

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Douglas Moisés Pinheiro Carré

**PSICANÁLISE E HERMENÊUTICA EM PAUL RICOEUR:
DA SUSPEITA AO SENTIDO, DA FANTASIA AO SÍMBOLO**

Santa Maria, RS
2017

Douglas Moisés Pinheiro Carré

**PSICANÁLISE E HERMENÊUTICA EM PAUL RICOEUR:
DA SUSPEITA AO SENTIDO, DA FANTASIA AO SÍMBOLO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Santa Maria, RS
2017

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Moisés Pinheiro Carré, Douglas
PSICANÁLISE E HERMENÊUTICA EM PAUL RICOEUR: DA
SUSPEITA AO SENTIDO, DA FANTASIA AO SÍMBOLO / Douglas
Moisés Pinheiro Carré.- 2017.
80 p.; 30 cm

Orientador: Noeli Dutra Rossatto
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2017

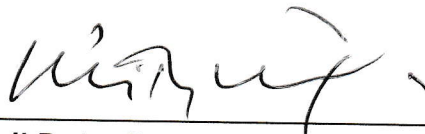
1. Paul Ricoeur 2. Hermenêutica 3. Psicanálise 4.
Símbolo 5. Religião I. Dutra Rossatto, Noeli II. Título.

Douglas Moisés Pinheiro Carré

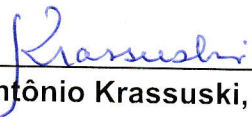
**PSICANÁLISE E HERMENÊUTICA EM PAUL RICOEUR:
DA SUSPEITA AO SENTIDO, DA FANTASIA AO SÍMBOLO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Aprovada em 27 de março de 2017.



Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)



Jair Antônio Krassuski, Dr. (UFSM)



Fábio Caprio Leite de Castro, Dr. (PUCRS)

Para Rafael Fredi

AGRADECIMENTOS

À minha família pelo incentivo e empenho na educação dos filhos.

Ao Rafael pela amizade, pelos livros emprestados e conhecimento partilhado.

À Amy por diversas vezes deitar ao lado ou sobre meus livros me fazendo companhia.

Ao Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto pelo apoio, receptividade, confiança e largueza na transmissão do conhecimento.

À UFSM, sobretudo ao PPGF, pela generosa acolhida.

À CAPES pelo incentivo à educação e por ter financiado esta pesquisa.

Aos amigos, em especial Vanir e Sílvio, pela presença em diversos momentos da minha vida.

Ao amigo Vitor Hugo dos Reis Costa por abrir-me as portas do PPGF-UFSM e pelas frutíferas tertúlias.

À amiga Cláudia Aita Tiellet, pelo companheirismo e pelas caronas que sempre terminavam em profícuas conversas.

Ninguém pode construir em teu lugar
as pontes que precisarás passar,
para atravessar o rio da vida
- ninguém, exceto tu, só tu.
Existem, por certo, atalhos sem números,
e pontes, e semideuses
que se oferecerão para levar-te além do rio;
mas isso te custaria a tua própria pessoa;
tu te hipotecarias e te perderias.
Existe no mundo um único caminho
por onde só tu podes passar.
Onde leva?
Não perguntes, segue-o!
(F. Nietzsche)

RESUMO

PSICANÁLISE E HERMENÊUTICA EM PAUL RICOEUR: DA SUSPEITA AO SENTIDO, DA FANTASIA AO SÍMBOLO

AUTOR: Douglas Moisés Pinheiro Carré
ORIENTADOR: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

A presente investigação mostra como Paul Ricoeur (1913-2005) incorpora alguns conceitos e, sobretudo, o espírito da psicanálise freudiana à filosofia hermenêutica. Ricoeur nota que há, em Freud, uma hermenêutica da suspeita que coloca em xeque toda a filosofia e a cultura que vinham sendo construídas e alicerçadas sobre a certeza do *cogito* cartesiano. Nosso autor acredita que a passagem por Freud, aceitando seus questionamentos e incorporando seu aprendizado, é imprescindível à filosofia e ao filósofo contemporâneo. Porém, Ricoeur não nos convida somente à suspeita, ele nos convida, também, a ouvir. No conflito entre a hermenêutica da suspeita e a da restauração do sentido, está o intento de nosso filósofo, a saber: chegar a um segundo momento da interpretação, a uma segunda inocência na e pela crítica. Se há uma escola da suspeita, há também uma da confiança, da crença e da fé. Freud, Nietzsche e Marx conduzem Ricoeur a suspeita, contudo ele vai além, pois quer ver emergir uma fé pós-crítica capaz de abarcar os questionamentos, sobretudo, do freudismo, deixando-se por eles questionar a ponto de reduzir as máscaras e as ilusões da consciência para que sobrevenha o sentido. A proposta de Ricoeur é, então, partir para uma hermenêutica do símbolo que suponha a passagem pela crítica dos mestres da suspeita e que seja, assim, uma verdadeira escuta do símbolo, porém, agora, não mais ingênua e alicerçada sobre a consciência imediata, portadora e doadora de sentido, mas uma escuta crítica e instruída que leve em conta as reflexões e as descobertas da psicanálise de Freud. Ao final de nossa pesquisa iremos abordar alguns textos clássicos de Freud que tocam temas basilares da religião, com o intuito de lê-los a partir de Ricoeur e de sua dialética interpretativa, buscando elucidar mais explicitamente como nosso filósofo incorpora a crítica da suspeita à hermenêutica da restauração do sentido.

Palavras-chave: Paul Ricoeur. Hermenêutica. Psicanálise. Símbolo. Religião.

ABSTRACT

PSYCHOANALYSIS AND HERMENEUTICS IN PAUL RICOEUR: FROM THE SUSPICION TO THE SENSE OF FANTASY TO THE SYMBOL

AUTHOR: Douglas Moisés Pinheiro Carré
ADVISOR: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

This research shows how Paul Ricoeur (1913-2005) incorporates some concepts and, above all, the spirit of Freudian psychoanalysis to the hermeneutic philosophy. Ricoeur notes that there is, in Freud, a hermeneutic of suspicion that puts at risk the whole philosophy and culture that had been built and founded on the certainty of Cartesian cogito. Our author believes the passage by Freud, accepting his questions and incorporating his learning, is imperative to Philosophy and to the contemporary philosopher. However, Ricoeur does not only invite us to suspicion but also invites us to hear it. The conflict between the hermeneutics of suspicion and the restoration of meaning, is the intent of our philosopher, namely: reaching a second moment of interpretation, a second innocence in and by the critics. If there is a school of suspicion, there is also of confidence, belief and faith. Freud, Nietzsche and Marx lead Ricoeur to suspicion, however it goes beyond, because he wants to see emerge a post-critical faith able to comprehend the questions, above all, Freudianism, allowing them to question the point of reducing the masks and the illusions of consciousness so that the sense comes. The proposal of Ricoeur is then left for a hermeneutics of the symbol that assumes the passage by critics of the masters of suspicion and that is a real bug in symbol, but now, no more naive and based on immediate consciousness, bearing and donor of sense, but a critical and instructed listening that takes into account the reflections and the discoveries of psychoanalysis of Freud. At the end of our research we will cover some classical texts of Freud who plays the basic themes of religion, in order to read them from Ricoeur and his interpretative dialectic, aiming at elucidating more explicitly as our philosopher incorporates the suspicion to the hermeneutics of the restoration of meaning.

Palavras-chave: Paul Ricoeur. Hermeneutics. Psychoanalysis. Symbol. Religion.

SUMÁRIO

	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
1	A INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA DE FREUD	13
1.1	PSICANÁLISE E LINGUAGEM	13
1.2	LINGUAGEM E DESEJO	19
1.3	O DUPLO SENTIDO	24
1.4	O CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES	30
2	DA SUSPEITA AO SENTIDO	35
2.1	ESCOLA DA SUSPEITA	35
2.2	O CREPÚSCULO DA CONSCIÊNCIA	41
2.3	DA REFLEXÃO AO SÍMBOLO	47
2.4	ARQUEOLOGIA E TELEOLOGIA	53
3	DA FANTASIA AO SÍMBOLO	59
3.1	NO PRINCÍPIO ERA O ÉDIPO: PATERNIDADE, CULPABILIDADE E RELIGIÃO	59
3.2	DO DESMASCARAMENTO DE UMA ILUSÃO À FÉ QUE MERECE SOBREVIR	66
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	78

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

As aulas, conferências e seminários de Franz Brentano, eloquente intérprete de Aristóteles e da psicologia empírica, estimularam, incitaram e tornaram ainda mais complexo o pensamento de Sigmund Freud. Peter Gay, ao escrever a biografia do fundador da psicanálise em *Freud, uma vida para o nosso tempo*, chega a afirmar que Brentano e “seus textos sobre psicologia deixaram sedimentos significativos na mente de Freud”¹. Também Edmund Husserl, o pai da fenomenologia, teve seu interesse pela filosofia despertado nas aulas de Brentano em Viena. O pensamento de Brentano, portanto, marcou, significativamente, tanto a ciência do inconsciente de Freud, como a ciência da consciência e dos atos intencionais de Husserl, aquela que, segundo ele, é a “ciência fundamental da filosofia”².

No horizonte vasto, instigante e empreendedor aberto pela fenomenologia de Husserl, encontramos Paul Ricoeur, com sua monumental obra filosófica. Dizer que Ricoeur é um fenomenólogo não significa especificar uma tese ou um conjunto de teses que sejam necessárias para demarcá-lo frente a outras filosofias, uma vez que a fenomenologia nunca quis ser uma escola com doutrinas e posturas básicas e fundamentais aceitas por todos os seus membros, mas, desde o início, se apresentou como um método, um movimento sempre aberto e marcado por uma inspiração comum no tratamento dos mais distintos problemas filosóficos e nas muitas e diversas conclusões a que cada fenomenólogo chegou.

A herança fenomenológica de Ricoeur e seu percurso intelectual, ao se deparar com a ciência freudiana, esbarram, sobretudo, no que toca a crítica empreendida por Husserl ao psicologismo e ao psiquismo.

Para quem foi formado pela fenomenologia, pela filosofia existencial, pela renovação dos estudos hegelianos e pelas investigações de tendência linguística, o encontro com a psicanálise constitui um enorme abalo. Não é esse ou aquele tema da reflexão filosófica que é atingido e questionado, mas o conjunto do projeto filosófico³.

¹ GAY, P. **Freud, uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das letras, 1988. p. 44.

² HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida: Ideias e Letras, 2006. p. 25.

³ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1978. p. 87.

Ao se encontrar com Freud, Ricoeur busca interpretá-lo filosoficamente e não fazer um estudo crítico da psicanálise. Ele lê Freud como a um dos clássicos da filosofia, como um monumento da cultura e não como um analista ou um analisando. Sua leitura, portanto, é de Freud, enquanto documento escrito, e não da psicanálise em sentido geral, uma vez que lhe careceria, conforme ele próprio relata, tanto a experiência clínica necessária para tal quanto o encontro, imprescindível, com os pós-freudianos, dissidentes ou discípulos de Freud.

A interpretação filosófica de Freud não é, definitivamente, uma empreitada exclusiva de Paul Ricoeur. O diálogo entre psicanálise e filosofia é um projeto que existe desde o próprio Freud e, cada dia mais, incita filósofos e psicanalistas. Podemos citar, de ambos os lados e sem nenhuma restrição: Jacques Lacan, Donald Winnicott, Jean Paul Sartre, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Herbert Marcuse, Michel Henry, Roland Dalbiez, Ludwig Binswanger, Jean Hippolyte, Jean Laplanche, Jacques Derrida, Serge Viderman, Paul-Laurent Assoun, Piera Aulagnier. No Brasil, é significativo o trabalho de Ernildo Stein, Rubem Alves, Jorge Forbes, Bento Prado Jr, Hilton Japiassú, Luiz Roberto Monzani, Luiz Alfredo Garcia Roza, entre outros. Ricoeur, porém, sem dúvida nenhuma, foi quem soube, talvez como poucos, acolher e encarar os questionamentos radicais provindos da psicanálise à filosofia, julgando, com honestidade intelectual, os limites e a abrangência do aporte freudiano.

Ricoeur dedicou, praticamente, dez anos de sua pesquisa à leitura de Freud, daí provém inúmeros textos, sobretudo, de suas conferências e aulas. Podemos classificar, desta parte da grandiosa obra ricoeuriana, três importantes livros que reúnem seus principais artigos e conferências sobre a psicanálise: *Da Interpretação: ensaio sobre Freud* (1977), *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica* (1978), *Escritos e Conferências 1: em torno da psicanálise* (2010).

A obra escrita de Freud acompanha Ricoeur em todo o seu percurso e produção filosófica. Ele vê Freud e a psicanálise não somente, respectivamente, como um dos grandes pensadores e um dos grandes movimentos intelectuais da cultura do século XX, mas, sobretudo, como um ponto de passagem necessário e imprescindível para a filosofia e o filósofo contemporâneo. Situamo-nos, portanto, nesta busca de incorporar um pouco do aparato da ciência freudiana à filosofia hermenêutica, pois, como afirma Jacques Lacan, “a psicanálise tem um valor de

revolução copernicana. A relação toda do homem consigo mesmo muda de perspectiva com a descoberta freudiana”⁴.

Estamos diante de uma pesquisa sobre como Paul Ricoeur incorpora alguns conceitos e, sobretudo, o espírito da psicanálise freudiana à filosofia hermenêutica. Dizemos que serão abordados alguns conceitos, pois é impossível a um humilde, pequeno e iniciante pesquisador, abarcar toda a análise e a interpretação ricoeuriana de Freud que, a nosso ver, é, talvez, a maior empreitada de um filósofo neste sentido, e se assim não for é, ao menos, a que mais profundamente se deixou tocar, questionar e instruir pela psicanálise.

Ainda que o ditado latino afirme “*verba volant, scripta manent*”⁵, temos consciência que nenhuma obra é atemporal. Freud não é atemporal, Ricoeur também não o é. Contudo, acreditamos que seus escritos, neste atual momento, são significativos e merecedores de atenção, pois a busca de ambos, diferentes em inúmeros aspectos, conecta-se e aponta para um objetivo comum: a emancipação humana. Compreender-se para aquiescer-se. Compreender-se para possuir-se. Compreender-se para apreender algo a mais sobre si mesmo. Compreender-se para compreender.

O fio condutor de nossa pesquisa é apresentar como a psicanálise freudiana se inter-relaciona, em Ricoeur, com a hermenêutica filosófica. Ricoeur nota que há, em Freud, uma hermenêutica da suspeita que coloca em xeque toda a filosofia que vinha sendo construída sobre o *cogito* cartesiano. Contudo, nosso autor acredita que, após a passagem por Freud, é possível prosseguir a reflexão filosófica, porém não sem aceitar seus questionamentos e incorporar seu aprendizado.

Em psicanálise tudo se passa na e pela linguagem. Porém, que linguagem é essa? Que signos ela usa? Que sentido ela possui? Como interpretá-la? Nossa busca num primeiro momento é mostrar a interlocução que há entre psicanálise e hermenêutica, e demonstrar como ambas se relacionam através da linguagem, seu denominador comum.

Veremos que a linguagem dos signos humanos jamais é unívoca. Ela transborda, extravasa, ultrapassa, inclusive, o linguístico, é repleta de duplo sentido, contradições e conflitos. De um lado, ela se levanta como suspeita, como

⁴ LACAN, J. **O Seminário**: Livro 2. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985. p. 23.

⁵ Palavras voam, escritos permanecem (tradução nossa).

desveladora de ilusões e destruidora de máscaras. De outro lado, ela se apresenta como restauradora de sentido, como fonte de consolação e refrigério diante das intempéries da existência. Ela nos aponta para o passado, porém, também, empreende nossa vida adulta. Faz-nos querer destruir os ídolos que nos aprisionam, como também restaurar os símbolos que nos libertam para um novo modo de existência no ser.

Ao final de nossa pesquisa buscaremos tocar um dos grandes temas que, sem dúvida nenhuma, acompanha Ricoeur em sua trajetória filosófica: o tema da religião. Ao ler Freud, nosso autor não se furta a problematizar também este tema, compreendendo-o como parte da cultura que a psicanálise toca e questiona. Ricoeur busca, questionando e compreendendo as hipóteses freudianas da arqueologia do sentimento e do fenômeno religioso, avançar em busca de uma teleologia que não seja projeção de certa reminiscência de um paraíso perdido no passado ou de um sentimento e um desejo infantil de proteção e amparo.

Ricoeur avança em busca de uma nova interpretação, uma nova hermenêutica que, restaurando os símbolos, faça morrer os ídolos dos desejos infantis e arcaicos da humanidade. Ricoeur quer ver emergir uma nova inocência, uma nova possibilidade de fé, não mais alicerçada no sentimento de culpa e desamparo que, ao serem analisados por Freud, o fizeram constatar que a religião é a grande neurose obsessiva da humanidade.

Iremos, com Ricoeur e através dele, ao encontro de Freud, com a mesma consciência do Hamlet de Shakespeare ao final da quinta cena do primeiro ato, pois a psicanálise, continuamente, nos recorda o quanto “*there are more things in heaven and earth, than are dreamt of in our philosophy*”⁶.

⁶ Há mais coisas no céu e na terra, do que sonha nossa filosofia (tradução nossa).

1 A INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA DE FREUD

Abandonando seu projeto inicial de uma filosofia da vontade em três tomos, Paul Ricoeur dá uma guinada crucial e decisiva em seu percurso filosófico rumo à hermenêutica. Sua pesquisa sobre uma fenomenologia das estruturas da vontade humana é substituída por uma hermenêutica preocupada com as expressões do simbolizar e significar humano. Tal perspectiva lhe foi possível graças ao seu encontro com a obra escrita de Sigmund Freud. Ricoeur lê Freud como aos textos clássicos de filosofia, não investigando os textos posteriores a Freud e nem partindo da experiência como analista ou analisando.

[...] faltam duas coisas: a experiência analítica e o exame das escolas pós-freudianas. Quanto ao primeiro ponto, sem dúvida é um risco escrever sobre Freud sem ser analista nem analisado e tratar sua obra como um monumento de nossa cultura, como um texto em que esta se exprime e se compreende. [...] Quanto à literatura pós-freudiana, afastei-a deliberadamente, quer por resultar das correções trazidas ao freudismo pela experiência analítica que não possuo, que por introduzir novas concepções teóricas cuja discussão me distanciaria do debate cerrado com o fundador da psicanálise. É por isso que tratei a obra de Freud como uma obra doravante concluída, renunciando a discutir as concepções quer dos dissidentes que se tornaram adversários – Adler e Jung –, quer de discípulos que se tornaram dissidentes – Erich Fromm, Karen Horney, Sullivan –, quer dos discípulos que se tornaram criadores – Melanie Klein, Jacques Lacan⁷.

1.1 PSICANÁLISE E LINGUAGEM

O encontro de Ricoeur com a obra de Freud produziu o diálogo, talvez, mais complexo e denso que nosso autor conduziu. A reflexão sobre a psicanálise, sem dúvida nenhuma, marca e acompanha ininterruptamente todo o seu percurso filosófico, pois a perspectiva freudiana, sempre presente na reflexão de Ricoeur, por vezes apenas a acompanhando, por vezes a norteando, é visível até os seus mais tardios trabalhos e produções.

Com a publicação, em 1960, de *A Simbólica do Mal*⁸, segundo volume de *Finitude et culpabilité*, dá-se a virada hermenêutica da filosofia de Ricoeur. De uma fenomenologia estrutural e uma análise transcendental sobre a antropologia do agir

⁷ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1977. p. 11.

⁸ RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2013.

e sobre a natureza da vontade e experiência humana, Ricoeur, agora, ao estudar as expressões simbólicas do mal, parte para uma fenomenologia hermenêutica, capaz de aproximar o símbolo e o mito do discurso filosófico. Ainda que seu tema seja existencial – a existência humana real, marcada pelos signos do mal e do sofrimento – seu método, porém, é hermenêutico.

Ao interpretar as expressões existenciais humanas, Ricoeur renuncia a uma abordagem idealista da linguagem, deixando de lado os enfoques formalistas da linguística e da filosofia da linguagem. Sua crítica quanto à linguística estrutural é “pela ausência de referências reais ao sujeito que fala”⁹, pois para ele a linguagem só pode ser pensada como intersubjetividade, isto é, dentro da comunidade daqueles que falam.

Ricoeur, percebendo que a linguagem é o “domínio sobre o qual se entrelaçam, hoje em dia, todas as pesquisas filosóficas”¹⁰, também se debruça sobre o tema, e ao notar que ela é passível de usos diversos – por exemplo: o científico, o poético, o religioso – se pergunta se é possível a unificação do falar humano, gerando “uma grande filosofia da linguagem capaz de explicar as múltiplas funções do significar humano e suas relações mútuas”¹¹. Não sendo possível, e nem mesmo é sua pretensão, fornecer uma grande e geral teoria da linguagem, Ricoeur busca “explorar certas articulações-chaves entre as disciplinas que investigam a linguagem”¹²; e, em vista desta intenção, reconhece a relevância da psicanálise e de seu aporte à compreensão da linguagem humana e à interpretação da cultura. O empenho de Freud, nos últimos anos de sua vida, ao escrever sobre os grandes temas da cultura¹³, não é uma contingência ou causalidade, pois “para a psicanálise, um só é o palco onde pisa o indivíduo e onde se forma a cultura”¹⁴.

Uma meditação sobre a obra de Freud tem o privilégio de revelar seu mais vasto desígnio. Este consistiu não somente em renovar a psiquiatria, mas em reinterpretar a totalidade das produções psíquicas relacionadas com a cultura, do sonho à religião, passando pela arte e pela moral. É a esse título que a psicanálise pertence à cultura moderna. É interpretando a cultura que

⁹ FRANCO, Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: Edições Loyola, 1995. p. 45.

¹⁰ RICOEUR, Paul. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Op. cit. p. 15.

¹¹ *Ibidem*. p. 15.

¹² *Ibidem*. p. 16.

¹³ As grandes obras de Freud sobre a cultura são: O Futuro de uma ilusão de 1927, O Mal-Estar na Civilização de 1930 e Moises e o Monoteísmo de 1937 e 1939.

