

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Jefferson da Silva

**A desapropriação e a reapropriação da consciência no pensamento de
Paul Ricoeur: uma leitura a partir da obra
*Da interpretação: ensaio sobre Freud***

Doutorado em Filosofia

São Paulo
2016

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Jefferson da Silva

**A desapropriação e a reapropriação da consciência no pensamento de
Paul Ricoeur: uma leitura a partir da obra
*Da interpretação: ensaio sobre Freud***

Doutorado em Filosofia

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Professora Dra. Jeanne Marie Gagnebin de Bons.

São Paulo
2016

Banca Examinadora

DEDICATÓRIA

Dedico a todos que buscam reapropriar-se de si mesmos para se tornarem um pouco mais conscientes.

Agradeço o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior (CAPES).

AGRADECIMENTOS

Foram muitos os que direta e indiretamente me ajudaram no percurso desta pesquisa. Meus sinceros agradecimentos a todos vocês que torceram por mim e me incentivaram

Agradeço a minha orientadora, professora Jeanne Marie Gagnebin
Bons; aos membros da banca examinadora, os professores Jean-Luc Amalric e Hélio Salles Gentil – participantes da qualificação desta tese –, Lino Rampazzo, Jonnefer Francisco Barbosa; e aos professores suplentes Peter Pál Pelbart, Franklin Leopoldo e Silva; agradeço também a Beatriz Rabello Rangel.

Por fim, agradeço a Deus que mesmo em meio às minhas incertezas, percalços, falhas e limitações nunca deixou de ser providente em minha vida.

Epígrafe

“Édipo, vendo a luz do dia, mas cego com referência a si próprio, só se eleverá à consciência de si tornando-se ele próprio o vidente-cego...”
(RICOEUR, 1977, p. 413)

RESUMO

A presente pesquisa tem como escopo refletir as questões da desapropriação e reapropriação da consciência a partir da obra de Ricoeur *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Questionando a posição do *cogito* como primeira verdade e em seguida adentrando nas críticas feitas pelas teorias freudianas, a partir da interpretação de Ricoeur, busca-se refletir a questão da desapropriação do sujeito como origem da reflexão, seus desdobramentos e as possibilidades de sua reapropriação. Abordando tais questões a partir da metodologia filosófica e da hermenêutica da suspeita, esta pesquisa se justifica pela tentativa de pensar o sujeito da reflexão e a filosofia a partir da interpretação ricoeuriana após a desconfiança posta pelas teorias freudianas. Ricoeur, contrapondo a reflexão como intuição imediata, reflete a respeito da realidade do inconsciente com o objetivo de mostrar que sujeito não é aquilo que pensa ser. Uma vez abordada a questão da realidade do inconsciente, o sujeito é desapropriado de sua consciência imediata significando que, antes mesmo da reflexão, o que existe é a posição do desejo, uma certa arqueologia. Porém, Ricoeur destaca que, além de uma *arché*, também é possível perceber que o sujeito possui um *telos*, uma teleologia. Deste modo, o sujeito depois da suspeita freudiana aparece voltado tanto para a posição do desejo, a arqueologia, como para um fim, a teleologia, ocorrendo um desapossamento tanto para o passado quanto para o futuro. É aprofundando nessa dupla desapropriação que o sujeito se revela desproporcional, não possuindo coincidência de si consigo mesmo, pois é limitado tanto na compreensão de sua origem quanto na compreensão do seu fim. É justamente refletindo a respeito da desproporção que se percebe que o sujeito não pode reapropriar-se de si mesmo, voltando-se para o próprio ego, a fim não se iludir com as distorções advindas do inconsciente, mas é necessário que se lance em direção às obras e monumentos da cultura que dizem dele mesmo. É pela mediação de estruturas objetivas que o sujeito mesmo sendo desproporcional pode ir reapropriando de si mesmo. Por isso, os símbolos da cultura, por sua objetividade, tornam-se um meio para o sujeito ir-se reapropriando de si mesmo e ir-se tornando consciente. Eles engendram em uma unidade o que no sujeito é desproporcional. Por isso o sujeito interpretando os símbolos pode ir-se reapropriando de si mesmo e mudando sua ação no mundo. Analisando a tragédia de *Édipo-Rei* e o percurso refletido a respeito do sujeito ao longo desta pesquisa, pôde-se apresentar de forma mais nítida que é possível pensar na reapropriação mesmo depois da desapropriação. Ao final da pesquisa, pode-se afirmar que o sujeito, mesmo depois de desapropriado como origem da reflexão e se revelando desproporcional, pode reapropriar-se de si mesmo e ir-se tornando consciente.

Palavras-chave: Paul Ricoeur; Sigmund Freud; Sujeito; Reflexão; Consciência, Inconsciente; Desapropriação; Hermenêutica; Arqueologia; Teleologia; Desproporção; Reapropriação.

ABSTRACT

This present work intends to reflect the issues of disappropriation and reappropriation of consciousness from Ricoeur's work *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Questioning the *cogito's* position as first truth and then entering the criticism by Freud's theories, from the interpretation of Ricoeur, it seeks to reflect the issue of disappropriation of the subject as a source of reflection, its consequences and the possibilities of its reappropriation. Broaching such issues from the philosophical methodology and hermeneutics of suspicion, this research is justified by the attempt to think the subject of reflection and the philosophy from Ricoeur's interpretation after suspicion posed by Freud's theories. Ricoeur, contrasting reflection as immediate intuition, reflects about the reality of the unconscious in order to show that the subject is not what 'it think it is'. Once broached the issue of unconscious reality, the subject is "disappropriated" of his immediate consciousness meaning that, even before the reflection, there is the position of desire, a certain archeology. However, Ricoeur points out that, in addition to an "*arché*", it is also possible to see that the subject has a "*telos*", a teleology. Thus, the subject after the Freudian suspicion appears geared for both the position of desire, the archeology, as to an end, the teleology, with one dispossession both for the past and for the future. It is carefully examined on this double disappropriation that the subject is revealed disproportionate, having no coincidence himself with himself, since it is limited both in understanding its origin and in understanding its end. It is precisely reflecting about the disproportion that one realizes that the subject cannot reappropriate himself, turning to its own ego, in order to not be deceived by the distortions arising from the unconscious, but it is necessary to move towards the works and monuments of culture that say of himself. It is through the mediation of objective structures that the subject even being disproportionate can go reappropriating himself. Therefore, the symbols of culture, because of their objectivity, become a mean for the subject to go reappropriating himself and becoming conscious. They engender in a unit which is disproportionate in the subject. So that interpreting the symbols the subject can go reappropriating himself and changing his action in the world. Analyzing the tragedy of 'Oedipus the King' and the way reflected about the subject throughout this research, it could be presented more clearly that it is possible to think of reappropriation even after the disappropriation. At the end of the research, it can be affirmed that the subject, even after disappropriated as the source of reflection and revealing himself disproportionate, can reappropriate himself and go becoming conscious.

Keywords: Paul Ricoeur; Sigmund Freud; Subject; Reflection; Consciousness, Unconscious; Disappropriation; Hermeneutics; Archeology; Teleology; Disproportion; Reappropriation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I – O Sujeito na filosofia reflexiva	16
1.1 O percurso da filosofia ricoeuriana: a hermenêutica.....	16
1.2 Da interpretação da restauração à suspeita: uma ampliação da hermenêutica.....	19
1.3 A filosofia reflexiva se torna hermenêutica	27
1.4 A filosofia ricoeuriana no rastro da fenomenologia de Husserl.....	35
1.5 A pertença e o distanciamento do sujeito: oposições ao idealismo husserliano	50
1.6 O Narcisismo: a ilusão do <i>Cogito</i>	64
II – O desapossamento da consciência	70
2.1 O inconsciente na obra <i>O Voluntário e o Involuntário</i> : uma leitura fenomenológica.....	73
2.1.1 O Fracasso do idealismo da consciência e a crítica ao realismo do inconsciente..	82
2.1.2 Crítica à física e ao genitismo freudiano.....	89
2.2 A fenomenologia e a psicanálise: uma aproximação possível	99
2.2.1 O distanciamento: a psicanálise não é fenomenologia.....	106
2.3 Desolação da reflexão: a questão da consciência e do inconsciente.....	118
2.3.1 O esforço e o desejo de ser: aproximação do estatuto do inconsciente	121
2.3.2 O sistema tópico-econômico: uma inversão do ponto de vista descritivo	126

2.3.3 O realismo do inconsciente: uma realidade diagnosticada	140
III – A desproporção do sujeito: da angústia à alegria	148
3.1 Arqueologia do sujeito: a posição do desejo.....	152
3.2 A arqueologia do sujeito no quadro da filosofia reflexiva.....	164
3.3 Teleologia do sujeito: o progresso da consciência.....	171
3.4 Dialética: a arqueologia implícita na teleologia.....	182
3.5 Dialética: a teleologia implícita na arqueologia.....	188
3.6 A questão da desproporção do sujeito: o ser finito e infinito.....	200
3.7 A questão da desproporção: da angústia à alegria	220
IV – O sujeito da reflexão concreta: a reapropriação de si mesmo.....	231
4.1 A interpretação da trilogia kantiana e as possibilidades de reapropriação.....	240
4.2 A tragédia como uma interpretação tanto progressiva quanto regressiva.....	250
4.3 A tragédia de Sófocles: a interpretação psicanalítica e a da consciente de si	252
4.4 A interpretação da tragédia de <i>Édipo Rei</i> e a reapropriação do sujeito	258
CONCLUSÃO	269
REFERÊNCIAS	282

INTRODUÇÃO

O homem de um modo geral no seu dia-a-dia lida com muitas certezas, com muitas “verdades” sem colocar em questão seu próprio pensamento, sem duvidar de suas convicções, sejam elas existenciais, religiosas, políticas, éticas, teóricas, entre outras. Parece que o homem não levanta a hipótese de que tudo o que crê e acredita ser, pode ser apenas mera ilusão criada pelos seus devaneios, advinda da “certeza” de seus pensamentos. Para ele o que se acredita ser e o que se constrói a partir daí, parece que não é passível de ser duvidoso, não é passível de ser colocado em questão. Pode-se perguntar: Tudo o que se acredita ser e o que se constrói não são apenas ilusões? Ilusões advindas de um homem em fuga de si mesmo, de uma incapacidade em lidar com sua própria existência. Se assim for, se tudo for ilusão do homem, suas construções, crenças, escolhas passam a ser meras representações no grande palco da vida. O homem passa a ser o personagem principal de um grande espetáculo, cuja encenação fantasiosa nunca cessa: esse, envolvido em suas próprias representações, mergulhado no mundo de seus devaneios como algo natural, como uma atitude natural aludindo a Husserl, nunca cessaria de encenar como em um teatro.

É voltando os olhos para esse homem, envolvido com o mundo, com suas certezas e possíveis ilusões que se pode recordar aqui de Descartes. Este em suas meditações coloca em questão suas próprias crenças e conhecimentos adquiridos desde sua juventude e passa a considerar tudo como ilusão chegando à dúvida hiperbólica. Imerso no ceticismo intui sua primeira convicção, uma primeira certeza, em meio às numerosas dúvidas, o *ego cogito*: essa certeza foi o primeiro postulado para todas as suas outras convicções. O *ego cogito* passa a ser a primeira certeza dentre todas as outras coisas, uma certa substância separada do mundo. Com isso Descartes inaugura uma filosofia completamente nova, em detrimento a um certo objetivismo ingênuo onde ocorre uma virada de um realismo para um subjetivismo, uma certa centralização no sujeito da reflexão. O *ego cogito* ganha primazia garantindo a certeza de seu próprio existir, daí, *cogito, ergo sum*. O *cogito* passa a possibilitar a certeza do próprio *ego*. O *cogito* ganha primazia dando “possibilidades” de garantir verdades claras e distintas, esse passa a ser de certa forma um significador da realidade, pois uma vez conquistada a primeira certeza é possível a conquista de todas as outras coisas, até da própria existência. Pode-se afirmar que, a partir de Descartes, ocorre na filosofia um giro antropológico, um giro de certas postulações para a confiança indubitável no *cogito*. É a

partir dessa confiança no próprio pensar que ulteriormente pensadores como Kant, Fichte, Husserl e outros procuravam entender e dizer sobre o sujeito da reflexão, dando a esse um lugar fundamental em suas reflexões filosóficas, inaugurando o que se chama hoje de filosofia reflexiva, que coloca o sujeito da reflexão como centro.

É talvez a partir da centralidade sobre o sujeito da reflexão que pode ter nascido a ideia de que esse, o sujeito da reflexão, é realmente capaz de dar conta de si mesmo, do seu próprio existir. Daí levantam-se algumas questões: A certeza imediata do sujeito da reflexão é aquilo que parece ser? O “si” que aparece como primeira verdade no cerne da filosofia reflexiva, é realmente uma verdade que se coloca por si mesma? Tendo como norte essas questões, a presente pesquisa tem por objetivo colocar em questão a posição do sujeito como origem da reflexão, colocar em questão a certeza da consciência imediata, *cogito, ergo sum*. Para o filósofo Paul Ricoeur, depois da suspeita freudiana, o sujeito como origem da reflexão é colocado em dúvida, o que levanta a hipótese de que esse não é o que acredita ser, a origem da reflexão. A partir desse posicionamento, se verdadeiro, a filosofia reflexiva entra em colapso, pois o sujeito da reflexão postulado da filosofia moderna torna-se um tanto duvidoso perante a hermenêutica da suspeita, podendo essa filosofia estar fadada ao fracasso como origem da reflexão. É justamente aí que se levantam novas questões: Como o sujeito da reflexão poderá “crer” em suas próprias reflexões, uma vez que as teorias freudianas anunciam que o sujeito não é jamais aquele que acredita ser? Como a consciência imediata poderá retomar-se uma vez colocado em suspeita o *ego cogito*? Como a filosofia reflexiva poderá retomar-se depois das suspeitas freudianas? É na tentativa de encontrar respostas para essas várias questões que essa pesquisa refletirá a respeito da desapropriação e da reapropriação da consciência na filosofia ricoeuriana depois da suspeita freudiana. Em outras palavras buscar-se-á refletir a respeito do sujeito da reflexão depois da suspeita freudiana a partir da interpretação de Paul Ricoeur.

Esta pesquisa tem como foco discutir as questões levantadas partindo da obra *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, publicada em 1965. Essa obra possibilita colocar em questão o sujeito da reflexão permitindo compreender uma filosofia reflexiva para além da tradicional filosofia cartesiana. A reflexão ricoeuriana abre possibilidades de pensar o sujeito da reflexão para além de sua centralidade sem, contudo, negá-la. Ricoeur pertencente à filosofia reflexiva, como se acompanhará, renova sua maneira de refletir indo para além de um narcisismo fechado e vazio. O *ego*, do *ego cogito*, é uma verdade, afirma ele, porém uma verdade vã, pois, embora o “*ego cogito*” afirme a existência,

ainda não responde à pergunta: o que eu sou? O *ego cogito* ainda não proporciona ao sujeito dizer o que ele é: nem mesmo consegue dizer da realidade que o objetiva, pois depois da suspeita freudiana tudo passa a ser duvidoso e a capacidade de compreender e de pensar do sujeito é colocada em suspeita.

Adentrar na filosofia ricoeuriana, além de possibilitar uma nova maneira de compreender a própria filosofia, também possibilita desmitificar as ilusões criadas pelo próprio pensamento, pelas falsas convicções e ainda permite pensar o sujeito para além de uma antropologia fechada em si mesma, um sujeito que pode se compreender e se conhecer melhor lançando-se para os vários signos da cultura. Eis aí o caminho que se pretende desenvolver ao longo deste trabalho: colocar em questão o sujeito da filosofia reflexiva como no cartesianismo a partir de Ricoeur e, em seguida, passando pela via longa da interpretação, procurar compreender *quem é esse sujeito* depois da suspeita freudiana. Uma vez refletida essa dupla passagem buscar-se-á compreender como este sujeito poderá tornar-se consciente, reapropriar-se de si mesmo, uma vez que foi desapossado.

O que se pretende levar a cabo ao longo desta tese é que a suspeita posta sobre o sujeito como origem das reflexões, num primeiro momento parece gerar certa negatividade, dúvidas, incertezas. No entanto, uma vez “abraçada” em sua radicalidade, ela libera a consciência das ilusões, do *falso cogito*, dando-lhe liberdade para novos significantes chaves, não mais dogmáticos, fechados, mas que possibilitam uma abertura no pensar que vai para além de si mesmo e abre um reino de possibilidades para reapropriar-de de si mesmo. Suspender as próprias convicções, colocar em dúvida os próprios pensamentos, passar pelos obstáculos pode gerar mal-estar, angústia, mas também possibilidades de o sujeito ser um pouco mais encarnado e um pouco menos alienado.

A pesquisa, para atingir seus objetivos, será dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo será refletida a proposta ricoueriana para a filosofia reflexiva e sua aproximação com a hermenêutica. Durante o desenvolvimento do capítulo será apresentada e refletida a questão da reflexão como intuição imediata como se encontra no cartesianismo e, também serão desenvolvidos o pertencimento e o distanciamento de Ricoeur na fenomenologia husserliana. Uma vez refletida a filosofia reflexiva a partir de Descartes e Husserl, será apresentada a proposta de Ricoeur para a filosofia reflexiva e seu enxerto hermenêutico, ampliando dessa forma sua compreensão em relação à reflexão. Ricoeur, inspirado pela filosofia reflexiva do filósofo Jean Nabert e

aproximando-se de teorias hermenêuticas, amplia sua visão acerca do sujeito da filosofia reflexiva e apresenta uma nova proposta para a filosofia, questionando a posição do *cogito*, chamando-o de como *falso cogito* como se acompanhará no último tópico do capítulo. A ideia que norteará este capítulo é delimitar a proposta de Ricoeur em relação à filosofia reflexiva em detrimento a filosofia ao estilo cartesiano e husserliano; e, em seguida, apresentar a aproximação do filósofo com as teorias hermenêuticas. Uma vez delimitada e apresentada em linhas gerais a filosofia reflexiva em Ricoeur, caberá nos próximos capítulos aprofundá-la.

No segundo capítulo será desenvolvida a filosofia ricoeuriana da subjetividade como esforço por existir e desejo de ser e para esse intento será possível acompanhar a aproximação de Ricoeur das teorias freudianas revelando com isso que o *cogito* não é origem das reflexões, pois é regido por uma economia secreta, o inconsciente, onde nem a filosofia cartesiana e nem husserliana conseguem penetrar. É adentrando na questão do inconsciente que será desenvolvido o tema deste capítulo *O desapossamento da consciência*, que tem por objetivo aprofundar na questão do inconsciente e na desolação da reflexão. Será a partir da desolação da reflexão que se buscará refletir a respeito da retomada da consciência que foi desapossada. No desenvolvimento do capítulo, num primeiro momento, buscar-se-á refletir a respeito do inconsciente na primeira obra de Ricoeur *O Voluntário e o Involuntário*; num segundo momento, será refletido sobre aproximação e o distanciamento da psicanálise e da fenomenologia; no terceiro momento, será destacado o desapossamento da consciência uma vez desenvolvida a questão do inconsciente.

No terceiro capítulo será refletida a questão da desproporção do sujeito da reflexão, ou seja, uma vez refletida e apontada a filosofia reflexiva em Ricoeur e depois o desapossamento do sujeito da reflexão, neste capítulo buscar-se-á responder à pergunta: *Quem é o sujeito da reflexão no pensamento de Ricoeur?* Será buscando responder a essa questão que o terceiro capítulo aprofundará na posição arqueológica do sujeito e também na sua posição teleológica e será no vis-à-vis entre estas duas teorias que se aprofundará a questão da desproporção, mostrando que o sujeito não é aquilo que pensava ser. Será no aprofundamento do seu não-ser que se abrirão possibilidades de pensar no ser, e, conseqüentemente, na reapropriação do si que foi desapossado.

Por fim, no quarto e último capítulo, a partir da figura cultural de Édipo Rei, serão retomadas as questões desenvolvidas durante os capítulos anteriores, como a presunção da certeza imediata, o desapossamento da imediateidade, o aprofundamento

da posição arqueológica e teleológica, a questão da desproporção e por fim a questão da retomada da consciência do sujeito, ou melhor, a reapropriação de si mesmo. Enfim, no final desse trabalho será refletida uma possível resposta para a pergunta: quem é o sujeito na filosofia ricoeuriana, e também as conclusões a respeito da importância da suspeita no caminho de uma filosofia mais aberta e menos voltada para si mesma.

I – O Sujeito na filosofia reflexiva

1.1 O percurso da filosofia ricoeuriana: a hermenêutica

Há 103 anos nascia na França em Valence, o filósofo Paul Ricoeur, cujas reflexões filosóficas vêm se destacando cada vez mais no cenário dos pensadores do século XX e XXI. Situado entre várias propostas filosóficas, teve abertura em seu modo de pensar, passando por diversos filósofos como Aristóteles, Agostinho, Gabriel Marcel, Edmund Husserl, entre outros. Foi também influenciado por Mounier, como ele próprio afirma: “...aprendi com Mounier a juntar as convicções espirituais com as posições políticas...”. (RICOEUR, 1995b, p. 56). Fez uma leitura cuidadosa de Heidegger, de Freud e de outros.

Ricoeur foi um filósofo aberto a várias teorias, reconhecendo em cada uma delas tanto sua grandeza, quanto seus limites. Seu pensamento sempre esteve e está em diálogo constante com grandes teorias que influenciaram e influenciam a sociedade, como a semântica, a psicanálise, a fenomenologia, a história, a teologia, a crítica literária entre outras. Para ele, o campo no qual se entrelaçam essas grandes teorias é o da linguagem (RICOEUR, 1977, p. 15). Pode-se afirmar que a linguagem é um dos principais instrumentos de comunicação entre os homens. Ela surge em diversas formas para expressar algo do mundo e do próprio homem e se exprime por imagens, figuras, símbolos; é um meio de se transmitir uma experiência individual subjetiva como um sonho ou uma observação da realidade.

Segundo Ricoeur, como se afirmou acima, é por meio da linguagem que se cruzam várias interpretações, várias teorias e, por isso, não é vão procurar, ao lado da semântica, um eixo de referência para todo o campo hermenêutico (RICOEUR, 1978, p. 14). Para o autor, o eixo comum que se arquiteta as diversas interpretações é chamado de duplo sentido ou sentido múltiplo, que consiste em se mostrar, ocultando.

Ricoeur afirma que foi analisando um setor bem específico da semântica, a linguagem da confissão, que constitui a *simbólica do mal*, que se propôs a chamar de simbólica toda expressão caracterizada pelo duplo sentido (RICOEUR, 1978, p. 14). Para ele, é através da linguagem em forma simbólica, caracterizada como duplo sentido, que se encontra o elemento comum entre as várias interpretações. Diz ele: “chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido pelo primeiro.” (RICOEUR, 1978, p. 15).

