu valor de verdade deveria ser reconhecido? O mérito de Ricoeur foi escolher a segunda hipótese, tentando solucionar o problema através da compatibilização da metapsicologia com o registro do sentido, assinala Franco (1995). Examinemos até que ponto Ricoeur foi bem-sucedido nessa empreitada.

Começamos discutindo o ponto de vista tópico. Segundo Freud, a espacialidade a que nos remete o termo “tópica” não deveria ser entendida como se fizesse referência a regiões mentais, mas, antes, como metáfora indicadora de que há motivos que escapam à consciência, de tal modo que os atos surgem para ela *como se* fossem causados (RICOEUR, 1977). Como se trata, no sintoma, de um motivo que o sujeito não aceita e que recusa a submeter à consideração intelectual, tal motivo retornará no símbolo de uma maneira tão deformada, a ponto de tornar-se irreconhecível à consciência, assemelhando-se, então, a uma causalidade exterior que a atormenta. No entanto, não se trata, de modo algum, de causalidade propriamente dita; senão, ficaríamos impossibilitados de entender por que, uma vez levada a cabo a interpretação analítica, o paciente termina por se reconhecer como o autor das significações desvendadas. Se o sujeito é capaz de se responsabilizar por seus atos, é porque não foram causas exteriores que o levaram a agir. Na verdade, são atos motivados, que possuem a aparência de causados graças à deformação imposta pelo recalque (LUSTOZA; FREIRE, 2006).

Quanto ao obstáculo constituído pelos pontos de vista econômico e dinâmico para uma leitura racionalista, Ricoeur (1977) o resolve afirmando que, como a energia psíquica não é detectável objetivamente, conclui-se que não pode ser objeto de investigação das ciências naturais. Contudo, como lhe conferir um estatuto compatível com o registro do sentido? As pistas para resolver o problema serão encontradas por Ricoeur nos textos metapsicológicos (FRANCO, 1995). Neles, embora às vezes Freud pareça identificar a pulsão a uma força natural, como quando define a pulsão como uma exigência orgânica, também afirma ser a pulsão em si mesma incognoscível. A pulsão só poderia ser conhecida através de suas

manifestações psíquicas, como atesta a seguinte passagem freudiana: “Uma pulsão nunca pode tornar-se objeto da consciência – só a idéia que a representa pode” (FREUD, 1915, p. 182). Essa é a posição que Ricoeur irá valorizar: nada podemos dizer da pulsão em sua dimensão natural; a pulsão só importa quando ingressa no campo psíquico através de sua *apresentação* psíquica (*Repräsentanz*), isto é, de algo psíquico que vale pela pulsão.

Qual o estatuto dessa *Repräsentanz*? Seria preciso ir além do recalque primário para se atingir a expressão imediata da pulsão, diz Batista (2011). Freud, porém, jamais mencionou em que condições poderia ser superado o recalque primário. O trabalho de interpretação dá acesso apenas aos derivados do recalcado, nunca ao recalcado primário. Isso sugere ser o recalque primário um postulado, cuja função é assegurar que, apesar da barra do recalque que separa inconsciente e consciente, há uma comunidade fundamental entre os dois sistemas, fazendo com que sejam igualmente psíquicos. “Ele [Freud] a toma [a *Repräsentanz*] como aquilo que permite transcrever o inconsciente em consciente e mantê-los juntos como modalidades psíquicas comparáveis” (RICOEUR, 1977, p. 117). A função da *Repräsentanz* é garantir que, entre os dois sistemas, haja homogeneidade, de tal maneira que seja sempre possível transcrever o inconsciente em consciente. Para Ricoeur, o inconsciente sempre poderá ser traduzido para a linguagem consciente, pois é homogêneo a ela (RICOEUR, 1977).

Afirmar que a pulsão não pode nunca ser conhecida em si mesma, mas apenas através de suas expressões psíquicas, equivale a dizer que a energia pulsional só poderá ser apreendida através do registro da significação, jamais através da descrição de um fato objetivo que ocorreria no organismo. A esse respeito, diz Ricoeur (1977):

Portanto, é nessa noção de expressão psíquica, de apresentação psíquica, que vêm coincidir a econômica e a hermenêutica. A distância entre os dois universos do discurso da psicanálise, que nos parecera insuperável no nível de *A interpretação dos sonhos*, parece ter-se desvanecido nos escritos da metapsicologia (p. 119).

A solução apresentada teria sido perfeita, se pudéssemos assimilar simplesmente as apresentações psíquicas (*Repräsentanz*) às representações (*Vorstellungen*), isto é, às idéias de algo. O problema é que, segundo Freud (1914), as representações não são as únicas categorias de expressão psíquica, existindo ainda outra categoria, a dos afetos, distintos das representações. Freud chega a admitir que os afetos possam existir independentemente das representações, podendo inclusive conhecer destinos diferentes em relação às mesmas. Ora, se o afeto for considerado o quantitativo puro, homogêneo às forças físicas, a subordinação da energia ao registro do sentido encontraria aí um limite.

Procurando solucionar esse problema, Ricoeur recorre ao artigo metapsicológico *O inconsciente* (FREUD, 1915), enfatizando a tese freudiana segundo a qual os afetos, por serem sempre conscientes, encontram-se inevitavelmente ligados a uma representação:

Por certo, faz parte da natureza de uma emoção que estejamos cômnicos dela, isto é, que ela se torne conhecida pela consciência. Assim, a possibilidade do atributo da inconsciência seria completamente excluída no tocante às emoções, sentimentos e afetos. (...) Pode ocorrer que um impulso afetivo seja sentido, mas mal interpretado. Devido ao recalque de seu representante adequado, é forçado a ligar-se a outra idéia, sendo então considerado pela consciência como manifestação dessa idéia. Se restaurarmos a verdadeira conexão, chamaremos o impulso afetivo original de “inconsciente”. Contudo, seu afeto nunca foi inconsciente; o que aconteceu foi que sua idéia sofreu recalque (FREUD, 1915/1996, p. 182).