¹⁴ FRANCO, Sérgio de Gouvêa. Op. cit. p. 70.

ela a modifica. É conferindo-lhe um instrumento de reflexão que ela a marca de modo duradouro¹⁵.

As nuances, na obra escrita de Freud, entre a investigação médica do sujeito e uma teoria da cultura demonstram a abrangência do empreendimento freudiano e sua aproximação não somente da psiquiatria, mas, também, da mitologia e da literatura, ambas sustentadas pela linguagem, em sua transmissão oral ou escrita.

O que a *Traumdeutung* propunha, desde 1900, era que o sonho é a mitologia privada daquele que dorme, que o mito é o sonho desperto dos povos, que o *Édipo* de Sófocles e o *Hamlet* de Shakespeare dependem da mesma interpretação que o sonho¹⁶.

Linguagem e psicanálise são campos tão próximos que estabelecer uma fronteira entre ambos torna-se um dos mais difíceis empreendimentos, uma vez que revelará a mais porosa e permeável das fronteiras, repleta de fendas e fissuras. Tal proximidade existe porque no mundo não há o que escape à linguagem, tudo dela participa e nela ganha sua dinamicidade.

é na linguagem que o homem encontra as significações, embora precárias, que o protegerão contra o excesso de realidade de um mundo que existe antes da linguagem, pois o mundo e a natureza são estranhos e absurdos para o homem, até que possam se aproximar de nós pela mediação simbólica da linguagem que irá, então, modelar de sentido a realidade¹⁷.

A linguagem é, portanto, o modo mais humano de compreensão e assimilação do mundo, pois por meio dela o ser humano, sempre desejoso de significação e sentido, encontra refrigério.

Na faculdade de simbolização que se realiza na linguagem reside a criatividade humana, o desejo jamais satisfeito, a ambição, a vontade de poder, a vaidade, o amor, a generosidade, as paixões tristes e alegres. “Ser homem é ser insatisfeito”, disse o poeta português Fernando Pessoa, com toda a razão dos poetas. Como sempre nos falta alguma coisa, sempre se pode utilizar o símbolo como tentativa (fracassada) de preencher esse vão – cuja natureza conhecemos muito precariamente. Daí nossa inquietação, nosso desconforto, nossas dúvidas, nosso “mal-estar na civilização”¹⁸.

¹⁵ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 16.

¹⁶ Ibidem. p. 16.

¹⁷ LONGO, Leila. **Linguagem e psicanálise**. Rio e Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006. p. 12.

¹⁸ Ibidem. p. 17.

Em psicanálise tudo se passa na e pela linguagem, pois nela tudo “opera através de um único meio, a palavra do analisando”¹⁹, o que faz com que Freud, ainda que não tenha criado uma teoria da linguagem, tenha sua obra toda interposta por ela. Tal é a ligação entre psicanálise e linguagem que o que a difere dos outros métodos terapêuticos é exatamente o fato de que, nela, tratamento e cura se dão através da palavra – *talking-cure*²⁰ – e sem ela ambos são impossíveis.

Este simples ponto de partida da psicanálise, a cura através da palavra, está repleto de implicações teóricas. O que a primeira vista pareceria ser apenas uma técnica de análise, torna-se uma exigência teórica, pois quando, em psicanálise, se fala de pulsão e de instinto, por exemplo, nunca é do ponto de vista fisiológico, mas sim como algo passível de ser interpretado.

A psicanálise só conhece o desejo do que pode ser *dito*. Compreendamos bem: não se trata aqui de modo algum de uma amputação da experiência humana reduzida ao discurso, mas, ao contrário, de uma extensão da esfera semiótica até os confins obscuros do desejo mudo de antes da linguagem. Pois mesmo então a psicanálise pretenderá juntar essa experiência pré-verbal por meio das construções simbólicas ulteriores que lhe asseguram a eficácia durável. Poder-se-ia dizer que **a psicanálise estende a linguagem além do plano lógico para as regiões alógicas da vida, que ela faz falar essa parte de nós mesmos que está menos muda do que constrangida ao silêncio**²¹.

A análise, através da transferência²², propicia ao desejo²³ falar, porém não somente falar, mas falar ao outro. O analisando conta de si, conta episódios

¹⁹ JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais**. 8ª reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. p. 65.

²⁰ A fundação da psicanálise está, intrinsecamente, ligada a linguagem. Um dos mitos fundantes da ciência freudiana, poderíamos dizer, é o episódio em que Anna O. – Bertha Pappenheim – paciente histérica de Josef Breuer – grande médico clínico vienense e amigo íntimo de Freud –, pede a ele, quando por ele interrompida em sua fala, que não a interrompa, que a deixe limpar sua chaminé (*chimney sweeping*), fazer seu tratamento e realizar a sua cura através da palavra. Surge aí a expressão, utilizada posteriormente inúmeras vezes por Freud para definir o que é a psicanálise, *talking-cure*.

²¹ RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 1: em torno da psicanálise**. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 83. grifo nosso.

²² O termo transferência “designa em psicanálise o processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos no quadro de um certo tipo de relação estabelecida com ele e, eminentemente, no quadro da relação analítica. Trata-se aqui de uma repetição de protótipos infantis vivida com um sentimento de atualidade acentuada. É à transferência no tratamento que os psicanalistas chamam a maior parte das vezes transferência, sem qualquer outro qualitativo. A transferência é classicamente reconhecida como o terreno em que se dá a problemática de um tratamento psicanalítico, pois são a sua instalação, as suas modalidades, a sua interpretação e a sua resolução que caracterizam este” (LAPLANCHE; PONTALIS. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins fontes, 2004. p. 514).

²³ Do latim: *desiderio*, é um “termo empregado em filosofia, psicanálise e psicologia para designar, ao mesmo tempo, a propensão, o anseio, a necessidade, a cobiça ou o apetite, isto é, qualquer forma de

passados de sua vida, conta o que não compreende e, inclusive, que não compreende porque conta. Os sintomas e fatos surgem aí “como fragmentos, migalhas de narrativas não coordenáveis numa narrativa coerente”²⁴. Até o momento em que ele passa “de uma narrativa ininteligível a uma narrativa inteligível”²⁵. Toda a experiência analítica, então, é perpassada pelo discurso e, conforme resume Ricoeur, a análise é sempre “uma análise narrativa ou uma narração analítica”²⁶.

Direi que a psicanálise é uma hermenêutica no sentido de que o ser humano é um ser que se compreende interpretando-se, e o modo com base no qual ele se interpreta é o modo narrativo. A narração é o modo da autocompreensão de um ser quando ele se considera do ponto de vista da temporalidade, do tempo vivido cotidianamente, mas também da longa duração que é a história de uma vida do nascimento à morte²⁷.

No processo de análise, o analisando é “colocado numa situação tal que o desejo é estrangido a falar, a passar pelo cortejo da palavra”²⁸. Seus sintomas, sofrimentos, perturbações, comportamentos, que, na maioria das vezes para ele não têm sentido ou não se organizam numa narrativa contínua e coerente, em análise, ganham sentido, pelo trabalho da palavra, e, durante o processo, se integram, numa história que pode ser contada.

Poder-se-ia dizer que a psicanálise estende a linguagem além do plano lógico para as regiões alógicas da vida, que ela *faz falar* essa parte de nós mesmos que está menos muda do que estrangida ao silêncio²⁹.

A psicanálise é, então, chamada por nosso autor a entrar no embate sobre a linguagem justamente porque apresenta um estilo e um método próprio de interpretação. Para a teoria psicanalítica todo ato de linguagem implica um sujeito não apenas falante, mas também desejante. Ela é uma hermenêutica que busca

movimento em direção a um objeto cuja atração espiritual ou sexual é sentida pela alma e pelo corpo. Em Sigmund Freud, essa ideia é empregada no contexto de uma teoria do inconsciente para designar, ao mesmo tempo, a propensão e a realização da propensão. Nesse sentido, o desejo é a realização de um anseio ou voto (Wunsch) inconsciente. Segundo essa formulação freudiana clássica, empregam-se como sinônimas de desejo as palavras alemãs Wunsch Erfüllung e Wunschbefriedigung e a expressão inglesa wish fulfillment (desejo no sentido da realização ou satisfação de um anseio inconsciente” (ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. Dicionário de Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 146).

²⁴ RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 1**: em torno da psicanálise. Op. cit. p. 219.

²⁵ Ibidem. p. 84.

²⁶ Ibidem. p. 85.

²⁷ Ibidem. p. 220.

²⁸ Ibidem. p. 83.

²⁹ Ibidem. p. 83.

compreender o ser humano a partir de seu desejo, ou melhor, da linguagem do desejo, também chamada por Ricoeur de “semântica do desejo”³⁰, que se expressa de diferentes maneiras, tanto conscientemente³¹, quanto inconscientemente³², quando sua manifestação se realiza, sobretudo, através dos sonhos³³, dos lapsos³⁴, dos atos falhos³⁵ e dos chistes³⁶.

O que Freud traz a essa questão é uma “semântica do desejo” na qual sonhos e outros sintomas para o analista são considerados como tendo algum significado, algo que só se pode alcançar através de um tipo de interpretação, a interpretação psicanalítica. Essa abordagem interpretativa é necessária porque os desejos tendem a se expressar em formas distorcidas de linguagem ³⁷.

A compreensão psicanalítica sobre a relação existente entre palavra e desejo a convoca a reforçar a discussão sobre a linguagem, pois a linguagem do desejo,

³⁰ RICOEUR, Paul. Da interpretação: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 17.

³¹ O termo consciente é “utilizado por Sigmund Freud, quer como adjetivo, para qualificar um estado psíquico, quer como substantivo, para indicar a localização de certos processos constitutivos do funcionamento do aparelho psíquico. Nessa condição, o consciente é, junto com o pré-consciente e o inconsciente, uma das três instâncias da primeira tópica freudiana” (ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 131).

³² O inconsciente é, em psicanálise, “um lugar desconhecido pela consciência: uma “outra cena”. Na primeira tópica elaborada por Sigmund Freud, trata-se de uma instância ou um sistema (Ics) constituído por conteúdos recalçados que escapam às outras instâncias, o pré-consciente e o consciente (Pcs-Cs). Na segunda tópica, deixa de ser uma instância, passando a servir para qualificar o isso e, em grande parte, o eu e o supereu (ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Ibidem* p. 375).

³³ Do latim *somnium*, é um “fenômeno psíquico que se produz durante o sono e é predominantemente constituído por imagens e representações cujo aparecimento e ordenação escapam ao controle consciente do sonhador. Sigmund Freud foi o primeiro a conceber um método de interpretação dos sonhos baseado não em referências estranhas ao sonhador, mas nas livres associações que este pode fazer, uma vez desperto, a partir do relato de seu sonho” (ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Ibidem*. p. 722).

³⁴ Do latim *lapsus*, é um “termo utilizado na retórica para designar um erro cometido por inadvertência, quer na fala (*lapsus linguae*), quer na escrita (*lapsus calami*), e que consiste em colocar outra palavra no lugar da que se pretendia dizer. Com respeito a esse tipo de erros, repertoriados por todos os dicionários dos processos literários, Sigmund Freud foi o primeiro a mostrar que eles têm uma significação oculta e devem ser relacionados com as motivações inconscientes de quem os comete” (ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Ibidem*. p. 466).

³⁵ “Ato pelo qual o sujeito, a despeito de si mesmo, substitui um projeto ao qual visa deliberadamente por uma ação ou uma conduta imprevista. Tal como em relação ao lapso, Sigmund Freud foi o primeiro, a partir de *A interpretação dos sonhos*, a atribuir uma verdadeira significação ao ato falho, mostrando que é preciso relacioná-lo aos motivos inconscientes de quem o comete. O ato falho ou acidental torna-se equivalente a um sintoma, na medida em que é um compromisso entre a intenção consciente do sujeito e seu desejo inconsciente” (ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Ibidem*. p. 40).

³⁶ “Enquanto o sonho é a expressão da realização de um desejo e de uma evitação do desprazer, que leva a uma regressão para o pensamento em imagens, o chiste é produtor de prazer. Se recorre aos mecanismos de condensação e deslocamento, caracteriza-se antes de mais nada, pelo exercício da função lúdica da linguagem, cujo primeiro estágio seria a brincadeira infantil e o segundo, o gracejo” (ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Ibidem*. p. 113).

³⁷ PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 67.

que ela interpreta, é repleta de duplo sentido, isto é, exprime mais do que *a priori* parece dizer.

1.2 LINGUAGEM E DESEJO

Não foram poucas as críticas e contestações que Freud recebeu ao ocupar-se dos sonhos, tornando-os objeto da investigação psicanalítica. Estas críticas iam desde a irrelevância e insignificância do tema, diante de tantas áreas da medicina que na época precisavam evoluir, bem como à acusação e suspeita de que Freud teria “uma tendência pessoal ao misticismo”³⁸, conforme ele próprio relata nas *Conferências Introdutórias à Psicanálise*, dado o fato de que desde a antiguidade os sonhos sempre foram tidos como eventos místicos e de revelação divina, interpretados por sacerdotes, sacerdotisas, profetas e magos, que serviam de estímulo para feitos importantes da época cujo alcance histórico, porém, é possível observar ainda hoje³⁹.

Suspeitamos do quanto são acertadas as palavras de Nietzsche quando afirma que no sonho “continua em ação um antiquíssimo fragmento de humanidade ao qual dificilmente ainda podemos chegar por via direta”, e somos levados a esperar que por meio da análise dos sonhos cheguemos a conhecer a herança arcaica do homem, aquilo que nele é psiquicamente inato. Parece que o sonho e a neurose conservaram mais antiguidades psíquicas do que fomos capazes de supor, de modo que a psicanálise pode reivindicar um posição de destaque entre as ciências que se esforçam por reconstruir as fases mais antigas e mais obscuras dos primórdios da humanidade⁴⁰.

Freud ao postular, em *A Interpretação dos Sonhos*, que o sonho é uma realização de desejo e que, nele, desejo e linguagem se articulam, faz do sonho “não somente o primeiro objeto de sua investigação, mas um modelo [...] de todas as

³⁸ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 13. p. 111.

³⁹ Um exemplo é o famoso sonho do imperador romano Constantino que na noite anterior à batalha da Ponte Mílvia foi aconselhado, em sonho, a marcar os escudos de seus soldados com a cruz cristã, pois sonhara com um sinal do céu que lhe dizia *in hoc signo vinces*, isto é, neste sinal vencerás. Começa aí, com Constantino, a aproximação e aceitação do Império Romano à religião cristã, que através do Édito de Milão, em 313d.C, acabou com a perseguição aos cristãos e possibilitou que o Imperador Teodósio assinasse em 380d.C o Édito de Tessalônica, tornando o cristianismo religião oficial do Império, esparramando a cultura cristã ao Ocidente de tal forma que Ocidente e Cristandade podem ser considerados como sinônimos.

⁴⁰ FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Tradução do alemão de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2013. p. 577.

expressões dissimuladas, substituídas e fictícias do desejo humano”⁴¹. O desejo é, portanto para Freud, a “única força psíquica impulsora do sonho”⁴², mas sua tese vai além, pois compreende que todos os outros sintomas psiconeuróticos “*também devem ser compreendidos como realizações de desejo do inconsciente*”⁴³.

O sonho não é comparável aos sons desarmônicos de um instrumento musical atingido pelo golpe de uma força externa em vez de ser tocado pela mão do instrumentista, ele não é desprovido de sentido, não é absurdo, não pressupõe que uma parte de nosso patrimônio de representações durma enquanto outra começa a despertar. Ele é um fenômeno psíquico de plena validade – mais precisamente, **uma realização de desejo**; ele deve ser incluído na cadeia das ações psíquicas compreensíveis da vigília; ele foi construído por uma atividade intelectual altamente complexa⁴⁴.

Em Freud, temos uma virada colossal desta questão do desejo, pois de um fator apenas biológico, tratado sob o viés da necessidade natural, passa a ser tratado como um fato de linguagem. *A Interpretação dos Sonhos* constitui, portanto, um marco nesta virada ao postular que a interpretação do desejo só é possível a partir de suas expressões na linguagem.

O pai da psicanálise não identifica a necessidade e o biológico com o desejo, uma vez que a necessidade, nascida de uma tensão interna, encontra sua satisfação, pois visa um objeto específico e se satisfaz com ele. Um exemplo disto é a necessidade de alimentar-se ou de dormir. O desejo para Freud, segundo Laplanche e Pontalis⁴⁵, está ligado, impreterivelmente, à memória e “encontra sua realização (*Erfüllung*) na reprodução alucinatória das percepções que se tornaram sinais dessa satisfação”. O desejo então, para Freud, é desejo inconsciente e concerne, sobretudo, aos signos infantis indestrutíveis.

Toda a análise consiste em fazer ressurgir as relações antigas com outros: pai, mãe, todos aqueles que estão numa relação com o desejo da criança, experiência que passa pela linguagem. Disso dão testemunho os dramas fundamentais em torno dos quais gira a psicanálise, ao menos a freudiana (os junguianos terão alguma coisa diferente a dizer): nessas circunstâncias, as relações com o pai e a mãe são relações de linguagem, uma vez que a criança nasce num meio em que se falou antes dela, e pai e mãe não são nem simplesmente seres que suprem a nutrição, nem somente genitores, mas aqueles que introduzem a criança na comunidade da linguagem. A

⁴¹ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 17.

⁴² FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Op. cit. p. 596.

⁴³ *Ibidem*. p. 597. grifo do autor.

⁴⁴ *Ibidem*. p. 143, grifo nosso.

⁴⁵ LAPLANCHE; PONTALIS. Op. cit. p. 114.

famosa relação triangular, a relação edipiana (que Freud apresentou algumas vezes como biológica dizendo: há três pessoas para dois sexos), é uma estrutura dialógica do desejo. É a razão de a representação puramente biológica que é feita disso passar completamente ao lado do nível de linguagem nessa relação. O desejo humano é um desejo endereçado a..., e portanto passa por essa mediação na linguagem⁴⁶.

É ao desenvolver sua teoria sobre o sonho que Freud demonstra o que entende por desejo e esclarece as oposições que teve ao postular que ele (o sonho) é uma “realização de desejo”⁴⁷. Freud busca provar a universalidade desta afirmação ao verificá-la em diversos casos que, presumivelmente, a desmentiriam, como, por exemplo, um sonho de angústia ou de castigo.

Considere-se apenas que nossa teoria não se apoia na apreciação do conteúdo onírico manifesto, mas se refere ao conteúdo dos pensamentos que é reconhecido por trás do sonho mediante o trabalho de interpretação. Façamos a contraposição entre *conteúdo onírico manifesto e latente*. É correto que há sonhos cujo conteúdo manifesto é dos mais desagradáveis. Mas alguém tentou interpretar esses sonhos, descobrir o seu conteúdo de pensamento latente? Em caso negativo, as duas objeções não mais nos atingem; em todo caso, é possível que mesmo sonhos desagradáveis e sonhos de angústia se revelem como realizações de desejo após a interpretação⁴⁸.

A realização do desejo em sonhos deformados que trazem angústia, desprazer ou dor não é, portanto, evidente. Não há como apontá-la sem antes interpretar o sonho, pois

sabemos também que, nesses sonhos deformados, lidamos com desejos proibidos, repudiados pela censura, desejos cuja existência é a própria causa da deformação, o motivo da intervenção por parte da censura do sonho. Mas é difícil explicar ao crítico leigo que não se perguntar pela realização do desejo antes de haver interpretado o sonho. Ele sempre se esquecerá disso. Na verdade, sua rejeição à teoria da realização dos desejos nada mais é do que consequência da censura do sonho, um sucedâneo da rejeição dos desejos oníricos censurados e um produto dela⁴⁹.

A realização do desejo inconsciente se revela, em alguns sonhos, impublicável, trazendo angústia e sofrimento ao sonhante, porque está sob o peso

⁴⁶ RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 1**: em torno da psicanálise. Op. cit. 217.

⁴⁷ FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Op. cit. p. 143.

⁴⁸ Ibidem. p. 156.

⁴⁹ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). Op. cit. p. 289.

do recalque⁵⁰. E o desejo inconsciente é recalçado novamente todas as vezes que sua exposição afronta os gostos e predileções daquele que sonha, haja vista a “incompatibilidade entre a ideia em questão e o Eu do paciente”⁵¹, pois sua realização difere e é incompatível as aspirações da consciência. Porém, o desejo, ainda que dissimulado e recalçado, conserva um parentesco com a linguagem.

Para dizê-lo numa linguagem um pouco filosófica, o *pathos* humano tem uma afinidade profunda com o *logos* humano, e é nisso que o desejo humano é humano e não animal. A sexualidade humana não é sexualidade animal porque justamente passa pela linguagem. Pode-se dizer, com Hegel, que, passando pela demanda e pela busca de reconhecimento, o desejo humano é o desejo do desejo. Há aí, portanto, uma estrutura absolutamente primitiva; ela possibilita a psicanálise⁵².

Freud revisou inúmeras vezes sua teoria sobre o sonho, porém dois conceitos basilares sempre o acompanharam, a saber: conteúdo onírico latente⁵³ e conteúdo onírico manifesto⁵⁴. A expressão conteúdo onírico latente, utilizada por Freud para se referir a um dos conteúdos do sonho, refere-se, de forma ampla, ao conjunto que o processo de análise vai, gradativamente, revelando através de associações do paciente e/ou interpretações do analista. Para Freud o conteúdo latente é anterior ao conteúdo onírico manifesto e, no sonho, um é transformado no outro. Laplanche e Pontalis⁵⁵ pontuam que, em Freud, “o conteúdo manifesto é o produto do trabalho do sonho e o conteúdo latente o do trabalho inverso, o da interpretação”.

Sabemos de um sonho aquilo que, via de regra, se parece a uma lembrança fragmentária que nos ocorre depois de despertar. Tal lembrança aparece como uma miscelânea de impressões sensoriais, principalmente visuais mas também de outros tipos, que simula uma experiência e à qual podem

⁵⁰ Para Freud “o recalque designa o processo que visa manter no inconsciente todas as ideias e representações ligadas às pulsões e cuja realização, produtora de prazer, afetaria o equilíbrio do funcionamento psicológico do indivíduo, transformando-se em fonte de desprazer. Freud, que modificou diversas vezes sua definição e seu campo de ação, considera que o recalque é constitutivo do núcleo original do inconsciente” (ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. Op. cit. p. 647).