Pode-se dizer que, no símbolo, a linguagem encontra-se figurada, tentando dizer ou expressar alguma coisa. Ela manifesta outra coisa que se aflora no sensível, que tanto pode revelar, quanto ocultar sentido, e, como afirmou, uma região de duplo sentido. É na circunscrição das expressões de duplo sentido ou na semântica do mostrado-oculto que se constitui propriamente o campo hermenêutico no qual Ricoeur desenvolverá seu trabalho de interpretação. Por interpretação ele entende “...trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal.” (RICOEUR, 1978, p. 15). Em outras palavras, é pelo trabalho interpretativo que Ricoeur tentará vencer o afastamento do sentido aparente do sentido oculto encontrado nos símbolos. Diz Ricoeur, “o símbolo faz pensar.” (RICOEUR, 2011, p. 19).

É partindo dos símbolos que Ricoeur desenvolverá sua reflexão filosófica ou seu trabalho hermenêutico que, no primeiro momento, se prestou a analisar os símbolos encontrados na fenomenologia da religião, como na simbólica do mal, e, num segundo momento, ampliará suas interpretações para os símbolos oníricos encontrados na psicanálise. Ele ainda apresenta uma terceira modalidade do símbolo na introdução e na conclusão de obra *A simbólica do Mal*, a saber, o simbolismo poético. O presente trabalho não pretende adentrar neste último símbolo, pois visa nesse primeiro momento refletir sobre a passagem de uma hermenêutica amplificadora para uma hermenêutica redutora.

Segundo Ricoeur, uma reflexão sobre os símbolos parte de uma realização da linguagem: por isso é necessária uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos e se deixe instruir por eles. Entretanto, também é necessária uma interpretação que dê autonomia ao pensamento, uma interpretação que, a partir das expressões de duplo sentido, possa revelar o oculto que se encontra nos homens. É justamente aí que avançará seu trabalho hermenêutico de uma interpretação ampliadora para uma hermenêutica redutora ou para uma hermenêutica que possa proporcionar uma certa autonomia a partir da crítica sobre a filosofia do sujeito que julga conhecer pela intuição imediata. Diz ele: “penetrando no confronto de Freud com a tradição, percebemos que se tratava de um conflito entre duas hermenêuticas, uma amplificadora (...), e outra da suspeita...” (RICOEUR, 2011, p. 22).

Percebe-se que, no plano semântico, na linguagem em forma símbolo, que se caracteriza pelo duplo sentido, a filosofia ricoeuriana se encontra entre dois polos hermenêuticos e é sobre esses polos que será desenvolvido o presente capítulo. Porém,

por ter esta pesquisa como foco a *desapropriação e reapropriação* da consciência a partir da leitura de Ricoeur sobre Freud, buscar-se-á focar, de modo especial, o confronto da interpretação ricoeuriana sobre Freud com a filosofia reflexiva.

O presente capítulo, seguindo a reflexão de Ricoeur, buscará assim, num primeiro momento, apresentar sua primeira proposta hermenêutica, em seguida o alargamento dessa proposta após o encontro com as obras de Freud, sua proposta de filosofia reflexiva perpassando brevemente pela sua leitura de Husserl e em seguida sua reflexão sobre o *falso cogito* a partir do narcisismo em Freud.

Cabe salientar que Ricoeur se encontra inserido na tradição da filosofia reflexiva¹, porém, sem negá-la, busca ir além do pensamento vigente, que considerava a reflexão como uma intuição imediata. Ele entra na discussão sobre a tradicional filosofia reflexiva ou nos seus estilos reflexivos sobre o *cogito* na busca de encontrar uma nova proposta de reflexão. É justamente aí que Ricoeur, como se verá adiante, ao se aproximar do discurso de Freud, apresenta-se como hermeneuta e como filósofo da reflexão, procurando pensar sobre o sujeito que se encontra mergulhado nas obras, nos monumentos, nas instituições que dizem de si mesmo.

Ricoeur, adentrando com maestria nos símbolos, nos monumentos e nas obras da cultura, busca o tempo todo refletir e interpretar o *quem*: *Quem* é este sujeito que sempre está agindo no mundo? *Quem* é este sujeito inserido no mundo? Ricoeur tenta encontrar respostas para essas questões relacionadas à identidade do sujeito, partindo tanto de uma hermenêutica dos símbolos, quanto de uma hermenêutica do texto e da

¹ No percurso da tese serão utilizadas várias noções dentre elas: consciência, sujeito da reflexão, *ego cogito*, filosofia reflexiva e outras. Em relação à noção de consciência, partindo da filosofia ao estilo cartesiano, deseja-se expressar que o sujeito além de ciente dos próprios atos, é capaz de operações de conhecimento, de volição, de apreciação e principalmente é capaz de conhecer-se de modo imediato partindo do seu *cogito*. Esse último, por sua vez, é o que possibilita designar a evidência da existência do sujeito. Daí a frase: *cogito ergo sum*. O *cogito* possibilita a certeza para *ego*, que é o sujeito consciente ou que possui consciência imediata de si mesmo. Com a crítica freudiana, principalmente com a primeira tópica, a consciência passa a ser uma das instâncias do psiquismo humano juntamente com o pré-consciente e o inconsciente. Deste modo, ao tratar ao longo da tese as noções de consciência, sujeito da reflexão e *ego cogito*, pode-se afirmar que são noções implicadas uma na outra, sendo o sujeito da reflexão aquele que possui consciência, capaz de conhecimento de si mesmo imediatamente, graças ao seu *cogito*. Em relação à filosofia reflexiva, seguindo a reflexão do próprio Ricoeur em sua obra *O Conflito das Interpretações*, ele afirma que jamais houve a filosofia do sujeito, que procura através da reflexão uma coincidência de si consigo mesmo, mas o que houve foi uma série de estilos reflexivos sobre o *cogito*. Isso significa que não se pode afirmar que ao longo da história houve um único estilo de filosofia reflexiva que coloca o sujeito como algo fundamental e que busca através da reflexão a autotransparência absoluta ou conhecer-se a si mesmo imediatamente, mas o que existe é uma série de estilos reflexivos e que Descartes, Husserl, Kant e Jean Nabert são alguns dos filósofos que os representam. Como poderá ser acompanhado ao longo desta tese Ricoeur afirma pertencer a essa tradição, mas apresenta uma outra proposta para este estilo de filosofia, que vai para além de uma consciência imediata.

ação. Em vista de abordar os símbolos como expressão de duplo sentido, que tanto pode ocultar quanto revelar sentido, como se acompanhará na obra *Da interpretação*, a presente pesquisa buscará refletir as questões a respeito do sujeito partindo da hermenêutica dos símbolos. Os símbolos como expressão de duplo sentido, como se acompanhará, parecem conseguir engendrar em certa unidade interpretações rivais, possibilitando encontrar respostas à questão do sujeito da reflexão. Ao longo deste trabalho pretende-se aprofundar preferencialmente nas primeiras obras de Ricoeur, *Filosofia da Vontade*, Tomo I e II, e principalmente na obra *Da interpretação*. Isso não significa que serão desconsideradas as outras obras e também as outras formas de interpretar da filosofia ricoeuriana, ao contrário, conforme o desenvolvimento desta pesquisa poder-se-á perceber como essas interpretações estão relacionadas uma com a outra.

1.2 Da interpretação da restauração à suspeita: uma ampliação da hermenêutica

Paul Ricoeur, em sua autobiografia intelectual, afirma que, nos primeiros anos de sua reflexão filosófica, centrou sua hermenêutica nos símbolos da religião, como aparece na obra *Filosofia da Vontade*, Tomo II, publicada em 1960. Anteriormente havia publicado a obra que trata da vontade humana, *Filosofia da Vontade*, Tomo I, em 1950. No segundo tomo da obra, como se salientou, centrada na hermenêutica dos símbolos da religião, refletiu a respeito da interpretação como restauração e amplificação, ou seja, uma interpretação atenta ao excesso de significado contido nos símbolos (RICOEUR, 1995b, p. 77). Nesse primeiro momento de sua hermenêutica, o filósofo reconhece que os símbolos e os mitos das religiões são tentativas primeiras de expressar a realidade, de tentar abordar o começo e a origem das coisas, origens essas que se deixam expressar por meio dos símbolos e dos mitos antes mesmo da linguagem mais racional e lógica. Afirma ele, na conclusão da obra *A simbólica do mal* (1960): “...o símbolo dá, mas o que ele dá, é o que pensar, sobre o que pensar.” (RICOEUR, 2009c, p. 567)². Os símbolos encontrados na fenomenologia da religião significam algo sobre a realidade antes mesmo do próprio ato de filosofar, e por isso eles levam a pensar. A partir da fenomenologia da religião, a simbólica é vista como uma retomada da restauração do sentido, *o simbólico dá o que pensar*: pensar a simbólica é pensá-la em um momento em que foi esquecida, mas também em que pode ser retomada. Diz

² «...le symbole donne; mais ce qu'il donne, c'est à penser, de quoi penser».

Ricoeur: “O momento histórico da filosofia do símbolo é o do esquecimento e da restauração. Esquecimento das hierofanias, esquecimento dos signos do sagrado, perda do próprio homem, na medida em que ele pertence ao sagrado.” (RICOEUR, 2009c, p. 568).³ O homem, ao qual o filósofo se refere, encontra-se situado na modernidade. Portanto, restaurar as hierofanias através da análise e da interpretação é tentar compreender melhor as origens, que se deixam expressar pelos símbolos e pelos relatos de origem e fim das coisas antes do homem moderno.

Jean Grondin, filósofo canadense, afirma que Ricoeur propõe, nesse primeiro momento hermenêutico, um retorno ao símbolo sagrado, pois o símbolo abre possibilidades de o homem compreender a si mesmo e o mundo em que vive.

“A ideia é de que o símbolo tem alguma coisa a nos dizer por pouco que nós nos mostremos atentos ao que ele abre como possibilidade de compreensão do homem e do seu mundo.” (GRONDIN, 2013, p. 71)⁴.

Portanto Ricoeur, em sua obra datada de 1960, propõe uma retomada dos símbolos como resposta a um esquecimento da modernidade pelo sagrado. Ele reteve, da obra de Mircea Eliade *Tratado da história das religiões*, a concepção de símbolo como a estrutura fundamental da linguagem religiosa (RICOEUR, 1995b, p. 72). Assim Ricoeur, a partir de Eliade, afirma que os símbolos, os ritos e os mitos constituem uma linguagem ligada ao Sagrado.

Os símbolos cósmicos da terra, do céu, das águas, da vida, das árvores, das pedras e os relatos sobre as origens e o fim das coisas são os mitos, na medida em que são fenomenologias e não são apenas fábulas, e revelam uma maneira do homem relacionar-se com a realidade. Esses símbolos, encontrados na fenomenologia da religião, não são uma dissimulação do desejo no duplo sentido, mas a manifestação de outra coisa que se revela no campo sensível, como uma revelação do sagrado (RICOEUR, 1977, p. 18).

Percebe-se que o Ricoeur de 1960, em sua primeira forma de hermenêutica, propõe uma retomada da sacralidade esquecida pelo homem moderno, não como uma sacralidade pré-crítica, mas como uma segunda sacralidade perpassada pela hermenêutica. Afirma o filósofo:

³ « Le moment historique de la philosophie du symbole, c’est celui de l’oubli et de la restauration. Oubli des hiérophanies, oubli des signes du sacré, perte de l’homme lui-même en tant qu’il appartient au sacré ».

⁴ « L’idée est que le symbole a quelque chose à nous dire pour peu que nous nous montrions attentifs à ce qu’il ouvre comme possibilité de compréhension de l’homme et de son monde ».

Mas, graças ao círculo da hermenêutica, posso ainda hoje comunicar-me com o sagrado explicitando a pré-compreensão que anima a interpretação. Assim, portanto, a hermenêutica, aquisição da ‘modernidade’, é um método pelo qual essa modernidade pode superar o esquecimento do sagrado. Eu creio que o ser pode ainda me falar, não mais sem dúvida sob a forma pré-crítica da crença imediata, mas como o segundo imediato visado pela hermenêutica. Essa segunda credulidade seria o equivalente pós-crítico da hierofania pré-crítica. (RICOEUR, 2009c, p. 571)⁵.

Assim, o projeto ricoeuriano, em sua primeira abordagem hermenêutica, propõe religar o homem moderno a uma segunda crença, a uma fé pós-crítica.

O filósofo, tendo em vista dar continuidade a esse projeto anunciado na conclusão da obra “*A simbólica do mal*”, pretendia escrever um terceiro volume ampliando a simbólica do mal numa empírica da vontade e em uma poética da vontade. Afirma, no prefácio da obra *Filosofia da Vontade*, tomo II:

A terceira parte, que será publicada ulteriormente, é inteiramente dedicada a esse pensamento a partir do símbolo. Ele se desenvolve em vários registros, principalmente no das ciências humanas e no do pensamento especulativo; não é mais possível atualmente conceber uma empírica da vontade servil limitada às fronteiras de um *Tratado das paixões* ao modo tomista, cartesiano ou spinozista. Por um lado, é inevitável que uma reflexão sobre a culpa, que, além de tudo, faz justiça aos modos simbólicos de expressão, encontre a psicanálise, ao mesmo tempo para aprender e debater com ela sua própria inteligibilidade e seus limites de validade; a evolução da criminologia e dos conceitos do direito penal contemporâneo não pode permanecer estranha ao nosso trabalho de ampliar a simbologia do mal numa empírica da vontade. (RICOEUR, 2009c, p. 29)⁶.

⁵ « Mais grâce à ce cercle de l'herméneutique, je puis encore aujourd'hui communiquer au sacré en explicitant la précompréhension qui anime l'interprétation. Ainsi l'herméneutique, acquisition de la «modernité», est un des modes par lesquels cette «modernité» se surmonte en tant qu'oubli du sacré. Je crois que l'être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme précritique de la croyance immédiate, mais comme le second immédiat visé par l'herméneutique. Cette seconde naïveté veut être l'équivalent post-critique de la hiérophanie pré-critique».

⁶ «La troisième partie, qui sera publiée dans un volume ultérieur, est entièrement consacrée à cette pensée à partir du symbole. Elle se déploie elle-même dans plusieurs registres, principalement dans celui des sciences humaines et dans celui de la pensée spéculative; il n'est plus possible aujourd'hui de contenir une empirie de la volonté servile dans les bornes d'un *Traité des passions* à la façon thomiste, cartésienne, ou spinoziste. D'une part il est inévitable qu'une réflexion sur la culpabilité, qui en outre rend justice aux modes symboliques d'expression, rencontre la psychanalyse, à la fois pour se laisser enseigner par elle et pour débattre avec elle de sa propre intelligibilité et de ses limites de validité; l'évolution de la criminologie et des conceptions du droit pénal contemporain ne peut pas davantage rester étrangère à notre entreprise de prolonger la symbolique du mal dans une empirie de la volonté».

Ricoeur pretendia, em seu terceiro volume, tratar de uma empírica da vontade que não se apoiasse no pensamento tomista, cartesiano e spinozista. Ele pretendia que suas reflexões filosóficas perpassassem pelas modernas ciências humanas como: as questões políticas, o direito penal, a psicanálise e outras.

No primeiro volume de sua obra *Filosofia da Vontade – tomo I*, ele já introduz as questões das ciências humanas, de um modo especial a psicanálise, ao tratar do *Voluntário e do Involuntário*. Por isso, em outro momento neste trabalho voltar-se-á a refletir mais detalhadamente a respeito da influência da psicanálise freudiana nesta obra mencionada, antes de adentrar na obra *Da interpretação*. Ele ainda, na hipótese desse terceiro volume, como se mencionou acima, pretendia tratar de uma poética da vontade, ligando o homem ao transcendente. Diz ele:

Mas se uma ideia a partir dos símbolos não pode evitar de expandir-se pelas ciências humanas, pela psicanálise, pela criminologia, pela ciência política, ela deve também centrar-se na dificuldade fundamental de achar um equivalente especulativo dos temas míticos da queda, do exílio, do caos, da cegueira trágica; essa busca passa inevitavelmente por uma revisão dos conceitos de pecado original, de matéria ruim, do nada, e acarreta uma elaboração de códigos especulativos suscetíveis de coordenar para a ontologia fundamental da realidade humana a descrição do mal como não-ser específico e como posição forte; o enigma do arbítrio servil, ou seja, de um *livre arbitrio que se liga e se encontra sempre já ligado*, é o tema último que o símbolo dá a pensar. (RICOEUR, 2009c, p. 30)⁷.

Ricoeur, como demonstra a citação acima, desejava dar continuidade a sua reflexão sobre o símbolo abrindo possibilidades para o pensamento especulativo, para uma ontologia fundamental da realidade humana, que possibilitasse o acesso ao sagrado. Portanto, depois de ter refletido, na primeira obra, sobre o voluntário e o involuntário, e na segunda, sobre o homem falível e a simbólica do mal, ele pretendia continuar suas reflexões sobre a empírica da vontade e sobre os símbolos que possibilitassem uma restauração de sentido do sagrado para o homem moderno,

⁷ « Mais si une pensée à partir des symboles ne peut manquer de se déployer du côté des sciences humaines, de la psychanalyse, de la criminologie, de la science politique, il lui faut aussi se resserrer autour de la difficulté fondamentale de trouver un équivalent spéculatif des thèmes mythiques de la chute, de l'exil, du chaos, de l'aveuglement tragique; cette recherche passe inévitablement par une critique des concepts de péché originel, de matière mauvaise, de néant et débouche dans une élaboration des chiffres spéculatifs susceptibles de coordonner à l'ontologie fondamentale de la réalité humaine la description du mal comme non-être spécifique et comme position puissante; l'énigme du serf-arbitre, c'est-à-dire d'un *libre arbitre qui se lie et se trouve toujours déjà lié*, est le thème ultime que le symbole donne à penser ».

pretendia achar um equivalente especulativo dos temas míticos que pudessem responder à modernidade. Ansiava assim em dar continuidade às interpretações dos símbolos, religando o homem moderno a um livre arbítrio que se liga e se encontra sempre já ligado antes de toda reflexão. Pode-se dizer que Ricoeur aspirava refletir sobre a questão do mal a partir das ciências humanas procurando um equivalente para o livre arbítrio anterior à queda do homem pela desobediência a Deus, ou seja, uma ontologia fundamental capaz de discutir com as ciências humanas e permanecer como fundamento para o homem se mover, existir e desejar. Entretanto, a obra mencionada nunca apareceu, sugerindo a ocorrência de uma mudança de percurso. Comenta Jean Grondin:

Depois da *Simbólica do mal* deveria aparecer uma “poética da vontade”, o último tomo da trilogia de Ricoeur. Ela prometia tratar da transcendência e provavelmente empregar a filosofia inspirada nos símbolos anunciada na conclusão da obra de 1960, orientada pela a experiência do sagrado, que uma hermenêutica permitiria tornar de novo pensável. No lugar disto aparece em 1965 um “Ensaio sobre Freud”, *Da interpretação*, fruto dos cursos dados por Ricoeur em Yale e na Sorbonne no início dos anos 1960. (GRONDIN, 2013, p. 75) ⁸.

Ricoeur, em sua obra *Da interpretação*, não retoma seu projeto inicial de um retorno ao sagrado. Ele “...não ousou mais retornar ao projeto audacioso de uma hermenêutica restauradora, que habilitaria de novo o homem moderno a comunicar-se com o sagrado. Com isso, ele reconhecerá cada vez mais, a fronteira entre a filosofia e a crença talvez não fosse respeitada.”(GRONDIN, 2013, p. 73)⁹. Pode-se dizer que Ricoeur, embora seja cristão e tenha permanecido ligado a sua fé até o final de sua vida, no encontro, com a hermenêutica freudiana, mudou de percurso, separando cada vez mais esses dois polos, não fazendo de sua filosofia uma teodiceia, ou seja, uma filosofia cristã. Entretanto, ele reconhece que, durante seu período de formação filosófica quase rompeu com a separação mencionada ao se aproximar da obra de Bergson: *Deux Sources de la morale et de la religion*. Assim diz: “Foi nessa altura que fiquei seduzido

⁸ « Après *La Symbolique du mal* devait paraître une ‘Poétique de la volonté’, le dernier tome de la trilogie de Ricoeur. Elle promettait de traiter de la transcendance et sans doute mettre en oeuvre la philosophie inspirée des symboles annoncée dans la conclusion à l’ouvrage de 1960, axée sur l’expérience du sacré qu’une herméneutique permettrait de rendre à nouveau pensable. Au lieu de cela paraît en 1965 un ‘Essai sur Freud’, *De l’interprétation*, fruit de l’enseignement de Ricoeur à Yale et à la Sorbonne au début des années 1960».

⁹ « ...Ricoeur n’a pas non plus osé reprendre le projet audacieux d’une herméneutique restauratrice qui habiliterait à nouveau l’homme moderne à ‘communiquer au sacré’. En cela, reconnaîtra-t-il de plus en plus, la frontière entre philosophie et la croyance n’était peut-être pas respectée».

entre uma filosofia religiosa de tipo bergsoniano e o radicalismo barthiano. Nesse momento, conheci um conflito interior que se exacerbou até ameaçar de ruptura a minha dupla fidelidade...” (RICOEUR, 1995a, p. 18).

Percebe-se que Ricoeur durante o percurso de sua vida procurou separar a fé cristã de suas reflexões filosóficas. Ele procurou manter separada sua dupla fidelidade, a educação religiosa baseada na leitura da bíblia¹⁰ e suas reflexões filosóficas.

Ricoeur reconhece que grandes pensadores como Lachelier e Lagneau, ligados ao racionalismo e preocupados com a autonomia do pensamento filosófico, conseguiram dar lugar em suas filosofias à ideia de Deus. Porém, mesmo estudando¹¹ esses autores, não se sentiu encorajado a fazer uma concatenação ou simbiose entre filosofia e fé, ao contrário, procurou sempre separar esses dois polos. “Tive a preocupação – ao viver uma espécie de dupla fidelidade – de não confundir as duas esferas, de fazer justiça a uma negociação permanente no seio de uma bipolaridade bem instalada.” (RICOEUR, 1995a, p. 18). Portanto pode-se dizer que Ricoeur, embora fosse cristão praticante, procurou manter a fé separada da filosofia, e essa separação se tornou mais evidente no seu encontro com as obras de Freud.

Em sua autobiografia intelectual afirma que a busca de um tratamento mais objetivo para os símbolos de duplo sentido encontrados na fenomenologia da religião requeria um tratamento específico de *todos* os sistemas de símbolos, o que exigirá de sua parte uma redefinição da tarefa hermenêutica, ou seja, uma mudança de percurso com uma revisão completa de sua filosofia reflexiva (RICOEUR, 1995b, p. 76).