Ao colocar em relevo a afirmação freudiana de que o afeto, como todos os processos de descarga, torna-se sempre consciente, Ricoeur pretende consumir a subordinação do afeto ao sentido. De fato, o artigo de Freud favorece tal leitura, na medida em que, se não há afeto que não seja consciente, e se a condição do tornar-se consciente é, segundo Freud, ligar-se a uma idéia, conseqüentemente, o afeto sempre será designado pela representação de que é o afeto. Mesmo nos casos em que Freud se viu obrigado a introduzir a noção de um “afeto inconsciente”, não se tratava verdadeiramente de um afeto do qual o indivíduo não tivesse consciência. Pelo contrário, tais afetos podiam perfeitamente ser sentidos. O que permanecia inconsciente era a representação à qual estiveram originalmente ligados. Ainda que ligado a uma representação falsa, o afeto permanece sempre sendo afeto de uma representação (FREUD, 1915; RICOEUR, 1977).

O único caso que poderia fazer objeção à tese de Ricoeur seria a angústia, descrita por Freud como uma carga de afeto desligada de qualquer idéia. Como lembra Monzani, “é aqui [na angústia] que o afeto revela sua característica mais fundamental: a de ser um quantum energético” (1989, p. 92). Contudo, Ricoeur contorna o obstáculo, defendendo que a angústia consiste, na verdade, em um afeto que teria se separado de sua idéia original devido ao processo de recalque. A angústia seria um afeto à procura de um novo suporte representativo, que lhe abriria o caminho à consciência.

Contudo, como o próprio Ricoeur não deixa de notar, a noção freudiana de afeto parece resistir a uma total assimilação por uma teoria do sentido, já que Freud não cessou de lembrar a irredutibilidade do afeto ao sentido, enfatizando a possibilidade de afetos e representações conhecerem destinos diferentes. Além disso, ao tomar a angústia como um afeto que teria sido separado de sua idéia primitiva pelo recalque, Ricoeur negligencia completamente a segunda teoria freudiana da angústia, segundo a qual haveria uma

angústia *anterior ao recalçamento*, assimilável a um excesso de estimulação. Como diz Freud: “É altamente provável que as causas precipitantes imediatas dos recalques primitivos sejam fatores quantitativos, tais como uma força excessiva e o rompimento do escudo protetor contra os estímulos” (FREUD, 1926, p. 98).

O próprio Ricoeur conclui que, embora o afeto não possa ser apreendido fora da dimensão da representação, também não é inteiramente redutível a ela, já que sofre vicissitudes distintas das da representação. “Portanto, não podemos reduzir o afeto e seu fator quantitativo à representação, nem tratá-lo como uma realidade distinta” (RICOEUR, 1977, p. 122).

Para uma leitura hermenêutica, é problemático aceitar que o afeto obedece a vicissitudes distintas das que ocorrem na representação, pois, com isso, corre-se o risco de recair num naturalismo, como se o afeto constituísse uma realidade natural, estranha à representação. Sendo assim, Ricoeur confessa não haver dado solução satisfatória para o problema da integração entre afeto e representação:

Mais que tudo, o que é difícil pensar é a idéia de uma “energia que se transforma em significação”. Nada, conseqüentemente, está adquirido nesse domínio e tudo, talvez, esteja por fazer, eventualmente com a ajuda de esquemas energéticos muito diferentes dos de Freud (RICOEUR, 1977, p. 316).

Acredito que apenas apontar as limitações constituiria um empreendimento crítico estéril. É importante ir além de mostrar por que as ferramentas conceituais disponibilizadas pelas teorias do sentido não são suficientes para pensar a experiência analítica. Por isso, seguindo a orientação de leitura proposta por Lacan, pretendo, sucintamente, também indicar os conceitos lacanianos que pretendem solucionar e/ou evitar as dificuldades mencionadas. Devo ressaltar, o objetivo do presente texto reside em apontar as contribuições que a hermenêutica trouxe para a psicanálise. Como dito, a leitura hermenêutica esbarrou em limitações, trarei, para este debate, algumas idéias lacanianas, apenas a título de prólogo.

Embora, inicialmente, Lacan tenha seguido uma orientação semelhante à dos autores ligados às “ciências do sentido”, esboçando um gesto de aproximação da psicanálise a elas (LACAN, 1998), ele terminou por se afastar dessa posição, por considerá-la inadequada para dar conta da clínica. Aliando-se, posteriormente, a outras referências, tais como o estruturalismo, a topologia e a teoria dos conjuntos, Lacan formulará conceitos que lhe permitirão ganhar um distanciamento crítico ainda maior em relação a esse tipo de leitura da psicanálise.

A recusa de Lacan em classificar a psicanálise como uma teoria do sentido não pode ser creditada a uma mera vontade sua de se diferenciar. Seria uma leviandade intelectual rejeitar uma posição movido apenas pelo desejo de originalidade. Se houve um afastamento de Lacan em relação a uma tese na qual ele mesmo se inspirou durante algum tempo, haverá razões que se devem a problemas internos àquela teoria.

3. 2.2 - *Os problemas da posição hermenêutica e a alternativa lacaniana*

Qual a posição de Lacan nesse debate? O gesto inaugural de Lacan consiste em esposar, incondicionalmente, a hermenêutica: desde sua tese de doutorado de 1933, e especialmente no Discurso de Roma, ele se opõe ao determinismo em nome da psicanálise como pesquisa hermenêutica. No início de sua teorização, Lacan subscreve os argumentos que defendem a disjunção entre o nível da significação e o dos fatos. Por mais que posteriormente Lacan termine por se distanciar inteiramente da hermenêutica, “o fato de que ele tenha se desviado da hermenêutica não significa nenhuma regressão ao naturalismo” (ZIZEC, 2010, p. 126), permanecendo válida a recusa inicial em considerar a psicanálise como ciência natural.