⁵¹ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). São Paulo: Companhia das Letras, 2013. v. 9. p. 242.

⁵² RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 1**: em torno da psicanálise. Op. cit. p. 215.

⁵³ Segundo Laplanche e Pontalis (2004, p. 99) é um “conjunto de significações a que chega a análise de uma produção inconsciente, particularmente do sonho. Uma vez decifrado, o sonho deixa de aparecer como uma narrativa de imagens para se tornar uma organização de pensamentos, um discurso, que exprime um ou vários desejos”.

⁵⁴ O termo conteúdo manifesto “designa o sonho antes de ser submetido à investigação analítica tal como aparece ao sonhante que o relata. Por extensão, fala-se do conteúdo manifesto de qualquer produção verbalizada – desde a fantasia à obra literária – que se pretende interpretar segundo o método analítico” (LAPLANCHE; PONTALIS. Op. cit. p. 100).

⁵⁵ Ibidem. p. 100.

ser misturados processos de pensamento (o 'saber' no sonho) e expressões de afeto. O que, desse modo, recordamos do sonho chamo '*conteúdo manifesto do sonho*'. É, frequentemente, absurdo e confuso – algumas vezes, apenas um ou outro. Mas mesmo se é bastante coerente, como no caso de alguns sonhos de ansiedade, confronta nossa vida mental com algo diferente, cuja origem não podemos explicar de nenhuma maneira. A explicação dessas características dos sonhos tem até agora sido pesquisada nos próprios sonhos, considerando-os como indicações de uma atividade dos elementos nervosos desordenada, dissociada e, como que, 'adormecida'. Demonstrei, contrariamente, que o estranho conteúdo 'manifesto' dos sonhos pode ser tornado regularmente inteligível como sendo a transcrição mutilada e alterada das estruturas psíquicas racionais, que merecem o nome de '*pensamentos oníricos latentes*'. Chegamos ao conhecimento destes dividindo o conteúdo manifesto do sonho em seus componentes, sem considerar qualquer sentido aparente que possam ter [como um todo] e seguindo então os fios de associação que procedem de cada um dos elementos agora isolados. Estes entretencem-se e levam finalmente a uma trama de pensamentos que não são perfeitamente racionais mas podem facilmente se adequar no conhecido contexto de nossos processos mentais⁵⁶.

A *Traumdeutung* de Freud demonstra a relação primordial que une a linguagem ao desejo, da qual a atividade onírica é uma de suas formas de expressão substitutivas, cuja interpretação não incide sobre o sonho em si, mas sobre a sua narração. O que temos, portanto, nesta narrativa, é um texto no qual o sujeito produz uma fala que toca na expressão primitiva do desejo. O analista vai escutar, então, a linguagem do desejo, e não o desejo enquanto tal. O texto do sonho, que traz em si conteúdo manifesto e latente, pode ser pensado como paradigma psíquico de todas as representações simbólicas do desejo, escondidas atrás das formas deslocadas, dissimuladas ou disfarçadas seja do chiste e/ou do lapso, do mito, da obra de arte, da crença religiosa, etc.

Como já dizíamos, Freud faz do sonho não somente um objeto de investigação, mas um modelo das expressões de duplo sentido da linguagem humana. Ambos, conteúdo latente e manifesto, clamam por interpretação, exigem hermenêutica. O objetivo último da interpretação é, portanto, o desejo inconsciente e a fantasia na qual este se torna realidade.

A psicanálise, então, trabalha com as manifestações linguísticas do desejo que, ainda que mascarado, dissimulado ou distorcido, por seu duplo sentido, persiste em apresentar-se na fala humana.

⁵⁶ FREUD, Sigmund. **Os chistes e sua relação com o inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1977. p. 184.

Compreende-se, pois, que a realização do desejo inconsciente que tem lugar no curso da experiência onírica pode, certamente, redundar em um prazer inconsciente – o prazer de dizê-lo –, mas ao preço de um custo que se manifesta como desprazer para o sonhante. Entendamos: para a consciência e seus pressupostos. Nesse sentido, *tornar consciente o inconsciente* é uma prática que induz uma instituição-do-ser (um estamento subjetivo regido pela lei do menor esforço, como é o caso da consciência) a acolher um dizer, uma enunciação, um sentido que introduz um desequilíbrio⁵⁷.

Ricoeur observa que tal é a importância, para o freudismo, da linguagem e sua interpretação que

antes de tudo, não é o sonho sonhado que pode ser interpretado, mas o texto do relato do sonho; é esse texto que o analista quer substituir por um outro que seria como que a palavra primitiva do desejo; assim, é de um sentido a outro sentido que se move a análise; não é o desejo enquanto tal que se encontra situado no centro da análise, mas sua linguagem⁵⁸.

A linguagem do desejo, manifesta nos sonhos e seus análogos, possui significações complexas e por ser possuidora de duplo sentido, é simbólica, isto é, ao mesmo tempo em que revela um sentido, oculta a outro.

É por meio dos sonhos – ora tão enigmáticos, ora tão iluminadores, ora apenas um recolhimento dos “restos do dia” – que Freud abre as portas para o inconsciente. Nas formações do inconsciente – sonhos, chistes, atos falhos e sintomas – o recalque vai se manifestar. É fato que o sonho é a realização do desejo inconsciente. Mas o desejo nem sempre se apresenta claro: muitas vezes de modo inverso, contraditório e enigmático. Ele clama por investigação e decifração⁵⁹.

A psicanálise, portanto, se insere na hermenêutica porque é possuidora de um método de interpretação do duplo sentido da linguagem humana. Seu lugar, no grande debate sobre a linguagem, é, portanto, aquele “dos símbolos ou do duplo sentido e aquele em que se defrontam as diversas maneiras de interpretar”⁶⁰.

1.3 O DUPLO SENTIDO

Ricoeur denomina como símbolo “toda expressão caracterizada pelo fenômeno do duplo sentido, segundo o qual a significação literal remete a um

⁵⁷ CABAS, Antonio Godino. **O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan**: da questão do sujeito ao sujeito em questão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009. p. 37.

⁵⁸ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 17.

⁵⁹ LONGO, Leila. Op. cit. p. 23.

⁶⁰ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 18.

sentido segundo que só é acessível pelo retorno do sentido primeiro ao sentido segundo”⁶¹. Em *O Conflito das Interpretações*, ele pontua de forma mais clara o que compreende por símbolo ao afirmar que o mesmo é “toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro”⁶².

A possibilidade de compreender o sentido segundo somente a partir do primeiro é o que diferencia símbolo de alegoria, pois na alegoria “dizer uma coisa para dizer outra coisa” é apenas um recurso didático ou literário, já que é possível dizer diretamente o que é dito de forma indireta. Já com o símbolo “a transferência do sentido literal ao sentido figurado é a única via de acesso”⁶³, como também o conteúdo manifesto é a única via de acesso ao conteúdo latente, quer nos sonhos ou nos seus análogos.

o sonho é tratado por Freud como um *relato* que pode ser muito sucinto, mas que possui sempre uma multiplicidade interna. É esse relato ininteligível em primeira audição que se trata, segundo o termo de Freud, de ser substituído por um texto mais inteligente que estaria para o primeiro como o latente está para o patente. Há, assim, uma vasta região do duplo sentido, cujas articulações internas esboçam a diversidade das hermenêuticas⁶⁴.

Freud, em *Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente*, de 1905, nota que além da variedade de possibilidades e formas de uso múltiplo da mesma palavra, no duplo sentido

nenhuma violência é feita às palavras: não se as segmenta em sílabas separadas, não é preciso sujeitá-las a modificações, nem se tem que transferi-las da esfera a que pertencem (a dos nomes próprios, por exemplo) a alguma outra. Exatamente como figuram na sentença, é possível, graças a certas circunstâncias favoráveis, fazê-las expressar dois significados diferentes⁶⁵.

Ricoeur investiga a questão do duplo sentido, ao dialogar com o estruturalismo, em *O Conflito das Interpretações* (1978), tendo em vista examinar o

⁶¹ RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 19.

⁶² RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Op. cit. p. 15.

⁶³ RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. Op. cit. p. 19.

⁶⁴ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Op. cit. p. 57. grifo do autor.

⁶⁵ FREUD, Sigmund. **Os chistes e sua relação com o inconsciente**. Op. cit. p. 52.

problema do simbolismo quando é transferido de um nível ao outro, em três dimensões: o nível hermenêutico, o da semântica léxica e o da semântica estrutural.

Nosso autor pontua que “para o hermeneuta é o texto que possui um sentido múltiplo”⁶⁶, porém o que é texto? A tradição da exegese bíblica sempre considerou como texto somente a Sagrada Escritura, já a hermenêutica moderna, sobretudo pela influência de Dilthey, incluiu à noção de texto todas as “manifestações vitais fixadas de modo durável, [...] conservados pela escrita”⁶⁷. Contudo, quer pela influência da fenomenologia da religião, da psicanálise e da crítica literária, esta noção de texto evoluiu de tal modo que se generaliza “a noção de texto a conjuntos significantes de outro grau de complexidade que a frase”⁶⁸, ou seja, é texto todo o grupo de significantes que possua complexidade maior que a frase.

Com esta noção alargada de texto temos, também, uma diversidade de hermenêuticas, cuja amplitude de atuação vai desde a exegese bíblica à psicanálise, cada qual com suas regras internas de interpretação, seja no exercício da suspeita, combatendo as falsificações da consciência; seja no exercício da restauração, ouvindo novamente a mensagem que outrora lhe foi transmitida, porém agora buscando compreender melhor o seu sentido.

Esta diversidade de hermenêuticas reflete, de um lado, diferenças de técnicas e regras de interpretação, pois uma coisa é a compreensão psicológica que decorre da psicanálise, e outra é a que decorre da exegese bíblica. Esta diferença é, no fundo, epistemológica. Por outro lado, não são apenas diferenças de técnica, mas também de projeto e função da interpretação, pois, segundo Ricoeur “uma coisa é servir-se da hermenêutica como de uma arma de suspeita contra as ‘mistificações’ da falsa consciência, outra é fazer uso dela como de uma preparação a entender melhor aquilo que uma vez veio ao sentido, aquilo que uma vez foi dito”⁶⁹.

Prosseguindo sua investigação sobre o duplo sentido no nível hermenêutico, Ricoeur pontua que a possibilidade de hermenêuticas opostas e divergentes, tanto no que se refere a técnica como ao seu projeto de interpretação, decorre do fato de que a simbólica é um jeito de expressão para uma realidade extralinguística.

⁶⁶ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 57.

⁶⁷ Ibidem. p. 56.

⁶⁸ Ibidem. p. 57.

⁶⁹ Ibidem. p. 57.

Antecipando-me a uma expressão que só adquirirá seu sentido preciso em outro nível estratégico, direi: em hermenêutica, não há enclausuramento do universo dos signos. Enquanto que a lingüística se move no recinto de um universo auto-suficiente e não encontra jamais senão relações intra-significativas, relações de interpretação mútua entre signos, para empregarmos a terminologia de Charles Sanders Peirce, a hermenêutica encontra-se sob o regime da abertura do universo dos signos⁷⁰.

Esta abertura do universo dos signos, citada por Ricoeur, significa que, em cada hermenêutica, a interpretação está na inter-relação do linguístico e do não linguístico, tanto da linguagem quanto da experiência vivida. É, precisamente, esta influencia, em modos diferentes, da linguagem sobre o ser e vice-versa que torna possível a especificidade das hermenêuticas. Assim, o simbolismo do sonho não é apenas um jogo de significados que remetem a outros, mas um modo de expressão do desejo que se diz através do não dito, do não linguístico. Há hermenêutica, exatamente, quando há um transbordamento do linguístico, uma expansão que reclama algo mais que a linguagem.

Quanto a mim, propus a noção de semântica do desejo para designar este entrelaçamento de dois tipos de relações: relações de força, enunciadas numa energética, relações de sentido, enunciadas numa exegese do sentido. Há simbolismo, porque o simbolismo encontra-se, antes, na realidade não lingüística que Freud chama constantemente de a pulsão, considerada em seus delegados representativos e afetivos. São esses delegados e seus rebentos que vêm se mostrar e se ocultar nesses efeitos de sentido que chamamos de sintomas, sonhos, mitos, ideais, ilusões. Longe de nós mover-nos dentro de uma lingüística fechada sobre si mesma; encontramos-nos incessantemente na flexão de uma erótica e de uma semântica; o poder do símbolo se deve ao fato de o duplo sentido ser o modo segundo o qual se diz a própria astúcia do desejo⁷¹.

Para Ricoeur o simbolismo revela, por seu duplo sentido, a pluralidade do ser e sua razão de ser é, precisamente, a de abrir a multiplicidade do sentido à equivocidade do ser, pois “o ser se diz de múltiplas maneiras”.

A investigação de Ricoeur passa agora ao nível da semântica léxica, isto é, do significado das palavras numa língua. Ele percebe que o problema do duplo sentido pode ser restringido, na semântica léxica, a polissemia, isto é, a possibilidade para um nome ter mais do que apenas um sentido. Ricoeur descreve este efeito de sentido utilizando os termos saussurianos do significante⁷² e do

⁷⁰ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 58.

⁷¹ Ibidem. p. 58.

⁷² Significante é um “termo introduzido por Ferdinand de Saussure (1857-1913), no quadro de sua teoria estrutural da língua, para designar a parte do signo linguístico que remete à representação psíquica do som (ou imagem acústica), em oposição à outra parte, ou significado, que remete ao

significado, diferenciando, como Saussure, uma definição sincrônica⁷³ e uma diacrônica⁷⁴ do duplo sentido.

Na definição sincrônica do duplo sentido vemos que, numa língua, uma determinada palavra pode ter vários sentidos. A polissemia é, portanto, um conceito sincrônico. Já na definição diacrônica ocorre a mudança de sentido, isto é, a transferência de um sentido a outro. Para Ricoeur, é importante coadunar estas duas abordagens para ter uma noção de conjunto da questão da polissemia no nível léxico, pois

são as mudanças de sentido que têm sua projeção sincrônica no fenômeno da polissemia, a saber, que o antigo e o novo são contemporâneos no mesmo sistema; ademais, são as mudanças de sentido que devem ser tomadas por guias para desintrinchar o emaranhado sincrônico; em contrapartida, uma mudança semântica aparece sempre como uma alteração sum sistema precedente; se não conhecemos o lugar de um sentido num estado de sistema, não temos nenhuma idéia da natureza da mudança que afeta o valor desse sentido⁷⁵.

Para Ricoeur⁷⁶, o que há de característico no plano semântico que possibilita o duplo sentido é, exatamente, o fato de que um signo pode significar uma coisa sem parar de significar outra, conseqüentemente, para ter valor expressivo relativo à segunda, deve ser constituído em signo da primeira.

Ricoeur⁷⁷ percebe que ao passar do nível hermenêutico ao da semântica léxica, foi possível compreender mais sobre o simbolismo, pois “este se nos apresenta agora como um efeito de sentido, observável no plano do discurso, mas constituído sobre a base de um funcionamento mais elevado dos signos”; e que “polissemia e simbolismo pertencem à constituição e ao funcionamento de *toda* linguagem”.

Nosso autor continua sua investigação sobre o duplo sentido passando agora ao nível da semântica estrutural. Nele Ricoeur observa que há o fechamento do

conceito. Retomado por Jacques Lacan como um conceito central em seu sistema de pensamento, o significante transformou-se, em psicanálise, no elemento significativo do discurso (consciente ou inconsciente) que determina os atos, as palavras e o destino do sujeito, à sua revelia e à maneira de uma nomeação simbólica” (ROUDINESCO E PLON, 1998, p. 708).

⁷³ Termo utilizado por Saussure para se referir ao estudo da língua num determinado período de tempo.

⁷⁴ Termo utilizado por Saussure para designar o estudo das mudanças que a língua sofreu através dos tempos.

⁷⁵ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 60.

⁷⁶ Ibidem. p. 61.

⁷⁷ Ibidem. p. 62.

universo linguístico, reduz-se a linguagem as suas estruturas, não partindo mais de uma análise das palavras, mas de suas estruturas subjacentes.

A semântica estrutural tenta explicar a riqueza semântica das palavras por um método bastante original que consiste em fazer corresponderem as variantes de sentido a classes de contextos. As variantes de sentido podem, então, ser analisadas em um núcleo fixo, o que é comum a todos os contextos, e em variáveis contextuais. Se transferimos essa análise para o contexto da linguagem operacional, fornecido pela redução dos lexemas a uma coleção de semas, chegamos a definir os efeitos de sentidos variáveis de uma palavra como derivados de semas – ou de sememas, – oriundos da conjunção de um núcleo sêmico e de um ou vários semas contextuais, que também são classes sêmicas correspondendo a classes contextuais⁷⁸.

O fechamento do universo linguístico dá-se pelo afastamento do plano de manifestação da linguagem em direção as unidades de significação subléticas, isto é, as estruturas internas das palavras, dos termos. Para Ricoeur “as unidades de significação extraídas pela análise estrutural nada significam; são apenas possibilidades combinatórias; nada dizem: conjugam e dissociam”⁷⁹.

Ricoeur nota que há duas formas de explicar o simbolismo. Uma delas é por aquilo que o constitui e que requer uma análise estrutural que ofusca seu caráter maravilhoso, pois “o simbolismo opera com os recursos de toda a linguagem, os quais são sem mistério”⁸⁰. Outra forma é através daquilo que ele quer dizer, algo que a linguística estrutural não consegue abarcar.

Não há mistério na linguagem; o simbolismo mais poético, mais “sagrado”, opera com as mesmas variáveis sêmicas que a palavra mais banal do dicionário. Mas há um mistério da linguagem, a saber, que a linguagem diz, diz algo, diz algo do ser. Se há um enigma do simbolismo, ele reside inteiramente no plano de manifestação, onde a equivocidade do ser vem dizer-se na do discurso⁸¹.

Por fim, Ricoeur nos quer mostrar que o duplo sentido, ou sentido múltiplo, pode ser investigado em dois níveis, o da palavra e o do texto. Ao nível da palavra, é o contexto que define o sentido. Já ao nível do texto, nosso autor demonstra que o contexto não consegue elucidar tudo, pois sempre há superabundância de sentido, isto é, o sentido extravasa, podendo ser expresso, inclusive e não raramente, de

⁷⁸ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 65.

⁷⁹ Ibidem. p. 67.

⁸⁰ Ibidem. p. 67.

⁸¹ Ibidem. p. 68.

forma contraditória ou ambígua, daí provem o conflito das interpretações de que falaremos a seguir.

O nível hermenêutico é, propriamente, o das interpretações contraditórias, pois o símbolo pertence a uma classe ampla de objetos que expressam ambiguidade, não em sua estrutura, mas naquilo que diz respeito ao modo diversificado, múltiplo e variado: a própria multiplicidade e diversidade da vida e do ser.

1.4 O CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES

O conceito de interpretação, para Ricoeur, possui duas origens históricas: uma aristotélica, que parte do segundo tratado do *Organon* chamado *Peri Hermeneias*, isto é, *Da Interpretação* e é denominado, por nosso autor, como “conceito demasiado ‘longo’ da interpretação”⁸²; e outro que parte da exegese bíblica e por ele é denominado como “conceito demasiado ‘curto’ da interpretação”⁸³.

Ricoeur parte, no segundo capítulo de *Da Interpretação: ensaio sobre Freud* (1977), do conceito longo provindo de Aristóteles que considera como interpretação “todo som emitido pela voz e dotado de significação”⁸⁴, e não “uma ciência versando sobre significações, mas a própria significação, a do nome, do verbo, da proposição”⁸⁵. Aqui interpretação confunde-se, claramente, com a significação do discurso, pois, para Aristóteles, “dizer algo de alguma coisa é, no sentido completo e forte do termo, interpretar”⁸⁶.

é extraordinário que, em Aristóteles, a *hermeneia* não se limita à alegoria, mas diz respeito a todo discurso significante. Ademais, é o discurso significante que é *hermeneia*, que “interpreta” a realidade, na medida mesma em que diz “algo de alguma coisa”; há *hermeneia*, porque a anunciação é uma apreensão do real mediante expressões significantes, e não uma obtenção de pretensas impressões provenientes das coisas mesmas⁸⁷.

Ricoeur, ao analisar os textos aristotélicos, percebe que *hermeneia* é, também, no sentido do lógico, a frase sujeita ao verdadeiro e ao falso, pois “o ‘dizer

⁸² RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Op. cit. p. 28.

⁸³ Ibidem. p. 28.

⁸⁴ Ibidem. p. 29.

⁸⁵ Ibidem. p. 28.

⁸⁶ Ibidem. p. 29.

⁸⁷ Ibidem. 1978, p. 8.

algo de alguma coisa' só interessa a Aristóteles na medida em que é o lugar do verdadeiro e do falso"⁸⁸, não permitindo avançar em direção a uma hermenêutica das significações de duplo sentido. A univocidade de sentido, isto é, a essência una, refuta os argumentos sofísticos, pois para Aristóteles "não significar algo uno, é nada significar absolutamente"⁸⁹. Desta maneira a linguagem só é possível se os termos possuírem apenas um sentido, um sentido único. Contudo, Ricoeur percebe que se o ser humano "interpreta a realidade dizendo algo de alguma coisa, é porque as verdadeiras significações são indiretas"⁹⁰, e só é possível atingir as coisas conferindo um sentido a um sentido.

A intenção de Ricoeur, porém é que haja uma teoria da interpretação que seja concebida como inteligência das significações de múltiplos sentidos. Por isso, ele passa à segunda tradição de interpretação que o possibilitará chegar mais perto de seu objetivo, dando-lhe o aporte necessário para prosseguir com sua investigação.

Da exegese bíblica – segunda tradição histórica que fornece um conceito de interpretação – provém o que Ricoeur chama de conceito demasiado curto, pois limita a interpretação ao texto da Sagrada Escritura. Texto aqui é a Escritura, interpretada em seus clássicos quatro sentidos – literal, alegórico, moral e anagógico. Para Ricoeur a limitação desta definição de interpretação é tanto sua referência a uma autoridade que interpreta, como, por exemplo, "a hermenêutica bíblica tal como praticada no interior das comunidades cristãs"⁹¹, quanto ao que é interpretado, o texto sagrado.