O filósofo anuncia que ampliará sua proposta hermenêutica para além da fenomenologia da religião. Ele cessará de tentar ligar a hermenêutica a uma segunda credulidade, pois, para ele, não é só pelos símbolos da fenomenologia da religião que existem possibilidades de compreensão do sujeito, mas também através de vários outros símbolos como, o onírico e o poético. Diz ele: “Estamos hoje em dia à busca de uma grande filosofia da linguagem capaz de explicar as múltiplas funções do significar humano e suas relações mútuas.” (RICOEUR, 1977, p. 15). Embora ele não tivesse a pretensão de fornecer essa grande filosofia da linguagem e ainda duvidava que pudesse existir um filósofo que sozinho fosse capaz elaborá-la, nem por isso, se furtou em dar

¹⁰ “Sim, era um meio muito impregnado pela leitura da Bíblia. A minha avó lia-a regularmente, prática essa que eu mesmo herdei e continuei durante a minha juventude como nessa sequência.” (RICOEUR, 1995a, p. 17)

¹¹ Ricoeur escreveu sua tese de *Maîtrise* (antigas licenciaturas), no ano de 1933-34, sobre o *Problème de Dieu en Lachelier et Lagneau* – que menciona ser a marca de armistícios.

sua contribuição filosófica ao se aproximar da psicanálise. É a partir desse contexto que Ricoeur se afastará de uma hermenêutica da restauração para uma hermenêutica da suspeita, que tenta decifrar o oculto, o latente do aparente. Diz ele na obra *Da Interpretação*: à “...interpretação como restauração do sentido, oporemos globalmente a interpretação segundo o que chamarei coletivamente de a escola da suspeita.” (RICOEUR, 1977, p. 36).

Freud se situa justamente em uma das extremidades da interpretação em relação à interpretação restauradora, pois não é somente a “escritura” que se presta à interpretação ou aos símbolos de duplo sentido, mas todo um conjunto de signos é suscetível de ser considerado como um texto a ser decifrado, como um sonho, um sintoma neurótico, uma crença, uma arte. O filósofo, através de sua leitura das obras de Freud, reflete sobre o que se encontra oculto, o que está mascarado, ampliando dessa forma as interpretações dos símbolos para além de uma fenomenologia da religião. Procurar compreender o sujeito pelos sentidos manifestados na fenomenologia da religião é fazer uma hermenêutica de revelação de sentido, ou uma restauração do sentido sagrado; por outro lado, fazer uma hermenêutica pelo onírico é ampliar a hermenêutica pela suspeita, pela desmistificação. Pode-se dizer então que a proposta hermenêutica de Ricoeur é movida por dois momentos:

...de um lado, purificar o discurso de suas excrescências, liquidar os ídolos, ir da embriaguez à sobriedade, elaborar um balanço de nossa pobreza; do outro, fazer uso do movimento mais ‘niilista’, mais destruidor, mais iconoclasta, para deixar *falar* aquilo que uma vez, aquilo que cada vez foi *dito* quando o sentido reapareceu, quando o sentido era pleno. (RICOEUR, 1977, p. 33).

Ricoeur, em sua primeira definição de hermenêutica, propõe-se a pensar a simbólica do mal por meio das confissões ocidentais do mal, confissões do mal feito ou sofrido; já na sua segunda definição de hermenêutica, propõe-se a pensar no âmbito da “escola” da suspeita a fim de trazer à luz o que se oculta, revelando o ser humano a si mesmo enquanto poder de afirmação e criação de sentido (RICOEUR, 2010a, p.158). Na escola da suspeita se encontram três mestres: Marx, Nietzsche e Freud, que se apresentam para Ricoeur como os perfuradores de máscaras, como decifradores da consciência (RICOEUR, 1978, p. 87).

É interessante ressaltar aqui que, depois que Ricoeur anuncia que fará uma revisão de sua primeira abordagem hermenêutica e da tradição na qual estava situado, a filosofia reflexiva, e ainda, depois de adentrar nas obras de Freud, o terceiro volume da obra “Filosofia da vontade” não foi publicado. O fato de não retornar a uma poética da vontade humana é interessante, pois mostra o quanto a hermenêutica da suspeita influenciou e transformou sua filosofia. Em outras palavras, parece que no seu encontro com os mestres da suspeita e, de um modo especial, com as obras de Freud, ocorreu uma cisão em sua maneira de filosofar, uma desapropriação na sua maneira de ver e conceber a filosofia reflexiva. Diz Ricoeur, referindo-se aos mestres da suspeita:

...os pensadores limpam o horizonte para uma palavra mais autêntica, para um novo reino da verdade, não somente mediante uma crítica ‘destrutiva’, mas pela invenção de uma arte de interpretar. Descartes vence a dúvida sobre a coisa pela evidência da consciência. Eles vencem a dúvida sobre a consciência por uma exegese de sentido. A partir deles, a compreensão é hermenêutica: doravante, procurar o sentido, não é mais soletrar a consciência do sentido, mas decifrar suas expressões. (RICOEUR, 1978, p. 127).

Segundo Ricoeur, a partir dos mestres da suspeita, a consciência não é mais o que se acredita ser; surge uma nova relação entre o patente e o latente. Os mestres da suspeita, cada qual a sua maneira, procuram decifrar o oculto do aparente; eles suspeitam da pretensão da consciência de saber de si mesma. É justamente aqui que Ricoeur, como filósofo, entra em contato com as obras de Freud e busca uma nova concepção para o sujeito depois de perpassar pela crítica freudiana. Freud amplia o campo da consciência do sujeito, ou melhor, a hermenêutica da suspeita busca ir para além do aparente descobrindo o que está latente. Portanto pode-se dizer que o que se dá, o que se mostra à consciência depois do freudismo, não é mais a única certeza da filosofia do sujeito.

Afirma Ricoeur: “A leitura de Freud é ao mesmo tempo a crise da filosofia do sujeito. Ela impõe a desapropriação do sujeito, tal como ele aparece a si mesmo a título de consciência. Ela faz da consciência, não um dado, mas um problema e uma tarefa.” (1978, p.138).

Depois do surgimento das obras de Freud, a filosofia do sujeito corre o risco de desaparecer, por isso Ricoeur, inserido na filosofia reflexiva, tem como problema e tarefa uma nova proposta a ser alcançada para filosofia do sujeito. Pode-se perguntar:

Como o discurso de Freud se inscreve em uma filosofia reflexiva? Que sujeito é este que aparece na filosofia de Ricoeur após sua interpretação das obras de Freud? Qual é o sujeito apresentado pela hermenêutica de Ricoeur após sua leitura das obras de Freud? Tais questionamentos são objeto de reflexão e busca de possíveis respostas ao longo desta pesquisa. Entretanto, neste primeiro momento, buscar-se-á delimitar a nova proposta do sujeito da filosofia reflexiva em Ricoeur em detrimento da tradição da filosofia reflexiva encontrada na filosofia cartesiana e na fenomenologia husserliana. Em outras palavras no próximo tópico tentar-se-á refletir sobre o sujeito que tem possibilidade de compreender e compreender o mundo em que vive, não de forma imediata, mas pelas mediações e os signos da cultura. Situar a pretensão do próximo tópico dentro do quadro da filosofia ricoeuriana seria como adentrar na etapa da reflexão que é uma etapa intermediária entre a compreensão dos signos da cultura e a compreensão de si. Para Ricoeur o desejo profundo da hermenêutica é realizado quando se busca, através do processo interpretativo ou da reflexão, vencer o distanciamento entre a época cultural revoluta e o sujeito que reflete ou o sujeito que interpreta.

1.3 A filosofia reflexiva se torna hermenêutica

Ricoeur, em sua obra *Do texto à ação*, de um modo específico no capítulo *Da interpretação*, afirma enquadrar-se na tradição da filosofia reflexiva iniciada por Descartes, perpassada por Kant e representada por Jean Nabert. Ele também afirma que permanece na esfera da influência da fenomenologia husserliana e que deseja ser uma variante hermenêutica desta fenomenologia, ou melhor, deseja fazer o enxerto da hermenêutica sobre a fenomenologia (RICOEUR, 1989, p. 36). É procurando acompanhar esses passos de Ricoeur, tanto na filosofia reflexiva quanto na fenomenologia husserliana, às quais ele menciona pertencer, mas das quais também se distancia, que buscar-se-á primeiramente analisar a filosofia reflexiva a partir de Descartes e nos tópicos subsequentes a aproximação de Ricoeur com a fenomenologia e em seguida seu distanciamento.

Segundo ele, o problema que uma filosofia reflexiva coloca é a possibilidade de compreensão de si como sujeito das operações, de conhecimento, de volição, de apreciação, etc. (RICOEUR, 1989, p. 37). É um sujeito consciente de todas as suas operações, um sujeito totalmente transparente para si mesmo. Logo, entende-se aqui por filosofia uma série de estilos de pensamentos reflexivos sobre o *Cogito*, como a filosofia

cartesiana, kantiana e husserliana. Escreve o comentador Gary Brent Madison: “A filosofia reflexiva tradicional encarava o sujeito como algo de fundamental, sendo o seu objetivo a absoluta autotransparência.” (1995, p. 43).

Pode-se afirmar que a ideia mais geral ou mais tradicional sobre o sujeito da filosofia reflexiva é a de uma filosofia onde o sujeito da reflexão possui o desejo de coincidência de si consigo próprio. Segundo Ricoeur é o *si* que busca a reflexão consigo mesmo é “...uma verdade que se coloca por si mesma; não pode ser nem verificada, nem deduzida; é a posição de um ser e de um ato...” (RICOEUR, 1977, p. 45). É a posição de um sujeito existente como pensamento e de um pensamento como existente por pensar. Segundo a comentadora francesa Françoise Dastur, esse tipo filosofia possui o sonho de uma mediação total. Afirma ela:

O sonho de que se trata aqui é o de uma reflexão absoluta, de uma absoluta coincidência entre o ser e o pensamento que faria da ontologia - do dizer sobre o ser - uma realidade e não uma possibilidade para a qual se milita, um fundamento garantido e não esta ‘terra prometida’ que, ‘como Moisés’, o sujeito que fala e reflete pode apenas entrever antes de morrer. (1991, p. 38)¹²

Esse tipo de filosofia, encontrado na tradição da filosofia cartesiana, tem como desejo em sua reflexão encontrar um sujeito que é capaz de se conhecer na transparência e na certeza absoluta. É um sujeito que não se encontra limitado pelas circunstâncias históricas ou por objetos que possam lhe causar dúvidas, mas um sujeito que conhece a si mesmo e, na consciência de si, torna-se fonte de conhecimento através das operações lógicas do pensamento. Portanto, o filósofo marcado por essa tradição filosófica reconhece que as coisas são duvidosas, ou seja, que as coisas não são como se dão ou como aparecem, mas ele não duvida de que a consciência seja tal como aparece a si mesma; nessa visão do sujeito, a consciência e a consciência de si mesmo são coincidentes. A questão que se levanta para a reflexão encontrada nesse tipo de filosofia é: O sujeito é capaz de se reconhecer de forma imediata sem passar pelos outros, ou seja, pelas coisas e pelas pessoas?

¹² « Le rêve dont il est question ici, c'est celui d'une réflexion absolue, d'une absolue coïncidence entre l'être et la pensée qui ferait de l'onto-logie – du dire de l'être une réalité et non point une possibilité pour laquelle on milite, un fondement assuré et non pas cette ‘terre promise’ que, ‘comme Moïse’, le sujet parlant et réfléchissant peut seulement apercevoir avant de mourir ».

Ricoeur, inserido na tradição da filosofia reflexiva, em suas obras como *Da interpretação* e *O conflito das interpretações*, procurou encontrar respostas a este sujeito que busca conhecer a si mesmo. O autor, na última obra mencionada, afirma que jamais houve *uma* ou *a* filosofia do sujeito, que procura através da reflexão uma coincidência de si consigo mesmo. O que houve foi uma série ou uma tradição de estilos reflexivos sobre o *Cogito*. Ao longo dessa tradição cada uma dessas expressões procurou falar sobre o *cogito* reinterpretando-o no horizonte da história da filosofia. O filósofo francês cita, como exemplo, o *Cogito* socrático, onde cabia àquele que deseja a sabedoria o conhecimento de si, daí o “cuida de ti mesmo”; o *Cogito* agostiniano, onde o homem interior na flexão poderia conhecer as coisas exteriores e as verdades superiores; o *Cogito* de Descartes, com o “penso, logo existo”; o *Cogito* kantiano, onde o *eu penso* deve acompanhar todas as representações de si; e o *Cogito* de Fichte, que propõe o eu do juízo tético ou o eu que se põe a si mesmo (RICOEUR, 1978, p. 199).

Segundo Ricoeur, dentre todos esses estilos da filosofia reflexiva, o *Cogito* de Descartes é apenas um dos pontos importantes, ainda que o mais alto, dessa cadeia que constitui a tradição reflexiva. Afirma Ricoeur, referindo-se a Descartes: “Ele conclui um processo e abre um encadeamento. Ele é contemporâneo de uma visão de mundo, na qual toda objetividade se mostra como um espetáculo que seu olhar soberano tem pela frente.” (RICOEUR, 1978, p. 199).

Ricoeur, citando Descartes, reconhece seu valor no quadro dessa filosofia reflexiva, o filósofo da dúvida metódica é o iniciador de uma nova maneira nova de pensar.

Descartes desconfia dos seus conhecimentos até então adquiridos pela escolástica e funda, para sua época, uma orientação absolutamente nova.

Há já algum tempo me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera grande quantidade de falsas opiniões como verdadeiras e que o que depois fundei sobre princípios tão mal assegurados só podia ser muito duvidoso e incerto; de forma que me era preciso empreender seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências. (DESCARTES, 2011, p. 29).

O filósofo, no desejo de encontrar fundamentos para a ciência, torna-se um marco entre uma antiga tradição vinda da escolástica e uma nova era em busca de

certezas claras e evidentes. Ele propõe a dúvida metódica para avançar em busca de alguma certeza. Diz, em sua obra *O discurso do método*:

...me encontrava desde a juventude em certos caminhos que me conduziram a considerações e máximas com as quais formei um método que me parece fornecer um meio de aumentar gradualmente meu conhecimento e de elevá-lo pouco a pouco ao ponto mais alto...(DESCARTES, 2009, p. 8).

Paul Ricoeur, na obra *Percurso do reconhecimento*, destaca no primeiro estudo a importância de Descartes e Kant, que identificam ou reconhecem um *eu* de modo geral, para depois chegar a identificar um outro. O filósofo Descartes, como percussor de uma nova maneira de pensar, quer chegar a algo seguro e indubitável, por isso reconhece uma base, um *eu* para iniciar sua inovação. Escreve Ricoeur, referindo-se à inovação de Descartes “...certamente não foi o primeiro a elaborar uma teoria do juízo, operação de pensamento. Mas foi o primeiro a inaugurar essa análise por meio de um ato de ruptura...” (RICOEUR, 2006, p. 41). Ele rompe com uma educação intelectual marcada pela memória e apresenta o desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso e caminhar com segurança em sua vida. É nesse itinerário através dos quatro preceitos, que Descartes se recusa a receber como verdadeira qualquer coisa que não conhecesse evidentemente como tal, por isso teria que evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, a fim de compreender em seus juízos somente o que fosse claro e distinto em seu espírito (RICOEUR, 2006, p. 42). É nessa disciplina de pensamento que Descartes intui que: “...*Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito.” (DESCARTES, 2011, p. 43). Esta é a primeira verdade que “nasce” em meio às dúvidas postas anteriormente pelo filósofo.

Descartes, partindo da ideia de que todas as coisas que aprendera poderiam ser falsas e atingindo o extremo da dúvida, desejava ardentemente, como já se afirmou, chegar a algo seguro, claro e distinto. Diz Ricoeur:

...a dúvida cartesiana não é o desespero Kierkegaardiano. Bem ao contrário, a vontade de encontrar é o que o motiva; e, o que ele quer encontrar é a verdade da própria coisa. Aquilo de que se duvida, com

efeito, é de que as coisas sejam tais como elas parecem ser. (RICOEUR, 1990, p. 16).¹³

Chegando ao extremo da dúvida, Descartes passa a considerar que não há nada de certo no mundo, tudo não passa de um grande engano. É aqui que Descartes passa a considerar que poderia estar sendo enganado o tempo todo por um grande enganador. Entretanto ele, por mais que possa estar sendo enganado, de uma coisa já não tinha mais dúvida, “...de que eu sou, se ele me engana...” (DESCARTES, 2011, p. 43). O enganador por mais que o engane, nunca poderá fazer com que ele não seja nada, enquanto pensa estar sendo enganado, ou enquanto pensa em alguma coisa. Pois o pensar estar duvidando das coisas, o pensar de que pode estar sendo enganado, não vem de fora de si, mas do próprio sujeito que pensa que está sendo enganado. Logo, o pensar passa a ser uma primeira certeza, clara e distinta. Diz Descartes “...note aqui que o pensamento é um atributo que me pertence. Só ele não pode ser desprendido de mim. Eu sou, eu existo...” (DESCARTES, 2011, p. 46). Da dúvida deriva a primeira certeza de sua existência envolvida no próprio exercício do pensamento, daí a intuição cartesiana, *eu existo pensando*. Percebe-se que Descartes, chegando ao extremo da dúvida, desconfiando até mesmo do seu próprio corpo¹⁴, constata que, enganando-se ou não, sonhando ou não, de uma coisa era impossível duvidar: não poderia ser nada, uma vez que pensa. Por isso é impossível duvidar do próprio pensamento, da própria existência. Daí vem a frase *Cogito, ergo sum*.

Descartes, depois da dúvida, apreende a própria existência a partir do pensamento, e este se torna o princípio da certeza. Como já se afirmou, ele funda uma nova orientação para a filosofia não à maneira dos escolásticos, como os comentários e as disputas, mas uma filosofia onde o sujeito, pelo seu próprio ato de pensar, torna-se capaz de conhecer as coisas. Pode-se dizer que, a partir de Descartes, o centro de atenção se transfere de Deus para o sujeito.

Tendo-se apresentado a proposta da filosofia cartesiana, percebe-se que a posição do si é uma primeira verdade, que parte de Descartes e se desenvolve ao longo

¹³ «le doute cartésien n'est pas le désespoir Kierkegaardien. Bien au contraire, la volonté de trouver est ce qui le motive ; et, ce que je veux trouver, c'est la vérité de la chose même. Ce dont on doute, en effet, c'est que les choses soient telles qu'elles semblent être».

¹⁴ “Suponhamos então, agora, que estamos adormecidos e que todas estas particularidades, a saber, que abrimos os olhos, que remexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes, são apenas falsas ilusões; e pensemos que talvez nossas mãos, e também todo nosso corpo, não são tais como os vemos.” (DESCARTES, 2011, p. 33).

da tradição da filosofia reflexiva, ou melhor, dentro dessa série de estilos reflexivos, que têm o filósofo Descartes como um dos pontos culminantes ou um “divisor de águas”. A posição do si é a primeira verdade que se coloca por si mesma. É justamente aqui que são retomadas algumas questões levantadas no início deste trabalho: Qual é a proposta para o sujeito da filosofia reflexiva em Ricoeur em relação à tradição da filosofia reflexiva encontrada a partir da filosofia cartesiana? Qual é o sujeito apresentado pela hermenêutica de Ricoeur após sua mudança de percurso? Antes de responder a essas questões, cabe ressaltar mais uma vez que Ricoeur afirma se enquadrar na tradição da filosofia reflexiva e ainda admite a posição do si como uma primeira verdade colocada pela filosofia cartesiana, lembrando que para Descartes era necessário um porto seguro ou uma certeza diante da tradição vigente. Entretanto, ele afirma que essa posição do si não pode ser verificada nem deduzida, pois é ao mesmo tempo a posição de um ser e de um ato, ou seja, a posição de uma existência e uma operação de pensamento, *existo, penso; existir é pensar; existo enquanto penso*, é uma verdade que não pode ser verificada como um fato nem pode ser deduzida como uma conclusão, mas é uma reflexão que se põe a si mesma, que só se remete a si mesma.

Diz Ricoeur, no prefácio de sua obra *Soi même comme un autre*, “...o ‘eu’ que levanta a dúvida e reflete sobre si mesmo no *Cogito* é tão metafísico e hiperbólico quanto a própria dúvida o é em relação a todos os seus conteúdos...” (RICOEUR, 1990, p. 16)¹⁵. Pode-se dizer que a radicalidade do *ego*, que provém da dúvida e se reflete no *Cogito*, é desancorada, pois é um *ego* que se afirma como verdade sem relação com as obras que o objetivam, sem relação com o senso comum, com as ciências e com as tradições filosóficas. Um *ego* desancorado da história. Portanto, a reflexão que aparece aqui ou no quadro da filosofia cartesiana, é um retorno a si mesmo que se diz evidência da consciência imediata. É justamente aqui que Ricoeur se distancia desse tipo de reflexão, dessa tradição da filosofia reflexiva e afirma que a reflexão não é intuição. Para ele a reflexão “...é o esforço para retomar o *ego* do *ego Cogito* no espelho de seus objetos, de suas obras e finalmente de seus atos.” (RICOEUR, 1978, p. 275). A posição do *ego* deve ser retomada pelos seus atos porque ela não se dá, em uma evidência imediata, mas pelas expressões da vida que se objetiva.

¹⁵ « ...le « je » qui mène le doute et qui se réfléchit dans le *Cogito* est tout aussi métaphysique et hyperbolique que le doute l’est lui-même par rapport à tous ses contenus ».