Lacan se rendeu aos argumentos daqueles que criticavam a naturalização do humano, mas nem por isso aceitou a alternativa positiva apresentada por tais críticos. Para Lacan, os méritos de tais teóricos residem mais nas críticas que fazem que nas soluções que apresentam.

Começo por comentar a afirmação da leitura hermenêutica da psicanálise, segundo a qual o significante deve remeter, em última instância, a um significado capaz de fornecer àquele uma garantia última. Por mais que se admita, como fez Ricoeur, que o significante possa se opacificar, indicando um significado ilusório, e por mais que o sujeito possa permanecer estagnado num nível de leitura aparente, isso não passaria, segundo Lacan (1998), de um desvio, bastante remediável por sinal, em relação a um significado mais originário. É o que testemunha a interpretação de Ricoeur sobre o recalque originário, que seria a condição que garante, de direito, a tradução do inconsciente em representações conscientes. Com isso, o inconsciente é reduzido a uma espécie de “duplo” da consciência, cabendo à interpretação a tarefa de deslizar de um significado, aparente, para outro, mais oculto. “O sonho e seus análogos se inscrevem, assim, numa região da linguagem que se anuncia como lugar das significações complexas onde um outro sentido ao mesmo tempo se revela e se oculta num sentido imediato” (RICOEUR, 1977, p. 18).

Segundo Lacan (1998), há, entretanto, um problema que os tratamentos concebidos exclusivamente nesses termos não conseguem dar conta: como é possível a historicização do discurso, ou seja, o constante distanciamento assumido pelo analisando em relação aos seus próprios ditos? Em vez de se reconhecer integralmente nas significações às quais chega o trabalho interpretativo, o sujeito jamais os aceita como legítimas representantes de seu ser. “Eu disse isso antes, mas agora acho que não é bem assim...” Ele, constantemente, toma distância em relação a seus ditos, jamais consegue coincidir completamente com o que disse num momento anterior. O sujeito em análise é aquele que não consegue ratificar seus pensamentos, atos e sentimentos, cuja posição não cessa de colocar entre aspas a anterior, sem que a posição derradeira seja jamais encontrada. A propósito de qualquer um de seus atos ou ditos, o sujeito pode sempre se reposicionar; o que era verdadeiro em um determinado momento pode ser logo depois posto em dúvida, de maneira a nunca se conseguir dizer algo totalmente verdadeiro (LACAN, 1998).

A histórica sofre exatamente porque esse constante deslizamento de significações a proíbe de encontrar a autenticidade e a unidade. Segundo a bela definição de Miller, trata-se de “sujeitos que sofrem em seu próprio ser do impossível da autenticidade” (1997, p. 237). O sujeito histórico é aquele que fracassa em formular, através da fala, uma representação adequada do que deseja. Ele desconhece o que quis dizer com o que disse, suas falas são enigmáticas para ele mesmo, sem que consiga alcançar, através de um significado último, a certeza. Portanto, a historicização do discurso, estranha circunstância em que o sujeito não compreende a si próprio, coloca uma dificuldade para a tese hermenêutica, de acordo com a qual o sujeito deverá sempre poder, no fim das contas, compreender a si próprio (LACAN, 1998).

A incapacidade de a tese hermenêutica dar conta da experiência analítica pode ser ilustrada recorrendo a um caso clínico reportado por Freud (1916/1996, p. 269). Trata-se de uma mulher casada, de cerca de 30 anos de idade, que executava, muitas vezes por dia, a seguinte seqüência de atos obsessivos: corria de seu quarto até o quarto contíguo, assumindo ali uma posição determinada, ao lado de uma mesa situada no meio do aposento; soava, em seguida, a sineta, chamando a criada, dizia-lhe algo sem importância e depois a dispensava, retornando logo a seu quarto. Ao longo do tratamento, a mulher acaba contando que foi, há mais de dez anos, casada com um homem muito mais velho, que, desde a noite de núpcias, se revelara impotente. Indo e vindo, incessantemente, de seu quarto ao quarto dela, em tentativas inúteis de consumir o coito, ele, pela manhã, por fim dissera: “Sinto vergonha do que pensará a criada, quando vier arrumar a cama”. Ele pegou uma garrafa de tinta vermelha, derramando-

a no lençol, mas, segundo a paciente, não no lugar adequado. A paciente lembrou, então, que a toalha da mesa ao lado da qual ela se posicionava durante os rituais obsessivos possuía uma grande mancha. Ela costumava assumir uma posição tal em relação à mesa que a criada não pudesse deixar de ver a mancha na toalha.

Entre as várias razões que explicariam o ato obsessivo dessa mulher, segundo Freud (1916), pode-se enumerar:

1. Através de seu ato obsessivo, a mulher corrigia a cena da noite de núpcias, mostrando à criada uma mancha, desta vez posicionada no lugar certo. Com isso, ela queria provar a virilidade do marido: “Ele não é impotente”.

2. Com seus sintomas, ela podia se manter afastada do marido, de quem vinha tentando obter o divórcio legal, pois já não o suportava mais.

3. Graças ao sintoma, retirava-se do mundo para não ser assediada pelos outros homens e cair em tentação. Protegia, assim, o marido de comentários maldosos, salvando a reputação de ambos.

4. Mediante seu ato, ela não cessa de lembrar a humilhante condição do marido, o que é uma maneira de se vingar dele por haver fracassado sexualmente.

O procedimento de Freud foi considerar o ato obsessivo da mulher como o que Lacan chamaria de um significante, algo cuja significação é enigmática. No percurso do trabalho analítico, a paciente acaba enunciando não apenas uma, mas múltiplas significações para aquele significante. Em outras palavras, um ato obsessivo que a paciente executava automaticamente pôde ser explicado por diversas razões.