Se a exegese suscitou um problema hermenêutico, quer dizer, um problema de interpretação, é porque toda leitura de texto, por mais ligada que ela esteja ao *quid*, ao "aquilo em vista de que" ele foi escrito, sempre é feita no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento vivo, que desenvolvem pressupostos e exigências; assim, a leitura dos mitos gregos, na escola estoíca, baseada numa física e numa ética filosóficas, implica uma hermenêutica bastante diferente da interpretação rabínica da Torá na Halacha ou na Haggada; por sua vez, a interpretação do Antigo Testamento, à luz do evento crístico, pela geração apostólica, fornece uma leitura totalmente distinta dos acontecimentos, das instituições, dos personagens da Bíblia, da leitura dos rabinos⁹².

⁸⁸ RICOEUR, Paul. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Op. cit. p. 29.

⁸⁹ Ibidem. p. 29.

⁹⁰ Ibidem. p. 30.

⁹¹ Ibidem. p. 29.

⁹² RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Op. cit. p. 7.

Ricoeur percebe, porém, na tradição da exegese um bom ponto de partida para seu empreendimento, já que até mesmo a definição de texto pode ser compreendida de forma analógica. O que a *interpretatio naturae* medieval possibilitou, ao fazer uma metáfora aludindo ao ‘livro da natureza’, foi emergir “uma extensão possível da noção de exegese, na medida em que a noção de ‘texto’ ultrapassa a de ‘escritura’”⁹³.

Esta compreensão de texto não mais aprisionada e reduzida à noção de escritura é explorada diversas vezes por Freud ao comparar o processo de análise ao trabalho de tradução de um texto de uma língua para outra. O texto do relato de um sonho “é um texto ininteligível que o analista substitui por um texto mais inteligível”⁹⁴. Esta analogia entre o processo de análise e a exegese alude claramente ao título *Die Traumdeutung*. Freud é claro ao utilizar em seu livro este termo composto, *Traum* (sonho) *deutung* (interpretação), para dizer que a interpretação, isto é, a inteligência que compreende as expressões equívocas da linguagem, versa aqui sobre o sonho, porém não de modo fechado e restrito apenas ao fenômeno onírico, mas aberto a todas as produções psíquicas análogas a ele. Ricoeur, citando Freud, comenta o título *Die Traumdeutung*: “Interpretar um sonho significa devolver seu ‘sentido’ (*Sinn*), substituí-lo (*ersetzen*) por alguma coisa que se insere (*sich... einfügt*) no encadeamento de nossas ações psíquicas como um elo de grande importância e tão válido quanto o resto”⁹⁵.

Não é somente uma “escritura” que se presta à interpretação, mas todo o conjunto de signos suscetível de ser considerado como um texto a ser decifrado; portanto, tanto um sonho, um sintoma neurótico, quanto um mito, uma obra de arte ou uma crença⁹⁶.

Ricoeur no decorrer de sua investigação aproxima, pela primeira vez, Freud de Nietzsche, pois este, ao tomar da filologia seu conceito de *Deutung* para introduzi-lo na filosofia faz com que toda a filosofia, com ele, se torne interpretação. Confere, assim, sob o ponto de vista metodológico, nova extensão ao conceito exegético de interpretação. Tal amplitude é possível graças à compreensão da hermenêutica como sendo a “ciência das regras exegéticas, e a exegese como a

⁹³ RICOEUR, Paul. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Op. cit. p. 31.

⁹⁴ Ibidem. p. 31.

⁹⁵ FREUD apud RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 1**: em torno da psicanálise. Op. cit. p. 69.

⁹⁶ RICOEUR, Paul. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Op. cit. p. 32.

interpretação de um texto particular ou de um conjunto de signos suscetível de ser considerado como um texto”⁹⁷.

Ricoeur propõe – tendo como pano de fundo o conceito demasiado longo e o conceito demasiado curto de interpretação – uma definição média de interpretação que se estenda além de uma simples ciência versada na escritura, mas também não se dilua numa teoria geral da significação. Não crendo ser possível uma hermenêutica geral e universal que reja a interpretação de qualquer texto, ele percebe a existência de várias teorias concorrentes e, inclusive, opostas de interpretação.

A hermenêutica, de um lado, “é concebida como a manifestação e a restauração de um sentido [...] dirigido sob a forma de uma mensagem [...]; do outro, ela é concebida como desmistificação, como uma redução de ilusões”⁹⁸.

O conflito entre estas duas hermenêuticas, a da suspeita e a do sentido, torna hoje manifesta a crise da linguagem que nos faz viver “entre o desejo irresistível de derribar e destruir, acabar com as fontes anteriores de autoridade, e o desejo de fazer nascer algum sinal de sentido e segurança no horizonte, ante o horror do nada e da angústia por ele gerado”⁹⁹.

Esta dupla motivação que move a hermenêutica, a vontade de suspeita e a vontade de ouvir, é, em última análise, a motivação que move Ricoeur a ler Freud e tentar incorporar o aparato teórico da psicanálise freudiana à filosofia reflexiva. Ele percebe em Freud uma hermenêutica da suspeita que entra em conflito direto com a hermenêutica da restauração. Porém, nota que “somos hoje esses homens que não terminaram de matar os *ídolos* e que mal começam a entender os *símbolos*”¹⁰⁰.

Ricoeur parte, em sua reflexão, da hermenêutica como restauração do sentido para, metodologicamente, explicitar, por contraste, o que essencialmente será contestado pela hermenêutica da suspeita.

O contrário da suspeita é a crença, a credulidade, a confiança, a fé. Esta fé, porém, não é, para Ricoeur, a fé primeira do carvoeiro – tão desejada por Tomás de Aquino – a fé robusta dos simples, a fé que tudo aceita e nada questiona. Mas é a fé segunda do hermeneuta, “a fé que atravessou a crítica, a fé pós-crítica [...] uma fé

⁹⁷ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 32.

⁹⁸ Ibidem. Op. cit. p. 33.

⁹⁹ FRANCO, Sérgio de Gouvêa. Op. cit. p. 73.

¹⁰⁰ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 33.

racional, pois ela interpreta; mas permanece fé, porque procura, pela interpretação, uma segunda ingenuidade”¹⁰¹.

A fenomenologia se apresenta, para a fé racional, como uma ferramenta de escuta, de restauração do sentido. Sua preocupação, tipicamente fenomenológica, é, acima de tudo, com o objeto, buscando descrevê-lo e não reduzi-lo. Para Ricoeur, a fenomenologia da religião não deve reduzir o fenômeno da fé explicando-o nem pelas suas causas, psicológicas ou sociais; nem pela sua gênese, individual ou histórica; tampouco pela sua função, afetiva ou ideológica; pois deste modo o mutila e reduz. A descrição fenomenológica, ao visar o objeto como tal, descreve-o “extraíndo a visada (*noética*) e seu correlato (*noemático*): o *algo* visado, o objeto implícito no rito, no mito e na crença”¹⁰².

a fenomenologia da religião não quer explicar, mas descrever. Explicar significaria referir o fenômeno religioso a suas causas, a sua origem, ou sua função, seja esta psicológica, sociológica ou outra coisa qualquer. Descrever é referir o fenômeno religioso a seu objeto, tal como é visado e tal como é dado no culto e na fé, no rito e no mito¹⁰³.

A *epoché* husserliana, para Franco¹⁰⁴, “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”. Porém, Ricoeur percebe que se o cientista da religião pode e deve praticar esse método – de colocar entre parênteses – o mesmo não é permitido ao filósofo, pois este não pode e nem deve deixar de lado a indagação sobre a validade absoluta de seu objeto, pois ao assumir esta postura e compreensão da hermenêutica como restauração de sentido já está subentendido sua espera em algo que a ele se dirigirá através da linguagem.

O que está implícito nessa espera é uma confiança na linguagem; é a crença no fato de a linguagem portadora dos símbolos ser menos falada pelos homens do que falada aos homens, de os homens terem nascido no seio da linguagem, no meio da luz do logos “que ilumina todo homem que vem ao mundo”¹⁰⁵.

¹⁰¹ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 33.

¹⁰² Ibidem. Op. cit. p. 34.

¹⁰³ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 268.

¹⁰⁴ FRANCO, Sérgio de Gouvêa. Op. cit. p. 74.

¹⁰⁵ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 35.

A hermenêutica da suspeita parte já da dúvida de que exista tal objeto. Por isso Ricoeur enfatiza que a hermenêutica da suspeita “não é uma desimplicação do objeto, mas uma retirada da máscara, uma interpretação redutora das dissimulações”¹⁰⁶. Interpretar, aqui, é retirar máscaras, reduzir ilusões.

Para Ricoeur, uma teoria da interpretação precisa ser capaz não somente de dar conta da divergência e do conflito de duas interpretações opostas – uma como suspeita e redução das ilusões, outra como restauração e recolhimento do sentido – como também da desintegração e do rompimento de cada uma dessas duas grandes correntes da interpretação em hipóteses contrárias e mesmo incomuns uma à outra, pois “é somente num conflito das hermenêuticas rivais que percebemos algo do ser interpretado: uma ontologia unificada é tão inacessível a nosso método quanto uma ontologia separada”¹⁰⁷.

¹⁰⁶ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 35.

¹⁰⁷ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 21.

2 DA SUSPEITA AO SENTIDO

Paul Ricoeur nos convida a uma dupla motivação: suspeitar e ouvir. No conflito entre a hermenêutica da suspeita e a da restauração do sentido, está o intento de nosso filósofo, a saber: chegar a um segundo momento da interpretação, a uma segunda inocência na e pela crítica. Freud, Nietzsche e Marx conduzem Ricoeur à suspeita, contudo ele vai além, pois quer ver emergir uma fé pós-crítica capaz de abarcar os questionamentos do freudismo, da genealogia da moral nietzschiana e da teoria das ideologias de Marx, deixando-se por eles questionar a ponto de reduzir as máscaras e as ilusões da consciência para que sobrevenha o sentido.

2.1 ESCOLA DA SUSPEITA

Ao situar Freud, Ricoeur não somente o coloca diante de um confronto, mas, sobretudo, diante de uma companhia, os mestres da suspeita¹⁰⁸, Nietzsche e Marx. Para nosso autor “o filósofo contemporâneo encontra Freud nas mesmas paragens que Nietzsche e Marx. Todos os três se apresentam diante dele como os protagonistas da suspeita, os perfuradores de máscaras”¹⁰⁹.

Penetrando no confronto de Freud com a tradição, percebemos que se tratava de um conflito entre duas hermenêuticas, uma amplificadora, [...], e outra da suspeita, na qual Freud figurava ao lado de outros mestres da suspeita, Feuerbach, Marx e principalmente Nietzsche¹¹⁰.

A obra de Freud é tão importante para o ser humano e a cultura moderna quanto a de Marx ou Nietzsche. O parentesco entre eles é impressionante, porém, Ricoeur nota que ainda não assimilamos seus questionamentos e nem incorporamos em nós esses três exercícios da suspeita. Para nosso autor, ainda estamos demasiadamente atentos apenas às suas diferenças e aos problemas que os preconceitos de sua época outorgaram a eles: Marx é condenado a um reducionismo econômico, Nietzsche é reduzido e submetido a um biologismo cego e

¹⁰⁸ A expressão de Ricoeur, “Mestres da suspeita”, fez sucesso. Ele a usa para designar a importância e a influência de Marx, Nietzsche e Freud na cultura contemporânea.

¹⁰⁹ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 87.

¹¹⁰ RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 2**: hermenêutica. Op. cit. p. 22.

Freud é restrito à psiquiatria e acusado de um pansexualismo simplista. Ricoeur, no entanto, acredita que a importância e o significado destes três exegetas do homem moderno só poderá ser manifesta e corrigida conjuntamente.

Todos três, diz Ricoeur, podem ser lidos assim: dizem que as coisas não significam o que parecem significar e que devemos aprender essa lição se quisermos ir além das formas falsificadas de consciência¹¹¹.

Freud, Nietzsche e Marx se levantam e rebelam contra a mesma ilusão, a ilusão da consciência de si. Eles podem insurgir-se contra esta ilusão graças a uma vitória já mais antiga, conquistada sobre uma ilusão anterior, a ilusão sobre a coisa. Desde Descartes sabemos que as coisas são duvidosas, que não são como parecem e aparentam ser. Porém, Descartes não foi além duvidando da consciência, se ela é tal como aparenta a si mesma. Em Descartes sentido e consciência do sentido coincidiriam. Contudo, após Marx, Nietzsche e Freud, duvidamos de tudo isso. Passamos da dúvida sobre a coisa para a dúvida sobre a consciência.

A ênfase que os três dão ao reconhecimento da necessidade uma vez removida a consciência falsa, supondo que ela possa ser removida, coloca em crise a filosofia reflexiva. Todos desafiam o argumento cartesiano do *cogito* pelo fato de questionarem o polo do sujeito nessa proposição, reduzindo afinal a própria subjetividade a nada mais que um mito ou produto de uma realidade mais fundamental¹¹².

Os três mestres da suspeita, contudo, não são três mestres do ceticismo, descrentes de toda e qualquer verdade, apartados de qualquer certeza e movidos apenas pela dúvida. Eles são, de outro modo, três grandes destruidores, descobridores de máscaras, desveladores. Ricoeur, citando Heidegger em *Sein und Zeit*, afirma que a destruição

é um momento de toda nova fundação. A “destruição” dos mundos passados é uma tarefa positiva, inclusive a destruição da religião, enquanto esta é, segundo o termo de Nietzsche, um “platonismo para o povo”. É para além da “destruição” que se coloca a questão de saber o que ainda significam pensamento, razão e, mesmo, fé¹¹³.

¹¹¹ PELLAUER, David. Op. cit. p. 68.

¹¹² Ibidem. p. 68.

¹¹³ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 127.

A intenção comum dos três mestres da suspeita é abrir e clarear o horizonte para uma palavra mais verdadeira, ampla, e o fazem não somente com uma crítica destrutiva e desveladora, mas através da arte de interpretar. Ricoeur acentua que Descartes supera a dúvida sobre a coisa por meio da evidência da consciência, já os mestres da suspeita “vencem a dúvida sobre a consciência por uma exegese do sentido”¹¹⁴. Depois de Nietzsche, Freud e Marx a compreensão se torna uma hermenêutica, pois “procurar o sentido, não significa mais soletrar a consciência do sentido, mas *decifrar suas expressões*”¹¹⁵.

Para os três mestres da suspeita a categoria primordial da consciência é a relação oculto-mostrado/manifesto-latente/simulado-manifestado. Não sendo a consciência aquilo que acredita ser, é necessário estabelecer uma nova relação entre o oculto e o manifesto, semelhante àquela que a consciência estabelecera entre a aparência e a realidade da coisa.

Que os marxistas se obstinem na teoria do “reflexivo”, que Nietzsche se contradiga dogmatizando sobre o “perspectivismo” da *Vontade de Poder*, que Freud mitologize com sua “censura”, seu “porteiro” e seus “despistamentos”, o essencial não está nesses embaraços e nesses impasses, mas no fato de os três criarem, com os meios disponíveis, vale dizer, com e contra os preconceitos da época, uma *ciência* mediata do sentido, irreduzível à *consciência* imediata do sentido¹¹⁶.

Ricoeur acredita que os mestres da suspeita, de modos diferentes, buscaram assemelhar seus métodos “conscientes” de decifração com o trabalho “inconsciente” da cifração que outorgaram à vontade de poder, no caso de Nietzsche; ao ser social, no caso de Marx; e ao psiquismo inconsciente, no caso de Freud. O que os distingue é, então, o pressuposto, a hipótese geral que diz respeito tanto ao processo da consciência falsa quanto ao método da decifração. Para Ricoeur

ambos vão juntos, pois o homem da suspeita faz, no sentido inverso, o trabalho de falsificação do homem da astúcia. Freud ingressou no problema da consciência falsa pela dupla entrada do sonho e do sistema neurótico. Sua hipótese de trabalho comporta os mesmos limites que seu ângulo de ataque: será, como diremos longamente mais adiante, uma econômica das pulsões. Marx ataca o problema das ideologias nos limites da alienação econômica, no sentido, dessa vez, da economia política. Nietzsche, centrado no problema do “valor” – da avaliação e da transavaliação –, busca

¹¹⁴ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 127.

¹¹⁵ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 37.

¹¹⁶ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 128.

do lado da “força” e da “fraqueza” da Vontade de Poder, a chave das mentiras e das máscaras¹¹⁷.

Marx com sua teoria das ideologias, Freud com sua hipótese dos ideais e das ilusões e Nietzsche com sua genealogia da moral, representam três modos convergentes da desmistificação, do desvelamento e da destruição das máscaras.

Ricoeur, porém, vai além insistindo que o parentesco entre os três mestres da suspeita vai muito mais adiante. Todos eles iniciam pela suspeita às ilusões da consciência e avançam pela astúcia da decifração. Muito mais do que apenas acusadores e críticos da consciência, eles tem como objetivo a sua extensão.

Em todos eles, a redução das ilusões é somente o inverso de um empreendimento positivo de libertação e, por isso mesmo, de afirmação do ser humano enquanto ser humano. De maneira diversa e por vias aparentemente opostas, esses mestres da suspeita se propõem trazer à luz o poder do ser humano que tinha se deslocado e perdido numa transcendência estranha; quer se trate do salto marxista do reino da necessidade ao da liberdade por meio da compreensão científica das leis da história, quer da contemplação do destino e do eterno retorno em Nietzsche, quer a passagem do princípio de prazer ao princípio de realidade em Freud, o projeto é o mesmo: revelar o ser humano a si mesmo enquanto poder de afirmação e criação de sentido. Relativamente a esse projeto, próximo ou longínquo, a interpretação, sob seus traços negativos, é somente a ascese que deve atravessar o desejo humano antes de ser devolvido à sua própria grandeza¹¹⁸.

O intento de Nietzsche é o aumento do poder do homem, a restituição de sua força e capacidade. Porém, “aquilo que quer dizer Vontade de Poder deve ser recoberto pela mediação das cifras do ‘super-homem’, do ‘eterno retorno’ e de ‘Dionysos’, sem os quais esse poder seria apenas a violência a um aquém”¹¹⁹. A pretensão de Marx é a libertação da práxis através do conhecimento da necessidade, “mas essa liberdade é inseparável de uma ‘tomada de consciência’ que retruca vitoriosamente às mistificações da consciência falsa”¹²⁰. Já o objetivo de Freud é que o analisando, ao tornar seu o sentido que até então lhe era estranho, inconsciente, alargue seu campo de consciência, vivendo melhor, de forma mais livre e, se possível for, mais feliz.

¹¹⁷ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 38.

¹¹⁸ Ibidem. p. 158.

¹¹⁹ Ibidem. p. 38.

¹²⁰ Ibidem. p. 38.

Uma das primeiras homenagens prestadas à psicanálise fala da “cura pela consciência”. O termo é justo. Com a condição de dizer que a análise quer substituir uma consciência imediata e dissimuladora por uma consciência mediata e instruída pelo princípio de realidade. Assim, o mesmo *duvidador* que descreve o Ego como um “pobre diabo”, submetido a três senhores, o Id, o Superego e a realidade ou necessidade, também é o exegeta que descobre a lógica do reino ilógico e que ousa, com um pudor e uma discrição inigualáveis, concluir seu ensaio sobre *O Futuro de uma Ilusão*, pela invocação do deus Logos, com voz fraca mas infatigável, do Deus, não onipotente, mas eficaz apenas com o tempo¹²¹.

O princípio da realidade em Freud, o eterno retorno em Nietzsche e a necessidade compreendida em Marx revelam, para Ricoeur, a vantagem positiva da ascese que é exigida a partir de uma hermenêutica redutora, desveladora e destruidora: deparar-se com a realidade nua, tal qual ela é, sem nenhuma dissimulação ou ilusão. Esta convergência positiva dos mestres da suspeita é, ao mesmo tempo, seu mais implacável e desafiador elo contrário à hermenêutica elaborada como recolhimento e restauração do sentido.

Ricoeur compreende que o que está em jogo na contestação dos três mestres da suspeita é o futuro daquilo que ele próprio chama de “núcleo mítico-poético da Imaginação”¹²², pois

Face à “ilusão”, à função fabuladora, a hermenêutica desmistificante erige uma austera disciplina da necessidade. É o que ensina Spinoza: descobrimo-nos escravos, compreendemos nossa escravidão, reencontramo-nos livres na necessidade compreendida. A *Ética* é o primeiro modelo dessa ascese que deve ser atravessada pela *libido*, pela Vontade de Poder e pelo imperialismo da classe dominante. Por outro lado, porém, não faltaria a essa disciplina do real, a essa ascese do necessário, a graça da imaginação, o surgimento do possível? E não teria essa graça da Imaginação algo a ver com a Palavra como Revelação?¹²³.

Ricoeur, por mais que perceba que ainda estamos demasiadamente longe de ter compreendido e incorporado as descobertas e críticas que os mestres da suspeita nos fornecem a nós e sobre nós, e que, também, “ainda não existe nenhuma estrutura de acolhimento, nenhum discurso seguido, nenhuma antropologia filosófica capazes de integrar, entre si e em nossa consciência, a hermenêutica de Marx, a de Nietzsche e a de Freud”¹²⁴, é preciso deparar-se com elas e dar continuidade a reflexão filosófica.

¹²¹ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 129.

¹²² RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 39.

¹²³ Ibidem. p. 39.

¹²⁴ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 129.

Prosseguir a reflexão filosófica e a própria hermenêutica concebida como recuperação e reconstrução do sentido é, justamente, a tentativa de Ricoeur e sua empreitada após seu encontro com os mestres da suspeita, sobretudo após seu diálogo com Freud. Nosso autor acredita que há possibilidade de se continuar a reflexão filosófica na era pós-psicanalítica, porém não mais como antes.

É interessante notar como a psicanálise dá conta, por seus próprios esquemas interpretativos, desse atraso e desse suspense na tomada de consciência do evento que ela representa para a cultura: a consciência diz ela, “resiste” a compreender-se. Também Édipo “resistia” à verdade conhecida por todos os outros. Recusava-se reconhecer-se esse homem que ele próprio havia amaldiçoado¹²⁵.

A filosofia precisa lançar mão dos conceitos psicanalíticos, incorporar os recursos do próprio freudismo como instrumento de reflexão e crítica, e abandonar “a ingenuidade e segurança da consciência imediata”¹²⁶. A reflexão, após o surgimento da psicanálise, se não passa pela clínica, deve passar, ao menos, pelos conceitos psicanalíticos.