É interessante notar que, segundo Ricoeur, para um sujeito para ter realmente consciência de si mesmo, é necessário que saia da imediatez da reflexão e que se enriqueça pelos vários símbolos da cultura. Em outras palavras, Ricoeur não nega o *cogito*, entretanto percebe que este se conhece melhor ou se amplia através das várias obras que uma cultura pode proporcionar. Ele retoma a máxima socrática e afirma que uma vida que não se examina, não é uma vida digna de ser vivida ou, em termos positivos, o “...si é fruto de uma vida examinada, [...] uma vida depurada...” (RICOEUR, 2010b, p. 419). O si vai para além do seu pensar e se constitui perpassando pela história de uma vida. Pode-se dizer que o si não é um dado pronto e acabado, imediato, mas que vai se construindo ao longo de sua história sem, no entanto, deixar de ser ele mesmo. Para esclarecer essa ideia, recorda-se aqui o *Quinto Estudo* da obra *Soi même comme un autre* onde Ricoeur, refletindo sobre a identidade pessoal e de um modo especial sobre a relação entre *mesmidade e ipseidade*, afirma que o si vai-se transformando na medida em que faz a manutenção de seu caráter¹⁶ ao longo da vida, ou seja, embora o si possua seu caráter ou as marcas distintas que permitem identificá-lo como o mesmo ao longo do tempo, essas marcas também sofrem transformações à medida que se abrem para novos valores, normas, ideias, modelos e heróis aos quais se identifica e nos quais se reconhece. Afirma Ricoeur: “o reconhecer-se *no* contribui para reconhecer-se *com*... A identificação com figuras heróicas manifesta claramente essa alteridade assumida...” (RICOEUR, 1990, p. 147).¹⁷ Portanto, retomando a questão da reflexão que Ricoeur propõe, essa é o contrário de uma reflexão imediata, pois ela se dá a conhecer perpassando pelo outrem. Logo, para Ricoeur, uma filosofia reflexiva não é mais uma filosofia da consciência ou da consciência imediata de si mesmo, mas é uma filosofia que “...precisa ser 'mediatizada' pelas representações, as ações, as obras, as instituições, os monumentos que a objetivam; é nesses objetos, no sentido mais amplo da palavra, que o *ego* deve perder-se e encontrar-se.” (RICOEUR, 1978, p. 46). Segundo Ricoeur, a consciência passa a ser uma tarefa, pois não é um dado, embora, pela dúvida metódica, já se tenha uma certa percepção, evidência de si mesmo e de seus atos. Para o filósofo, significa uma certeza privada de verdade ou uma certa apreensão que não diz das várias possibilidades que o si possa ser, mediado pelas obras da cultura. Afirma Ricoeur, referindo-se ao filósofo Malebranche que critica Descartes: “...essa

¹⁶ « J'entends ici par caractère l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même ». (RICOEUR, 1990, p. 144).

¹⁷ « Le se reconnaître-dans contribue au se reconnaître-à... L'identification à des figures héroïques manifeste en clair cette altérité assumée ».

apreensão imediata é apenas um sentimento e não uma ideia. Se a ideia é luz e visão, não nem há visão do *Ego*, nem luz da percepção. Sinto apenas que existo e que penso.” (RICOEUR, 1978, p. 46). A apreensão do *ego* mediante a evidência do *cogito* aparece então como um sentimento que não é capaz de abranger o que esse *ego* possa ser. Descartes reconhece e identifica o si pelo pensamento, mas a ideia que esse pensamento tem de si mesmo ainda é obscura. E, assim como em Descartes, também em Kant o si não é conhecimento de si mesmo, pois é um *ego* que acompanha as próprias representações, ou melhor, é um *ego* que conhece as representações pelo próprio pensamento permanecendo na evidência imediata. O *ego* ainda não se perdeu para se encontrar, ainda não saiu de si mesmo. É exatamente por isso que Ricoeur afirma que a reflexão é uma tarefa, um esforço constante em ligar a experiência concreta com a afirmação *existo* ou, em outras palavras, a reflexão se dá na dimensão ética. O si é pelas suas ações ou perpassado pela experiência concreta, pelas histórias e pelas representações que o objetivam.

Pode-se dizer que, para Ricoeur, a reflexão deve passar por um esforço interpretativo opondo-se ao imediatismo introspectivo, pois a hermenêutica é ela mesma entendida como uma reflexão mediada, a compreensão de si só acontece pelo retorno da compreensão do outro. Logo, a hermenêutica é uma tarefa, uma busca a ser alcançada perpassando pelas diversas obras da cultura. Assim, o sujeito da filosofia reflexiva se compreende melhor através do seu esforço de existir e do seu desejo de ser mediado pelos signos, símbolos e textos, opondo-se dessa forma à filosofia reflexiva “tradicional”, cujo ideal é a transparência absoluta, a perfeita coincidência de si consigo mesmo. Fazendo uso das palavras de Ricoeur “compreender não é mais, então, um modo de conhecimento, mas um modo de ser, o modo desse ser que existe compreendendo.” (RICOEUR, 1978, p. 10).

Ricoeur, em sua busca do aprofundamento desse sujeito da filosofia reflexiva que se compreende abrindo-se a mediações, afirma que o esforço de cada sujeito consiste em cavar, sob o conhecimento das diversas ciências em toda sua originalidade, o vínculo do ser histórico com o conjunto do ser, que seja mais originário que a relação sujeito-objeto (RICOEUR, 1978, p. 11).

Pode-se dizer que a filosofia ricoeuriana pretende ir mais longe em suas reflexões sobre a tarefa hermenêutica, podendo possibilitar uma maior compreensão do sujeito no quadro da filosofia reflexiva. É justamente aqui, a partir de Ricoeur e continuando a pensar sobre o sujeito, que cabe aprofundar na fenomenologia husserliana

da qual ele afirma ter tido muita influência. Buscar-se-á aqui refletir sobre a aproximação e crítica da filosofia ricoeuriana e a fenomenologia husserliana.

1.4 A filosofia ricoeuriana no rastro da fenomenologia de Husserl

Paul Ricoeur, em suas obras *Na escola da fenomenologia*, *Do texto à ação*, *Da metafísica à moral*, *O conflito das interpretações*, de um modo especial no capítulo, *Existência e hermenêutica*, abordará sua aproximação com a fenomenologia de Husserl e ao mesmo tempo seu distanciamento, realizando o que ele chama de enxerto hermenêutico na fenomenologia.

Em sua autobiografia intelectual afirma que, aos dezessete anos, no último ano do liceu, em seus estudos de filosofia, por influência de um dos seus professores, chamado Roland Dalbiez, neotomista e psicanalista, cultivou certa resistência ao apelo imediatista, que tem a pretensão da adequação e da apoditicidade feita pelo cogito cartesiano. Aproximou-se diretamente do realismo naturalista de Freud e de Aristóteles em vez de Descartes e Kant, mostrando de certa forma, sua rejeição ao imediatismo e ao mesmo tempo seu desdobramento filosófico por uma hermenêutica entendida como reflexão mediada, como já foi destacado (RICOEUR, 1995b, p. 49). Daí pode-se afirmar sua aproximação cada vez maior com o Freudismo, principalmente com a questão do inconsciente, como se verá nos próximos capítulos, e também sua crítica ao idealismo, no sonho de autofundação radical à semelhança do cartesianismo como já foi desenvolvido, e ainda sua crítica ao idealismo husserliano, como se desenvolverá a seguir.

Ricoeur, relatando o afastamento da hermenêutica com a fenomenologia, afirma rejeitar a interpretação idealista de Husserl em suas obras *Ideias e Meditações Cartesianas*. Diz ele:

...foi contra o primeiro Husserl, contra as tendências alternadamente platonizantes e idealizantes de sua teoria da significação e da intencionalidade, que se edificou a teoria da compreensão. E, se o último Husserl se orienta para essa ontologia, é na medida em que seu empreendimento de redução fracassou; na medida, por conseguinte, em que o resultado final da fenomenologia escapou a seu projeto inicial. (RICOEUR, 1978, p. 12).

Pode-se perceber que a filosofia de Ricoeur se afasta da proposta de Husserl principalmente no que diz a respeito a um sujeito idealista fechado em seu sistema de coordenadas imanente a si mesmo. Diz ele:

À exigência husserliana de retorno à intuição, contrapõe-se a necessidade de toda a compreensão do ser passar pela mediação de uma interpretação (...) provando ser a sua experimentação imanente não menos duvidosa do que todas as posições de transcendência sujeitas à famosa redução fenomenológica. (RICOEUR, 1995b, p. 104).

A crítica ricoeuriana à ideologia é a redução da significação do mundo a um sistema de coordenadas de modo subjetivo da consciência que visa. Segundo Ricoeur, a subjetividade não pode ser a categoria fundamental da compreensão, ou seja, para que um sujeito realmente compreenda é oportuno que primeiramente se perca, ou melhor, perca sua pretensão de origem para se encontrar.

Para Ricoeur, a fenomenologia de Husserl, na busca do objetivismo, acabou minimizando os fenômenos, tornando-os correlatos da vida intencional, as unidades de significação, provindas da vida intencional ou do sujeito que visa, criando uma nova forma de idealismo. Por isso Ricoeur afirma que o projeto da fenomenologia husserliana fracassou no seu resultado final, pois o sujeito que visa, descobre através de suas visadas que pertence ao mundo, ou seja, o sujeito que visa, descobre através de suas várias visadas, pela via regressiva, camadas de sínteses passivas sempre mais radicais. Em outras palavras é como se o sujeito que visa fosse percebendo pela redução transcendental que o horizonte da imediaticidade é impossível de ser atingido, pois, existe um mundo anterior ao ser que visa.

Para uma maior explicação da aproximação e do distanciamento da hermenêutica em Ricoeur com a fenomenologia de Husserl, em vista de continuar refletindo sobre o sujeito da filosofia reflexiva, que se dá a conhecer pelas mediações, serão destacadas algumas teses husserlianas que Paul Ricoeur discute na sua obra *Do texto à ação*, no capítulo *Fenomenologia e Hermenêutica: no rastro de Husserl*. Porém, antes cabe apresentar brevemente alguns temas da fenomenologia de Husserl, como: a ausência de pressuposição que aspira a um ideal de cientificidade, o processo de redução eidética, de modo especial a intuição absoluta e a redução transcendental que desemboca no *ego transcendental*. Esses temas serão discutidos por Paul Ricoeur, no

capítulo supracitado e contribuirão para refletir ainda mais sobre o sujeito da filosofia reflexiva encontrado em seu pensamento filosófico como será desenvolvido.

O filósofo Edmund Husserl, à semelhança de Descartes ou pretendendo ir além dele, tem como meta uma completa reforma da filosofia numa ciência baseada na fundamentação absoluta (HUSSERL, 2010, p. 51). Segundo Husserl a filosofia, diante do advento das outras ciências, carece de fundamento enquanto unidade universal das ciências, por isso cabe ao filósofo buscar uma fundamentação radical para a filosofia. Afirma ele: “...todo aquele que queira seriamente tornar-se filósofo deve, ‘uma vez na vida’, recolher-se em si próprio e procurar, dentro de si próprio, destruir todas as ciências que, até então, para ele valiam, para de novo as construir.” (HUSSERL, 2010, p. 52). Husserl se coloca na empreitada de refletir sobre a fundamentação radical para a filosofia. Para ele, o que existe atualmente não é uma filosofia autêntica, mas uma série de ciências autônomas e uma crescente literatura filosófica sem limites e quase sem coerência (HUSSERL, 2010, p. 54).

Husserl, assim como realizou Descartes, procurou desenvolver seu pensamento filosófico voltando-se para o sujeito, ou seja, o primeiro Husserl, nas palavras de Ricoeur, designa o sujeito como polo intencional, não como substância, mas como portador de visada.

Husserl, em detrimento a Descartes, afirma que o sujeito não é uma substância separada das outras coisas, mas um sujeito que vive em constante relação com o mundo e as coisas do mundo. É na relação constante do sujeito com as coisas do mundo que Husserl diversas vezes em suas obras afirma que a consciência é sempre consciência *de*, que a consciência sempre visa qualquer coisa que é em si mesma portadora de um *cogitatum* respectivo.

Husserl, nas suas obras *Meditações Cartesianas*, saúda Descartes pelo seu pioneirismo dentro da história da filosofia como uma nova maneira de pensar e também pela busca de uma completa reforma da filosofia com base em uma fundamentação última. Diz ele:

...Descartes inaugurou uma filosofia de um tipo completamente novo: alterando o seu estilo de conjunto, a filosofia assume uma viragem radical do objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental, que, em tentativas sempre novas e, contudo, sempre insuficientes, parece esforçar-se por atingir uma forma final necessária. (HUSSERL, 2010, p. 53).

Husserl chama a atenção da virada do modo pensar de Descartes de um realismo ingênuo para uma filosofia voltada para o sujeito, que ele chama de subjetivismo transcendental. O comentador de Ricoeur, Jean Greisch referindo-se a Descartes diz:

Sua genialidade consiste em utilizar o subjetivismo da tradição cética como uma arma que nos permite fundar ‘um subjetivismo de um tipo inteiramente novo’. Enquanto o subjetivismo cético era colocado sob o sinal da incerteza radical, o subjetivismo novo, que Descartes tornou possível, é colocado sob o signo da procura de uma certeza apodítica. (2001, p. 12)¹⁸.

Retomando a Descartes, pode-se afirmar que, através do método da dúvida, ou do subjetivismo cético, ficam suspensos todos os conhecimentos até então adquiridos e que eram considerados verdadeiros a fim de compreender somente o que fosse claro e distinto em seu espírito. Portanto, pelo subjetivismo cético tudo se torna duvidoso, incerto. Porém, o próprio Descartes depois de duvidar de tudo através de uma disciplina de pensamento intui “...*Eu sou, eu existo...*” (DESCARTES, 2011, p. 43). Ele, no extremo da dúvida, constata que não poderia ser nada uma vez que é ele quem está duvidando, que é ele mesmo quem pensa. Daí a constatação de que, enquanto pensar, ele já é alguma coisa.

Husserl, em sua obra *Meditações Cartesianas*, elogia Descartes que, partindo da dúvida, volta para si mesmo descobrindo a subjetividade transcendental. Porém, ele também o critica por fazer do *ego* uma substância separada desconsiderando todas as outras coisas. O *ego* torna-se então o ponto de partida para o conhecimento. Diz Husserl: “Infelizmente, é isso que se passa em Descartes com a viragem, singela mas fatal, que faz do *ego* uma *substantia cogitans*, um *mens sive animus* humano separado, e um ponto de partida para inferências segundo o princípio causal...” (2010, p. 72).

Segundo a ideia husserliana, o filósofo Descartes, colocando o *ego* como substância separada, descobriu a subjetividade imamente consciente de si mesma, capaz de uma experiência imediata de si consigo mesmo. Entretanto, cai num contra-senso colocando no *ego* a fonte de todo conhecimento, o que torna o *cogito* uma verdade indubitável, ou seja, todo conhecimento que parte do *cogito* não é duvidoso. Outro

¹⁸ «Son génie consiste à utiliser le subjectivisme de la tradition sceptique comme une arme qui nous permet de fonder ‘un subjectivisme d’un type entièrement nouveau’. Alors que le subjectivisme de la tradition sceptique était placé sous le signe de l’incertitude radicale, le subjectivisme nouveau, que Descartes a rendu possible, est placé sous le signe de la quête d’une certitude apodictique».

problema colocado por Husserl em relação a Descartes é que este não foi tão radical na sua dúvida, pois deveria ter posto fim a toda e qualquer realidade objetiva, e isso não aconteceu ao admitir na sua terceira *Meditação* a ideia de Deus. “Aos olhos de Husserl, o *cogito* deveria poder conter tudo o que pode se tornar objeto de consciência. A ideia de Deus não faz exceção a esta regra.” (GREISCH, 2001, p. 13)¹⁹. Para Husserl, o filósofo Descartes não se colocou suficientemente na escola do ceticismo, não encontrando os meios de atingir o ideal da objetividade científica. Por isso, ele passou a admitir a ideia de Deus.

Paul Ricoeur em sua obra *Soi-même comme un autre*, fazendo referência a essa reviravolta de Descartes, afirma que, se o *ego* se sustenta como primeira verdade, este aparece desancorado e de forma imediata, um vencedor, onde o *cogito* se coloca quando se expressa a dúvida, porém fechado em si mesmo, não tendo valor objetivo que queria encontrar nas ciências, o *ego* aparece como uma verdade subjetiva.²⁰ É aí que Ricoeur, assim como Husserl, destaca que Descartes procura resolver essa questão abrindo espaço para a ideia de Deus. Afirma Ricoeur que é com a ideia de Deus que Descartes oscila da exaltação para a humilhação do *ego*, pois o *cogito* deixa de ser a primeira ordem ontológica passando para a segunda ordem.²¹ É justamente aí que pode-se dizer que Descartes, tanto para Husserl quanto para Ricoeur, não atingiu o ideal de cientificidade que tanto desejava. Ele não conseguiu atingir o ideal científico que só poderia se realizar pela objetividade, ou seja, ele descobriu o *cogito* como ponto de partida, primeira verdade, mas não avançou ou não penetrou no *cogito* como possibilidade de constituir uma nova maneira de fundamentação científica. Parece que, para Descartes, o *cogito* era uma certeza indubitável, entretanto era necessário admitir uma outra verdade que pudesse dar fundamento para sua descoberta, daí a ideia de Deus, como já abordado.

Comenta Jean Greisch, baseando-se nas ideias husserlianas:

Descartes descobriu bem o fundamento da subjetividade, mas ele não soube edificar uma verdadeira ciência. (...). Ele descobre o *cogito* como subjetividade transcendental, como princípio do novo tipo do

¹⁹ « Aux yeux de Husserl, le *cogito* devrait pouvoir contenir tout ce qui peut devenir objet de conscience. L'idée de Dieu ne fait pas exception à cette règle ».

²⁰ « La certitude du *Cogito* donne de la vérité une version seulement subjective ; le règne du malin génie continue, quant à savoir si la certitude a valeur objective ». (RICOEUR, 1990, p. 19).

²¹ « Le *Cogito* serait véritablement absolu, à tous égards, si l'on pouvait montrer qu'il n'y a qu'un ordre, celui où il est effectivement premier, et que l'outre, qui le fait régresser au second rang, dérive du premier ». (RICOEUR, 1990, p. 19)

saber, a partir do qual se deveria poder reconstruir todas as outras formas deste aqui, inclusive o saber científico como a objetividade que ele reivindica. Mas ele não conseguiu desenvolver uma ciência autêntica do sujeito, repousando sobre a evidência da experiência interna. Ele faz do *cogito* um princípio, mas não um verdadeiro campo de investigação. (2001, p. 14)²².

Em outras palavras Descartes não atingiu uma objetividade que pudesse se constituir subjetivamente. Não atravessou a passagem de uma atitude natural para uma atitude reflexiva na qual a coerência se dá primeiramente por uma suspensão dos juízos ou uma completa ausência de pressuposição, o que significa dizer que se abstém de toda e qualquer crença de experiência, de tal maneira que o ser do mundo fica fora de validade, permanecendo “somente” as vivências da consciência que visa.

Pode-se afirmar que para Husserl o radicalismo cartesiano não vai bastante fundo no problema da subjetividade. Ele “...não transpôs a porta de entrada que conduz à autêntica Filosofia Transcendental.” (2010, p. 72). É aí que Husserl empregará seus esforços para fundar uma filosofia com ausência de pressuposição. Buscará, a partir das coisas mesmas ou a partir de como as coisas do mundo se apresentam à consciência, apreender o *eidos*²³ inteiramente puro de quaisquer posições de fatos. (HUSSERL, 2006, p. 42). Entretanto, segundo Husserl, para se chegar à apreensão do *eidos* ou à justificação última das ciências, é necessário ir além das diversas ciências da natureza como: as ciências materiais, as ciências psicofísicas, como a fisiologia, a psicologia experimental e as ciências do espírito, como a história e outras. É necessário ir além de um conhecimento natural, pois este “...começa pela experiência e permanece na experiência.” (2006, p. 33). Seu horizonte de investigação são os fatos do mundo e considera esses como ser verdadeiros, isto é, como ser real, sem mesmo passar por uma crítica reflexiva. Logo, o que gera o conhecimento natural é uma atitude natural que seria uma atitude ingênua que admite que as coisas presentes no mundo existem em si mesmas, como verdade independente do sujeito. É uma atitude que “caracteriza-se,

²²«Descartes a bien découvert le fondement de la subjectivité, mais il n’a pas su édifier une véritable science de celle-ci. (...) Il découvre le cogito comme subjectivité transcendante, comme principe d’un nouveau type du savoir, à partir duquel on devrait pouvoir reconstruire toutes les autres formes de celui-ci, y compris le savoir scientifique, avec l’objectivité qu’il revendique. Mais il n’a pas réussi à développer une authentique science du sujet, reposant sur l’évidence de l’expérience interne. Il fait du cogito un principe, mais non un véritable champ d’investigation».

²³ “A essência (*eidos*) é uma nova espécie de objeto. Assim como o que é dado na intuição individual ou empírica é um objeto individual, assim também o que é dado na intuição de essência é uma essência pura”. (HUSSERL, 2006, p. 36).

precisamente, pela fé ingênua na realidade e na permanência do mundo percebido.” (KELKEL; SCHÉRER, 1954, p. 41).

Segundo Ricoeur, no capítulo, *Fenomenologia e Hermenêutica: no rastro de Husserl*, a radicalidade reivindicada pela fenomenologia “...é uma tese combatente que sempre tem um inimigo em vista: que seja o objectivismo, o naturalismo, a filosofia da vida, a antropologia.” (RICOEUR, 1989, p. 51). Seria um combate constante a toda e qualquer relação ingênua com o mundo e as coisas do mundo.

A fenomenologia de Husserl reivindica uma radicalidade que não procede por uma demonstração ao modo das ciências experimentais, mas em uma fundação última que possa assegurar a equivalência e a convergência das vias, da lógica cartesiana, psicológica, histórico-teleológica etc. Pode-se dizer que a meta husserliana é uma completa reforma da filosofia em busca de uma fundamentação que seja sustento de todas as outras ciências. O caminho para esta fundamentação, como já se afirmou, é suscitado pela ausência absoluta de pressuposição (RICOEUR, 1989, p. 51). Para se atingir essa total ausência de pressuposição, torna-se necessário construir uma filosofia que não parta de pré-conceitos, mas da evidência perfeita que consiste no esforço para atingir as coisas mesmas ou o *eidos* (HUSSERL, 2010, p. 61). É importante destacar que, para Husserl, as coisas do mundo, bem como as ciências, em vez de ser um modo natural de crença de ser e de experiência, são apenas uma apreensão do ser, apenas um fenômeno que aparece diante da consciência.

Numa palavra, não apenas a Natureza corpórea, mas também o mundo inteiro circundante concreto da vida será doravante, para mim, em vez de algo que é, apenas fenômeno de ser. (...) ele, enquanto meu fenômeno, não é nada, mas antes precisamente aquilo que torna, em geral, para mim possível uma tal decisão crítica e que, portanto, também torna possível o que tem, para mim, sentido e validade enquanto ser verdadeiro – já decidido de um modo definitivo ou para decidir. (HUSSERL, 2010, p. 67).

Percebe-se, a partir da citação acima, que Husserl não duvida da existência das coisas do mundo, porém estas coisas são simplesmente dados que se dão à consciência que visa, são fenômenos. É importante destacar que, para o filósofo alemão, reduzir as coisas do mundo ou o mundo circundante a fenômeno não significa uma abstração, mas uma mudança de atitude da consciência perante o mundo, uma conversão do sujeito. Diz ele, na sua obra *Conferências de Paris*, que “...o *ego cogito* deve incluir mais um

elo: cada *cogito* tem em si como visado o seu *cogitatum*.” (1992, p. 20). Significa afirmar que a consciência é sempre consciência de algo. A consciência está sempre direcionada para fora e vivência em si mesma o visado. Em outras palavras, seria como dizer que o sujeito se encontra no mundo e se relaciona com este a todo instante e, ao mesmo tempo, as coisas do mundo se oferecem a este sujeito que se encontra mergulhado nele.