Esse esquema, aparentemente, vai ao encontro da proposta hermenêutica, já que a interpretação freudiana parece ter se mantido, pura e simplesmente, no registro da revelação de uma infinidade de significações. Contudo, nossa atenção deve se voltar para um outro aspecto, freqüentemente pouco notado: como uma única formação do inconsciente pode condensar propósitos, não só múltiplos, mas também espantosamente *contraditórios*? O ato obsessivo pôde funcionar como uma espécie de “continente neutro” para diversas atitudes libidinais; um único significante (o ato obsessivo) serviu como um amálgama inconsistente de desejos, não apenas diferentes, mas, sobretudo, contraditórios entre si. Diante dessa reunião inconsistente de desejos incompatíveis suportada pelo significante, seria equivocado decidir entre tais desejos, demandando qual a verdadeira significação do gesto da paciente, quais as verdadeiras razões por trás de seus atos.

As críticas lacanianas às propostas hermenêuticas de leitura da psicanálise se sustentam, sobretudo, no argumento da experiência clínica, a qual foi intencionalmente

negligenciada por Ricoeur, que, não sendo nem analista nem analisando, limitou-se a impetrar uma leitura filosófico-hermenêutica da obra freudiana. Expus tais críticas, justamente para atender ao objetivo de também apontar as limitações e dificuldades surgidas no projeto ricoeuriano.

3. 3 - As contribuições da psicanálise à hermenêutica

Das leituras de Freud, Marx e Nietzsche, Ricoeur tira ainda mais munição para a sua empresa de desmistificação das pretensões teóricas totalizantes. Ele ganha, igualmente, instrumentos privilegiados de análise da relação temporal que subjaz à prática hermenêutica. Como as manifestações culturais, individuais ou coletivas não se constituem a partir de uma produção linear e tranquila de sentidos acumulados, mas surgem também de conflitos, de deslocamentos, de disfarces e de transferências, assim também a relação entre o presente do intérprete e o passado mais ou menos longínquo da obra interpretada não se resume à mera relação de aceitação e de transmissão (LUSTOZA; FREIRE, 2006). A própria transmissão da tradição obedece a motivos e interesses diversos, explícitos ou implícitos, tematizados ou inconscientes, que interferem no processo hermenêutico enquanto tal. No processo interpretativo confrontam-se sempre dois mundos, o da obra e o do intérprete (RICOEUR, 2008). Ambos devem ser refletidos. A dinâmica da compreensão comporta, porém, certo apagamento do intérprete em favor da obra; uma “desapropriação de si” para deixar o texto, por exemplo, nos interpelar na sua estranheza e não só nos tranquilizar naquilo que nele projetamos, mas também produzir, graças ao confronto entre o universo do intérprete e o universo interpretado, uma transformação de ambos. O processo hermenêutico, poderíamos dizer, desapropria duplamente o sujeito da interpretação: obriga-o a uma ascese primeira diante da alteridade da obra; e, num segundo momento, desaloja-o de sua identidade primeira para abri-lo a novas possibilidades de habitar o mundo (GAGNEBIN, 1997).

É nessa perspectiva que Ricoeur se coloca diante da psicanálise: como hermeneuta e filósofo da reflexão. O seu encontro com a obra de Freud é permeado pelo anseio interpretativo com vistas à ampliação do dimensionamento do homem no mundo da cultura, da linguagem e dos símbolos, ou seja, do sujeito concreto em um mundo sempre aberto a novas possibilidades e diferentes leituras. Ricoeur explora a influência que a psicanálise exerce sobre a hermenêutica.

O freudismo apresenta uma difícil questão para o filósofo: o questionamento do sujeito pensante. O sujeito jamais é aquilo que se pensa crer que ele seja. Há um

desapossamento radical do *Cogito* cartesiano. Freud apresenta a nudez da consciência narcísica imediata, tal como aparece em Descartes e perpassa o pensamento moderno. Em outras palavras, a hermenêutica da suspeita do sujeito “desmorona a apoditicidade do ‘eu penso’ que envolve, por sua vez, a dúvida quanto à natureza do ‘eu sou’”. O resultado da hermenêutica psicanalítica desvela a impossibilidade de uma apreensão direta da consciência de si e por si” (BATISTA, 2011, p. 173).

Ricoeur reconhece a justeza da crítica psicanalítica. Não pensa que seja possível continuar a fazer filosofia como antes. Mas, também, ele não pensa que seja necessário encerrar a reflexão filosófica. Para ele, depois do advento da psicanálise, a reflexão filosófica precisa incorporar os recursos do próprio freudismo como instrumento da reflexão e da crítica da consciência imediata. Ele percebe que, através da reflexão *pós-analítica*, a filosofia precisa abandonar a ingenuidade e a segurança da consciência imediata. A consciência passaria a ser vista como uma entre outras instâncias psíquicas. A reflexão deve agora se apropriar do instrumental interpretativo oferecido pela metapsicologia, ou seja, a interpretação do desejo passaria a ser um dos instrumentos da reflexão (RICOEUR, 1977).

Nessa etapa do descentramento da consciência, além de ter que reconhecer o inconsciente como “localidade” psíquica, também seria necessário reconhecer a presença do narcisismo. Com a introdução do narcisismo o ego deixaria de ser o sujeito do *Cogito* e passaria a ser objeto de desejo. O narcisismo surgiria como uma grandeza metafísica, um gênio maligno que resiste profundamente à verdade. Uma das verdades que o narcisismo nos impede de ver é, segundo Batista (2011), a de não conhecermos quase nada acerca de nós mesmos e também de que não somos senhores de nossa própria psique. Assim se descobre que é só mediante um processo de humilhação que o ego aprende alguma coisa sobre si mesmo.

Com a desconstrução da consciência imediata, realizada pela psicanálise, patenteia-se que a consciência humana não pode mais pensar-se como puro princípio ou ponto de partida. Pelo contrário, interpreta Ricoeur, ela é apenas uma antecipação que deve, como tal, realizar-se como “desejo de ser”, sabendo de antemão que tal esforço é uma tarefa inacabada. Devido à sua condição encarnada, o eu surge disseminado e perdido; isto significa justamente que não possui desde logo aquilo que é. Por isso, é obrigado a investir-se em signos contingentes e opacos, que mediatizam, realizando-o em seu ato de ser (BATISTA, 2011).