2.2 O CREPÚSCULO DA CONSCIÊNCIA

Freud, depois de formular sua teoria sobre o narcisismo¹²⁷, percebeu que ao longo da história surgiram três feridas no narcisismo da humanidade: a primeira, cosmológica; a segunda, biológica; e a terceira, talvez a mais sentida, psicológica. Ricoeur¹²⁸ assim descreve este processo: “a cada vez, o ser humano foi desalojado de uma ilusão de dominação; o ser humano se descobre não ser nem o centro do mundo, nem o ponto culminante da vida, nem o senhor em sua própria casa”.

O primeiro dardo lançado no narcisismo da humanidade deu-se com Copérnico ao evidenciar que a Terra não está no centro do Universo e que nós, homens, não somos o centro do cosmos. Freud¹²⁹ em seu texto de 1917, *Uma*

¹²⁵ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 130.

¹²⁶ FRANCO, Sérgio de Gouvêa. Op. cit. p. 193.

¹²⁷ O termo narcisismo, por referencia ao mito de Narciso, é usado para designar o amor pela imagem de si mesmo. A teoria psicanalítica que versa sobre o narcisismo é vastíssima. Ela aparece em Freud pela primeira vez em 1910 para explicar a escolha de objeto nos homossexuais. Posteriormente é desenvolvida por ele em 1914 no texto *Introdução ao Narcisismo*.

¹²⁸ RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 1**: em torno da psicanálise. Op. cit. p. 111.

¹²⁹ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. v. 14.

difficuldade da Psicanálise, assim o descreve para demonstrar como o amor-próprio da humanidade, sofreu tal afronta por parte da pesquisa científica:

O ser humano acreditou, no início de sua pesquisa, que sua morada, a Terra, achava-se imóvel no centro do universo, enquanto o Sol, a Lua e os planetas moviam-se ao seu redor em trajetórias circulares. Nisso acompanhou, de modo ingênuo, as impressões de seus sentidos, pois não sente o movimento da Terra e, sempre que pode olhar livremente à sua volta, vê-se no centro de um círculo que abrange o mundo exterior. A posição central da Terra era garantia de seu papel dominante no universo, e parecia condizer muito bem com a tendência humana de sentir-se dono deste mundo. O aniquilamento dessa ilusão narcísica está relacionado, para nós, ao nome e à obra de Nicolau Copérnico, no século XVI. Muito antes dele, os pitagóricos haviam questionado a posição privilegiada da Terra, e Aristarco de Samos havia declarado, no século III a.C., que a Terra era bem menor que o Sol e se movimentava em torno deste. A grande descoberta de Copérnico foi feita antes dele, portanto. Quando ela teve reconhecimento geral, o amor-próprio humano experimentou sua primeira afronta, aquela *cosmológica*¹³⁰.

A segunda ferida deu-se com Darwin ao arrancar-nos a ilusão de que descenderíamos de Adão e Eva e por isso seríamos seres especialmente criados por Deus.

No curso de sua evolução cultural, o homem se arvorou em senhor das demais criaturas do reino animal. Não satisfeito com esse predomínio, começou a criar um abismo entre sua natureza e a deles. Negou que possuíssem razão e dotou a si mesmo de uma alma imortal, invocando para si uma procedência divina, que lhe permitiu romper os laços com o mundo animal. É digno de nota que tal presunção ainda seja desconhecida do bebê, assim como do homem primitivo e primevo. Ela resulta de uma evolução posterior, mais ambiciosa. No estágio do totemismo, não repugnava ao primitivo que a sua tribo remontasse a um antepassado animal. Nos mitos, que contêm os precipitados desse antigo modo de pensar, os deuses assumem formas animais, e a arte dos primórdios apresenta os deuses com cabeças de animais. A criança não vê diferença entre sua própria natureza e a do animal; não se surpreende de que os animais pensem e falem nos contos de fadas; desloca para um cão ou um cavalo o sentimento de medo que tenha em relação ao pai, sem pretender com isso depreciar o pai. Somente quando se torna um adulto ela se acha a tal ponto afastada dos animais que insulta seres humanos com o nome de um animal. Todos nós sabemos que há pouco mais de meio século as pesquisas de Charles Darwin, de seus colaboradores e precursores, puseram fim a essa presunção do ser humano. O homem não é algo diferente nem melhor que os animais; é ele próprio de origem animal, mais aparentado a algumas espécies, mais distante de outras. Suas conquistas posteriores não puderam apagar testemunhos da equivalência, tanto na estrutura do corpo como na disposição psíquica. Esta é a segunda afronta, aquela *biológica*, ao narcisismo humano¹³¹.

¹³⁰ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: história de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. v. 14. p. 245.

¹³¹ Ibidem. p. 245.

Já o terceiro golpe foi desferido por ele próprio ao descobrir o inconsciente e provar-nos que não somos sequer senhores de nós mesmos, pois a consciência é a menor parte e, certamente, a mais fraca de nossa vida psíquica.

Embora humilhado exteriormente, o homem sente-se soberano em sua própria psique. Ele criou, em alguma parte do âmago de seu Eu, um órgão inspetor, que vigia seus impulsos e ações, para que coincidam com suas exigências. Não sucedendo isso, são implacavelmente inibidos e recolhidos¹³².

O pai da psicanálise, não obstante as contestações que recebeu ao supor e trabalhar cientificamente com a hipótese de um psiquismo inconsciente, justifica a existência do mesmo dizendo que a sua suposição não só é necessária como, também, legítima e apresenta provas de sua existência, pois nos fenômenos lacunares – sonhos, lapsos, atos falhos, chistes, etc. – o sujeito, consciente, sente-se como que atropelado por outro sujeito, inconsciente, que ele desconhece, mas que impõe a sua fala produzindo trocas de nomes e esquecimentos cujo sentido lhe escapa.

Ela é necessária porque os dados da consciência têm muitas lacunas; tanto em pessoas sadias como em doentes verificam-se com frequência atos psíquicos que pressupõe, para sua explicação, outros atos, de que a consciência não dá testemunho. Esses atos não são apenas as ações falhas e os sonhos dos indivíduos sadios, e tudo o que é chamado de sintomas e fenômenos obsessivos na psique dos doentes – nossa experiência cotidiana mais pessoal nos familiariza com pensamentos espontâneos cuja origem não conhecemos, e com resultados intelectuais cuja elaboração permanece oculta para nós. Todos esses atos conscientes permanecem desconexos e incompreensíveis se insistimos na pretensão de que através da consciência experimentamos tudo o que nos sucede em matéria de atos psíquicos, mas se inscrevem numa coerência demonstrável se neles interpolamos os atos inconscientes inferidos¹³³.

Se de fato a consciência é apenas uma entre outras localidades da vida psíquica, então o sujeito pensante, tão caro à filosofia oriunda e sustentada pelo *cogito* cartesiano, pode não ser aquilo que ele pensa e crê ser.

O *cogito* [...] é aquilo mesmo que se furta à conceptualização analítica. Nós o procuramos na consciência? A consciência se anuncia como

¹³² FREUD, Sigmund. **Obras completas**: história de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Op. cit. p. 246.

¹³³ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. 12. p. 102.

representante do mundo exterior, como função superficial, como uma simples sigla na fórmula desenvolvida Cs-Pcpç. Procuramos o ego? É o id que se anuncia. Recorremos do id à instância dominadora? É o superego que se apresenta. Buscamos o ego em sua função de afirmação, de defesa e de expansão? É o narcisismo que se descobre, supremo anteparo entre si e si mesmo. O círculo tornou a se fechar e o ego do *cogito sum* escapou a cada vez¹³⁴.

A certeza provinda do *cogito* cartesiano se esfacela diante da crítica freudiana e coloca em xeque a filosofia que vinha sendo construída sobre os corolários da consciência imediata, gerando um grande abalo na filosofia clássica. Para Ricoeur, não é somente um ou outro conceito ou tema de reflexão filosófica que é abalado e questionado, mas todo “o conjunto do projeto filosófico”¹³⁵.

Ricoeur constata que a intenção comum aos três mestres da suspeita, como já vimos, está muito além do simples questionamento levantado pela dúvida metódica de Descartes, pois eles nos apresentam um problema infinitamente mais radical do que a dúvida sobre o objeto: a consciência não é o que parece ser. É preciso, pois, para Ricoeur ¹³⁶, repensar o conceito de consciência de tal forma que o inconsciente possa ser o seu outro. Todavia, até mesmo a busca de compreender o inconsciente, a partir daquilo que se sabe da consciência, ou mesmo do pré-consciente, é tarefa impossível, uma vez que, já nem a consciência é compreendida.

Nasceu um problema novo: o da mentira da consciência, da consciência como mentira. Este problema não pode permanecer um problema particular entre outros, pois o que está posto em questão, de maneira geral e radical, é o que nos aparece, a nós, bons fenomenólogos, como o campo, como o fundamento, como a origem mesma de toda significação, ou seja, a consciência. É necessário que, aquilo que é fundamento em um sentido, nos apareça como preconceito em outro sentido: o preconceito da consciência. Essa situação é comparável à de Platão em *O Sofista*: tendo começado como parmenidiano, como advogado da imutabilidade do ser, ele foi forçado pelo enigma do erro, da opinião falsa, não somente a reconhecer direito de cidadania ao não-ser entre os “maiores gêneros”, mas sobretudo a confessar que “a questão do ser é tão obscura quanto a do não-ser”, é a semelhante confissão que ele deve ser reduzido: *a questão da consciência é tão obscura quanto a questão do inconsciente*¹³⁷.

O encontro com a psicanálise, portanto, supõe e pede uma revisão geral das mais diversas e importantes proposições filosóficas. A ética, a epistemologia, a

¹³⁴ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 344.

¹³⁵ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 87.

¹³⁶ Ibidem. p. 88.

¹³⁷ Ibidem. Grifo do autor.

estética, a política, a ciência, a religião, entre outras, são convidadas e instigadas a repensar, objetivamente, seus discursos frente aos conceitos psicanalíticos, pois as teorias freudianas da pulsão, do desejo, do narcisismo, do recalque, do inconsciente, da sublimação, entre outras, confrontam diretamente o discurso geral da filosofia.

Nosso autor, dando prosseguimento a sua pesquisa sobre o contributo da psicanálise a filosofia reflexiva, percebe em Freud, mais precisamente nos seus *Ensaio de Metapsicologia*¹³⁸ de 1915, o que nele há de mais antifilosófico e antifenomenológico: o ponto de vista dinâmico, tópico e econômico aplicado ao aparelho psíquico.

Freud considera que “no seio do psiquismo existam forças que entram necessariamente em conflito umas com as outras”¹³⁹, forças estas de origem pulsional. Neste sentido, dinâmico, para ele, é, sobretudo, o inconsciente, dado que este exerce uma ação contínua, uma força contrária, que age permanentemente, para interditar o acesso à consciência. Na clínica psicanalítica, o caráter dinâmico é perceptível na resistência que se coloca para chegar ao inconsciente e pela elaboração renovada de derivados oriundos do recalado.

Já o ponto de vista tópico se refere aos lugares psíquicos “de que podemos fornecer uma representação figurada espacialmente”¹⁴⁰. Duas são as tópicas freudianas: a primeira cuja distinção principal é feita entre Inconsciente (Ics), Pré-Consciente (Pcs) e Consciente (Cs); e a segunda que distingue três instâncias: o Id, o Ego e o Superego. Freud esclarece que sua “topologia psíquica nada tem a ver com a anatomia; ela se refere a regiões do aparelho psíquico, onde quer que se situem no corpo, e não a locais anatômicos”¹⁴¹.

Por ponto de vista econômico, Freud se refere “à hipótese de que os processos psíquicos consistem na circulação e repartição de uma energia quantificável (energia pulsional), isto é, suscetível de aumento, de diminuição, de

¹³⁸ Metapsicologia é um “termo criado por Freud para designar a psicologia por ele fundada, considerada na sua dimensão mais teórica. A metapsicologia elabora um conjunto de modelos conceituais mais ou menos distantes da experiência, tais como a ficção de um aparelho psíquico dividido em instâncias, a teoria das pulsões, o processo do recalque, etc. A metapsicologia leva em consideração três pontos de vista: dinâmico, tópico e econômico (LAPLANCHE; PONTALIS. Op. cit. p. 284).

¹³⁹ Ibidem. p. 119.

¹⁴⁰ Ibidem. p. 505.

¹⁴¹ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Op. cit. p. 112.

equivalências”¹⁴². Para ele, o ponto de vista econômico “procura acompanhar os destinos das quantidades de excitação e alcançar uma avaliação ao menos relativa dos mesmos”¹⁴³.

Ricoeur considera a tríade dinâmico/tópico/econômico o que há de mais antifenomenológico em Freud, porém para ele “em nenhuma parte, com efeito, fenomenologia e psicanálise estão mais perto de se confundirem; em nenhuma parte, conseqüentemente, a distância entre as duas disciplinas será mais significativa”¹⁴⁴.

Quanto à tópica, nosso autor percebe que o “inconsciente da fenomenologia é o pré-consciente da psicanálise, isto é, um inconsciente descritivo e não ainda tópico”¹⁴⁵. Já sobre o ponto de vista econômico, Ricoeur constata que “a noção de investimento exprime um tipo de adesão e de coesão que nenhuma fenomenologia da intenção pode restituir. As metáforas energéticas substituem aqui a linguagem fraquejante da intenção e do sentido”¹⁴⁶. Quanto ao ponto de vista dinâmico, Ricoeur observa que a fenomenologia nos permite compreender as relações de sentido existentes entre os representantes das pulsões e seus rebentos, “mas o afastamento e a distorção que separam esses rebentos de suas raízes e a dissociação entre duas espécies de rebentos, os rebentos representativos e os rebentos afetivos, requerem um instrumento de investigação que a fenomenologia não pode suprir”¹⁴⁷.

Após questionar a apodicticidade da reflexão e a imediaticidade da consciência, Ricoeur propõe que a reflexão tome o caminho indicado na metapsicologia freudiana, a psicologia que leva aos bastidores da consciência: abandone, num primeiro momento, o domínio puramente descritivo e chegue ao ponto de vista tópico/econômico para depois, num segundo momento, se apropriar do instrumental interpretativo oferecido pela metapsicologia.

No desapossamento da consciência, primeira etapa proposta por Ricoeur em sua tentativa de incorporar o arcabouço psicanalítico à reflexão filosófica, reconhece-se o inconsciente como localidade psíquica, questiona-se os objetos de

¹⁴² LAPLANCHE; PONTALIS. Op. cit. p. 121.

¹⁴³ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Op. cit. p. 120.

¹⁴⁴ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 317.

¹⁴⁵ Ibidem. p. 315.

¹⁴⁶ Ibidem. p. 316.

¹⁴⁷ Ibidem. p. 315.

investimento libidinal¹⁴⁸ do sujeito e reconhece-se, também, a presença do narcisismo, pois ele, impedindo-nos de ver que não conhecemos nada sobre nós mesmos, ilude-nos a pensar que somos tal qual acreditamos que somos; e, ainda mais, engabela-nos a acharmos que somos donos e senhores de nossa psique. Enfim, “é só mediante um processo de humilhação que o ego aprende alguma coisa sobre si mesmo”¹⁴⁹.

A segunda etapa, para Ricoeur em sua proposta, é o reapossamento do sentido pela via da interpretação. Metodologicamente, há, portanto, uma via de questionamento da consciência que remete ao inconsciente e outra via de retorno que requer uma retomada da consciência através da interpretação dos rebentos do inconsciente que aparecem na consciência. Ainda que os representantes da pulsão estejam completamente afastados e apareçam totalmente distorcidos, mesmo assim, eles podem ser manifestados em termos de psiquismo consciente.

A consciência, dizia, é tão obscura quanto o inconsciente. Devemos concluir que nada mais podemos dizer agora sobre a consciência? De forma alguma. Tudo o que se pode dizer, depois de Freud, sobra a consciência, parece-me estar incluído nessa fórmula: a consciência não é origem, mas *tarefa*. Sabendo o que já sabemos sobre o inconsciente, que sentido podemos dar a essa tarefa? [...] A questão é a seguinte: o que significa o inconsciente para um ser que tem a tarefa de ser uma consciência?¹⁵⁰.

A crença da psicanálise na possibilidade de que os pensamentos inconscientes possam ser transformados em pensamentos conscientes fundamenta a teoria ricoeuriana de que se a consciência imediata é falsa, uma segunda consciência, agora mais confiável, não só é presumível como passa a ser uma tarefa.

2.3 DA REFLEXÃO AO SÍMBOLO

No momento em que a consciência passa a ser problema, tudo o que se pode dizer sobre ela depois de Freud, segundo Ricoeur, é que ela não é origem, não é um

¹⁴⁸ O conceito de investimento libidinal é um conceito econômico usado para explicar “o fato de uma determinada energia psíquica se encontrar ligada a uma representação ou grupo de representação, a uma parte do corpo, a um objeto, etc.” (LAPLANCHE E PONTALIS, 2004, p. 254). Freud compreende como libido a energia transformada da pulsão sexual. Jung vai além e designa toda a energia psíquica como libido.

¹⁴⁹ FRANCO, Sérgio de Gouvêa. Op. cit. p. 193.

¹⁵⁰ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 94.

dado, mas sim uma tarefa. Para ele “a consciência não é imediata. Ela não é uma fonte, mas uma tarefa, a tarefa de tornar-se mais consciente”¹⁵¹. Passando a ser tarefa, e só podendo ser indiretamente alcançada, a consciência precisa ser reapropriada. Ela está sumida, desaparecida, extraviada, está longe do cerne da experiência e dos objetos da minha posse. A superação da alienação de si mesmo é mister para a reflexão. A reapropriação do si se dá nos signos e nas obras humanas. Sendo assim a interpretação se faz necessária. A reflexão precisa, portanto, da hermenêutica para não ser ingênua e poder recuperar o si pelos signos espalhados na cultura.

Desde Freud, Nietzsche e Marx a interpretação foi concebida como desmistificação e repúdio às ilusões do passado, haja vista a atitude de crítica e suspeita contra a filosofia e a própria cultura tradicional que vinham se desenvolvendo baseadas no *cogito* cartesiano. A desconstrução e a dissolução da consciência imediata, ingenuamente tomada, até então, como única possibilidade e localidade da vida psíquica, traz-nos uma problemática que ultrapassa qualquer mero problema de ordem epistemológica, pois a consciência é tomada, agora, como localidade psíquica epidérmica, derivada, suscetível aos desejos inconscientes e alicerçada apenas nas memórias básicas e acessíveis do pré-consciente.

A teoria das ideologias de Marx, a genealogia da moral nietzschiana e a crítica freudiana das ilusões criaram um verdadeiro motor de interpretação que arranca as máscaras e os disfarces da consciência e faz-nos dar conta de que não existe uma hermenêutica universal, isto é, não existe um cânone universal que norteie e dê à interpretação a segurança metafísica da qual gozava.

Após as críticas dos mestres da suspeita, as máscaras por eles destruídas e as dúvidas por eles levantadas, resta-nos uma pergunta: é possível continuar?

Paul Ricoeur, fazendo-nos passar do desapossamento da consciência imediata e do iconoclastismo, lança-nos à redescoberta e à restauração do sentido em suas manifestações simbólicas. Ultrapassando a hermenêutica da suspeita, voltamo-nos, agora, ao símbolo.

Ao concluir *A Simbólica do Mal*¹⁵² com seu famoso artigo “O símbolo dá que pensar”, Ricoeur nos propõe ultrapassar, no sentido de *Überwindung*, a crítica da

¹⁵¹ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 273.

¹⁵² RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2013. p. 365.

suspeita avançando em direção a uma “interpretação criadora de sentido, fiel ao impulso, à *doação* de sentido do símbolo e, simultaneamente, fiel ao juramento de compreensão do filósofo”¹⁵³.

Em sua máxima “o símbolo dá que pensar”¹⁵⁴, Ricoeur nos diz duas coisas fundamentais: o símbolo dá, contudo, aquilo que ele dá é algo a pensar.

Nosso autor percebe que o recurso aos mitos, ao onírico, ao arcaico, “representa uma tentativa de escapar às dificuldades do começo radical em filosofia”¹⁵⁵, porém o início, o começo, não é algo que está em primeiro lugar. Ricoeur nota que é necessário ir ao ponto de partida, conquistá-lo. Neste sentido, a compreensão dos símbolos é parte do movimento em direção ao ponto de partida, visto que, para chegar ao começo, é preciso que o pensamento, nas palavras de Ricoeur¹⁵⁶, “habite a plenitude da linguagem”.

Ricoeur não acredita que exista uma primeira verdade pura, que seja ponto de partida. Para ele, não existe filosofia sem pressupostos – não existe pensamento sem pretexto (pré-texto) – e é ilusório procurar um ponto de partida que não possua pressuposto. Uma meditação sobre os símbolos, para Ricoeur, “parte da linguagem que já teve lugar, e na qual já tudo foi dito de alguma forma; ela quer ser o pensamento com os seus pressupostos. A sua primeira tarefa não é começar, mas, partindo da palavra, relembrar-se; relembrar-se, com vista a começar”¹⁵⁷.

A tarefa de voltar-se aos símbolos tem, para Ricoeur, um significado bastante preciso neste atual momento da filosofia, pois a modernidade com a evolução das ciências, seu intento de dominar a natureza, sua linguagem técnica, precisa, unívoca, formalizada e instrumental, esqueceu-se “das hierofanias, dos sinais do sagrado, da perda do próprio homem enquanto pertencente ao sagrado”¹⁵⁸, esqueceu-se do símbolo. Vivemos, portanto, para Ricoeur, num momento de esquecimento e de restauração do símbolo.

É nessa época do discurso que desejamos recarregar a nossa linguagem, que desejamos partir de novo da plenitude da linguagem. Ora, isso também é uma oferta da nossa “modernidade”; porque nós somos, nós os modernos, herdeiros da filologia, da exegese, da fenomenologia da religião,

¹⁵³ RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Op. cit. p. 366.

¹⁵⁴ Ibidem. p. 366.

¹⁵⁵ Ibidem. p. 366.

¹⁵⁶ Ibidem. p. 366.