...o mundo em que me encontro é que é ao mesmo tempo mundo que me circunda. O mesmo vale para as múltiplas formas dos atos e estados afetivos e volitivos: prazer e desprazer, alegrar-se e estar abatido, desejar e evitar, ter esperança e temer, decidir-se e agir. Todos eles, incluindo os simples atos do *eu* nos quais, em direcionamento e apreensão espontânea, estou consciente do mundo como mundo imediatamente disponível, são abrangidos pela expressão *cogito*. Enquanto estou imerso na vida natural, vivo continuamente nesta forma fundamental de toda vida ‘atual’, não importa se eu enuncie ou não o *cogito*, se esteja ou não orientado ‘reflexivamente’ para o seu *cogitare*. (HUSSERL, 2006, p. 75).

O sujeito possui a certeza da existência do mundo e se encontra envolvido com ele. Este sujeito *que tem consciência que é sempre consciência de algo*, tendo somente uma atitude natural diante dos fenômenos que se manifestam a ele, acaba apreendendo somente a aparência das coisas e não o que estas coisas são realmente. Daí torna-se necessária a consciência, que visa uma forte decisão crítica de apreender a evidência que se dá por meio dos fenômenos.

Na evidência, a coisa ou o ‘fato’ não é somente ‘vista’, de maneira distante e inadequada; *ela própria está presente diante de nós*, e o sujeito que julga tem dela uma consciência imanente. (...) Essa passagem tem um caráter especial, pela qual a simples intenção vazia se ‘preenche’ e se ‘completa’; ela assume o caráter de uma síntese pela recuperação exata da intuição e da evidência correspondente, a intuição evidente de que essa intenção, até então ‘distanciada da coisa’, é exata. (HUSSERL, 2001, p. 28).

Pode-se afirmar que a consciência, com sua forte decisão de apreender as coisas do mundo na sua esseedade, quando abandona suas pressuposições, esvaziando-se perante as coisas que se dão a ela naturalmente, tem a possibilidade, pela intenção vazia, de se preencher e se completar pelo *eidos* que se deixa conhecer pela visão. Diz Ricoeur: “...a intenção significante ‘vazia’ é substituída pelo ‘cheio’ de uma evidência

quer empírica quer essencial...” (2009a, p. 179). A consciência é sempre consciência de algo na imanência de si atual, tendo a experiência das coisas do mundo ou do objeto individual tal como são: este algo preenche o campo de percepção desse que visa a essência das coisas. Aqui cabe ressaltar que essa experiência do *eidos* se dá no momento presente, ou seja, na consciência atual e na imanência de si. Em outras palavras, a consciência que é sempre consciência de algo, tem a percepção da coisa ou do objeto individual sob um aspecto, ou seja, o que é preenchido na percepção não é o todo mas, parte dele. Logo, a evidência se dá sob um aspecto e não sob o todo da coisa. A coisa se dá a à consciência, mas não é de maneira adequada. “O único sentido válido de imanência é o do *cogito* enquanto tal, que não visa nada que seja para lá de si mesmo, e para o qual, além disso, o que ele visa é efectivamente e absolutamente dado em pessoa.” (KELKEL; SCHÉRER 1954, p. 37). Logo, o *eidos* não é somente algo que se encontra nas coisas do mundo, mas também depende de uma consciência que possui a intencionalidade de uma evidência adequada, da intencionalidade de apreender a “verdade” da coisa. Em outras palavras, o modo ou o lugar de apreensão da verdade das essências (*eidos*) é a intuição.

Para Husserl a intuição é o princípio de todos os princípios, que dá a própria coisa à consciência que visa, ou à consciência que faz o esforço para apreender a evidência pura. Diz ele: “...é a consciência de um objeto individual e, como consciência intuitiva, ‘é ela que traz o objeto à doação’: como percepção, ela o traz à doação originária, à consciência que apreende ‘originariamente’ o objeto em sua ipseidade ‘*de carne e osso*’.” (HUSSERL, 2006, p. 37). A intuição é visão da essência, não é uma visão sensível, mas uma visão *eidética* que significa que ela é “doadora originária”, que apreende a essência em sua ipseidade “de carne e osso”.

Segundo Husserl, todo este processo de ausência de pressuposição, de redução à essência da coisa por meio da intuição vazia que é preenchida pela essência da coisa é chamado de redução *eidética*. Cabe aqui salientar que, neste momento, redução ao *eidos* é intuição, uma apreensão das essências que se dá por meio da apreensão dos fenômenos. A intuição, que também é visão, é “simplesmente” olhar e descrever os fenômenos tais como se dão, é uma elucidação sem preconceitos. O “simplesmente” aqui não significa algo que a intuição possa captar simplesmente, que seja, algo dado à consciência.

Segundo Husserl, para se realizar a *redução eidética*, é necessário um certo rigor fenomenológico, uma descrição que se dá pela visão. Diz Ricoeur: “...toda a questão

principal se decide na visão.” (1989, p. 52). A descrição dos fenômenos não é uma descrição ingênua como a de um sujeito que simplesmente vive por entre as coisas do mundo, mas uma descrição rigorosa que, segundo Husserl, é “operada” por uma dupla objetivação: primeiro pela intencionalidade que significa considerar, como se afirmou acima, que *a consciência é sempre consciência de alguma coisa*, ou seja, a consciência só é, quando se dirige para algo fora de si, quando está em relação com as coisas do mundo; e por sua vez as coisas do mundo só podem “ser” ou só podem ser descritas na sua relação com a consciência. É importante destacar que a essência apreendida pela consciência não se encontra nem fora e nem dentro da mesma, mas se dá pelo fato de a consciência poder visar a *apresentação* (presença) da coisa em si mesma e poder fazer enunciados, ou melhor, um visar que pode descrever as essências.

Segundo Husserl, o que se dá à consciência para ser apreendido na sua esseiidade não é o objeto real, mas o vivido intencional; isso significa que é a mais primitiva originalidade que se dá a conhecer pela intuição, quando um sujeito se abstém de sua crença no mundo natural, e permanece durante toda a sua vida direcionando a sua consciência através das várias visadas conforme se dirige seu olhar com atenção. É importante destacar que a intuição das essências não é nenhum ato místico, mas uma intuição que se dá a partir dos fenômenos. Diz Ricoeur, esboçando a tese husserliana: “a fenomenologia não se alarga a nenhum outro lugar, a nenhum outro mundo, mas ao próprio lugar da experiência natural enquanto essa ignora seu sentido.” (RICOEUR, 1989, p. 52).

A segunda objetivação por meio da qual se pode realizar a descrição rigorosa através da redução *eidética* são as variações imaginativas. Segundo Husserl, uma vez que a intuição apreende a essência da coisa, essa possui uma certa estrutura que pode variar por meio de livres imaginações que ajudam na clarificação das evidências eidéticas perfeitas. Por exemplo, apreende-se pela intuição a estrutura de um triângulo: no primeiro momento fica-se atado a essa apreensão, porém, com as variações imaginativas, nascem outras possibilidades de descrever várias formas de triângulos.

Para Husserl são tão importantes as variações imaginativas que ele, na sua obra *Ideias*, afirma: “...a ‘ficção constitui o elemento vital da fenomenologia, bem como de todas as ciências eidéticas, que a ficção é fonte da qual o conhecimento das ‘verdade eternas’ tira seu alimento.” (2006, p. 154). Para o filósofo alemão é possível operar a variação imaginativa no invariável, na estrutura apreendida pela intuição.

Enfim, a redução eidética é um processo rigoroso de descrição dos fenômenos que se dá pelo caráter da intencionalidade, onde cada vivência que está relacionada com as coisas do mundo tem uma essência ou uma estrutura, que é apreendida pela intuição e que pode ser clarificada por meio de variações imaginativas. Segundo Husserl a descrição dos fenômenos não é um projeto determinado, fechado, mas é sempre inacabado que exige daquele que fita uma descrição, uma atenção sempre mais rigorosa a fim de obter uma visão sempre mais precisa das essências dos fenômenos.

Por isso, a experiência da realidade transcendental é, necessariamente, inadequada, nunca suficientemente perfeita para nos dar, absolutamente, o ser da coisa, pois deixa sempre substituir a possibilidade ilimitada de determinações futuras e também correções da minha experiência. (KELKEL; SCHÉRER, 1954, p. 44).

Percebe-se que, mesmo através da redução *eidética*, a essência das coisas que se dá a conhecer pela consciência que visa, sempre se dá de vários modos, tendo como consequência a impossibilidade de apreender a verdade da evidência pura.

Tendo refletido o tema husserliano de ausência de pressuposição, e o tema do processo da redução eidética, no que se refere à intuição, resta aqui refletir a respeito da redução transcendental e a questão do *ego transcendental*. É importante salientar, como afirma Ricoeur, que Husserl jamais separou a redução transcendental da redução *eidética*, que consiste em apreender o fato em sua essência (RICOEUR, 2009a, p. 257). Isso significa dizer, segundo Ricoeur, que o filósofo alemão em suas reflexões não separa a redução transcendental da redução *eidética*. Outro fator importante a ser destacado é que se optou por abordar nesta pesquisa primeiramente a questão da redução *eidética* e em seguida a questão da redução transcendental e também do *ego transcendental*, a fim de preparar uma certa base para refletir no próximo tópico, o pertencimento e o distanciamento de Ricoeur da fenomenologia husserliana. Adentrando na questão da redução transcendental, pode-se dizer que consiste em suspender todos os juízos relativos ao mundo circundante, o que significa realizar uma *epoché*, tirar de circuito, por entre parênteses o mundo real, não admitindo nenhum dado que implique pressuposto ou preconceito.²⁴ É com a *epoché* que a existência do mundo

²⁴ “ἐποχή fenomenológica ou pôr entre parênteses o mundo objectivo – não nos põe perante um nada. Ao contrário, aquilo de que nos apropriamos precisamente por isso ou, mais claramente, aquilo de que eu, aquele que medita, por isso me apropriado é da minha vida pura com todas as suas vivências e todas as suas

é retirada de circuito, encontra-se em suspensão, revelando que as coisas são somente para a consciência. A consciência mencionada aqui não é de um *eu psicológico*, pois o filósofo alemão é tão radical na redução que a aplica até mesmo ao sujeito que visa e aos seus atos. Segundo ele, a consciência que aparece mediante a suspensão do mundo é uma *consciência pura*, um *eu transcendental*. Afirma ele:

Pela *εποχή* fenomenológica reduzo meu eu humano natural e minha vida psíquica – domínio de minha experiência psicológica interna – a meu *eu transcendental* e fenomenológico. O mundo objetivo, que existe com todos os seus objetos encontra *em mim mesmo*, (...) todo o sentido e todo o valor existencial que tem para mim; ele os encontra no meu *eu transcendental*. (2001, p. 43).

Pode-se afirmar que, após a suspensão do mundo objetivo e do *eu psicológico*, a primeira evidência que aparece é que o mundo e as coisas do mundo só passam a ter sentido para *eu transcendental*. Em outras palavras, pela *epoché* o mundo é para a consciência e tudo passa a ter sentido na subjetividade do *eu transcendental*. É justamente aí que Ricoeur afirma que a fenomenologia, na sua versão idealista, reclama por uma posição radical de princípio último, baseando-se em uma intenção intelectual imanente à consciência (RICOEUR, 1995a, p. 103). Pode-se dizer que Husserl, chegando ao radicalismo da redução ou à redução transcendental, onde, após a suspensão do mundo, reduz tudo à consciência ou à consciência intencional, o significado do mundo só passa a ter significado em relação à consciência que sempre visa alguma coisa. Logo, o significado do mundo passa a ser à medida que aparece a consciência que visa. Como cita Dastur: “...a fenomenologia se junta à filosofia reflexiva afirmando que a eminência de si é indubitável.” (1991, p. 41)²⁵. Não se dúvida aqui do *eu transcendental*, por isso, ele é indubitável, nem da existência do mundo, entretanto, este último só ganha significado à medida que é na consciência. Afirma Husserl em sua obra *Ideias*:

visadas, enquanto puramente visadas, o universo dos fenômenos no sentido da Fenomenologia.” (HUSSERL, 2010, p. 69).

²⁵ « ...la phénoménologie rejoint la philosophie réflexive en affirmant que l'immanence à soi est indubitable ».

O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, nulla ‘re’ indiget ad existendum.²⁶ Por outro lado, o mundo da ‘res’ transcendente é inteiramente dependente da consciência, não da consciência pensada logicamente, mas da consciência atual. (HUSSERL, 2006, p. 115).

Portanto, com a redução transcendental ou a redução ao *ego transcendental*, esse *ego* aparece como ser absoluto que não carece de coisa alguma para existir, enquanto que as coisas do mundo são dependentes de uma consciência que o visa. Segundo a comentadora Dastur, a experiência do transcendental de Husserl “...é esta reflexão que consiste em olhar (...) o *cogito* transcendentalmente reduzido e o descrevê-lo...” (1991, p. 46). Significa apreender as vivências intencionais na sua pureza e descrevê-las tais como aparecem (vivências intencionais) ao *ego transcendental*. Como afirmou a citação acima, as coisas do mundo são dependentes da consciência atual, porém essa dependência em relação ao *ego transcendental* não se dá como se fosse uma relação natural da consciência pura com as coisas do mundo de fato, mas se dá pelas relações intencionais do *ego* consigo mesmo, o que significa dizer que no *ego* existem conteúdos reais das vivências, o *cogitatum*, que está ligado com a transcendência do sentido real, entretanto, este não é a concretude das coisas como se é percebido na atitude natural. Diz a comentadora Dastur:

A consciência fenomenológica encontra, pois como a mônada *leibniziana*, no interior de si mesma, um acesso ao lado de fora, no transcendental, ela está ao mesmo tempo ‘fechada sobre ela mesma’, ‘sem portas e janelas’, segundo os mesmos termos de Leibnitz e, entretanto, aberta à transcendência, mas *em virtude de sua própria essência imanente*. (1991, p. 41)²⁷.

O *ego transcendental* encontra-se fechado no interior de si mesmo e aí se encontram as vivências intencionais e, na medida em que são consciência de alguma coisa do mundo, se diz ter relação intencional com essas coisas e é por isso, que este *ego* no interior de si, embora seja fechado, possui um acesso ao lado de “fora”, pois, continua a ter experiências com as vivências intencionais. O *ego transcendental* possui

²⁶ “Não carece de coisa alguma para existir.” (Tradução do tradutor da obra de Husserl – Carlos Alberto Ribeiro de Moura).

²⁷ «La conscience phénoménologique trouve donc, comme la monade leibnizienne, dans l’intérieur d’elle-même un accès au *dehors*, au transcendant, elle est à la fois ‘fermée sur elle-même’ – ‘sans portes ni fenêtres’, selon les termes mêmes de Leibnitz – et pourtant ouverte à la transcendance mais *en vertu de sa propre essence immanente*».

em si mesmo uma consciência constitutiva que explicita a totalidade infinita das coisas do mundo visto, conforme realiza suas visadas. É da pureza do *ego transcendental* que se podem explicitar as coisas do mundo ou descrever a pureza das vivências intencionais (DASTUR, 1991, 46)²⁸. Em outras palavras é da experiência das vivências intencionais, que se dá no *ego puro*, na total suspensão do *eu psicológico* e do mundo natural, que este *ego* pode descrever as coisas do mundo na sua originalidade sem os conceitos dados da vivência natural. Enquanto o *ego* encontrava-se envolvido com as coisas do mundo em uma atitude natural, ignorava o sentido das coisas na sua essência original. É justamente aí que, com a redução transcendental que reduz *ego psicológico* ao *ego transcendental*, que este se torna doador de sentido, pois é em si mesmo que as coisas do mundo ganham significação, podendo as constituir a partir da sua pureza. Dizem os comentadores de Husserl, Kelkel e Schérer:

Não somente a consciência intencional abriga em si o objecto como um ‘sentido’ que ela visa – nessa medida, poderá falar-se de existência do objecto *na* consciência – mas é também fonte de todo o sentido e finalmente, de todo o ser para mim, em suma, o objecto existe não apenas *em* mas também pelas operações da consciência pura. (1954, p. 46).

Assim, *ego puro* manifestado pela redução transcendental é mais que puro sujeito, pois possui em si mesmo as experiências das vivências intencionais, possui as essências das coisas do mundo que foram visadas, podendo a partir daí descrever o sentido puro dessas coisas. Para melhor compreensão do sentido das coisas que se manifesta no *ego transcendental* é oportuno aqui aproximar duas importantes noções husserlianas como: *noema* e *noese*. Essas duas noções ajudam na compreensão do sentido das coisas do mundo que se realiza no *ego transcendental*. Diz Ricoeur a respeito dessas duas noções: “...designam respectivamente o correlato da consciência – a visada como tal – (...) a consciência que não é mais parte de um mundo existente absolutamente se revela como uma consciência de...e toda a realidade é ‘reduzida’ à condição de ‘objeto’ (...) dessa consciência.” (RICOEUR, 2009a, p. 59).

Essas duas noções dizem como se realizam a intencionalidade do *ego transcendental*, ou seja, como o *ego puro*, que é sempre consciência de algo, dá sentido ou descreve as experiências vividas das coisas do mundo. Diz Ricoeur: “...a arte de

²⁸ « ...description pure des vécus intentionnels ».

distinguir e de soletrar as intencionalidades entrelaçadas deve ser dirigida por algo que Husserl chamava de reflexão noemática. Ele entendia por isso uma reflexão sobre o vivido, (...) uma reflexão sobre o objeto das várias visadas de consciência.” (2009a, p. 64). Pode-se afirmar que o *ego transcendental*, pela intuição, capta em sua estrutura imanente o sentido intencional do objeto ou o aspecto objetivo da vivência, estabelecendo dessa forma a relação entre *noese* e *noema* na imanência de si mesmo. O *noema* é o sentido imanente de algo dado à percepção, e a *noese* é a estrutura imanente no *ego transcendental*, onde se realizam ou são apreendidas as várias vivências. Diz Husserl em *Ideias*, no *parágrafo 88*, que a doação de sentido dado pelos direcionamentos do olhar do *ego puro* ‘não lhe sai do sentido’ (2006, p. 203). Em outras palavras pode-se dizer que há “algo” do objeto visado que, após apreendido na sua essência, não lhe sai do pensamento e este algo é o *noema* ou o correlativo intencional da vivência. Portanto, aplicando essas noções para compreender como se manifesta o sentido das coisas do mundo no *ego transcendental*, pode-se afirmar que este *ego* possui em si uma estrutura imanente com suas vivências (*noese*) e ao mesmo tempo o correlato intencional dessas vivências, e é da relação entre essas duas noções que é possível descrever a essência das coisas do mundo, que dão na subjetividade.

Enfim, tendo apresentado brevemente o pensamento fenomenológico husserliano, percebe-se que sua proposta filosófica busca constituir, descrever a essência das coisas do mundo a partir do *ego transcendental* ou da subjetividade. Ele propõe ao filósofo, como foi elencado, abandonar todas as relações ingênuas, tanto exteriormente quanto interiormente, para atingir a completa ausência de pressupostos, acreditando com isso encontrar algum resíduo verdadeiro das coisas, porém, não nas próprias coisas em si mesmas, mas na percepção pura praticando a *epoché*. É aí que para ele nasce uma nova possibilidade de conhecimento das coisas, um conhecimento que surge na sua originalidade ou na sua transcendência. Nasce um conhecimento das coisas do mundo originadas em um *ego puro* que já não é um *ego* que se conhece na imediatez do *cogito* como no cartesianismo, pois, para ele a consciência é sempre consciência de algo, ou seja, a consciência só é porque é consciência de algo, e reciprocamente as coisas só são porque aparecem na sua originalidade à consciência.

Uma vez apresentada a proposta husserliana, resta refletir, no próximo tópico, alguns temas do texto de Ricoeur, *Fenomenologia e hermenêutica: no rasto de Husserl* e ainda outros textos a fim de destacar sua proximidade e distanciamento com a fenomenologia, procurando refletir sobre sua visão para o sujeito no quadro da filosofia

reflexiva. Jean Greisch, referindo-se ao texto mencionado, afirma que Ricoeur coloca um fim irrevogável ao conjunto das pressuposições do idealismo husserliano que se destacam como: o ideal da justificação última, o intuitivismo, a imanência da consciência, a prioridade do sujeito transcendental e a responsabilidade radical de si mesmo (GREISCH, 2001, p. 20)²⁹ A essas teses husserlianas, a filosofia ricoeuriana opõe: a prioridade ontológica da pertença, a mediação da interpretação, a procura do sentido das coisas do mundo fora de si mesmo e o convite que a hermenêutica faz à subjetividade para ser o lugar último da compreensão, ou seja, a subjetividade é convidada a se perder como origem para se reencontrar (RICOEUR, 1989, p. 63). Tentando esclarecer e ampliar um pouco mais as oposições mencionadas, tentar-se-á, no próximo tópico, dizer sobre o sujeito que pertence ao mundo e se distancia dele.

1.5 A pertença e o distanciamento do sujeito: oposições ao idealismo husserliano

Ricoeur afirma que, para além de simples oposição entre hermenêutica e fenomenologia, existe entre essas duas disciplinas uma pertença mútua, onde uma colabora com o desenvolvimento da outra: a fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto da hermenêutica, porém a fenomenologia não se pode constituir sem um pressuposto hermenêutico (RICOEUR, 1989, p. 50). Pode-se afirmar que em Ricoeur essas duas disciplinas se completam sem se confundirem, mantendo um certo pertencimento e também um certo distanciamento uma com a outra. Aqui cabe salientar que, assim como Husserl busca o rigor filosófico nas suas reflexões, o mesmo vale para Paul Ricoeur que, na sua aproximação com a fenomenologia, não realiza um ecletismo e nem uma conciliação entre as duas disciplinas mencionadas. Em Ricoeur, existe uma certa aproximação e também um certo distanciamento, nascendo daí uma nova maneira de pensar a própria filosofia e o próprio sujeito, como tem-se tentado refletir neste trabalho.