A metapsicologia freudiana sugere à filosofia o desapossamento da consciência como caminho e o tornar-se consciente como tarefa. Caso este projeto seja aceito pela

filosofia, então o único *Cogito* possível é um *Cogito* que não se possui, que aceita não compreender a sua própria verdade originária, um *Cogito* que lute contra a ilusão e a mentira da consciência atual. Ricoeur reconhece esta inadequação da consciência imediata, mas não se contenta com tal constatação; pensa que é preciso continuar com a reflexão. Depois da “humilhação” da consciência, torna-se necessário vislumbrá-la agora não como algo em si. O modelo pulsional da psicanálise sugere que ela deve ser entendida pelo desejo que a sustenta. A consciência experimenta seu primeiro “trabalho de luto”, pois é humilhada e abandonada como centro da estrutura da existência humana. Diante da inexistência da consciência imediata, evidencia-se a necessidade da interpretação para a verdadeira autocompreensão. Fica claro, para Ricoeur, que o ato de existir afirma-se na diferença e na relação com outros atos, exprime-se por meio de obras e sinais (RICOEUR, 1977).

3. 3. 1 - *A psicanálise e o problema da compatibilidade hermenêutica de seu discurso*

Vimos que a perspectiva freudiana coloca uma intrincada questão para a filosofia, pondo em xeque o sujeito pensante. A crítica freudiana é radical: põe em dúvida a própria continuidade da tarefa filosófica. Ricoeur não menospreza a contundência da postura freudiana em relação ao sujeito, mas considera que é preciso pensar o sujeito, que seja a qualquer preço! Ele acredita numa reflexão pós-freudiana; é preciso, para isso, incorporar o próprio freudismo como instrumento da reflexão e da crítica da consciência imediata. A filosofia reflexiva de Ricoeur é aquela que abandonou a ingenuidade e segurança da consciência imediata (FRANCO, 1995).

Não há dúvida que a “perda” da consciência desorienta o filósofo, ao menos inicialmente. Como lembra Franco (1995), “ele é obrigado a passar um tempo na escuridão antifenomenológica que questiona a apoditicidade da reflexão e a imediatez da consciência” (p. 163). Destarte, a metapsicologia freudiana colocou a consciência como uma entre outras localidades psíquicas (na primeira tópica, ela ocupa um lugar em meio ao inconsciente e o pré-consciente; na segunda tópica, o Ego encontra-se entre duas forças estranhas: o Id e o Superego – uma interna e outra externa). Segundo Ricoeur, a reflexão pós-freudiana deve assumir a interpretação do desejo ou, conforme ele chama, a “semiótica do desejo” como um dos instrumentos fundamentais da reflexão filosófica. Ricoeur possui uma leitura da obra de Freud que se caracteriza por enxergar na fala psicanalítica uma dualidade de discurso: o criador da psicanálise refere-se ao funcionamento do aparelho psíquico em termos de sentido

e força. Esta tese de Ricoeur, na verdade, representa uma solução para uma disputa entre duas leituras concorrentes da obra de Freud. Há quem veja Freud como um naturalista.

Segundo essa leitura, sua metodologia de trabalho deveria ser comparada à da biologia ou da física. O homem freudiano, segundo essa corrente, é em essência um complexo pulsional, um produto passivo dos impulsos que vêm do corpo. Nessa visão, de viés positivista, o psiquismo seria “infiltrado” e determinado pelo corpo. Para os adeptos desta leitura, a linguagem mecanicista de Freud é privilegiada. O homem deve ser compreendido a partir de um jogo de forças cegas (BATISTA, 2011).

Os críticos dessa visão naturalista de homem não de dizer que tal concepção deixa de fora exatamente o que há de mais essencial e humano no homem; reducionista, esta visão não trabalha o sentido da existência humana. Não se trata de dizer apenas que esteja faltando algo na visão naturalista. De fato, outros tantos leitores de Freud vão dizer que sua obra é uma pesquisa constante do sentido, uma busca de significações ocultas. A própria relação terapêutica na psicanálise só pode ser pensada como uma produção de sentidos. O sentido dos sintomas está oculto aos pacientes e as significações produzidas na sessão de análise tratam, exatamente, de devolver o sentido ao paciente. Essa segunda abordagem quer privilegiar a decifração de sentido na obra de Freud. Desta forma, vemos, conforme aponta Franco (1995), instaurado o conflito: será Freud um naturalista ou será um hermenauta? A psicanálise deve ser compreendida como um jogo de forças ou como uma decifração de sentidos? Diante destes dois padrões de discurso, as correntes acima mencionadas têm tentado separar um Freud de outro. Quem quisesse fazer uma leitura seletiva de Freud, não teria dificuldade para sustentar uma ou outra dessas visões. Na verdade, tal separação de “dois Freuds” representa uma enorme violência ao texto freudiano. As duas linguagens estão ali o tempo todo. Nem se pode dizer que haja uma direção ou um movimento aonde a linguagem vá superando a outra. Há, de fato, momentos mais energéticos e momentos mais hermenêuticos. Mas os momentos energéticos são seguidos por momentos hermenêuticos, e vice-versa. O texto freudiano não recomenda a separação nem a exclusão de uma das linguagens. Pelo contrário, Freud parece se sentir bem à vontade com seus dois estilos de falar. Parece que, para ele, não há contradição entre decifração e explicação energética. Ricoeur se embrenha por este caminho perceptível nos escritos de Freud.

De acordo com Ricoeur (1977), Freud não era ingênuo do ponto de vista epistemológico. Ele acredita que Freud deliberadamente reuniu duas ordens de discurso diversas em seu arcabouço teórico: a linguagem da força e a linguagem do sentido. Dito isso, o problema agora não se localiza em ter que escolher uma linguagem, em detrimento da outra.