¹⁵⁷ Ibidem. p. 366.

¹⁵⁸ Ibidem. p. 367.

da psicanálise da linguagem; é a mesma época que conserva a possibilidade de esvaziar a linguagem, formalizando-a radicalmente, e a possibilidade de preenchê-la de novo, ao relembrar as significações mais plenas, mais densas, mais vinculadas ao homem pela presença do sagrado. Não é, portanto, o lamento dos Atlântidas afundados que nos anima, mas a esperança de uma recriação da linguagem; *para lá do deserto da crítica, queremos ser interpelados de novo*¹⁵⁹.

Prosseguindo nossa reflexão sobre o aforisma ricoeuriano – o símbolo dá que pensar – temos a segunda parte desta afirmação: dá que pensar. O que o símbolo dá é algo a que se pense. Após a doação, a posição. Este aforisma “sugere que tudo já foi dito enigmaticamente e, em simultâneo, que é sempre necessário tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar”¹⁶⁰. A intuição de Ricoeur é que o ponto crítico de sua empreitada seja exatamente este: a conexão, o vínculo existente entre o pensamento dado no mundo dos símbolos e o pensamento que põe e pensa.

Ricoeur percebe a necessidade de uma interpretação que leve em consideração a incógnita, o enigma primordial dos símbolos, que se oriente e instrua por eles, mas que também promova, suscite o sentido de modo autônomo. O símbolo, para Ricoeur, já está no elemento da palavra, colocando a disposição do sentimento, do silêncio, da confusão, uma linguagem, pois o ser humano, integralmente, é linguagem.

Não existe, em lado nenhum, linguagem simbólica sem hermenêutica; onde quer que um homem sonhe e delire, um outro que interpreta se ergue; aquilo que já era discurso, mesmo se incoerente, reentra pela hermenêutica no discurso coerente; neste sentido, a hermenêutica dos modernos prolonga as interpretações espontâneas que nunca faltaram aos símbolos¹⁶¹.

A peculiaridade desta hermenêutica é que ela mantém em seu horizonte o pensamento crítico sem deixar que a crítica a desvie de sua função restauradora, tornando-se mais autêntica e acurada. Deste modo, para Ricoeur¹⁶², “o tempo da restauração não é outro tempo, a não ser o da crítica; nós que somos, de qualquer maneira, os filhos da crítica, procuramos ultrapassar a crítica pela crítica, por uma crítica que já não seja crítica redutora, mas restauradora”.

¹⁵⁹ RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Op. cit. p. 367. grifo nosso.

¹⁶⁰ Ibidem. p. 367.

¹⁶¹ Ibidem. p. 368.

¹⁶² Ibidem. p. 368.

Temos hoje uma consciência mais aguda do desafio imenso dessa hermenêutica; por um lado, ela representa a vanguarda da crítica como consciencialização do mito enquanto mito: mediante esta tomada de consciência, ela acelera o movimento de desmitologização que não é senão a contrapartida de uma decisão cada vez mais rigorosa daquilo que pertence à história segundo o método histórico; esta demitologização é um ganho irreversível da veracidade, da honestidade intelectual, da objetividade. Por outro lado, a hermenêutica moderna persegue o desígnio de uma revivificação da filosofia através do contacto com símbolos fundamentais da consciência¹⁶³.

Ricoeur questiona se depois da crítica levantada pelos mestres da suspeita é possível retornar à primeira inocência – a fé do carvoeiro. Para ele, isto é impossível. A imediatidade da crença está, irrecuperavelmente, perdida. Contudo, se não é mais possível “viver os grandes simbolismos do sagrado de acordo com a crença originária, ainda podemos, nós os modernos, tender para uma segunda inocência na e pela crítica”¹⁶⁴. Ricoeur compreende que é interpretando que se pode crer e entender novamente, pois é “na hermenêutica que se forma um nó entre a doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligível da decifração”¹⁶⁵.

O nó aludido por Ricoeur é apresentado pela hermenêutica como um círculo. O círculo do ‘compreender para crer e do crer para compreender’. Círculo este que não é redundante nem vicioso, mas vivo e convidativo. É preciso crer para compreender, pois “nunca, na verdade, o intérprete se aproximará do que diz o seu texto se não viver na *aura* do sentido interrogado”¹⁶⁶. Todavia, é só compreendendo que se pode crer, pois a hermenêutica requer a aproximação “entre o pensamento e a própria coisa que está em causa”¹⁶⁷.

A segunda inocência que procuramos, a fé pós-crítica, só nos é acessível através da hermenêutica, pois “não podemos crer a não ser interpretando”¹⁶⁸. Passa-se, então, da ingenuidade, do fundamentalismo e da inflexibilidade dos que afirmam ‘creio porque creio’; da contestação à razão dos que afirmam ‘creio porque é absurdo’; à fé-hermenêutica dos que ‘creem porque interpretam’.

É este o círculo: a hermenêutica procede da pré-compreensão daquilo mesmo que ela tenta compreender quando interpreta. Mas graças a este círculo hermenêutico, eu posso ainda hoje comunicar com o sagrado ao

¹⁶³ RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. O. cit. p. 368.

¹⁶⁴ Ibidem. p. 368.

¹⁶⁵ Ibidem. p. 369.

¹⁶⁶ Ibidem. p. 369. Grifo do autor.

¹⁶⁷ Ibidem. p. 369.

¹⁶⁸ Ibidem. p. 370.

explicitar a pré-compreensão que anima a interpretação. Logo, a hermenêutica, aquisição da “modernidade”, é um dos modos pelos quais essa “modernidade” se supera enquanto esquecimento do sagrado. Acredito que o ser ainda pode falar comigo, sem dúvida já não sob a forma pré-crítica da crença imediata, mas como o segundo imediato visado pela hermenêutica. Essa segunda ingenuidade aspira a ser o equivalente pós-crítico da hierofania pré-crítica¹⁶⁹.

Esta conexão entre a crítica e a crença nos aponta a relação circular entre o crer e o compreender, porém Ricoeur vê com prudência o percurso de desmitologização percorrido pela crítica. Para ele, desmitologizar é diferente de desmitificar, pois toda a crítica desmitologiza, enquanto crítica, levando “cada vez mais longe a divisão do histórico [...] e do pseudo-histórico: aquilo que a crítica tenta continuamente exorcizar é o *logos* do *mythos*”¹⁷⁰. A crítica, para Ricoeur, precisa ser sempre um processo de desmitologização, pois com isso se ganha em veracidade, objetividade e honestidade intelectual. Contudo, ao estimular e apressar a desmitologização, a hermenêutica busca e traz à luz, novamente, a dimensão do símbolo na qualidade de signo proveniente do sagrado, revivificando e rejuvenescendo a filosofia.

Este paradoxo, segundo o qual a ‘desmitologização’ é igualmente uma recarga do pensamento pelos símbolos, não é senão um corolário daquilo a que chamamos o círculo do crer e do compreender na hermenêutica. [...] A tomada de consciência deste “círculo” é simplesmente a etapa necessária que nos faz passar de uma simples “repetição” sem crença a um “pensamento” autônomo¹⁷¹.

Ricoeur percebe, também, que a passagem para a hermenêutica filosófica só foi possível graças à mudança de uma estática a uma dinâmica dos símbolos, uma vez que o mundo dos símbolos não é um mundo pacífico, sereno e harmonizado, pois “todos os símbolos são iconoclastas uns para com os outros, do mesmo modo que todo o símbolo entregue a si mesmo tende a tornar-se mais espesso, a solidificar-se numa idolatria”¹⁷². Por isso, para ele, é preciso entrar e participar desta dinâmica na qual o simbolismo se torna artífice da sua própria autossuperação através de uma hermenêutica autêntica e aberta. Nosso autor compreende que é somente participando desta dinâmica que se pode ascender à dimensão crítica da

¹⁶⁹ RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Op. cit. p. 370.

¹⁷⁰ Ibidem. p. 370.

¹⁷¹ Ibidem. p. 370.

¹⁷² Ibidem. p. 371.

interpretação e, assim, tornar-se hermenêutica, renunciando a acomodação do observador alheio e indiferente, para deste modo apreender para si um simbolismo que é sempre novo, singular e original.

Mas esta apropriação, ao revelar seu caráter circular, exige, por sua vez, ser superada. O exegeta, como exegeta, pode viver indefinidamente neste *círculo*; assim como o investigador “comparatista” pode praticar infinitamente a *epoché* [suspensão] da verdade e viver na crença neutralizada. No entanto, o filósofo que noutras circunstâncias pratica o rigor da reflexão e da coerência, não pode deter-se nesta etapa; a tomada de consciência do círculo hermenêutico arrancou-o às comodidades da crença neutralizada; mas arrancou-o para o instigar a pensar *a partir* dos símbolos e já não *nos* símbolos¹⁷³.

Uma filosofia hermenêutica que pensa a partir dos símbolos, e não somente nos símbolos, realiza uma interpretação que vai além daquela de natureza alegórica que procura uma filosofia dissimulada, escondida de modo imaginário no mito.

A tarefa do filósofo guiado pelo símbolo seria de romper o recinto fechado e encantado da consciência de si, de acabar com o privilégio da reflexão. O símbolo dá a pensar que o *Cogito* está no interior do ser e não o contrário; a segunda inocência seria assim uma segunda revolução copernicana: o ser que se põe a si mesmo no *Cogito* tem ainda de descobrir que o próprio ato pelo qual ele se arranca à totalidade não deixa de participar no ser que o interpela em cada símbolo. [...]; a tarefa é então a de, a partir dos símbolos, elaborar conceitos existenciais, isto é, não só estruturas de reflexão, mas estruturas da existência na medida em que a existência é o ser do homem¹⁷⁴.

Uma filosofia a partir dos símbolos é a que outorga a si própria o objetivo de restaurar e promover o sentido, através de uma interpretação não apenas redutora, mas criadora.

2.4 ARQUEOLOGIA E TELEOLOGIA

No símbolo, mais propriamente em seu caráter arqueológico e teleológico, Ricoeur vê a saída dialética e, talvez, a resolução para a problemática levantada pelo desapossamento da consciência. Se, por um lado, o símbolo nos faz repetir nossa infância, por outro, empreende nossa vida adulta. Os símbolos são, ao mesmo tempo, regressivos e progressivos, são arcaísmo e teleologia, memória e

¹⁷³ RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Op. cit. p. 372. grifos do autor.

¹⁷⁴ Ibidem. p. 374.

antecipação. Se a psicanálise consegue isolar o disfarce, derrubar a máscara e revelar intenções secretas contidas nos símbolos, de outro modo é preciso uma superação que salvasse a dimensão futura. É aí que Ricoeur constata que

Só um estudo dessas relações concretas, dessas mudanças de ênfase e dessas inversões de papéis entre a função de disfarce e a função de desvelamento, poderia superar o que permanece abstrato na própria oposição entre regressão e progressão. Pelo menos deixamos patente que, de agora em diante, é a partir da linguagem e a partir da função simbólica que esta dialética concreta deve ser elaborada¹⁷⁵.

A proposta de Ricoeur é partir para uma hermenêutica do símbolo que suponha a passagem pela crítica dos mestres da suspeita e que seja, assim, uma verdadeira escuta do símbolo, porém, agora, não mais ingênua e alicerçada sobre a consciência imediata, portadora e doadora de sentido, mas uma escuta crítica e instruída que leve em conta as reflexões e as descobertas da psicanálise de Freud.

A dialética proposta por Ricoeur pode resolver o problema da oposição entre a hermenêutica como exercício da suspeita e a hermenêutica como restauração do sentido. O intento de nosso autor é que, avançando de um primeiro momento no qual a psicanálise se apresenta como uma interpretação que reduz as ilusões e arranca as máscaras e as dissimulações da consciência, passe-se, através da dialética entre arqueologia e teleologia, para um segundo momento, no qual se possa trabalhar, filosoficamente, a complementariedade destas duas hermenêuticas.

Ricoeur compreende que a ciência fundada por Freud é uma análise e de modo algum uma síntese, estando “fora de cogitação completar a psico-análise por uma psico-síntese”¹⁷⁶. Porém, Ricoeur tem em mente, com sua saída dialética, algo totalmente diferente. O que nosso autor quer demonstrar é que “se o freudismo é uma arqueologia explícita e tematizada, ele remete, pela natureza dialética de seus conceitos a uma teleologia implícita e não tematizada”¹⁷⁷.

Para esclarecer e fazer compreender a relação entre arqueologia tematizada e teleologia não tematizada, Ricoeur usa o exemplo – ou contra exemplo – da fenomenologia de Hegel que apresenta os mesmos problemas, porém de modo inverso. Ricoeur não quer fundir Freud em Hegel e Hegel em Freud, mas descobrir e manifestar que há no freudismo uma dialética entre arqueologia e teleologia:

¹⁷⁵ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 417.

¹⁷⁶ Ibidem. p. 374.

¹⁷⁷ Ibidem. p. 374.

A *Fenomenologia do Espírito*, com efeito, é uma teleologia explícita da tomada de consciência, e, nessa qualidade, contém o modelo de toda a teleologia da consciência. Mas, ao mesmo tempo, essa teleologia se eleva, a partir do fundo da vida e do desejo, a um sentido tal que se pode falar, no próprio Hegel, do caráter insuperável da vida e do desejo, a despeito do fato de que esse insuperável já está sempre superado em espírito e em verdade [...] Freud, diria eu, liga uma arqueologia tematizada do inconsciente a uma teleologia não tematizada do “tornar-se consciente”, como Hegel liga a teleologia explícita do espírito a uma arqueologia implícita da vida e do desejo. Não misturo, pois, Hegel a Freud, mas busco em Freud uma imagem invertida de Hegel, a fim de discernir, guiado por esse esquema, certos traços *dialéticos* que não encontraram na teoria uma elaboração sistemática, completa, se bem que tenham constantemente, na prática analítica, um valor operatório evidente¹⁷⁸.

Para Ricoeur, está claro que há, em Freud, uma dialética semelhante a da fenomenologia de Hegel. Nosso autor identifica esta dialética, sobretudo, em três áreas, a saber: nos conceitos operatórios – conceitos que Freud utiliza, porém não sistematiza –, no conceito de identificação e no de sublimação.

Quanto aos conceitos operatórios, esta dialética é visível no processo de ‘tornar-se consciente’ que acontece na relação analítica. Ricoeur percebe que toda análise pode ser tomada como uma dialética à medida que é um esforço do sujeito a elevar-se da vida a uma consciência maior de si.

Já no conceito de identificação, Ricoeur nota que há dialética no processo de encontro de uma consciência com outra. Aqui temos uma dialética do desejo que passa da negatividade como, por exemplo, no processo de perda do objeto – como no luto –, ao reencontro da identificação para, posteriormente, uma nova simbolização¹⁷⁹.

Quanto ao conceito de sublimação, Ricoeur percebe que há certa dialética, porém esta não está totalmente manifesta na teoria. Tudo acontece a partir do id, contudo, para que haja diferença entre o superego e o id, é preciso que se institua a autoridade de quem exerce a função paterna. O superego é, deste modo, introjetado de fora para dentro, ainda que tenha sua origem, no entanto, nas pulsões do id. A sublimação acontece para que haja a introjeção da autoridade paterna e a

¹⁷⁸ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 374-375.

¹⁷⁹ Para compreender melhor este processo de perda do objeto de investimento libidinal, redirecionamento a outro objeto e simbolização da perda do primeiro, é importante ler *Luto e Melancolia*, texto de Freud de 1915, encontrado em: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Op. cit..

diferenciação do impulso libidinal. Esta é a dialética que para Ricoeur existe, porém não totalmente abordada na teoria freudiana.

Ricoeur, como já vimos, quer solucionar e superar a incompatibilidade entre a hermenêutica da suspeita e a da restauração do sentido. Ele nos oferece uma dialética entre arqueologia e teleologia para, deste modo, alcançar, no símbolo, a concretização de seu objetivo.

O símbolo, nesse sentido, é o momento *concreto* dessa dialética, mas não é absolutamente seu momento *imediato*. O concreto é sempre o cúmulo da mediação ou a mediação cumulada. O retorno à simples escuta dos símbolos é a “recompensa depois de um pensamento”. O concreto da linguagem de que nos avizinhamos mediante uma penosa aproximação é a segunda ingenuidade da qual sempre temos apenas um conhecimento fronteiriço, ou antes, liminar¹⁸⁰.

O grande conflito de interpretação entre a hermenêutica da suspeita e a hermenêutica da restauração do sentido é resolvido por nosso filósofo através de sua proposta de uma dialética interpretativa. O desapossamento da consciência é o primeiro momento, pois ela não é o lugar da origem do sentido e o discurso filosófico baseado em uma consciência dada e imediata está posto em crise. A psicanálise com “sua tópica e sua econômica ajudam-nos a deslocar esse lugar do sentido em direção ao ‘inconsciente’, isto é, em direção a uma origem da qual não dispomos”¹⁸¹.

Direciona-se, assim, a psicanálise ao encontro do inconsciente em vista da arqueologia do sujeito. Esta, ao invés de lançar-nos apenas para trás, remete-nos para frente numa abordagem progressiva em vista de uma investigação das figuras que possam emergir do símbolo. Ricoeur nota que “a interpretação arqueológica mostrou-se então como o reverso de uma gênese progressiva do sentido através de figuras sucessivas, cujo sentido respectivo depende, em cada caso, do sentido das figuras ulteriores”¹⁸².

Assim, se recupera o símbolo com toda a sua plenitude, força e movimento que não apontam somente para trás, isto é, para a arqueologia, mas para frente, para a teleologia.

As duas hermenêuticas voltadas, uma para o surgimento de significações arcaicas pertencentes à infância da humanidade e do indivíduo, a outra para a emergência de figuras antecipadoras de nossa aventura espiritual, outra

¹⁸⁰ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 400.

¹⁸¹ Ibidem. p. 399.

¹⁸² Ibidem. p. 399.

coisa não fazem que desdobrar em direções opostas os esboços de sentido contidos na linguagem rica e cheia de enigmas que os homens, ao mesmo tempo, inventaram e receberam para dizer sua angústia e sua esperança. Conviria, então, dizer que os mesmos símbolos são portadores de dois vetores: de um lado repetem nossa infância. De outro, exploram nossa vida adulta: “*O my prophetic soul*”, diz Hamlet. Mas essas duas funções já não são absolutamente exteriores uma à outra. Elas constituem a sobredeterminação dos símbolos autênticos. É mergulhando em nossa infância e fazendo-a reviver oniricamente, que eles representam a projeção de nossas possibilidades próprias no registro do imaginário. Esses símbolos autênticos são verdadeiramente regressivos-progressivos. Pela reminiscência, a antecipação; pelo arcaísmo, a profecia¹⁸³ (RICOEUR, 1977, p. 401).

Ricoeur compreende que os verdadeiros símbolos estão no entroncamento, no cruzamento, das duas funções, regressão e progressão. Simultaneamente elas disfarçam e desvelam. Dissimulam e disfarçam as intenções de nossas pulsões e revelam o movimento de tornar-se consciente. As funções de disfarçar e desvelar, ocultar e mostrar, já não são mais exteriores uma às outras, mas manifestam os dois lados de uma única função simbólica.

É o símbolo que, por sua sobredeterminação, realiza a identidade concreta entre a progressão das figuras do espírito e a regressão para os significantes-chaves do inconsciente. A promoção de sentido não prossegue em outros lugares a não ser no meio formado pelas projeções do desejo, dos derivados do inconsciente, dos ressurgimentos do arcaísmo. É com desejos impedidos, desviados, convertidos, que nutrimos nossos símbolos menos carnisais. É com imagens provenientes do desejo podado que figuramos nossos ideais. Assim, o símbolo representa numa unidade concreta o que a reflexão em seu estágio antitético está condenada a dissociar em interpretações opostas. As hermenêuticas adversas desmembram e decompõem o que a reflexão concreta recompõe voltando à simples palavra ouvida e escutada.

Nosso autor vê nos símbolos o constante movimento entre arqueologia e teleologia. O *Édipo Rei* de Sófocles, usado por Freud para elucidar o complexo de Édipo¹⁸⁴ – realização do desejo infantil universal de matar o pai; o *Moisés* de Michelangelo e o *Hamlet* de Shakespeare “não são simples projeções dos conflitos do artista, mas também o esboço de sua solução”¹⁸⁵.

Para Ricoeur, há uma unidade intencional no símbolo. Esta unidade supera a distancia entre arqueologia e teleologia, entre regressão e progressão.

¹⁸³ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 401.

¹⁸⁴ Para compreender melhor o complexo de Édipo é preciso ler “Édipo: o complexo do qual nenhuma criança escapa” de Juan-David Nasio publicado pela Editora Zahar em 2007.

¹⁸⁵ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 416.

Regressão e progressão, doravante, representam menos dois processos realmente opostos do que os termos abstratos retirados de uma única escala de simbolização da qual designariam dois limites extremos. O próprio sonho não será um compromisso variável entre essas duas funções, conforme o aspecto neurótico o incline para a repetição e o arcaísmo, ou conforme ele próprio esteja no caminho de uma ação terapêutica exercida de si sobre si? Inversamente, haverá um único grande símbolo criado pela arte, pela literatura, que não mergulhe no arcaísmo dos conflitos e dos dramas da infância individual ou coletiva? As figuras mais inovadoras que o artista, o escritor ou o pensador podem engendrar mobilizam energias antigas, inicialmente investidas em figuras arcaicas. Mas, ao mobilizar essas figuras, comparáveis a sintomas oníricos ou neuróticos, o criador revela os possíveis menos consumados, menos advindos, e os erige em símbolos novos da dor da consciência de si¹⁸⁶.

Não é intenção de Ricoeur chegar, através da teleologia, a uma escatologia teológica que manifeste o fim último. Tampouco é sua intenção, através da arqueologia, chegar à criação e ao início absoluto de tudo, pois toda aproximação arqueológica será sempre contingente, genérica e limitada. Início e fim, “criação e a escatologia, permanecem portanto no horizonte como guardiãs a evitar que a reflexão humana queira ser mais que humana, queira se transformar em totalizante, com explicações completas sobre a experiência humana”¹⁸⁷.

¹⁸⁶ RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 417.

¹⁸⁷ FRANCO, Sérgio de Gouvêa. Op. cit. p. 213.