Ricoeur, em seu texto *Da interpretação*, afirma que, em alguns textos como, *Ideias e Meditações Cartesianas*, Husserl concebe a fenomenologia não apenas como um método de descrição fenomenológica, mas também marcada por um idealismo que aspira a uma auto-fundação radical na mais completa clareza intelectual, permanecendo

²⁹ « La première souligne la césure abyssale entre les deux projets : l'herméneutique met irrévocablement fin à l'ensemble des pré-suppositions de l'idéalisme husserlien : l'idéal de la justification dernière, l'intuitionnisme, l'immanence de la conscience, le primat du sujet transcendantal, la responsabilité radicale de soi ».

dentro do quadro da filosofia reflexiva (RICOEUR, 1989, p. 37). Esse mesmo texto também afirma que a fenomenologia assim como a hermenêutica representam uma realização e uma transformação radical da filosofia reflexiva, ou seja, essas duas disciplinas no seu desejo de radicalidade alargam o horizonte da filosofia e do próprio *ego cogito* que no cartesianismo, como se apresentou, aspira a uma perfeita coincidência de si consigo mesmo. É tentando pensar sobre esse idealismo husserliano e, ao mesmo tempo, a aproximação entre a fenomenologia e a hermenêutica, que Ricoeur afirma que se deve separar uma coisa da outra. Diz ele, na sua obra *Na escola da fenomenologia*, “...é necessário distinguir, em Husserl, o *método*, tal qual ele efetivamente o praticou, e a interpretação filosófica desse método...” (2009a, p. 254). Pode-se dizer que Ricoeur em suas reflexões filosóficas decide muitas vezes pelo método fenomenológico, mas nem sempre pela interpretação filosófica husserliana. Ele se interessava mais pela neutralidade da redução eidética do que pela interpretação filosófica husserliana, ora idealista, ora realista.

Na introdução da primeira obra *Le Volontaire et l'Involontaire*, Ricoeur se aproxima da fenomenologia de Husserl, principalmente no que diz respeito ao seu método, a descrição fenomenológica e também fala do seu afastamento em relação à redução transcendental. Diz ele:

Esta abstração aparenta-se por certos traços ao que Husserl chamou a redução eidética, quer dizer, a colocação entre parênteses do fato e do nivelamento da ideia, do sentido; mas Husserl não sonhou em fazer gravitar a realidade empírica do homem em torno de um fato fundamental tal como a degradação já efetuada do querer e sua maquiagem sob as cores da paixão. Ver-se-á, ao contrário, que tudo nos afasta da famosa e obscura redução transcendental na qual fracassou, segundo nós, uma compreensão verdadeira do corpo. Este estudo é então, de alguma maneira, uma teoria eidética do voluntário e do involuntário...(RICOEUR, 2009b, p. 20)³⁰.

Percebe-se, a partir da citação acima, que Ricoeur, já em sua primeira obra, é próximo da fenomenologia husserliana principalmente em relação à redução eidética, porém se afasta do seu idealismo, a redução transcendental. Ele afirma que, para

³⁰ « Cette abstraction s'apparente par certains traits à ce que Husserl a appelé la réduction eidétique, c'est-à-dire la mise entre parenthèses du fait et l'affleurement de l'idée, du sens; mais Husserl n'a pas songé à faire graviter la réalité empirique de l'homme autour d'un fait fondamental tel que la dégradation déjà effectuée du vouloir et son maquillage sous les couleurs de la passion. On verra par contre que tout nous éloigne de la fameuse et obscure réduction transcendantale à laquelle fait échec, selon nous, une compréhension véritable du corps propre. Cette étude est donc, en quelque façon, une théorie eidétique du volontaire et de l'involontaire... ».

descrever e compreender as estruturas fundamentais do voluntário e do involuntário, é necessário levantar uma abstração semelhante à metodologia husserliana. Percebe-se que Ricoeur vai se decidindo pelo método fenomenológico, mas não pelo idealismo que foi desenvolvido na interpretação da fenomenologia, como se verá a seguir.

Segundo Paul Ricoeur, a fenomenologia, já no seu primeiro princípio, foi apresentada, como a filosofia da ciência rigorosa, a fim de ser fundamento para todas as outras ciências, uma filosofia primeira, que parte da busca da total ausência de pressuposição. Ela recusa todo e qualquer pré-conceito, querendo atingir a ausência absoluta de pressuposições e consequentemente chegando à intuição da essência das coisas. Segundo Ricoeur a fenomenologia tem a pretensão de ser uma ciência absolutamente evidente, que não pressupõe nada.

É voltando os olhos para as questões husserlianas até aqui desenvolvidas como: a ausência absoluta de pressuposição, a justificação última, a intuição, a imanência da consciência e o *ego transcendental* que Ricoeur fará seu “corte” contra a fenomenologia ou seja, apresentará sua concepção filosófica que “atinge” diretamente sua visão sobre o sujeito da filosofia reflexiva.

Segundo Ricoeur, a filosofia é protegida contra si mesma, contra sua pretensão de ser fundamento último na total ausência de pressuposição, quando percebe, em seu arcabouço teórico, fontes e motivações advindas da não-filosofia (RICOEUR, 1968, p. 18). Em outras palavras para ele não existe uma filosofia com total ausência de pressuposição como, de certa forma, já foi apontado no tópico terceiro desse capítulo, quando menciona-se na sua obra, *Filosofia da Vontade II - Finitude et Culpabilité*, que os símbolos encontrados na fenomenologia da religião dizem algo sobre a realidade antes do mesmo do próprio ato de filosofar e por isso eles levam a pensar.

Segundo Ricoeur, a filosofia para ser independente em suas reflexões deve ser dependente de fontes não-filosóficas (RICOEUR, 1968, p. 19). Pode-se perguntar o que significa a filosofia ter tal dependência de fontes não-filosóficas?

Ricoeur em sua obra *Leituras 2*, no capítulo *Filosofar após Kierkegaard*, refletindo sobre a situação filosófica deste, ou sobre seu existencialismo no quadro da história da filosofia, afirma que este se mantém fora tanto da filosofia quanto da teologia, porém possui grande *genialidade* como fonte não-filosófica da filosofia (RICOEUR, 1996, p. 32).

Segundo Ricoeur, Kierkegaard foi genial em suas reflexões ao transpor sua própria biografia através de uma espécie de personalidade fictícia que acaba encobrindo

e dissimulando sua existência real. Ele, em suas reflexões, faz uso da ficção, da poética, da criação de personagens para dizer sobre si e ao mesmo tempo elaborar seus argumentos tanto filosóficos quanto teológicos. Por isso, não se pode afirmar que a vida de Kierkegaard é correspondente às fases que propõe no seu discurso como: o estético, o ético e o religioso. Para Ricoeur, o existente Kierkegaard se encontra em algum lugar por entre essas fases, e acaba deixando conhecer tanto seu discurso quanto a si mesmo na identificação de alguns personagens que ele cria e se identifica como Abraão, Jó, Ahasverus e outros. É justamente aí que Ricoeur explica que o pensamento filosófico possui uma íntima relação com a não-filosofia, ou seja, a filosofia tem suas fontes fora de si mesma, ou seja, ela busca seu ponto de partida em fontes literárias, religiosas, éticas, científicas e outras.

Diz Ricoeur: “...a filosofia tem seu ponto de partida diante dela. Mas, se ela busca seu ponto de partida, ela recebe suas fontes; ela dispõe de seu ponto de partida, não dispõe de suas fontes, vale dizer, do que a revitaliza e instrui pela base.” (1996, p. 34). A filosofia tem seu próprio ponto de partida, seu método, seu acabamento, porém sua base é motivada pelas diversas experiências que se encontram no mundo. Por isso, ela reflete sobre essas experiências elaborando seu próprio método, ou seja, seu próprio filosofar. É justamente aí que, segundo Ricoeur, não se pode “construir” uma filosofia na total ausência de pressuposição, pois a tentativa de filosofar nunca é neutra, ou seja, o filósofo reflete sempre a partir de suas convicções, ele sempre está ligado à sua experiência de mundo, e essa experiência se encontra situada dentro de uma história ou dentro de experiências vividas que sempre dizem algo para este que se dispõe a refletir. Assim, para Ricoeur, a filosofia é sempre dependente de suas fontes que nem sempre vêm do domínio filosófico, mas de fontes da não-filosofia como: as artes, os símbolos, os mitos das diversas culturas, as experiências vividas e as ciências. Por isso, não é possível uma ciência rigorosamente pura, ou com total ausência de pressuposição, como deseja a fenomenologia husserliana. A filosofia sempre está ligada à história, às vivências. O filósofo é pertencente ao mundo.

Nesta primeira crítica de Ricoeur contra a fenomenologia, já se pode observar o sujeito que desponta da filosofia ricoeuriana em detrimento da fenomenologia de husserliana. Diz ele: “Preciso da história para sair de minha subjetividade privada e experimentar em mim mesmo e para além de mim mesmo o *ser-homem*.” (RICOEUR, 1968, p. 37). Como vem-se argumentando a partir de Ricoeur, sua proposta para o sujeito na filosofia reflexiva não é o sujeito de uma reflexão imediata, privado na sua

subjetividade, mas aquele que se dá a conhecer ou se conhece melhor passando pelas mediações que se encontram na história. Para Ricoeur, a fenomenologia, ao reivindicar como seu ideal de cientificidade a completa ausência de pressuposição, tornando-se justificação última de todas as ciências e abrindo espaço para evidência pura na intuição absoluta, está se tornando uma forma de idealismo, pois se desconecta do mundo ou esquece sua relação de pertença com o mundo. Segundo Ricoeur, como já se afirmou, anterior ao lugar da fundação última proposto pela fenomenologia husserliana, à relação sujeito-objeto, existe uma relação de pertença tanto do sujeito como do objeto com o mundo. Pode-se afirmar que o sujeito que aspira à fundação última, já pertence a um mundo. Diz ele que o conceito de pertença designa diretamente qualquer condição inultrapassável de qualquer empreendimento de justificação e de fundação última (RICOEUR, 1989, p. 54).

Para Ricoeur a hermenêutica declara que, anterior à objetividade, existe uma relação que engloba tanto o sujeito autônomo quanto o objeto em oposição, e essa relação inclusiva e abrangente ele a denomina, a partir de *Gadamer*, pertencimento (RICOEUR, 2011, p. 183). Fica assim, na atual filosofia, minado o ideal de uma filosofia tão fundamental ou uma filosofia primeira que passa a ser uma filosofia segunda, ou seja, uma filosofia que deve necessariamente levar em conta primeiramente a história e o mundo a que pertence. Logo, o sujeito ao qual a filosofia ricoeuriana se dispõe a refletir é um sujeito que já pertence ao mundo.

É seguindo a linha de raciocínio da filosofia ricoeuriana, com a noção de pertença ao mundo, que se pode também afirmar que o retorno à intuição absoluta, que é o esforço de apreensão da essência da coisa em sua evidência pura, como é a proposta da fenomenologia husserliana, contrapõe à necessidade de toda a compreensão de passar pela mediação de uma interpretação (RICOEUR, 1995b, p. 104).

Ricoeur, retomando a questão da intuição como se encontra na fenomenologia, afirma que essa se decide pela visão que não se dá por perfis ou esboços, mas pela coincidência da reflexão (intencionalidade e variações imaginativas) com aquilo que acaba de ser vivido e, por causa disso, a imanência não é duvidosa, tornando-se um tanto imediata ou tendo a pretensão de apreender a essência da coisa em uma visão pura. É justamente aí que ele coloca em questão essa pretensão da intuição em relação com a hermenêutica e a noção de pertencimento. Segundo ele, “...toda a interpretação coloca o intérprete *in medias res* e nunca no início ou no fim. Nós surgimos, de certo modo, a meio de uma conversa que já começou e na qual tentamos orientar-nos, a fim de

podemos também fornecer-lhe o nosso contributo.” (RICOEUR, 1989, p. 58). Para Ricoeur, quando a intuição chega à visão, já ocorreu a interpretação por parte do intérprete, e esse por sua vez já vê o objeto, interpretando-o, ou a partir do seu pertencimento ao mundo. “No lugar de reconduzir tudo à intuição, ela conta com o fato de que não há compreensão que não seja mediatizada por uma interpretação.” (GREISCH, 2001, p. 21)³¹. Assim, a essência que se pretende apreender da coisa já é uma interpretação, pois sempre possui uma explicitação que precede a reflexão e a constituição do objeto. A “...hermenêutica filosófica considera a interpretação um processo aberto que nenhuma visão completa.” (RICOEUR, 1989, p. 59).

Percebe-se que Ricoeur, apresentando a noção de pertencimento ou dando prioridade ontológica do pertencimento, opõe-se a duas teses idealistas da fenomenologia destacadas por ele, como: a exigência de justificação última e o intuitivismo, como se apresentou acima. É oportuno ainda continuar aprofundando nas críticas de Ricoeur a outras teses idealistas da fenomenologia como o *ego* transcendental e correlativamente a imanência da consciência. É importante salientar que tanto as duas teses desenvolvidas a que Ricoeur se opôs, quanto as teses que serão desenvolvidas a seguir, fazem parte como um todo da fenomenologia husserliana, ou seja, ao tratar de ausência de pressuposição, da justificação última e da intuição absoluta, desemboca-se necessariamente com essas teses no local da fundação última que é a subjetividade. Em outras palavras, para a fenomenologia, o local onde se realiza a intuição total é na subjetividade, não como realidade psicológica, mas como *ego* transcendental, que se revela, como se apresentou anteriormente, pela *epoché*, daí tudo o que se encontra relacionado com a atitude natural ou com as coisas do mundo empírico se torna duvidoso, porém, sendo o imanente indubitável, portanto, o sentido das coisas do mundo se dá na imanência da consciência. É voltando olhos para as críticas de Ricoeur sobre essa subjetividade da fenomenologia que será apresentada com maior destaque a proposta ricoeuriana para o sujeito da filosofia reflexiva, relacionando-o com a hermenêutica. Cabe aqui lembrar que Ricoeur, inserido na tradição da filosofia reflexiva, afirma que jamais houve *uma* ou *a* filosofia do sujeito. O que houve, ao longo da história, foi uma série de estilos reflexivos sobre o *cogito*, dentre os quais o cartesianismo merece destaque e também a fenomenologia husserliana com a *egologia* que é um desses estilos (RICOEUR, 1978, p. 199).

³¹ « Au lieu de tout ramener à l'intuition, elle table sur le fait qu'il n'y a pas de compréhension qui ne soit médiatisée par une interprétation ».

Segundo Ricoeur, Husserl, com o radicalismo do *ego* transcendental pela via da redução, acaba colocando a consciência como absoluto em relação ao mundo. Diz ele: “...após a redução, todo ser é um sentido para a consciência e, a esse título, relativo à consciência. A redução coloca assim o *Cogito* husserliano no âmago da tradição idealista...” (RICOEUR, 1978, p. 215).

Ricoeur afirma, na obra *O conflito das interpretações*, que a hermenêutica deve ser enxertada na fenomenologia principalmente no nível da *cogito* como se desenvolveu até aqui (RICOEUR, 1978, p. 18). Antes de tratar sobre o enxerto da hermenêutica, é importante aqui continuar a refletir sobre as oposições de Ricoeur às teses idealistas e delimitar esta nova forma de pensar o sujeito da filosofia reflexiva.

Ricoeur, na sua obra *Na escola da fenomenologia*, afirma que, quando Husserl se abstém do mundo como absoluto, conquistando-o como mundo percebido na vida reflexiva, pode legitimamente dizer que o mundo somente é conforme existe e vale para a consciência que visa e em tal *cogito*. Ricoeur, citando Husserl, afirma: “...o mundo ‘encontra em mim e aufere de mim o seu sentido e sua validade (...)’. ‘Seu sentido total, ao mesmo tempo universal e especial, e sua validade ontológica, o mundo os aufere exclusivamente dessas *cogitationes*.” (RICOEUR, 2009a, p. 276). Eis que o mundo só passa a ter validade ontológica para aquela consciência que visa e em tal *cogito*, ou no *em* mim. É justamente aí que na fenomenologia husserliana pode-se dizer que a imanência da consciência não é duvidosa, mas sim a transcendência, pois, para ele, esta parte sempre de perfis e esboços da relação natural com as coisas do mundo (RICOEUR, 1989, p. 59). Já na imanência da consciência, que tem como lugar a subjetividade, a evidência é verdadeiramente originária.

Segundo Ricoeur a fenomenologia husserliana, ao dar prioridade à consciência que visa as coisas do mundo, reduzindo a essência das coisas ao fenômeno, acaba tomando uma decisão metafísica. Pois tudo passa a ter sentido se se encontra na subjetividade da imanência da consciência. Logo, o fenômeno é a imanência pura da consciência, existindo uma coincidência absoluta entre o ser e o parecer. Para Husserl, na imanência da consciência pura é possível uma traducibilidade total do ser do fenômeno, não existindo mais nenhuma opacidade.

É contra essa decisão metafísica que Ricoeur destacará que, assim como as coisas do mundo podem ser duvidosas, o *ego* transcendental também pode ser colocado em suspeita ou pode ser duvidoso, pois, embora o *ego transcendental*, após a redução passa a pertencer a si mesmo, isso não significa que a essência das coisas do

mundo apreendida pelo *eu psicológico*, suas experiências de vivências, não venham de uma objetividade advinda das comunidades históricas intersubjetivas (RICOEUR, 1989, p. 60). Em outras palavras, não é possível uma apreensão pura das vivências, pois esta já parte de um mundo aí constituído, de algo que escapa da imanência pura. Logo, o *ego transcendental* também pode ser duvidoso, pois não é possível uma apoditicidade que preceda o mundo e as coisas do mundo. O que o *ego* apreende com a redução transcendental é o pré-dado, o mesmo, embora em outra atitude, o sentido do existente, que não depende de si mesmo (RICOEUR, 1989, p. 53). Retomando a noção de pertencimento, pode-se afirmar que o *ego*, mesmo mudando de uma atitude natural para uma atitude transcendental, não deixa de pertencer ao mundo, mostrando assim que a subjetividade não pode ser o lugar de fundação última. Logo, o ideal de cientificidade aspirado pela fenomenologia husserliana, como justificação última, não se torna possível, pois o que o *ego* transcendental apreende é o existente, o sentido do mundo que se encontrava aí anterior a sua redução. Pode-se dizer que, anterior ao *ego cogito cogitatum*, já existe uma relação de pertença de que não é possível se desligar. Segundo Ricoeur existe aí uma equivalência entre a noção de pertença e o ser-no-mundo de Heidegger. “A expressão ‘ser-no-mundo’ exprime melhor o primado da preocupação sobre o olhar e o caráter de horizonte daquilo a que estamos ligados. É efectivamente o ser-no-mundo que precede a reflexão.” (RICOEUR, 1989, p. 55). Portanto, o que Ricoeur exprime como pertença ao mundo já se encontra na ontologia heideggeriana, onde se coloca a prioridade sobre o ontológico em detrimento ao epistemológico.

Surge aqui uma questão: como o sujeito pertencente ao mundo pode encontrar uma certa objetividade requerida pela filosofia sendo que toda sua interpretação já pressupõe certa anterioridade ao pensar?

É justamente até aí, no limite encontrado no *ego* transcendental e seu pertencimento ao mundo, que Ricoeur estenderá a fenomenologia transcendental para uma hermenêutica através da noção de distanciamento.

Segundo Ricoeur, a instância crítica que se encontra ligada dialeticamente à noção de *pertencimento* corresponde ao que ele chama de *distanciamento*: é esta instância que confere à consciência seu caráter propriamente histórico. Pois mesmo uma tradição só é o que é, se existe uma distância que distinga o pertencimento próprio de um ser humano da simples inclusão de uma coisa como parte de um todo (RICOEUR, 2011, p. 184). Pode-se dizer que é, através da noção de distanciamento, que é possível ao sujeito reconhecer sua originalidade e também seu pertencimento ao mundo. O

distanciamento proporciona ao sujeito um certo afastamento e uma certa proximidade com a cultura e a tradição na quais se encontra. Portanto, a noção de distanciamento proporciona ao sujeito que pertence ao mundo, uma certa tomada de consciência, que lhe permite saber que está ligado ao mundo, a uma cultura, a uma história, porém, não é o todo desse mundo, é uma parte, que possui sua própria originalidade, embora pertencente ao mundo.

Segundo Ricoeur, a forma mais contundente de se expressar o distanciamento na hermenêutica é através da mediação do texto, ou seja, “...por expressões fixadas pela escrita, mas também por todos os documentos e monumentos que têm um traço fundamental e comum com a escrita.” (RICOEUR, 1989, p. 58).

Para o autor um texto, assim como os documentos e os monumentos, possui como traço comum uma certa autonomia em relação à intenção do seu autor e também em relação ao seu destinatário, ou seja, um texto uma vez fixado em forma de escrita, configurando-se com começo, meio e fim, ganha sentido próprio e consequentemente autonomia em relação à àquele que escreveu e em relação a àquele que possivelmente pode apreendê-lo. O texto com autonomia em relação ao seu autor, com significações próprias e com composição original, torna-se obra. Ela, libertada da tutela da referência ostensiva do discurso, traz consigo significações originais e, por isso, torna-se um mundo próprio, o mundo do texto. Diz Ricoeur:

Aqui a minha tese é a de que a abolição de uma referência de primeira categoria, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja libertada uma referência de segunda categoria que atinge o mundo, não apenas ao nível dos objetos manipuláveis, mas ao nível que Husserl designava pela expressão *Lebenswelt* e Heidegger pela de *ser-no-mundo*. (RICOEUR, 1989, p. 121).

Ricoeur afirma que o texto como uma composição literária escapa da referência imediata, distancia-se da linguagem cotidiana e introduz através da ficção novas possibilidades de ser-no-mundo. É justamente por isso que ele afirma que o mundo do texto é uma possibilidade de distanciamento daquele que já pertence ao mundo. O mundo do texto, através de sua configuração, cria um mundo de significações que nasceram de uma cultura, de uma história e de um conjunto de vivências e, além disso, ele é autônomo, independente do seu autor (RICOEUR, 2011, p. 184).

É exatamente por isso, que o texto ou mundo do texto, é a pedra de toque da hermenêutica, pois colabora para o distanciamento do sujeito que pertence ao mundo e ao mesmo pode ajudar a este sujeito, que se coloca diante do texto a reconhecer seu pertencimento a uma história ou a uma tradição. Por isso, pode-se afirmar que a consciência, que tem a pretensão de apreender a essência absoluta pela intuição que se funda no ver, só pode acontecer não como começo nem como fim, mas durante o processo de pertencimento e distanciamento. Em outras palavras, pode-se afirmar que o sujeito, para se compreender ou compreender as suas próprias intuições, precisa atravessar o mundo pela interpretação das obras da cultura, como as obras em forma de texto.

Percebe-se que Ricoeur, em sua interpretação filosófica sobre as noções de pertencimento e de distanciamento, vai além do primado da subjetividade encontrado na fenomenologia. Segundo ele, o sujeito da filosofia reflexiva só pode verdadeiramente se compreender e compreender o sentido das coisas, à medida em que sabe que pertence ao mundo, mas ao mesmo tempo é capaz de se distanciar desse mundo. Porém, o distanciamento só pode ocorrer quando o sujeito mergulha em obras, como os textos, que podem dizer para si e refigurar sua própria vida.