O problema real é que, segundo Ricoeur, Freud não possuía as condições necessárias para demonstrar a articulação destas duas linguagens, deixando a questão em aberto.

Não é a pretensão de Ricoeur preencher as lacunas deixadas por Freud. Como filósofo e leitor crítico de Freud, ele busca a dialética entre as linguagens da força e do sentido. Quando ele estuda o *Projeto* de Freud, percebe que este fala de um estado energético de sua teoria, um estado em que não comparece a hermenêutica. A antítese propriamente entre as duas linguagens emerge em *A interpretação dos sonhos*, onde a hermenêutica floresce. Segundo Ricoeur (1977), o equilíbrio entre força e sentido seria encontrado nos escritos metapsicológicos. O filósofo pretende mostrar a irredutibilidade do discurso freudiano à linguagem quer do sentido, quer da força.

Para mostrar como estas duas ordens se articulam, Ricoeur refere-se ao processo de interpretação dos sonhos criado pela psicanálise. Dessa forma, Ricoeur pretende demonstrar que não há conflito entre as duas ordens de linguagem. Aponta o conceito de pulsão em Freud como o lugar privilegiado desta concordância. Nesse conceito freudiano, ele vê reunido tanto o sentido quanto a força. No entanto, para compreender a envergadura da tese de Ricoeur é preciso não se ater somente à psicanálise. De fato, como afirmamos acima, o estudo que o filósofo francês empreende da psicanálise é um passo a mais em seu grande projeto filosófico. Na verdade, a psicanálise se insere como um modelo de interpretação que mediatiza o seu plano maior que consiste em ampliar sua filosofia reflexiva (FRANCO, 1995). A psicanálise é importante e entremeia sua hermenêutica, principalmente quando esta lhe apresenta os conceitos de causalidade e motivação. Isso lhe propicia verificar a diferença e, ao mesmo tempo, a relação que há entre explicação e compreensão. Ricoeur pode, ao lado de Freud, rerepresentar o problema da ação humana em termos de causa e motivo, ou seja, por meio da explicação e da compreensão. Não há dúvida que a explicação causal tem seu lugar garantido, quando se pretende explicitar o comportamento humano. Por exemplo, sempre que houver constrangimento e força, o comportamento humano deve ser explicado casualmente, mesmo quando o constrangimento é interno. Os motivos inconscientes freudianos, que são interpretados pelo modelo energético, estão muito próximos da causalidade constrangedora (RICOEUR, 1977).

Especialmente em casos patológicos, a compulsão pode ser de tal ordem, que o sujeito sente-se passivo, vítima de seus impulsos internos. Por outro lado, é possível encontrar comportamentos humanos que não são regidos deste modo. Toda vez que surge um legítimo projeto humano, não há uma relação de causa e efeito, mas motivação (LUSTOZA; FREIRE, 2006). Mas, percebe Ricoeur juntamente com Freud, no dia a dia, o fenômeno humano situa-

se em um espaço intermediário, entre a causalidade e a motivação, entre a explicação de causas e a compreensão de motivos. Em outras palavras, o ser humano move-se por desejo e por necessidade. Ele é membro da natureza e da cultura. Tem um corpo que o une ao natural e, ao mesmo tempo (sem dicotomizar), é uma experiência existencial que gera pensamento. A psicanálise é um instrumento de interpretação que auxiliará Ricoeur na busca de se desvendar o fenômeno humano, o mistério da existência. A visão de Ricoeur da psicanálise está baseada numa hipótese antropológica muito mais abrangente. De uma forma contundente, o pensador francês pretende evidenciar que os achados freudianos se relacionam e contribuem para o debate filosófico que procura desvelar na filosofia e na ciência os mistérios da vida humana.

COMENTÁRIOS FINAIS

Ao enunciar sua tese sobre a existência do inconsciente, Freud colocou sob suspeita o racionalismo ocidental. Recorrendo aos sonhos, aos chistes e às demais formações do inconsciente, ele demonstrou que o homem é governado por forças que escapam às suas intenções conscientes. O inconsciente formulado por Freud não coincide com o oposto simétrico da consciência. O que torna o inconsciente freudiano radicalmente novo em relação àquilo que teorizaram, a esse título, os seus predecessores, é o seu estado de permanente ruptura: falha que faz vacilar todo o edifício construído pelas virtudes da razão/consciência. Sendo assim, qualquer um que tenha sido seduzido pela tendência de descrevê-lo como aquilo que está apenas momentaneamente oculto da consciência, terá incorrido em um equívoco grosseiro.

Para Freud, o inconsciente não é um ato de má-fé destinado propositalmente a preservar o sujeito de uma parte da sua história, mas afirma a ocorrência de um evento primordial, cujo efeito traumático concentra-se em sua impossibilidade de ser traduzido em palavras. O impronunciável e recorrente vestígio traumático que preside a constituição do sujeito e o acompanha sob a forma metaforizada dos sintomas decreta a existência de algo que não apenas escapa ao domínio da consciência como se recusa permanentemente a ser integralizado por ela. Exatamente por isso, Freud chega a supor a infinitude do trabalho psicanalítico: subsistiria sempre um resto, impossível de ser alcançado pelo esforço clínico.

Depois de Freud, a interpretação (dispositivo fundamental para a leitura do texto inconsciente) se transformou muito rapidamente na repetição monótona de certos clichês. Tudo o que dela podia ser dito reduzia-se a um par de truques que mantinha o dispositivo analítico funcionando às cegas. Todo o esforço feito por Freud ao longo de seu percurso intelectual para demonstrar a relação de pertencimento entre a interpretação e o surgimento de algo surpreendente e fora-do-sentido, de um elemento não apenas imprevisto, mas inimaginado, acabou esquecido. A novidade freudiana foi rapidamente substituída pela monotonia pouco criativa das repetições de certos modelos. O empenho freudiano em demonstrar que a psicanálise se reconstrói a cada instante da clínica foi transformado numa ortodoxia estéril: defesa em relação à novidade descoberta, recusa permanente do inconsciente. Muitos pós-freudianos buscaram refugiar-se na segurança de certas fórmulas infalíveis. Em consequência disso, a interpretação perdeu gradativamente sua vitalidade: a fórmula decretou o fim da suspeita e o próprio fechamento do inconsciente.