3 DA FANTASIA AO SÍMBOLO

A restauração do sentido, pela via da interpretação, toma, na obra de Ricoeur, contornos bem precisos. Ao abordar alguns textos clássicos de Freud, que tocam temas basilares da religião, iremos, lendo-os a partir de Ricoeur e de sua dialética interpretativa, com o objetivo de elucidar mais explicitamente como nosso filósofo incorpora a crítica da suspeita à hermenêutica da restauração do sentido.

3.1 NO PRINCÍPIO ERA O ÉDIPO: PATERNIDADE, CULPABILIDADE E RELIGIÃO

Em seu texto *Totem e tabu*¹⁸⁸, Freud desenvolve dois grandes tópicos: formula a hipótese da psicogênese do sentimento e do fenômeno religioso e apresenta a influência da proibição do incesto na formação da cultura e das civilizações.

Inspirado pela teoria da horda primeva, elaborada por Darwin, e apoiado nas pesquisas etnológicas de sua época, Freud conjectura como se deu a fundação da cultura, relacionando este evento ao assassinato do pai primitivo e à decorrente instituição de dois tabus a ele relacionados: a subalternidade à autoridade do pai e a proibição do incesto.

O mito de fundação da cultura postula que a horda primeva era governada, despoticamente, por um pai autoritário que restringia a si todas as mulheres da tribo e expulsava os filhos homens para não ter rivais quando eles crescessem. Chegou um dia em que esses filhos se reuniram e o assassinaram. No momento em que o ódio dos filhos é aquietado pela morte do pai, o deslumbramento que o pai exercia sobre eles reaparece na forma de amor e veneração. O pai tirano, agora morto, é adorado como um grande totem e seus filhos o devoram num ritual de banquete totêmico. Ao matar seu pai, os irmãos dão fim à horda patriarcal, porém ao devorá-lo identificam-se com ele, na tentativa de ganhar sua força.

Recorrendo à cerimônia da refeição totêmica, podemos dar uma resposta. Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. (Talvez um avanço cultural, o manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade.) O fato

¹⁸⁸ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11.

de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião¹⁸⁹.

Se o sentimento de culpa que emergiu do ato criminoso de assassinar o pai é, por um lado, atenuado, quando todos os filhos participam do banquete totêmico; por outro lado, a culpa ainda lhes advém sob a forma de remorso, provinda do sentimento de afeição e amor recalcado, fruto da ambivalência ódio-amor que possuíam em relação ao pai. O remorso e a culpa fizeram com que o pai se tornasse, ainda que morto, mais forte do que quando estava vivo tiranizando-os. Na busca por dar fim a este sentimento de culpa, os irmãos estabelecem novas leis, sobretudo a proibição do assassinato do totem que for confirmado como sucessor do pai e o incesto.

Criaram, a partir da *consciência de culpa do filho*, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem os infringia tornava-se culpado dos dois crimes que inquietavam a sociedade primitiva¹⁹⁰.

Estes dois tabus do totemismo, que dão início a moralidade e à civilização, possuem características de diferente valor psicológico. Somente a proibição do assassinato do animal totêmico é fundamentada em motivações afetivas, pois o pai fora morto e não havia como corrigir isto. Já a proibição do incesto possui uma clara fundamentação prática, pois as necessidades sexuais dos irmãos não os unia, pelo contrário, os dividia. Eles se uniram apenas para assassinar o pai, porém a partir de então, tornaram-se adversários uns dos outros no que tange à conquista das mulheres. Se por acaso um deles desejasse assumir, como o pai, o controle de todas as mulheres, reservando-as somente para si, a nova organização social pereceria. Então, talvez após passarem por grandes incidentes e ainda possuindo o desejo de viverem juntos, os irmãos resolveram instituir a proibição do incesto,

¹⁸⁹ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Op. cit. p. 217.

¹⁹⁰ Ibidem. p. 219. grifo do autor.

renunciando “às mulheres que desejavam, pelas quais haviam, antes de tudo, eliminado o pai”¹⁹¹.

Para Freud, está claro que a cultura e a organização social não foram alcançadas somente com a morte do pai, mas, sobretudo, com o acordo feito entre os irmãos e a deificação do pai assassinado que os possibilitou resgatar os tabus e as proibições morais necessárias à vida em civilização. O pai tirânico e déspota transforma-se no pai simbólico que dita os códigos e as leis morais e reforça, através do sentimento de culpa pelo seu assassinato, o superego dos indivíduos.

Freud compreende que a origem das motivações psíquicas da experiência e do fenômeno religioso provém da tentativa de expiação e reparação do sentimento de culpa oriundo do assassinato do pai primitivo. Para ele, este sentimento de culpa foi transmitido, simbolicamente, ao longo dos tempos e a busca por reparação permaneceu viva em toda a história da humanidade, como base e sustentação do totemismo e de todo posterior fenômeno religioso.

A religião totêmica desenvolveu-se a partir da consciência de culpa dos filhos, como tentativa de acalmar esse sentimento e de apaziguar o pai ofendido, mediante a obediências *a posteriori*. Todas as religiões subsequentes mostram-se como tentativas de solução do mesmo problema, que variam conforme o estágio cultural em que são empreendidas e os caminhos que tomam, mas são todas reações, partilhando uma só meta, ao mesmo grande evento, com que teve início a cultura e que, desde então, não permitiu que a humanidade sossegasse¹⁹².

Freud, em sua análise, não se limita apenas ao totemismo e às religiões primitivas, mas sua teoria se expande, inclusive, ao judaísmo e ao cristianismo. Na religião judaica, a figura do pai é perpetuada por Moisés e os profetas. Em uma de suas últimas e grandes obras, *Moisés e o monoteísmo*, Freud postula como a figura de Moisés e a do pai primevo se inter-relacionam.

Não há dúvida de que foi um poderoso protótipo de um pai que, na pessoa de Moisés, se curvou até os pobres escravos judeus para lhes assegurar que eram seus filhos queridos. E não menos esmagador deve ter sido o efeito sobre eles da idéia de um Deus único, eterno e todo poderoso, para quem não eram humildes demais para que com eles fizesse um pacto e promettesse cuidar deles se permanecessem leais à sua adoração. Provavelmente não lhes foi fácil distinguir a imagem do varão Moisés da de seu Deus e, nisso, o sentimento estava com a razão, pois Moisés pode ter introduzido traços de sua própria personalidade no caráter do seu Deus –

¹⁹¹ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Op. cit. p. 220.

¹⁹² Ibidem. p. 221.

tais como seu temperamento irado e sua inquietude. E se, assim sendo, eles mataram um dia seu grande homem, estavam apenas repetindo um malfeito que em tempo antigos fora cometido, como prescrito pela lei, contra o Rei Divino e que, como sabemos remontava a um protótipo ainda mais antigo¹⁹³.

Quanto aos profetas, posteriores a Moisés, todos tentaram, de um modo ou outro, recuperar, quando perdida, a figura e o poder do pai. Expressões como “oráculo de Javé”¹⁹⁴ manifestam o quanto a palavra proferida pelo profeta era palavra provinda do próprio pai. O pai, conseqüentemente, continuou a ser morto através dos seus profetas.

Freud lança mão do mito da morte do pai primevo, também, para interpretar e entender a origem da religião cristã que, segundo ele, deslocou a figura do pai para a do filho. O fundador da psicanálise, em *Totem e tabu*, entende que a morte de Cristo se coloca neste processo tanto como reconciliação com o pai, quanto como realização dos desejos do filho contrários ao pai: ocupar o seu lugar, tornar-se ele. Para Freud, de religião do pai o cristianismo se torna religião do filho:

A religião do filho substitui a religião do pai. Como sinal dessa substituição é reavivada a antiga refeição totêmica, na forma de comunhão em que os irmãos provam a carne e o sangue do filho, não mais do pai, dessa maneira se santificando e se identificando com ele¹⁹⁵.

Ricoeur, lendo Freud, percebe que a morte de Cristo pode estar sim entre os rebentos da fantasia e do desejo do assassinato do pai. O filho cumpre um duplo papel, “expia, para todos nós, o crime de termos matado Deus; ao mesmo tempo, porém, ao assumir a responsabilidade, ele se torna Deus ao lado do pai, e assim, substitui o pai, dando uma saída ao ressentimento contra o pai”¹⁹⁶.

Em sua tentativa de esclarecer, à luz da psicanálise, a origem do sentimento e do fenômeno religioso, desde sua forma mais primeva até os posteriores contornos que fora adquirindo com o passar dos tempos e a evolução da cultura, Freud chega à conclusão de que “no Édipo reúnem-se os começos da religião,

¹⁹³ FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939). Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. v. XXIII. p. 124.

¹⁹⁴ Jeremias 2, 29

¹⁹⁵ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Op. cit. p. 235.

¹⁹⁶ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1978, p. 408.

moralidade, sociedade e arte”¹⁹⁷. Ele compreende que os problemas da vida psíquica dos povos, que daí decorrem, possuem “uma solução a partir de um único ponto concreto, que é a relação com o pai”¹⁹⁸.

Partindo desta premissa freudiana, que vimos no parágrafo anterior, Paul Ricoeur, nos apresenta, a partir da obra de Freud, três momentos de sua hipótese de trabalho sobre a paternidade: “a *posição* de Édipo, a *destruição* de Édipo, a *permanência* de Édipo”¹⁹⁹.

A posição de Édipo, para Ricoeur, é um ponto de passagem obrigatório. Para ele o ponto crítico do Édipo precisa ser procurado na formação inicial do desejo megalomaniaco de onipotência infantil. Desta megalomania provém a fantasia de um pai que reteria para si privilégios que o filho precisaria apoderar-se para poder se auto afirmar e ser ele mesmo. Nas palavras de Ricoeur:

Essa fantasia de um ser que detém o poder e que o recusa para dele privar seu filho é, como se sabe, a base do complexo de castração, sobre o qual se articula o desejo de assassinato. Não é menos importante sabermos que é da mesma megalomania que procedem a glorificação do pai morto, e a busca de conciliação e de propiciação com a imagem interiorizada e, finalmente, a instauração da culpabilidade. Morte do pai e castigo do filho são, assim, situados na origem de uma história que é bastante real quanto à pulsão, embora seja irreal quanto à representação²⁰⁰.

Da posição do Édipo nosso autor parte para a destruição do Édipo. Ele nota que com Freud ficou claro que há diversos modos de se sair do Édipo e que a grande questão que se coloca “para a seqüência da história do psiquismo e, por conseguinte, para toda a história da cultura, consiste em saber, não somente como ingressamos no Édipo, mas como saímos dele”²⁰¹. Este conceito freudiano de dissolução ou destruição do Édipo é um conceito econômico, tanto quanto o conceito de identificação, de recalque, de sublimação, portanto esta questão se refere ao destino e ao remanejamento das pulsões. Ricoeur compreende que a destruição do Édipo se dá no próprio movimento de estruturação do psiquismo, pois “é enquanto estrutura o psiquismo, que o Édipo se destrói, como complexo”²⁰².

¹⁹⁷ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Op. cit. p. 238.

¹⁹⁸ Ibidem. p. 238.

¹⁹⁹ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 391. grifos do autor.

²⁰⁰ Ibidem. p. 392.

²⁰¹ Ibidem. p. 392.

²⁰² Ibidem. p. 392.

Podemos fazer compreender da seguinte maneira a relação entre destruição (do complexo) e estruturação (do psiquismo). O desafio da dissolução do Édipo é a substituição de uma identificação, propriamente falando, mortal com o pai – e mesmo, duplamente mortal: porque mata o pai pelo assassinato e o filho pelo remorso – por um reconhecimento mútuo, em que a diferença é compatível com a similitude²⁰³.

Ricoeur percebe ainda que uma saída bem sucedida – se assim se pode dizer – do Édipo é aceitar o pai como mortal, para, por fim, aceitar a morte do pai. A imortalidade do pai era somente uma projeção fantasiosa da onipotência do desejo. A aceitação dessa mortalidade poderá encadear uma representação da paternidade distinta da concepção apenas física e apegada à pessoa mesma do pai. Ricoeur nota que “o engendramento é de natureza, a paternidade é de designação. É preciso que o elo de sangue se distenda, seja marcado de morte, para que a paternidade seja verdadeiramente instituída. Então o pai é pai, porque é designado como pai e chamado de pai”²⁰⁴.

O terceiro momento da hipótese de trabalho de Ricoeur sobre a paternidade é o que assume, segundo ele, o tom mais psicanalítico, pois “*de certo modo, o Édipo é insuperável*”²⁰⁵. Seu terceiro tema é, portanto, a permanência do Édipo.

Freud esteve sempre muito atento às regressões, às repetições, às novas manifestações do conflito edipiano, bem como ao retorno do complexo nas novas escolhas de objeto de investimento dos sujeitos. Para Freud as novas escolhas objetais estão, inegavelmente, ligadas às primeiras fixações do indivíduo, condenado, desse modo, a um retorno e um recomeço constante. Ricoeur nota que, nesta perspectiva, a herança edipiana é um destino e “é a essa noção da repetição que se ligam os conceitos de latência e de retorno do recalcado que, como se sabe, desempenham o papel decisivo, senão exclusivo, na interpretação do fenômeno religioso”²⁰⁶.

Sendo o Édipo insuperável, segundo a ciência freudiana, a alternativa que encontra Ricoeur, tanto para compreender a religião quanto os demais fatos de cultura, é arriscar um outro sentido do insuperável e da repetição. Ricoeur compreende que é a partir do mesmo *Éros*, do mesmo conteúdo pulsional, que há a

²⁰³ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 392.

²⁰⁴ Ibidem. p. 393.

²⁰⁵ Ibidem. p. 393. grifo do autor.

²⁰⁶ Ibidem. p. 393.

possibilidade de nos dirigirmos para novas categorias e ordens de objetos e novas formas de organização pulsional. Uma das máximas da psicanálise é que não devemos renegar nosso desejo, mas sim desvelá-lo, conhecê-lo e reconhecê-lo. A conclusão, então, de Ricoeur é que não é com outro mas com o mesmo amor que amamos os objetos arcaicos do desejo e “os que a educação do desejo nos revela”²⁰⁷.

Há apenas uma economia do desejo, e a repetição é a grande lei dessa economia. Portanto, é nessa única economia da repetição que devemos pensar como idênticas e diferentes as organizações neuróticas e as organizações não-neuróticas do desejo²⁰⁸.

Paul Ricoeur compreende que, se por um lado, a transfiguração do pai na cultura e na religião manifesta o retorno do recalado – como ensinou Freud –, por outro lado é importante notar que não manifesta apenas isso. Há algo além na religião que, para Ricoeur, Freud não levou em consideração.

Para Freud, a religião é a monótona repetição de suas próprias origens. Ela é um sempiterno marcar passo sobre o solo de seu próprio arcaísmo. O tema do “retorno do recalado” não significa outra coisa: a eucaristia cristã repete o repasto totêmico, assim como a morte do Cristo repete a do profeta Moisés, a qual repete o assassinio original do pai. Ora, essa atenção exclusiva consagrada à repetição tornou-se em Freud uma recusa de levar em consideração tudo o que pode constituir uma epigênese do sentimento religioso, isto é, finalmente, uma conversão do desejo e do temor. Essa recusa não parece fundada pela análise, mas exprime somente a descrença do homem Freud²⁰⁹.

Ricoeur compreende que nosso desejo, ao renunciar a todo poder, pode chegar à representação de um pai mortal que não precisa mais ser morto, mas que pode ser reconhecido. Reconhecer o pai mortal liberta para a permanência no Édipo, porém não mais no estágio da fantasia do pai imortal e tirano que precisa ser assassinado para abrir espaço e dar poder aos filhos, mas um pai cuja figura pode ser reconhecida e cuja morte pode ser aceita. A restauração do sentido, para Ricoeur, se dá, aqui, nesta passagem, através do reconhecimento, da fantasia ao símbolo da paternidade.

Para Ricoeur, através do reconhecimento do pai e do filho, há a possibilidade de se dar outra significação à morte do pai. Esta possibilidade faz parte das saídas

²⁰⁷ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 394.

²⁰⁸ Ibidem. p. 394.

²⁰⁹ Ibidem. p. 426.

não neuróticas do complexo de Édipo, pois “se é verdade que a onipotência do desejo é a fonte da projeção de um pai imortal, a retificação do desejo passa pela aceitação da mortalidade do pai”²¹⁰.

Apoiando-se na *Filosofia do Direito* de Hegel, Ricoeur concebe o verdadeiro parentesco como aquele que é estabelecido no plano da vida ética concreta, o que eleva esse elo de paternidade acima da contingência dos indivíduos. Para Ricoeur a morte do pai “não tem mais necessidade de ser um assassinato: é apenas a supressão da particularidade e da ‘diversidade exterior das aparências’ que implica a instauração do vínculo espiritual”²¹¹. Neste sentido há uma morte do pai que não é mais um assassinato, um parricídio, mas a distensão da paternidade para além dos laços sanguíneos e psíquicos, uma verdadeira transformação da fantasia em símbolo.

3.2 DO DESMASCARAMENTO DE UMA ILUSÃO À FÉ QUE MERECE SOBREVIR

A leitura das grandes obras de Sigmund Freud sobre a cultura – *O futuro de uma ilusão*²¹², *O mal-estar na civilização*²¹³, *Moisés e o monoteísmo*²¹⁴ – não deixa dúvidas de que ele é um dos maiores e mais ilustres ateus da cultura contemporânea. Contudo é importante determinar e circunstanciar que tipo de ateísmo é este.

Paul Ricoeur compreende que o ateísmo e a crítica freudiana à religião não estão totalmente fixos nos moldes positivistas compartilhados pela grande maioria dos homens de ciência da época de Freud. Nosso autor considera Freud e sua crítica à religião muito mais próxima a de Nietzsche e Marx – por ele denominados, como já vimos, mestres da suspeita – do que, propriamente, a dos positivistas. Ricoeur assim se expressa

²¹⁰ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 409.

²¹¹ Ibidem. Op. cit. p. 409.

²¹² FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Inibição, sintoma e angústia; O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 17.

²¹³ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. v. 14.

²¹⁴ FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, volume XXIII**: Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939). Op. cit..

Em todos esses pensadores, o processo da religião passa pelo desvio de uma crítica da cultura; todos se conduzem a uma gênese ou a uma genealogia, para empregar a palavra nietzschiana, que consiste em descobrir em movimentos *ocultados* da consciência a fonte de uma “ilusão”, de uma função fabuladora. É a essa crítica de um novo gênero que diz respeito a psicanálise da religião: a ilusão que ela pretende desmascarar não se assemelha nem ao erro no sentido epistemológico, nem à mentira consciente e voluntária, no sentido moral da palavra; é uma produção de sentido cuja chave escapa àquela que o alimenta e que requer uma técnica especial de decifração ou de deciptagem; essa *exegese* da “consciência falsa” requer uma técnica de interpretação muito mais aparentada à filologia e à crítica dos textos do que à física ou à biologia. É a razão porque o ateísmo que dela depende não tem o mesmo fundamento que o do materialismo cientificista ou o do positivismo lógico empírico; trata-se bem mais de uma hermenêutica redutora aplicada a “efeitos de sentido” pertencente ao mundo da cultura. No tocante a isso, a psicanálise freudiana da religião está muito mais próxima da genealogia da moral no sentido nietzschiano, ou mesmo da teoria das ideologias no sentido marxista, do que da crítica da teologia e da metafísica em Augusto Comte²¹⁵.

A religião, para Freud, é uma ilusão cuja psicogênese ele próprio buscou explicitar para demonstrar como o sentimento e o fenômeno religioso encontram-se alicerçados profundamente na psique humana. Esta convicção de Freud parte de sua análise da vida e dos desejos humanos infantis, principalmente aqueles relacionados ao complexo de Édipo.

Esta conexão da religião com o complexo de Édipo, sobretudo no que concerne a similitude do sentimento religioso com o sentimento de desamparo infantil, já estava sendo desenvolvida por Freud desde seu texto *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci*²¹⁶ de 1910. Neste texto, Freud realiza uma análise das criações artísticas e científicas de da Vinci, notando a influência e a presença, em sua vida e obra, de elementos religiosos, especialmente da tradição cristã. Freud postula, então, importantes considerações sobre a temática religiosa, dentre as quais se destaca a que afirma que a crença religiosa está atrelada e sustentada pela relação com a imagem idealizada do pai.

A psicanálise nos deu a conhecer o íntimo laço entre o complexo paterno e a crença em Deus, mostrou-nos que o Deus pessoal não é senão um pai elevado, e diariamente nos faz ver como pessoas jovens perdem a fé religiosa quando a autoridade do pai desmorona dentro delas. Percebemos no complexo parental, portanto, a raiz da necessidade religiosa; o Deus justo e todo-poderoso e a Natureza bondosa nos aparecem como

²¹⁵ RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 1**: em torno da psicanálise. Op. cit. p. 157.

²¹⁶ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). Op. cit. 2013.

sublimações majestosas do pai e da mãe, ou antes como revivescências e restaurações da ideia que a criança pequena fazia deles²¹⁷.

Torna-se recorrente no pensamento e na obra de Freud a compreensão de Deus como personificação do pai da primeira infância. Seu texto *O Futuro de uma ilusão* (1927), demonstra como esta figura do pai idealizado e divinizado é uma ilusão humana. Ele compreende que “uma ilusão não é idêntica a um erro, tampouco é necessariamente um erro”²¹⁸, mas sim uma produção psíquica criada e movida pelo desejo. É a força deste desejo inconsciente que gera esta ilusão na consciência e que alimenta a crença e a fé de que exista um pai supremo e todo poderoso.

Freud compreende que entre as mais diversas experiências e sensações humanas, uma se apresenta como principal e recorrente durante toda a vida do sujeito: a sensação de insegurança e desamparo. Esta sensação está presente na vida infantil desde o nascimento, porém torna-se mais evidente quando adentra o sentimento de falta e impotência provindo da castração²¹⁹.

Estes desejos infantis de proteção, segurança e amparo estão estreitamente relacionados aos mecanismos de defesa que surgem diante das ameaças da natureza, das relações sociais, bem como das tristezas que as peripécias e os incidentes da vida apresentam. A religião e Deus irrompem aí como possibilidade de segurança e proteção. Tal qual o pai é esteio protetor para o filho – ainda que lhe impossibilite viver como desejaria e realizar todas as suas vontades –, Deus, o pai supremo, o todo poderoso, é esteio de consolo e amparo diante da gravidade e das dificuldades da vida. Portanto, do mesmo modo que o pai está para o filho, assim, também, Deus está para o homem.