A hermenêutica ricoeuriana convida o sujeito da filosofia reflexiva, ao invés de buscar a fonte de sentido na imanência da consciência, à semelhança do cartesianismo e do *ego transcendental*, a procurar o sentido fora de si mesmo, perpassando pelas histórias e obras da cultura que o objetivam. É justamente aí que se pode reafirmar que, para Ricoeur, o sujeito da filosofia reflexiva deve passar por um esforço de ser, mediado pelas obras da cultura em que se encontra envolvido. O sujeito pode, pela reflexão, se reconhecer como pertencente ao mundo e, ao mesmo tempo pode, se distanciar desse mundo através de um esforço interpretativo. É justamente aí que se pode retomar que, na filosofia ricoeuriana, o reconhecimento do sujeito da filosofia reflexiva não se dá de forma imediata, como no cartesianismo ou na intuição pura do *ego transcendental*, como na fenomenologia, mas como uma reflexão que significa uma tarefa constante na dialética do pertencimento e do distanciamento. É no ínterim dessa dialética que o sujeito, pelo seu *esforço de ser* e por seu *desejo de existir*, pode ir se compreendendo e compreendendo o mundo em que vive.

Para Ricoeur, o objetivo da reflexão realizada pelo sujeito da filosofia reflexiva deveria ser “...apreender o *ego* em seu esforço para existir, em seu desejo para ser. É nesse ponto que uma filosofia reflexiva [...] é *conatus*, esforço.” (RICOEUR, 1977, p.

47). O esforço aqui é desejo ou a posição de um si³² que se exprime pelo esforço para existir e pelo desejo de ser por meio das obras que testemunham suas ações. Em outras palavras, o sujeito pela reflexão procura apreender o si no ínterim do seu esforço e do seu desejo de aproximar sua experiência daquilo que ele pensa ser. Por isso Ricoeur afirma que o esforço e o desejo são duas faces dessa posição do si na primeira verdade *sou, existo* (RICOEUR, 1977, p. 277). O si se mostra como esforço e desejo ou luta e vontade para ser, em meio às obras que dão testemunho dos seus atos. É interessante perceber que para Ricoeur o si só se reconhece por meio do tu que dá testemunho de suas ações, ou seja, o si não pode se reconhecer em uma intuição imediata ou pela auto-designação, *eu sou*, mas por meio das obras que dizem de sua ação. Portanto, pode-se dizer que para Ricoeur o sujeito da filosofia reflexiva não é mais aquele que se dá a partir de uma reflexão imediata, mas um sujeito que se constrói pela apropriação do seu esforço por existir e seu desejo de ser, através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo (RICOEUR, 1977, p. 48). Entretanto, afirma Ricoeur que as obras que atestam a ação do sujeito possuem significação duvidosa e revogável, o *cogito* é uma verdade tão vã quanto invencível, mas é também um lugar vazio que foi preenchido por um *falso cogito*, que não é o que se acredita ser. Logo, se a reflexão é esse esforço e esse desejo de ser pelas obras que testemunham sua ação, essa não sendo uma ciência, pode reassumir para si signos opacos, contingentes e equivocados que estão espalhados na cultura (RICOEUR, 1977, p. 48).

³² Ricoeur, no início da obra *Si mesmo como um outro* (1990), começa colocando a importância de refletir a partir de um primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito tal como se exprime na primeira pessoa do singular: “eu penso”, “eu sou”. Para o filósofo o eu (*je*), como pronome pessoal da primeira pessoa, tem sua importante e indubitável verdade como *eu penso*; porém é uma verdade que corre o risco de se perder, caso não se coloque em relação com os outros objetos. O *ego cogito*, resistindo às dúvidas, apresenta-se como eu pensante mas, não responde a *quem*. Quem é aquele que pensa? *Quem* é aquele que duvida? O sujeito, ao designar-se como *eu*, não se particulariza entre os outros, mas generaliza-se ou seja, iniciar a reflexão pelo pronome pessoal na primeira pessoa, eu (*je*), pode impedir uma reflexão rumo à identificação de si mesmo. Outra questão apresentada pelo autor é a crítica de Nietzsche sobre o *ego cogito*, pois, segundo Nietzsche, atribuir uma unidade ao pensar é algo fictício. O eu, além do pensar, é atravessado por um jogo de forças, uma multiplicidade de instintos. Logo, o sujeito é multiplicidade e atribuir à multiplicidade, a um *eu* é puro jogo gramatical. Por isso, segundo Ricoeur, o filósofo Nietzsche coloca-se como um mestre da suspeita diante da posição do *ego cogito*. O *cogito* é algo duvidoso. É diante dessas duas tradições, da exaltação e da humilhação do *cogito*, que o filósofo francês, que trabalha pela mediação, propõe uma hermenêutica do *si*, que medeia estas propostas levantadas. Logo, o si (*soi*) proposto pelo autor aparece como um pronome reflexivo da terceira pessoa (ele, ela, eles). É um si de si mesmo, um reflexivo que se dá pela mediação reflexiva. Portanto, *O si – do si mesmo como um outro* é uma reflexão que propõe conhecer o sujeito mergulhando na dialética entre *mesmidade* e *ipseidade*. Assim, Ricoeur passa a fazer uso palavra *si* em sua proposta para sujeito da filosofia reflexiva.

É justamente aqui que a reflexão faz apelo à hermenêutica ou deve tornar-se hermenêutica, pois, segundo o filósofo, somente pelo trabalho de interpretação é possível elevar-se, “...da má compreensão à compreensão.” (RICOEUR, 1978, p. 19). O sujeito da filosofia reflexiva, que se constrói, através do seu esforço de existir e do seu desejo de ser, ao se aproximar da hermenêutica, pode ir interpretando os signos encontrados nas obras da cultura. Diz o comentador Gary Brent Madison:

O sujeito da hermenêutica é um sujeito que fala e é falado; ele existe apenas como o objecto auto-afirmativo do esforço e do desejo, e na medida em que ele existe autocompreensivamente, fá-lo apenas como o resultado do jogo constitutivo e crítico dos signos, símbolos e textos. (MADISON, 1995, p. 47).

Portanto, o sujeito da filosofia reflexiva, ao se aproximar da hermenêutica ou ao tornar-se sujeito da hermenêutica, passa a se construir mediado pelas interpretações encontradas nos diversos símbolos da cultura. O sujeito da hermenêutica passa a fazer o trabalho de pensamento, decifrando o sentido latente do imediato perpassando, como já foi dito, pelo sentido que reside fora, em obras, instituições, monumentos de cultura, onde a vida é objetivada e, a partir dessas, vai se reconhecendo pela atestação de suas ações. Ricoeur apresenta o que consiste o papel da hermenêutica: “A tarefa dessa hermenêutica é a de mostrar que a existência só vem à palavra, ao sentido e à reflexão, procedendo a uma contínua exegese de todas as significações que se manifestam no mundo da cultura.” (1978, p. 23).

A hermenêutica, através do seu processo interpretativo, procura revelar o latente confrontando-o continuamente com todas as significações que se manifestam na cultura. É através do confronto das interpretações que a hermenêutica pode assegurar ao sujeito da filosofia reflexiva uma função crítica de arbitragem, ou seja, pelo processo interpretativo nasce a *possibilidade* de elevar-se da má compreensão à compreensão. É oportuno destacar a palavra *possibilidade*, como aquilo que pode ou não acontecer, ou seja, o fato de a hermenêutica poder arbitrar criticamente os diferentes usos de sentido duplo, confrontando com as diversas disciplinas, não significa encontrar respostas, apreender a compreensão ou afirmar o que o sujeito é, definindo-o, mas sim abrir possibilidade para o pensar, ampliar o horizonte para além do dado e do acabado. É “mergulhar” criticamente nas várias possibilidades que as obras da cultura podem proporcionar àquele sujeito que busca se apropriar pela reflexão.

Enfim, tendo refletido sobre o sujeito da filosofia reflexiva de Ricoeur e sua aproximação da hermenêutica, pode-se perguntar: Qual hermenêutica Ricoeur aproxima do sujeito da filosofia reflexiva? Cabe retomar aqui o início deste trabalho, recordando que Ricoeur em suas primeiras obras propõe em seu primeiro momento hermenêutico um retorno ao símbolo sagrado. Trata-se de uma hermenêutica cuja finalidade não é explicar, mas descrever as causas encontradas nos símbolos da fenomenologia da religião. Ricoeur, como já foi dito, nesse primeiro momento chegou a mencionar que continuaria nessa abordagem hermenêutica escrevendo uma obra que trataria da ontologia da realidade, ligando o sujeito ao Sagrado. Entretanto, após seu encontro com as obras de Freud, houve a passagem de uma hermenêutica da restauração de sentido para uma hermenêutica da suspeita. Diz ele em sua obra *O conflito das interpretações*:

Não obstante, penso que, após Freud, não podemos mais falar da consciência como antes dele e, se um novo conceito de consciência deve ser encontrado, talvez possamos ao mesmo tempo descobrir uma nova conexão entre essa consciência e o que chamamos de manifestação ou mesmo reminiscência do Sagrado. A consciência não é a primeira realidade que podemos conhecer, mas a última. Precisamos vir a ela, e não partir dela. (RICOEUR, 1978, p. 272).

Depois de Freud, o sujeito já não é mais aquele que acredita ser. Já não é possível acreditar na consciência como se apresenta. Talvez a restauração de sentido a partir dos símbolos sagrados depois de Freud já não seja possível, pois a descrição que poderia ser feita pelo sujeito torna-se duvidosa.

Ricoeur, ao ler as obras de Freud, admira a ausência de uma interrogação radical sobre o sujeito do pensamento e da existência. É justamente por isso que ele aproxima do sujeito da filosofia reflexiva, uma interpretação da suspeita, pois esta última não tem como pretensão o evidente da consciência imediata, mas, ao contrário, parte da desconfiança do que se apresenta a fim de revelar o que se encontra oculto.

A hermenêutica da suspeita “...desconfia do sentido tal como ele se apresenta à primeira vista à consciência, decretando que ele é secretamente regido por uma economia secreta e inconfessável que a interpretação desmistificadora tem por obrigação tornar clara.” (GRONDIN, 2013, p. 83).³³

³³ «Elle se méfie du sens tel qu'il se présente de prime abord à la conscience, décrétant qu'il est secrètement régi par une économie secrète et inavouable que l'interprétation démystificatrice a pour tâche de porter au jour».

Portanto, Ricoeur incorpora ao sujeito da filosofia reflexiva sua leitura a respeito das obras de Freud como instrumento de reflexão e de crítica à consciência falsa. Ele lembra que a reflexão é a apropriação do esforço de existir e do desejo de ser perpassado pelas obras das culturas, porém que essa reflexão precisa da hermenêutica para “corrigir” ou fazer sair, da má compreensão, a compreensão. É a partir da aproximação dessa reflexão sobre a hermenêutica da suspeita que Ricoeur percebe que a filosofia deve abandonar a ingenuidade da consciência imediata e se abrir para novos espaços psíquicos. Com a psicanálise a consciência já não é ponto de partida, mas pode ser ponto de chegada. “A ‘consciência’ de si deve tornar-se ‘conhecimento’ de si, isto é, conhecimento indireto, mediato e suspicaz de mim mesmo.” (RICOEUR, 1978, p. 279).

Para Ricoeur com Freud a consciência já não poderá ser apreensão direta de si por si, uma apreensão do meu desejo de existir sobre a via curta da consciência (RICOEUR, 1978, p. 145). Para ele quando uma filosofia reflexiva se deixa instruir pelas obras de Freud já não é possível estabelecer uma filosofia do sujeito como filosofia da consciência, pois reflexão e consciência já não coincidem mais (RICOEUR, 1977, p. 146). Por isso, torna-se necessário destruir o *falso cogito* ou pelo menos mostrar sua inadequação para se pode repensar o próprio sujeito da filosofia reflexiva.

Para Ricoeur uma filosofia reflexiva que assume as instruções da psicanálise deve tomar o caminho longo e indireto da interpretação procurando refletir o que se encontra além da consciência que pensava se conhecer. É justamente neste “além” da consciência que se pretende adentrar no próximo capítulo. Se o sujeito da filosofia reflexiva é uma consciência falsa, depois de Freud, deve-se aceitar o descentramento de si mesmo a fim de abrir novos horizontes para se pensar.

Pode-se aqui levantar uma questão: o que poderia ser concluído, refletido ou aprofundado sobre esse sujeito de uma filosofia reflexiva tradicional, como se observou durante o desenvolvimento do capítulo, que pensava ser transparente sobre si mesmo? A fim de responder esta pergunta e procurando encontrar respostas no próprio Ricoeur, cabe aqui adentrar na noção de narcisismo no sentido que se encontra desenvolvido na obra de Freud, 1914-1916, especificamente em *Introdução ao Narcisismo*.

1.6 O Narcisismo: a ilusão do *Cogito*

A mitologia grega narra a história de Narciso filho do deus-rio Cefiso e da ninfa Liríope. Conta o mito que, tendo consultado o vidente para saber se o menino teria longevidade, afirma este: “Sim, se ele nunca descobrir a si mesmo.”(OVÍDIO, 2003, p. 61). Segundo o vidente, o menino teria vida longa se nunca olhasse para si mesmo.

Narciso nasceu com esplêndida beleza a tal ponto que muitas moças e ninfas como Eco, se apaixonaram por ele, porém ele não se interessava por nenhuma delas. Conta-se que um dia, ao sair para caçar, depois de um dia inteiro já cansado, debruçou sobre uma fonte para beber água e ao ver sua imagem sobre o reflexo da água apaixonou-se por si mesmo.

Esgotado pelo calor da caçada, veio descansar, achando o lugar muito agradável, e a água refrescante para matar a sede. Enquanto tentava saciar sua sede naquela água, no mais profundo de seu ser, um outro tipo de sede começou a crescer quando viu uma imagem na lagoa. Apaixonou-se. (OVÍDIO, 2003, p. 63).

Narciso, apaixonado pela sua bela imagem, beija a límpida fonte para se enamorar. “Tenta várias vezes beijar a imagem refletida na água...” (OVÍDIO, 2003, p. 63). Entretanto, ele se enamorando cada vez mais, desejou se abraçar e, ao mergulhar seus braços na água, não achou nada.

Narciso, depois de tanto tempo querer se possuir, toma consciência que deseja a si mesmo e se abrasa ao ver sua própria imagem. “Ardo de amor por mim mesmo; eu próprio ateei o fogo que agora me queima.” (OVÍDIO, 2003, p. 64). Porém, como não é possível obter-se, embora apaixonado, sente a dor da paixão que lhe retira as forças e o expiro da mocidade e com o tempo a morte já não lhe é mais um peso que logo chegou. Pode-se aqui perguntar: como relacionar o belo e encantador mito de Narciso com o sujeito da filosofia reflexiva? Como refletir esse mito sem se perder na sede que nasce de querer contemplar a si mesmo? Um filósofo francês, pouco conhecido, chamado Louis Lavelle, que Paul Ricoeur elogia na sua filosofia do ser de estilo espinozista³⁴,

³⁴ “...em torno da obra de Louis Lavelle, de seu estilo perfeito, de sua serenidade espinozista, uma espécie de silêncio respeitoso e penoso aconteceu na França; os jovens nem sequer o leem e os mais velhos discutem, de preferência, obras menos perfeitas, mas mais incisivas a seu gosto, que tornaram muitas vezes desatentos ou desinteressados ao plano imenso do filósofo do ser; isso era natural; isso não é sem dúvida, durável; quando o tempo houver reduzido as reputações, as verdadeiras grandezas se

afirma em sua obra *O erro de Narciso* que o jovem da mitologia grega, diante da virgem fonte que ninguém havia ainda mirado, descobre sua beleza e desde então não tem mais sede senão de si mesmo (LAVELLE, 2012, p. 37). Diz o filósofo que Narciso, tendo sede de si mesmo, começa um jogo de recuos e fingimentos pelo qual se afasta de si para ver e se lançar em direção a si para se capturar (LAVELLE, 2012, p. 38). No entanto, ele captura senão sua imagem e só pode contemplar sua aparência. Ele não consegue escapar de si, ou seja, o amor que tem por si não cessa de persegui-lo (LAVELLE, 2012b, p. 39). Segundo Lavelle, Narciso “...busca sua essência e encontra apenas sua imagem, que não cessa de decepcioná-lo...” (2012, p. 41). Ele tenta capturar a si mesmo pelos reflexos da límpida fonte e nada encontra.

Para Lavelle, Narciso tentou contemplar sua própria imagem antes de tê-la produzido, ou seja, quer encontrar a si mesmo sem desenvolver seu próprio ser e, por isso, confunde o que ele é, com uma imagem enganadora, com uma aparência de si mesmo (LAVELLE, p. 2012, p. 41). Narciso acaba se apaixonando pela imagem de si mesmo e não pelo desenvolvimento do seu ser que deveria se ser construído ao longo da vida. É nessa mesma linha de raciocínio que é possível aproximar a reflexão de Lavelle com a filosofia ricoeuriana a respeito desse comportamento de Narciso, embora Lavelle esteja refletindo a partir de uma filosofia do ser. Em Lavelle, Narciso se apaixona por uma imagem que o engana e que se desfaz a cada momento que tenta possuí-la, o mesmo pode-se dizer a respeito da crítica de Ricoeur em relação à consciência imediata que pensa se conhecer na evidência.

Segundo Ricoeur, antes de Freud dois momentos encontram-se confundidos: o momento da apoditicidade e o momento da adequação, ou seja, uma apoditicidade não significa uma adequação ou eu sou *tal* como me percebo. Em outras palavras Descartes encontra uma certeza de si, o *ego cogito*, uma apoditicidade, mas isso não significa uma evidência sobre si mesmo, uma certeza imediata de si ou de um outro objeto.

Para Ricoeur, quando os dois momentos mencionados são confundidos ou quando se funde a apoditicidade com a evidência, gera-se o *falso cogito* que é análogo ao comportamento narcísico da reflexão acima, onde Narciso cria para si mesmo uma imagem enganadora, uma falsa imagem de si mesmo. É justamente por isso que Paul Ricoeur afirma que o narcisismo “...induz à confusão do *Cogito* reflexivo e da consciência imediata e me faz acreditar que sou tal como creio que sou”. (RICOEUR,

reclassificação; estou convencido de que Louis Lavelle, no fim dessa provação, será plenamente reconhecido.” (RICOEUR apud PADILHA, 2012, p. 287).

1978, p. 204). Ele afirma que o *falso cogito* é um sujeito inicialmente herdeiro de um amor de si cuja estrutura é análoga à da libido objetual (RICOEUR, 1978, p. 204). Um *ego* que se confunde com a libido objetual.

O sujeito da filosofia reflexiva, à semelhança do cartesianismo e da fenomenologia husserliana, cria um *falso cogito* ao achar que é tal como se percebe ou como significa as coisas. Pode-se afirmar que é um sujeito que, não se deixando passar pela crítica, se mantém numa certa atitude dogmática ao confundir o momento da apoditicidade com a evidência. Mantém uma postura de fechamento na certeza imediata de si mesmo ou do objeto que visa. É importante salientar que não se pode negar que o *cogito* seja uma verdade, porém, uma verdade vazia ou necessitada de concretude. É justamente aí que Ricoeur, como já se afirmou anteriormente, diz que uma reflexão deveria apreender o *ego* não na evidência psicológica ou na intuição intelectual, mas no esforço por existir e no desejo de ser. É nesse esforço e nesse desejo de ser que Ricoeur se aproxima da psicanálise freudiana encontrando possibilidades de ultrapassar esse narcisismo que gera o *falso cogito*.

Ricoeur afirma que, depois da psicanálise, a reflexão perdeu a segurança da consciência, o *ego* é problematizado. “O que *sou* é tão problemático quanto é apodítico que existo.” (RICOEUR, 1978, p. 203). Por isso se afirma que com Freud o ato de existir é deslocado do pensar para o eixo do desejo (RICOEUR, 1978, p. 205).

Em *Introdução ao narcisismo*, Freud afirma que o *ego* age sempre em função ou em direção à sua libido. Essa versão sobre o termo narcisismo é posta pelo psiquiatra Paul Näcke, em 1899, que designa o termo como “...a conduta de um indivíduo que trata o corpo como se este fosse o de um objeto sexual, isto é, olha-o, toca nele, e o acaricia com prazer sexual, até atingir a plena satisfação mediante seus atos.” (FREUD, 2010a [1914], p. 14). Freud amplia esta primeira versão sobre o narcisismo colocando como parte do desenvolvimento sexual de cada ser humano, ou seja, o indivíduo age e investe suas forças ou energias libidinais em função do amor a si próprio. O investimento feito pelo indivíduo ocorre ao longo de seu desenvolvimento sexual onde o indivíduo retira sua libido do mundo externo em direção ao Eu e daí vem à conduta narcísica (FREUD, 2010a [1914], p. 16). É voltando os olhos para versão narcísica encontrada na teoria freudiana que Ricoeur afirma que o sujeito que antes se colocava como consciente e voluntário, já se encontrava posto em um nível mais pulsional. Logo, Ricoeur sugere que Freud descobre uma pulsão anterior à tomada de consciência, ou seja, há uma prioridade do existo anterior ao pensar. Daí a frase: “o sentido do que sou não está

dado, mas oculto.” (RICOEUR, 1978, p. 204). Por isso, é necessário um trabalho de luto do *falso cogito*, uma quebra do dogmatismo presente na filosofia reflexiva aos moldes do cartesianismo, uma verdadeira “...desconstrução dos ídolos do *Ego* que levantam um anteparo entre o *Ego* e mim mesmo.” (RICOEUR, 1978, p. 205). É um trabalho de desligamento gradativo do objeto de amor e no caso da presente reflexão é uma perda das ilusões do *cogito*. Uma renúncia da evidência imediata da consciência que significa em “...desapropriar-se de toda avareza relativamente a si mesma e desta sutil concupiscência de si que talvez seja a relação narcísica da consciência imediata da vida.” (RICOEUR, 1978, p. 90). Em outras palavras, se em Descartes era evidentemente fácil de conhecer com o espírito, a clareza de si mesmo, a essência da alma³⁵, depois do freudismo nasce a desconfiança, pois, a evidência imediata é falsa por achar que pode possuir total conhecimento de si mesmo ou de algum objeto, uma absoluta adequação. Pela *Introdução ao Narcisismo* na teoria da psicanálítica, como já se afirmou, o *ego* não é mais sujeito do *Cogito*, mas objeto de desejo. Sobre isso diz Ricoeur:

Descubro então que a verdade apodítica Penso, logo, existo imediatamente proferida, é obturada por uma pseudo-evidência: um Cogito abortado tomou já o lugar da primeira verdade da reflexão Penso, logo existo; descubro, no âmago mesmo do *Ego* Cogito, uma pulsão da qual todas as formas decisivas apontam para alguma coisa de inteiramente primitivo, primordial, preliminar, a que Freud chama de narcisismo primário. (1977, p. 348).