Foi preciso haver Lacan para que a interpretação fosse recolocada em seu eixo. Sua releitura de Freud é a demonstração de que o inconsciente não corresponde a um conteúdo oculto que precisa ser descortinado. O inconsciente freudiano, conforme Lacan nos apresenta, é aquilo que falha e faz falhar qualquer tentativa de apreensão conceitual: recusa à exigência de um significado primordial. Ao contrário do que se pode pensar à primeira vista, os limites dessa prática clínica não a tornam mais um dentre os muitos dispositivos dispensáveis, mas imprimem ainda mais força e virulência à sua crítica em relação a uma pretensa completude da razão.

É certo que o início da psicanálise foi marcado pela idéia de que o inconsciente era uma espécie de mensagem cifrada, que tendia permanentemente a retornar sob a forma incômoda dos sintomas. Nesse contexto, a tarefa do psicanalista era, prioritariamente, esclarecer as reais motivações dos atos inconscientes por meio do procedimento interpretativo. Entretanto, apesar da base eminentemente verbal de sua teoria do inconsciente, Freud sinalizou, por meio do conceito de pulsão, para essa espécie de resto indecifrável diante do qual a palavra sempre fracassava no decorrer do processo de uma análise.

Ao longo de uma psicanálise era de se esperar que o paciente fosse levado a superar o recalque e a decifrar por inteiro sua mensagem inconsciente. Todavia, Freud reconhece, em alguns de seus textos mais importantes, que o ideal psicanalítico da rememoração completa fracassa. A necessidade de construção em análise está diretamente relacionada com o impossível de ser alcançado pela reminiscência, com o limite simbólico diante do qual a palavra fracassa. Isso quer dizer que, no lugar em que deveria surgir o esclarecimento da mensagem inconsciente como resultado do dispositivo freudiano da associação livre, algo falha, o inconsciente não se deixa traduzir por inteiro e o discurso articulado na busca da rememoração dá lugar ao silêncio. Essa constatação é também a afirmação de que a operação analítica, baseada na fala, deixa atrás de si um resíduo impossível de ser dito.

Que a psicanálise lança mão do dispositivo da interpretação, disso ninguém duvida, mas até que ponto é possível e correto afirmar que a psicanálise é uma hermenêutica? Se a hermenêutica faz alusão à busca de sentidos pela via da interpretação e esta se refere a um processo histórico de produção de significados, então a psicanálise é sim, segundo Ricoeur, um estilo hermenêutico, porém com a peculiaridade de também ser uma energética e de considerar a primazia do desejo. A interpretação na psicanálise versa sobre o dito e o não-dito e nunca é totalizante: a cada novo esforço interpretativo surgem novos elementos que reclamam novas interpretações.

As contribuições que a hermenêutica deu e dá à psicanálise orbitam em torno da

atitude frente a um fenômeno que exige decifração, a um símbolo que oculta e revela sentidos. Interpretar um fenômeno, qualquer que seja, é fazer sua hermenêutica, é participar, como dito, de um processo de produção (não apenas desvelamento) de significados. A hermenêutica, enquanto atitude filosófica de desmascaramentos e ressignificações e enquanto conjunto de regras que presidem as interpretações, serve à psicanálise na sua empreitada de exploração da lógica que rege o inconsciente: esse “vazio” que nos interpela e constitui.

A psicanálise, por outro lado, com a construção dos conceitos metapsicológicos e com o descentramento do sujeito pensante, tornou praticamente impossível continuar a fazer filosofia como antes, advoga Ricoeur. Depois do advento da psicanálise, a hermenêutica (e a filosofia em geral) precisa incorporar às suas reflexões as descobertas de Freud como instrumento da cogitação e da crítica da consciência imediata. Ou seja, a reflexão filosófica deve se apropriar do instrumental interpretativo oferecido pela metapsicologia, tornando a interpretação do desejo um dos instrumentos da reflexão e objetivando, fundamentalmente, uma arqueologia do sujeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Verena. A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. **Estudos históricos. Historiografia**. Rio de Janeiro, v.9, nº 17, p.31-57, 1996. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/4153>> Acesso em: 10 de jul. 2011.
- ALMEIDA, Leonardo Pinto de; ATALLAH, Raul Marcel Filgueiras. Clínica, a interpretação psicanalítica e o campo de experimentação. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 14, n. 1, Mar. 2009. Disponível em:<<http://www.scielo.br/scielo>>. Acesso em 06 set. 2011.
- ALTHUSSER, Louis. **Freud e Lacan – Marx e Freud**. 3 ed. Traduzido e prefaciado por Walter José Evangelista. Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. **Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia**. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1987.
- ANDRIOLI, Antônio Inácio. A crítica da hermenêutica e a hermenêutica da crítica. **Revista Espaço Acadêmico**, ano 3, n. 24, Mai de 2003. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/024/24res_and.htm> Acesso em: 25 de jun. 2011.
- APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia I. Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- BARBELLI, Izabel C. O estatuto epistemológico da psicanálise freudiana: energética e hermenêutica. **Dissertatio**, n. 27, 2008, p. 197-230. Disponível em: <www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/.../27-28-9.pdf> Acesso em 29 de outubro de 2011.
- BATISTA, João B. Considerações acerca do tema do *Cogito ferido* em Freud e a tarefa de reconstrução do conceito de sujeito em Ricoeur: prolegômenos para uma ética. **Estudos filosóficos**, n. 6, 2011, p. 169-185. Disponível em <<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>> Acesso em 29 de outubro de 2011.
- BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BIRMAN, Joel. **Freud e a interpretação psicanalítica**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991.
- BLEICHMAR, Norberto; BLEIMAR, Célia. **A Psicanálise depois de Freud: teoria e técnica**. Artes Médicas. Porto Alegre, 1992.
- BRANDÃO, Junito de Sousa. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia grega: história de deuses e heróis**. São Paulo: Ediouro, 2000.
- CESAROTTO, Oscar; SOUZA-LEITE, Márcio Peter. **O que é a psicanálise?** São Paulo: Brasiliense, 1987.
- COUTINHO JORGE, Marco Antônio; FERREIRA, Nádia Paulo. **Lacan, o grande freudiano**. 4 ed. Rio de Janeiro, 2011.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DOR, Jöel. **Introdução à leitura de Lacan**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- DILTHEY, Wilhelm. **Introduction to the human sciences**. Edited by R. A. Makkreel & F. Rodi; trad. Michael Neville. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