Biologicamente, a religiosidade está relacionada ao longo desamparo e necessidade de ajuda do ser humano pequeno, que, quando mais tarde percebe seu real abandono e fraqueza diante das grandes forças da vida, sente a sua situação de modo semelhante ao da infância e busca negar o desconsolo próprio dela mediante a revivescência regressiva dos poderes protetores infantis. A proteção contra o adoecimento neurótico, que a religião proporciona aos crentes, explica-se facilmente pelo fato de ela lhes

²¹⁷ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). Op. cit. p. 199.

²¹⁸ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: inibição, sintoma e angústia; o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). Op. cit. p. 267.

²¹⁹ A análise do pequeno Hans foi importantíssima para Freud na descoberta e compreensão do complexo de castração, cuja estreita relação com o complexo de Édipo dá-se, sobretudo, na função interditoria e normativa.

subtrair o complexo parental, ao qual se liga a consciência de culpa do indivíduo, assim como da humanidade inteira, e liquidá-lo para eles, enquanto o descrente precisa dar conta dessa tarefa sozinho²²⁰.

Para a criança – sobretudo no Édipo – o pai se apresenta como um ser poderoso, protetor, e, ainda que, castrador – como o pai da horda primeva de Totem e Tabu –, podendo vir a castigar e punir, ele também traz segurança e a possibilidade de proteção. Esta sensação e este sentimento de impotência, fraqueza, debilidade e fragilidade que conduzem a criança a buscar satisfazer e sentir, no pai, a segurança da proteção e do amparo, permanecem ao longo da vida e, conduzem o ser humano a buscar um pai que continue a exercer estas funções e satisfazer esses desejos. Este pai, contudo, gera um sentimento ambivalente em seus filhos. Se por um lado ele os protege, por outro ele introjeta neles a moralidade, os costumes e normas da convivência social, impõe limites e medo, castra os filhos, não lhes permitindo agir como lhes aprouver, não lhes permitindo ser como ele, todo poderoso.

Este sentimento ambivalente gerado pelo pai na criança é, para Freud, o mesmo gerado por Deus nos seres humanos. Seu texto *Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio* escrito em 1923, analisa e demonstra essa ambiguidade a partir de quadros e relatos do pintor bávaro Christoph Haitzmann.

Deus é um substituto do pai, ou melhor dizendo, um pai elevado, ou, de outra forma ainda, uma cópia do pai, tal como foi visto e vivenciado na infância, o indivíduo em sua própria infância e o gênero humano em sua pré-história, como pai da horda primeva. Depois o indivíduo o enxergou de outra forma, diminuído, mas a imagem infantil permaneceu e se fundiu com o traço mnemônico do pai primevo, formando a ideia de deus do indivíduo. Sabemos igualmente, a partir da vida oculta do indivíduo que a análise desvela, que a relação com esse pai era ambivalente talvez desde o início; de toda forma, logo se tornou assim, isto é, compreendeu dois impulsos afetivos opostos, não apenas um impulso terno e submisso, mas também um hostil e desafiador. Segundo nossa concepção, a mesma ambivalência governa a relação da espécie humana com sua divindade. No interminável conflito entre nostalgia do pai, por um lado, e medo e rebeldia filial, por outro lado, encontramos explicação para importantes características e decisivas vicissitudes das religiões²²¹.

²²⁰ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). Op. cit. p. 199.

²²¹ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 244. v. 15.

Neste mesmo texto Freud interpreta, à luz da psicanálise, a figura do diabo considerando-o como um substituto da figura paterna. Ele constata que do mesmo modo que Deus é uma representação idealizada do pai, o diabo seria a reprodução do ódio infantil pelo mesmo pai. Disto decorre o fato de que, na maioria das religiões, há uma representação personificada do mal que atrai para si o ódio, a repulsa e o medo dos fiéis.

Se o Deus justo e bom é um substituto do pai, não devemos nos admirar de que também a atitude hostil, que o odeia e teme e dele se queixa, tenha vindo a se expressar na criação de Satã. Portanto, o pai seria a o protótipo individual tanto de Deus como do diabo²²².

A religião então, para Freud, nasce dos desejos infantis e não passa de uma ilusão, de uma projeção infantil ilusória da humanidade que se dirige como de um filho a um pai, reclamando e pedindo a ele conforto, segurança e amparo. Freud compreende que a humanidade recorre a ele para abrandar sua angústia, seu medo diante da natureza, seu temor frente a imensidão desconcertante do universo e sua insegurança diante da imprevisibilidade da vida. A religião apresenta-se, portanto, como um remédio ilusório, capaz de trazer alívio para as dores e frustrações do ser humano. Para Freud, “o efeito das consolações religiosas pode ser igualado ao de um narcótico”²²³.

Freud em *O futuro de uma ilusão* busca, justamente, colocar em questão qual será o futuro da ilusão religiosa e se há possibilidade de prescindir-se dela. Para Freud está claro que o futuro desta ilusão é o seu desmascaramento. É dever do ser humano aceitar sua realidade e sua dura condição, enfrentando-as sem buscar socorro ou consolação. Ao questionar-se sobre como é possível suportar o peso da vida e aguentar a crueldade da realidade ele argumenta que é preciso uma “*educação para a realidade*”²²⁴.

Claro que o ser humano se verá então numa situação difícil, terá de admitir seu completo desamparo, sua irrelevância na engrenagem do universo, já não será o coração da Criação o objeto da carinhosa atenção de uma Providência bondosa. Estará na mesma situação de um filho que deixou a casa do pai, que era aquecida e confortável. Mas não é inevitável que o

²²² FREUD, Sigmund. **Obras completas**: psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). Op. cit. p. 245.

²²³ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: inibição, sintoma e angústia; O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). Op. cit. p. 291.

²²⁴ Ibidem. p. 292.

infantilismo seja superado? O ser humano não pode permanecer eternamente criança, tem de finalmente sair ao encontro da “vida hostil”²²⁵.

Ricoeur compreende, como Freud, que o ser humano precisa passar do princípio de prazer ao princípio de realidade, uma vez que “o princípio de realidade engloba, pois, a renúncia a essa nostalgia do pai, não somente no nível de nossos medos, mas no de nossos desejos. Uma visão despojada do pai constitui o preço a pagar por esta ascese do desejo”²²⁶.

Nosso autor se questiona se, após a crítica de Freud e a passagem da ilusão para a aceitação da realidade, haveria uma fé merecedora de sobreviver. Para Ricoeur esta fé seria aquela que se lançaria nas trevas, buscando entendimento. Seria uma fé em um Deus que não possuiria os predicados da onipotência, da onisciência, da onipresença. Um Deus que não protegeria o ser humano, mas o entregaria “aos perigos de uma vida digna de ser chamada de humana”²²⁷. Somente após essa superação da nostalgia do pai protetor, para Ricoeur, seria possível resgatar a verdadeira significação do Deus da consolação.

Para chegar a este objetivo – a fé pós-crítica, pós-ilusão, a segunda inocência – Ricoeur nos aponta, como caminho, entrar em relação com a palavra, deixando-a ser o ponto de partida. Ricoeur compreende esta palavra como sendo a do poeta, a do pensador, enfim, “toda palavra que descobre algo de nossa situação em todo ser”²²⁸. Ele quer descobrir aí uma fonte de consolação, apartada tanto do desejo infantil de proteção quanto do medo de punição.

Minha relação com a palavra, quando a recebo como plenamente significante, não somente neutraliza toda acusação e, dessa forma, todo medo, mas coloca, entre parênteses, meu desejo de proteção. Coloca fora de circulação, por assim dizer, o narcisismo de meu desejo. Ingresso num reino de significação onde não se trata mais de mim mesmo, mas do ser como tal. A totalidade do ser tornou-se manifesta, no esquecimento de meu desejo e de meus interesses²²⁹.

Ricoeur compreende que esta ausência da preocupação pessoal, este esquecimento dos desejos e interesses próprios, colocam-nos diante da plenitude da

²²⁵ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: inibição, sintoma e angústia; O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). Op. cit. p. 292.

²²⁶ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1978, p. 382.

²²⁷ Ibidem. p. 383.

²²⁸ Ibidem. p. 384.

²²⁹ Ibidem. p. 384.

palavra. Ele cita os textos finais do livro bíblico de Jó para esclarecer o que compreende por plenitude da palavra. Ao final do livro de Jó “lahweh respondeu a Jó, do seio da tempestade, e disse...”²³⁰. Porém, o que ele disse? Nada que viesse ao encontro do sofrimento pessoal de Jó diante das suas angústias e da morte. Ele não fala de nada que tenha uma relação ou uma conexão com o problema pessoal de Jó. Ele fala de uma ordem desconhecida ao homem, fala de medidas que não são proporcionais a ele.

Nem mesmo a visão do Behemot e do Leviatã, na qual culmina a revelação, possui nenhuma relação com o problema pessoal de Jó. Nenhuma teleologia emerge da tempestade, nenhuma conexão inteligível entre uma ordem física e uma ordem ética. Permanece a manifestação do todo na plenitude da palavra; permanece a possibilidade de uma aceitação, que seria o primeiro grau da consolação, para além do desejo de proteção. Chamo esse primeiro grau de *resignação*²³¹.

Ricoeur cita o livro de Jó, onde a revelação não é, em primeiro lugar, uma visão, mas sim uma voz que fala a Jó, para dizer que nisto está o essencial. O ser, para nosso autor, pode ser reduzido à palavra, pois ela é o essencial. Para Ricoeur “o evento da palavra, como tal, cria um elo. A situação de diálogo é, em si mesma, um modo de consolação. O evento da palavra é um devir-verbo do ser”²³².

De Jó, Ricoeur nos conduz, aos pré-socráticos e sua filosofia da unidade do ser. Nosso autor compreende que esta unidade do ser com a palavra possibilita ao homem pertencer ao todo, pois, como ser falante, sua palavra pertence à palavra e sua linguagem pertence ao dizer do ser.

O segundo passo proposto por Ricoeur é passar da resignação ao consentimento. Ele não compreende o consentimento pelo viés psicológico, pois o filósofo não é um analista. Exatamente por isso Ricoeur percebe que “para ir do desejo de proteção ao consentimento, deve tomar o caminho difícil da crítica aplicada ao tipo de metafísica que está implícito no desejo de proteção”²³³. Esta metafísica é aquela fundamentada nas oposições criadas entre o valor e o fato, a teleologia e a causalidade, o homem e o mundo.

Esta é a via radical de pensamento que abre o horizonte a um novo sentido da consolação, que faria do ateísmo uma real mediação entre a religião e a

²³⁰ Jó 38, 1.

²³¹ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 384.

²³² Ibidem. p. 385.

²³³ Ibidem. p. 385.

lei. Se o homem só é fundamento, posto como homem, quando é “congregado” pelo *logos* que “congrega todas as coisas”, torna-se possível uma consolação que outra coisa não é senão a felicidade de pertencer ao *logos* e ao ser como *logos*. Esta felicidade acontece, primeiramente, no “poetizar primordial” (*Urdichtung*), em seguida, no pensar. Heidegger diz em certo lugar que o poeta vê o sagrado, e o pensador, o ser; basta que se mantenham sobre duas montanhas diferentes de onde suas vozes se façam eco²³⁴.

Ricoeur avança em sua reflexão sobre o *logos* como consolação, situando-o como aquele que congrega. Para Ricoeur o *logos* associa a si o poeta nesta tarefa de congregar por meio da linguagem, linguagem esta que se torna cada vez menos pertencente ao homem, pois é o homem que a ela pertence.

O poder de dizer não é aquilo de que dispomos, mas aquilo que dispõe de nós. E é porque não somos senhores de nossa linguagem, que podemos ser “congregados”, vale dizer, unidos àquilo que congrega. Por conseguinte, nossa linguagem torna-se algo mais que um simples meio prático de comunicação com os outros e de dominação da natureza. Quando o falar torna-se o dizer, ou melhor, quando o dizer habita o falar de nossa linguagem, fazemos a experiência da linguagem como de um dom, e do pensamento como do reconhecimento desse dom. o pensamento dá graças pelo dom da linguagem e, ainda mais uma vez, surge uma forma de consolação. O homem é consolado quando, na linguagem, deixa as coisas serem ou serem mostradas. Porque Jó ouve a palavra como aquilo que congrega, ele vê o mundo como congregado²³⁵.

Nosso autor cita o poema de Hölderlin cujo verso diz “Rico em mérito, no entanto, é poeticamente que o homem habita sobre a terra”²³⁶, para postular que é a poesia que permite ao homem habitar nessa terra. Este habitar acontece quando a sua relação com a linguagem é posta do avesso, quando não é mais ele, mas sim a linguagem que fala.

O poema sugere que o homem habite sobre a terra na medida em que é mantida uma tensão entre sua preocupação com os céus, com o divino e com o enraizamento de sua existência na terra. Essa tensão confere uma medida e determina um lugar ao ato de habitar. Segundo sua extensão total e sua compreensão radial, a poesia é aquilo que enraíza o ato de habitar entre céu e terra, sob o céu mas sobre a terra, no poder da palavra. A poesia é mais do que a arte de fazer poemas, ela é *poiesis*, criação, no sentido mais amplo do termo. É nesse sentido que a poesia equivale ao habitar primordial; o homem só habita quando há poetas ²³⁷.

²³⁴ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. p. 387.

²³⁵ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 387.

²³⁶ HÖLDERLIN apud RICOEUR, Paul. *Ibidem*. p. 389.

²³⁷ *Ibidem*. p. 389.

Ricoeur aponta um caminho que leva da resignação ao consentimento e do consentimento a uma maneira de viver pautada pela poesia e pelo pensamento. O *insight* de Ricoeur é que este modo de ser sobre a terra não é um *amor fati*, no sentido nietzschiano, um amor do destino que diz sim a tudo, que sobrevive a falta de sentido, que aceita o destino humano, sobretudo em seus aspectos mais dolorosos e cruéis, mas é um amor pela criação. Para Ricoeur “o amor da criação é uma forma de consolação que não depende de nenhuma recompensa externa e que se encontra igualmente distante de toda vingança. O amor encontra em si mesmo sua recompensa; é ele mesmo sua consolação”²³⁸.

Nosso filósofo apresenta, assim, sutilmente, certa conformidade e coerência entre a sua análise filosófica e uma nova possível hermenêutica do querigma judeu-cristão, apropriada ao nosso tempo e fiel à origem da fé. Se, por um lado, a fé bíblica representa Deus como um pai, por outro, o ateísmo ensina a libertar-se da imagem do pai. Renunciando a imagem do pai como ídolo, pode-se recuperá-la como símbolo. Este símbolo, para Ricoeur, “seria uma parábola do fundamento do amor; seria a contrapartida, numa teologia do amor, da progressão que nos conduziu da simples resignação a uma vida poética. [...] É necessário que um ídolo morra, para que comece a falar um símbolo do ser”²³⁹.

Ricoeur acredita que há uma fé que merece sobrevir, porém para que isto aconteça é preciso liquidar com tudo aquilo que ainda resta de arcaico, de neurótico e infantil no sentimento de culpa, medo e insegurança, que provêm da idolatria do pai.

A consolação segundo o espírito, que não comporta mais nada de narcísico e de interessado, que não é de modo algum uma proteção contra as calamidades da existência e um refúgio contra a dureza da vida. Essa consolação não é acessível senão pela mais extrema obediência à realidade; ela passa pelo luto da primeira consolação. Aquele que tivesse ido até o extremo desse movimento teria verdadeiramente assumido o iconoclasmo freudiano no movimento mesmo da fé²⁴⁰.

A fé e a religião que decorre dos sentimentos narcísicos infantis precisam ser interditas para que sobrevenha a consolação. Não a primeira consolação, infantil

²³⁸ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Op. cit. p. 389.

²³⁹ Ibidem. p. 389.

²⁴⁰ Ibidem. p. 168.

e idólatra, que deixa o ser humano estagnado e maravilhado diante do pai, mas uma segunda consolação que provem do espírito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Paul Ricoeur, ao debruçar-se sobre as obras de Freud, deixando-se questionar pelo aparato freudiano, não somente deu-se conta da importância da psicanálise no que toca a renovação da filosofia contemporânea, como, também, deu largos passos neste projeto.

O problema próprio a Ricoeur é o da hermenêutica, isto é, o problema da interpretação e do sentido. Nossa pesquisa buscou apresentar de que modo, em Paul Ricoeur, a ciência freudiana se inter-relaciona com a hermenêutica filosófica.

Em nosso primeiro capítulo buscamos demonstrar como a psicanálise se insere na hermenêutica, seja através da linguagem que clama por interpretação, seja através de seu método de interpretação, seja através do conflito de interpretações que daí decorre. Vimos como a linguagem humana é equívoca e como pode assumir interpretações e sentidos diversos, pois, por ser possuidora de duplo sentido, expressa a multiplicidade do ser que “se diz de vários modos”.

Avançando em nossa pesquisa apresentamos como Ricoeur, ao se deparar com a obra escrita de Freud, sobretudo com seus ensaios de metapsicologia e seus textos sobre a cultura, constatou a profundidade das implicações da crítica freudiana à consciência imediata, tão cara a fenomenologia e a toda a filosofia sustentada e fundamentada na consciência como único lugar da vida psíquica. Com a descoberta do inconsciente e o conseqüente declínio da consciência imediata e autossuficiente, a saída encontrada por nosso filósofo foi tentar incorporar à filosofia reflexiva o arcabouço da ciência freudiana, levando em consideração suas críticas e lançando mão de seus recursos teóricos.

Ricoeur, após passar pela crítica da suspeita freudiana, vai além. Ele almeja a restauração do sentido através dos símbolos em seu caráter arqueológico e teleológico. Nosso filósofo percebe que os símbolos, assim como a linguagem, são capazes de usos e significados diversos e não nos oferecerem algo somente em termos linguísticos, mas, sobretudo, naquilo que de fundamental expressam ao ser humano, pois, segundo ele, os símbolos possuem uma base não só antropológica, mas ontológica. Nos símbolos, em sua profundidade não dita, Ricoeur busca o sentido dizível da existência humana.

Chegamos, através de Freud e Ricoeur, ao limiar de uma psicanálise da religião, ao abordar, em nosso último capítulo, a paternidade e a culpabilidade como

fundamentos do sentimento e do fenômeno religioso. Freud é muitíssimo claro em suas hipóteses e teorias. Ele não mede esforços para descobrir as máscaras e destruir os ídolos, sua ciência é, definitivamente, iconoclasta. Ele vê na imagem de Deus, fruto dos desejos inconscientes humanos e princípio dos fenômenos religiosos, a figura do velho pai castrador da horda primeva. O assassinato deste pai primitivo por seus filhos deixou neles sequelas de culpa, medo e desamparo e estas foram transmitidas, simbolicamente, através das gerações.

Ricoeur compreende que é preciso passar da suspeita ao sentido e da fantasia ao símbolo. É preciso ultrapassar a fantasia infantil do pai protetor e castrador em vista de um novo signo da paternidade. Um pai que possa ser reconhecido como mortal e cuja morte possa ser aceita e não seja um assassinato. Ricoeur quer ver emergir uma nova hermenêutica da figura do pai, sobretudo no que concerne a interpretação do fenômeno religioso.

Morrendo os ídolos, frutos dos desejos e das projeções infantis humanas, pode sobrevir, nos símbolos, uma nova fé, uma nova inocência para além da culpa, do desamparo e do medo, uma fé pós-crítica, “um sentimento oceânico”²⁴¹ – não bem compreendido por Freud – capaz de trazer esperança. O Deus desta fé que merece advir é semelhante com “O Mestre, cujo oráculo está em Delfos. Ele não fala, não dissimula. Significa”²⁴².

Concluir é sempre deveras presunçoso, sobretudo quando se percebe que seria preciso recomeçar. Contudo, o caminho percorrido não nos seria mais acessível tal qual o foi anteriormente. O rio já não é mais o mesmo. Um novo começo já não será como o primeiro começo. Um novo pré-suposto já está lançado com o primeiro e um novo pré-texto está posto ao lado do anterior.

Em nossa busca por consciência e emancipação humana encontramos Paul Ricoeur. Ricoeur em sua busca encontrou Sigmund Freud e assim, sucessivamente, poderíamos nomear um intercurso infinito de buscas e encontros. Entre encontros e desencontros, começos e recomeços, *transit vitam et transit mundum*²⁴³.

²⁴¹ FREUD, Sigmund. **Obras completas**: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). Op. cit. p. 14.

²⁴² HERÁCLITO apud RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Op. cit. p. 26.

²⁴³ Passa a vida e passa o mundo (tradução nossa).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CABAS, Antonio Godino. **O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

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

FREUD, Sigmund. **Os chistes e sua relação com o inconsciente.** Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1977.

_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939).** Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. v. XXIII.

_____. **Obras completas: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. 12.

_____. **Obras completas: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia [“O caso Schreber”], artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.V. 10.

_____. **Obras completas: história de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. v. 14.

_____. **Obras completas: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923).** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Obras completas: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914).** São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11.

_____. **A interpretação dos sonhos.** Tradução do alemão de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. **Obras completas: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910).** São Paulo: Companhia das Letras, 2013. v. 9.

_____. **Obras completas: conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917).** São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 13.

_____. **Obras completas: Inibição, sintoma e angústia; O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929).** São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 17.

_____. **Obras completas: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. v. 14.

GAY, P. **Freud, uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

GENTIL, Hélio Salles. Ricoeur, leitor de Freud. **Revista Mente Cérebro & Filosofia**, p. 34-43, 2008.

HELENO, José Manuel Morgado. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais**. 8ª reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, J. **O Seminário: Livro 2**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985.

LAPLANCHE; PONTALIS. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins fontes, 2004.

LONGO, Leila. **Linguagem e psicanálise**. Rio e Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.

MARTÍNEZ, T. Calvo; CRESPO, R. Ávila. **Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación**: symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur. Barcelona: Anthropos, 1991.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1977.

_____. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1978.

_____. **Escritos e conferências 1**: em torno da psicanálise. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. **Escritos e conferências 2**: hermenêutica. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2013.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.