FÉDIDA, Pierre. **Clínica psicanalítica**. São Paulo: Escuta, 1988.

FONSECA, Maria de Jesus Martins. Introdução à hermenêutica de Paul Ricoeur. **Milenium**. Revista do ISPV, n. 36, Maio de 2009. Disponível em: <<http://www.ipv.pt/milenium/Millenium36/3.pdf>> Acesso em: 12 de jul. 2011.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FRANCO, Sérgio de Gouveia. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 1995.

FREUD, Sigmund; BREUER, Joseph. (1893-1895). **Estudos sobre a histeria**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. II.

FREUD, Sigmund (1886-1889). Carta de 2-3-1896. **Publicações pré-psicanalíticas e Esboços inéditos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. I.

_____. (1900). **A interpretação dos Sonhos e sobre os sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. V.

_____. (1905). **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. VII.

_____. (1911-1913). O Caso Schreber. In: **O Caso Schreber, artigos sobre a técnica e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XII.

_____. (1913-1914). **Totem e tabu e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XIII.

_____. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: **A História do movimento psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XIV.

_____. (1915). As pulsões e suas vicissitudes. In: **A História do movimento psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XIV.

_____. (1915). Recalque. In: **A História do movimento psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XIV.

_____. (1915). O inconsciente. In: **A História do movimento psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XIV.

_____. (1916-1917). Conferência XVII sobre o sentido dos sintomas. **Conferências introdutórias sobre a psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XVI.

_____. (1925-1926). Inibições, sintomas e Ansiedade. **Um estudo autobiográfico; Inibições, sintomas e ansiedade; Análise leiga e Outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XX.

_____. (1932-1936). **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XXII.

_____. (1937-1939). Construções em análise. In: **Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XXIII.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis : Vozes, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 11, n. 30, Ago. 1997. Disponível em: <<http://>>

www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a16.pdf> Acesso em: 14 de jul. 2011.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. **Freud e o inconsciente**. 22 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

GENTIL, Hélio S. Ricoeur, leitor de Freud. **Mente, cérebro e filosofia**, n. 11. São Paulo: Duetto, 2009, p. 34-43.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

HEIGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Sobre o humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.

KEHL, Maria Rita. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LACAN, Jacques. Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. **O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise**. Trad. Pedro Tamen. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LUSTOZA, Rosane Z.; FREIRE, Ana B. Para uma crítica da leitura hermenêutica da psicanálise. **Natureza Humana**, 8(1): 9-33, jan.-jun. 2006.

MARINI, Marcele. **Lacan. A trajetória do seu ensino**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

MASOTTA, Oscar. **Introducción a la lectura de Jacques Lacan**. Buenos Aires: Editorial Proteo, 1977.

MILLER, Jacques A-. **Lacan elucidado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MONZANI, Luiz R. **Freud: o movimento de um pensamento**. Campinas, Unicamp: 1989.

NASCIMENTO, Claudemiro Godoy. A práxis filosófica no pensamento de Emmanuel Mounier em tempos de globalização. **Fragmentos da cultura**, Goiânia, v. 17, n. 1/2, p. 117-136, jan./fev. 2007. Disponível em: <http://revistas.ucg.br/index.php>> Acesso em: 18 de jul. 2011.

NASIO, Juan-David. **Introdução às obras de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto e Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2011.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

PORTOCARRERO, Maria L. **Conceitos fundamentais de hermenêutica filosófica**. Coimbra, 2010, p. 1-43. Disponível em: < www.uc.pt/fluc/lif/conceitos_herm > Acesso em 28 de outubro de 2011.

PUGLIA, Regina Cláudia Melges. A interpretação na psicanálise lacaniana. **Impulso**. n.26. Dez.99. Disponível em: <<http://www.unimep.br/phpg/ editora/revistaspdf> >. Acesso em: 23 de

setembro de 2011.

QUINET, Antônio. **As 4+1 condições da análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

REIS, Maria Dulce. Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 48, n. 116, Dez. 2007. Disponível em <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. Acesso em: 06 Set. 2011.

RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. Trad. e Org. Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2008

_____. **O Conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Trad. e org. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. **Philosophie de la volonté: finitude et culpabilité. I. l'homme falible. II. la symbolique du mal**. Paris: Aubier, 1960.

_____. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Trad. e Org. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. **O Si-mesmo como um outro**. Campinas, SP: Papirus, 1991.

ROSOLATO, Guy. **Elementos da interpretação**. Trad. Claudia Beliner. São Paulo: Escuta, 1998.

ROUDINESCO, Elizabeth. **Por que psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

SARMENTO, Maria de Fátima Almeida. O Sintoma nas estruturas clínicas. **Carrossel**. Salvador, v. 1, out/1997. p. 53-58.

SOLER, Colette. Interpretação: as respostas do analista. **Opção Lacaniana**, São Paulo, n.13, 1995, p. 23-40.

VANSINA, Frans D. **Paul Ricoeur Bibliography**. Leuven, Leuven University Press, 2000.

VICENTINO, Cláudio. **História geral**. 8 ed. São Paulo: Scipione, 2000.

ZIZEC, Slavoj. **Como ler Lacan**. Trad. Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