A verdade apodítica do *Penso, logo, existo* é fechada e agora é humilhada pela “descoberta” de uma pulsão primordial que Freud chama de narcisismo primário, ou seja, anteriormente à própria formação do *ego* o que existe são instintos autoeróticos primordiais³⁶, um investimento libidinal originário. Logo, pode-se dizer que o *falso cogito* não é o que apresenta ser. Ele é um obstáculo para a manifestação do investimento libidinal originário, é a extrema resistência à verdade. Por isso, Ricoeur afirma, a partir de Freud, que o narcisismo das ilusões do *cogito* aparece como uma resistência à verdade, uma tentativa constante do *ego* de ser senhor de sua casa. É justamente por isso que Ricoeur afirma que é necessária uma decisão metodológica de

³⁵ “...conheço evidentemente que não há nada que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito.” (DESCARTES, 2011, p. 55).

³⁶ “...é uma suposição necessária, a de que uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo; o Eu tem que ser desenvolvido. Mas os instintos autoeróticos são primordiais...” (FREUD, 2010a [1914], p. 19).

passar de uma descrição da consciência para uma topologia do aparelho psíquico. Uma luta contra as resistências narcísicas, em busca de uma consciência de si mesmo menos centrada sobre o egoísmo do *ego*, menos centrada nas próprias verdades do *ego cogito*.

É nessa luta contra as ilusões da consciência que Ricoeur sugere estender o *ego cogito* para além da consciência imediata mergulhando no realismo do inconsciente proposto nas teorias freudianas. Percebe-se que Ricoeur, depois de sua interpretação das obras de Freud, propõe uma desapropriação do *cogito* que se põe, perpassando pelo realismo do inconsciente; restará saber o que será da consciência de si mesmo uma vez que descobre outras instâncias no próprio *ego*.

Segundo Ricoeur as teorias freudianas são libertadoras em relação às ilusões da consciência, pois estende a consciência para além de si, porém, são também bastante decepcionantes por sua impotência em dar ao *ego* do *ego cogito* um sentido, um direcionamento. Em outras palavras Ricoeur coloca em dúvida se somente as teorias freudianas são capazes de dar conta da problemática do sujeito, pois o próprio Freud não problematiza a questão do sujeito, pelo contrário, em Freud não se encontra uma instância hermética, mas várias instâncias, forças que lutam entre si para se manifestar. É o próprio Ricoeur que buscará a partir de Freud refletir sobre o sujeito ou sobre outras possibilidades para o sujeito da filosofia reflexiva tradicional. Ele buscará refletir sobre o *cogito* mais concreto, um *cogito* que busca resistir às várias teorias das modernas ciências humanas. Um *cogito* “...que precisa ainda ser mediatizado através da totalidade dos signos e através da interpretação desses signos.” (RICOEUR, 1978, p. 205). Pode-se aqui levantar uma questão: o que restará do sujeito após a destruição das resistências do narcisismo? É a partir da própria filosofia ricoeuriana que se tentará encontrar algum tipo de libertação para o sujeito da filosofia reflexiva, mesmo correndo o risco de uma decepção, de não encontrar um porto seguro para o sujeito após o desapossamento da consciência. O risco da decepção gera incertezas, uma certa negatividade em relação ao sujeito da reflexão, pois esse talvez não tenha mais um lugar certo, seguro; talvez não consiga mais se erguer depois da hermenêutica da suspeita, podendo até mesmo gerar um certo ceticismo absoluto, uma dúvida permanente sobre o sujeito da reflexão. Recordando aqui Platão e Sartre, o risco do desapossamento da consciência coloca em jogo se vale a pena o esforço dos prisioneiros de sair caverna, pois não se sabe se depois de acompanhar as leituras de Ricoeur em relação às obras de Freud se encontrará um sol

que iluminará sua escuridão³⁷ ou encontrará a náusea³⁸ sartriana que o fará cair na negatividade. Como não se sabe o que restará depois do desapossamento da consciência, cabe aqui continuar a reflexão da filosofia ricoeuriana e mergulhar em sua leitura de Freud, procurando superar as cadeias que iludem a consciência gerando a abstração e a ilusão sobre si mesmo.

³⁷ Cf. PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 13. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – serviço de Educação, 2012, Livro VII.

³⁸ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 1996. (Coleção mestres da literatura contemporânea).

II – O desapossamento da consciência

No capítulo precedente refletiu-se a partir da proposta de Ricoeur a respeito da filosofia reflexiva e também de sua aproximação com a hermenêutica. Foi possível acompanhar que o autor inserido na tradição da filosofia reflexiva, que considera a reflexão como uma intuição imediata à semelhança do *cogito* cartesiano, procurou uma nova proposta de reflexão para a filosofia reflexiva através do desvio pelos símbolos como: o cósmico, o onírico e o poético. Partindo, não de uma teoria geral da hermenêutica, mas de teorias regionais e opostas como a hermenêutica da restauração de sentido e a hermenêutica da suspeita, desenvolvidas respectivamente nas obras *A simbólica do mal* e *Da interpretação*, Ricoeur questionou a imanência da transparência e da apoditicidade do *Cogito* como se apresenta no cartesianismo e no idealismo husserliano. Diz ele, em sua autobiografia intelectual: “O sujeito (...), não se conhece a si mesmo directamente mas apenas através dos signos depositados na memória e na imaginação pelas grandes tradições literárias.” (RICOEUR, 1995b, p. 70).

Ricoeur, inspirado pela filosofia reflexiva encontrada em Jean Nabert e aproximando-se das hermenêuticas regionais supracitadas, ampliou sua visão a respeito do sujeito da filosofia reflexiva, que agora deve-se conhecer não diretamente ou pela reflexão imediata sobre si mesmo, mas pela mediação das obras que o objetivam. Para ele o sujeito da filosofia reflexiva deve passar por um esforço de ser, mediado pelas obras da cultura em que se encontra envolvido. Retomando aqui sua inspiração nabertiana, pode-se afirmar que a reflexão é uma reapropriação do *si* em seu esforço por existir e em seu desejo de ser. É a posição de um si que luta, faz esforço e que tem desejo de se conhecer através das obras que dizem algo para sua ação. Como se destacou no primeiro capítulo, segundo Ricoeur, a relação do sujeito da reflexão com obras da cultura deve ser realizada através do processo interpretativo e, por isso, a reflexão deve tornar-se hermenêutica.

É aqui que reflexão faz apelo a uma interpretação e pretende transformar-se em hermenêutica. (...) A reflexão deve tornar-se interpretação, pois não posso apreender esse ato de existir alhures senão em signos esparsos no mundo. É por isso que a filosofia reflexiva deve incluir os resultados, os métodos e as pressuposições de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os signos do homem. (RICOEUR, 1977, p. 48).

Para ele, a hermenêutica colabora e ajuda a realizar o trabalho de mediação da reflexão, pois esta consiste na decifração dos símbolos entendidos como expressões que contêm duplo sentido, um sentido literal e um sentido oculto. Ricoeur, partindo desse conceito hermenêutico e voltado primeiramente para os símbolos cósmicos, principalmente os símbolos encontrados na fenomenologia da religião como: os símbolos da mácula, do pecado e da culpa, percebe que eles se dirigem para a apreensão de algo na região do sagrado (RICOEUR, 1977, p. 34). Logo, em sua primeira abordagem da hermenêutica a concebe como uma retomada da restauração do sentido, ou seja, pensar a simbólica é pensá-la em um momento em que foi esquecida, mas que também pode ser retomada. É restaurar as hierofanias, os signos sagrados que foram esquecidos pelo homem, porém são pertencentes a ele mesmo (RICOEUR, 2009c, p. 568).³⁹ Assim, na sua primeira abordagem hermenêutica, propõe uma retomada ou uma restauração dos símbolos sagrados esquecidos pela modernidade. Como já foi destacado, Ricoeur, tendo em vista dar continuidade sobre os símbolos encontrados na fenomenologia da religião, propõe uma retomada da sacralidade ou uma segunda sacralidade perpassada pela hermenêutica. Logo, a partir do sujeito da filosofia reflexiva que, no esforço de existir e no seu desejo de ser, mergulha nos símbolos encontrados na fenomenologia da religião, poder-se-ia talvez restaurar a dimensão do sagrado que foi esquecida pela crítica na modernidade, mas que pode ser retomada pela reflexão e pelo processo interpretativo. Ele pretendia escrever um terceiro tomo da filosofia da vontade ampliando para uma empírica da vontade e uma poética da vontade. Porém, depois de concluir a obra *A simbólica do mal* e aprofundar-se nas leituras das obras Freud, Ricoeur resolve alargar sua análise dos símbolos para além de uma fenomenologia da religião adentrando em uma hermenêutica que fosse capaz de analisar as múltiplas funções do significar humano e também das suas relações mútuas. Em outras palavras, Ricoeur em sua primeira definição de hermenêutica, realizava o desvio pelos símbolos a partir de um campo específico e limitado como o da fenomenologia da religião, porém, a fim de alargar o campo hermenêutico para discutir com maior objetividade com outras ciências e sem ingenuidade em relação à posição do *si*, ele adentrou na hermenêutica da suspeita, que coloca em dúvida o excesso de significado encontrado nos símbolos e onde a consciência do sujeito da filosofia reflexiva não é mais o que se acredita ser, nascendo aí uma desconfiança constante do patente e do latente. Diz Ricoeur, na obra

³⁹ “Le moment historique de la philosophie du symbole, c’est celui de oubli et de la restauration. Oubli des hiérophanies, oubli des signes du sacré, perte de l’homme lui-même en tant qu’il appartient au sacré.”

Da interpretação, referindo-se ao pensamento de Freud: “o que nos estimula é ausência mesma, no freudismo, de qualquer interrogação radical sobre o sujeito do pensamento e da existência.” (1977, p. 344). Ricoeur reconhece que nas obras de Freud não existe qualquer reflexão a respeito do sujeito como consciência, ao contrário, o que se tem é uma desconfiança constante do que se apresenta à consciência e do que se diz como evidente. Diz ele: “a consciência não é a primeira realidade que podemos conhecer, mas a última.” (RICOEUR, 1977, p. 272).

Para a hermenêutica da suspeita, a consciência imediata é falsa, pois é regida por uma economia secreta e inconfessável, sobre a qual a interpretação tenta dizer algo. Logo, pode-se dizer que o trabalho interpretativo da suspeita é de desmitificar a consciência de suas ilusões, do seu *falso cogito* ou do que se acredita ser. Porém, para se adentrar nessa desmitificação do *ego cogito*, torna-se imprescindível penetrar mais detalhadamente na obra *Da interpretação* e refletir sobre a humilhação do *cogito* como primeira verdade ao adentrar na economia secreta encontrada nas obras de Freud. Como se afirmou no primeiro capítulo, a verdade apodítica do *penso, existo* é fechada em si mesma, é a *posição do si* que pela intuição sabe-se que existe, mas ainda não se sabe ainda o que se é ou, *quem* seja. Recordando o mito de Narciso, pode-se dizer que a posição do si possui apenas uma falsa imagem de si mesmo à semelhança de Narciso que se apaixona e morre somente por causa da imagem de si mesmo refletida na fonte. É justamente aí, que é necessário um desapossamento da consciência, uma desapropriação da *posição do si* imediato para que este talvez possa se encontrar. É necessária uma luta contra as resistências do *ego* que deseja se apreender na evidência imediata. Afirma Ricoeur: “A consciência não é imediata. Ela não é uma fonte, mas uma tarefa, a tarefa de tornar-se mais consciente.” (RICOEUR, 1978, p. 273). Em outras palavras, é no desapossamento da consciência que talvez o *ego* possa vencer as próprias resistências e descobrir o oculto que ainda não percebia em si mesmo. É aprofundando-se no oculto proposto nas obras de Freud que talvez se possa pensar no aparente. Embora o próprio Freud não tenha refletido sobre a questão do sujeito como consciência, como nas filosofias do *cogito*, Ricoeur sugere a partir das teorias freudianas, estender o *ego cogito* para além da consciência imediata, mergulhando no realismo do inconsciente. É justamente aí, a partir de filosofia reflexiva de Jean Nabert, no esforço de existir e no desejo de ser, ou seja, na vontade do sujeito de ir existindo e sendo, que a filosofia ricoeuriana refletirá sobre o estatuto do inconsciente em Freud para, em seguida, pensar em uma reapropriação do próprio *cogito*, onde este talvez não

seja mais tão abstrato e vazio como no cartesianismo mas um *cogito* “estendido” que perpassou as obras da cultura. Levanta-se aqui uma mesma questão que foi destacada no final do primeiro capítulo: O que restará da consciência, uma vez que o sujeito já não é senhor de sua casa? Poder-se-á se falar algo da consciência após seu desapossamento? Para se responder essas questões é necessário refletir, a partir de Ricoeur, a respeito do realismo do inconsciente em Freud e, em seguida, saber o que será da consciência de si, uma vez que esta descobre que não é a única instância no próprio *ego*, ou seja, que não é a senhora de sua casa. É na obra *Da interpretação* que Ricoeur destacará o desapossamento da consciência ao aproximar o realismo do inconsciente do sujeito da filosofia reflexiva. É oportuno destacar e que o tema do inconsciente, na filosofia ricoeuriana, não aparece pela primeira vez na obra *Da interpretação*, mas na primeira obra, do autor, *O voluntário e o involuntário*, tomo I, como se desenvolverá no próximo tópico, antes de adentrar na obra a respeito de Freud.

2.1 O inconsciente na obra *O Voluntário e o Involuntário*: uma leitura fenomenológica

Paul Ricoeur, na terceira parte de sua obra *O voluntário e o involuntário*, tomo I, cujo tema é *consentir: o consentimento e a necessidade*, tratará das possibilidades de liberdade, mesmo em meio a condicionamentos próprios da natureza humana. Ele procurará refletir sobre o consentimento e sua relação com a liberdade encarnada, que é limitada. Em outras palavras levanta a pergunta: quais as condições de uma liberdade encarnada? Qual a condição para liberdade, que se encontra ligada a um corpo que possui caráter, inconsciência e contingência? Ricoeur, na terceira parte de sua obra, buscará refletir sobre essa condição ou condições, procurando uma síntese plausível entre a liberdade e a natureza. Ele refletirá sobre como cada decisão possui possibilidades ilimitadas a partir de uma natureza que a determina e a condiciona. É dentro desse contexto que ele refletirá também sobre o inconsciente, que é o fundo obscuro do involuntário sobre o qual se deveria exercer a consciência e a vontade.

Ricoeur, na obra supracitada, depois de refletir, sobre o caráter, a partir do senso comum, das ciências e também da filosofia da vontade, adentrará no tema sobre o inconsciente procurando refletir sobre o oculto e a liberdade, no que chama de *um falso dilema*. Parece que, levantando-se a questão sobre o imutável de cada ser humano, torna-se impossível pensar sobre a liberdade, ou melhor, parece um tanto paradoxal

pensar em liberdade através de uma natureza que sempre condiciona. É justamente aí que Ricoeur, adentrando no tema do inconsciente encontrado na psicanálise, refletirá sobre esse falso dilema. É através dessa reflexão levantada que se poderá ir adentrando na leitura de Ricoeur sobre a questão do inconsciente em Freud, que é o objeto desta pesquisa que busca refletir sobre o desapossamento da consciência. Ele já em sua primeira obra faz críticas à auto-posição do *Cogito*, como foi desenvolvido no primeiro capítulo. Entretanto, ao longo da reflexão, poderá ser percebido que sua leitura de Freud, ainda é realizada pelo viés da fenomenologia husserliana. Pode-se dizer que nessa obra ainda não se realiza a passagem de uma descrição da consciência para uma topologia do aparelho psíquico, como se verá adiante na obra *Da interpretação*, mas já nessa primeira obra ele reconhece que somente pela mediação da psicanálise é possível pensar sobre o “fundo” oculto de cada ser humano.

No início do tópico sobre o inconsciente, Ricoeur destaca que a análise sobre o caráter, realizada pela ciência caracteriológica, trabalha com as tendências encontradas nas pessoas elaborando uma ideia geral sobre os vários tipos de caráter, mas deixa de lado os resíduos ou a matéria oculta de cada ser humano. É por isso que ele afirma que a crise mais grave para liberdade não é a análise do caráter pelas tendências, mas suas direções mais privilegiadas que em si são ocultas⁴⁰. Afirma ele que as análises etnológicas de Heymans somente trabalham com o caráter a partir das tendências dos sujeitos e não da matéria com suas direções privilegiadas. Salienta que Heymans não decidiu se as tendências privilegiadas do sujeito são ou não no essencial ocultas, o que exigiria um outro método para decifração dessa matéria. Diz o autor: “...fica ainda por decidir se tais direções não estão no essencial ocultas e se não requerem um método totalmente distinto de desvelamento que o utilizado pelas pesquisas...” (RICOEUR, 2009b, p. 468)⁴¹.

Ricoeur pergunta se o resíduo deixado pelo caráter, que não é possível de ser desenvolvido pela ciência caracteriológica, não é o que realmente manifesta o ser do sujeito. Em outras palavras, ele suspeita a respeito do que se dá a conhecer pela natureza, o que aparece, podendo ser apenas uma máscara que dissimula o ser do

⁴⁰ « L'évocation du caractère n'est pas la crise la plus grave de la liberté.(...) L'analyse du caractère laisse un *résidu* : les facteurs envisagés par Heymans par exemple ne concernent que la manière dont les tendances travaillent, non leur matière, c'est-à-dire leurs directions privilégiées...». (RICOEUR, 2009b, p. 468).

⁴¹ « ...il reste à décider si ces directions privilégiées ne sont pas *cachées* pour l'essentiel et ne requièrent pas une toute autre méthode de dévoilement que celles des enquêtes...».

sujeito (RICOEUR, 2009b, p. 468).⁴² O que realmente se diz de um sujeito, o inexorável, parece que se desdobra em um poder dissimulador e o que se dá a conhecer, o que se expõe do sujeito, torna-se um tanto duvidoso e consequentemente coloca sob suspeita se uma consciência é realmente livre, ou se, enganando a si mesma age pela dissimulação desse oculto. Deste ponto de vista, pode-se dizer que em cada ser humano há “algo” que dissimula o que ele pensa ser. Levantam-se aqui algumas questões: O que seria esse oculto? Seria um lugar ou uma outra parte da consciência? Como é possível dizer sobre o que é oculto? Não seria paradoxal tentar dizer do que não se tem clareza e do que não se pode apreender?

A fim de encontrar respostas para estes questionamentos, torna-se necessário, ao longo deste tópico, entrar nos temas sobre o realismo, a física e o genitismo do inconsciente a fim de refletir sobre a questão do oculto na primeira obra do filósofo.

Ricoeur afirma, a partir de Nietzsche, que o conhecimento de si mesmo é uma reflexão incessante que busca constantemente derrubar as máscaras e expulsar para longe uma falsa imagem de si mesmo explorando uma natureza oculta.⁴³ O filósofo, fazendo uso das palavras de Nietzsche, fala sobre o oculto, abrindo possibilidades de reflexão para além de uma consciência imediata, ou seja, propõe uma busca do conhecimento de si mesmo adentrando em uma natureza mais oculta ou no império oculto do sujeito.

Ele afirma que o oculto é mais vasto que o próprio inconsciente da psicanálise e que tem dois centros que só podem ser separados por abstração. Por um lado, supõe uma teoria das paixões onde o pensamento pode retirar-se em um discurso que o corpo sepulta. Isso significa que através da linguagem, é possível conscientemente ocultar segredos, paixões e arquivá-los. Diz Ricoeur: “...a linguagem, quer dizer, a expressão voluntária, é que enxerta a aparência no ser por meio da convenção e do artifício...” (RICOEUR, 2009b, p. 469)⁴⁴. O autor salienta que a liberdade voluntariamente pode trapacear e ocultar-se a si mesma.

O outro polo do oculto mencionado por ele e que é o direcionamento proposto em sua primeira obra, é: o oculto que se encontra na própria natureza e que se dissimula na consciência, ou seja, como se afirmou acima, o que aparece seria apenas uma

⁴² «...si l'apparaître de ma nature n'est pas le masque qui dissimule mon être ».

⁴³ «Nietzsche, (...) a eu le sentiment vif que la conscience est un texte surchargé, que la connaissance de soi est une réflexion infinie qui ne cesse point, dans sa férocité, d'abattre des masques, de dégrader un maquillage... ». (RICOEUR, 2009b, p. 469).

⁴⁴ « C'est le langage, c'est-à-dire l'expression volontaire, qui greffe l'apparence sur être par convention et artifice ; »

dissimulação do próprio ser do sujeito. A relação “....não imediatamente transparente entre a aparência e o ser do pensamento humano se enuncia como uma espécie de engano.” (RICOEUR, 2009b, p. 470)⁴⁵. Fazendo uso das teorias psicanalíticas, pode-se afirmar que entre a “aparência” e o “ser” existe uma censura, uma força intensa que separa essas duas instâncias. Freud fala de recalque⁴⁶ que em sua “...essência consiste apenas em rejeitar e manter *algo* afastado da consciência.” (2010c [1915], p. 85). Portanto, pode-se afirmar que, na tentativa de manifestação do oculto, há esse recalque que impede a manifestação do inconsciente na consciência. É nessa resistência que ocorre o que Freud chama de deslocamento e condensação⁴⁷, o que significaria dizer que a energia que veio do oculto ou que se deslocou na tentativa de se manifestar na consciência, é condensada produzindo uma confluência em diferentes representações. A energia que advém do oculto se desdobra em um poder dissimulador se dando falsificada. Por isso afirma Ricoeur:

quando o ser resiste à descoberta, ele é assimilado a um segredo que se recusa, e a aparência a uma confissão falsificada. Em contrapartida, se a análise do inconsciente tende a expressar-se na linguagem do disfarce e do engano, o verdadeiro engano tende a ocultar-se atrás do engano involuntário que o inconsciente produz na consciência. (RICOEUR, 2009b, p. 470).⁴⁸

⁴⁵ «...tout rapport non immédiatement transparent entre l'apparence et l'être de la pensée humaine s'énonce comme une espèce de mensonge».

⁴⁶ As obras de Freud utilizadas nesta pesquisa traduzem o termo alemão *Verdrängung* por repressão, o que também pode ser traduzido por recalque. Esses conceitos são equivalentes, ou seja, ambos significam para Freud o mesmo mecanismo psíquico de defesa básica. Ricoeur em sua obra *Da interpretação*, a partir de Freud, utiliza por diversas vezes o conceito de recalque designando-o como um mecanismo de defesa que mantém afastado o inconsciente da consciência. Ele afirma que o recalque (*Verdrängung*) é uma exclusão real, que nenhuma fenomenologia do implícito pode alcançar (RICOEUR, 1977, p. 315). O recalque consiste em não suprimir nem destruir a representação que apresenta a pulsão, mas em subtraí-la ao tornar-se-consciente (RICOEUR, 1977, p. 117). Dessa forma, diferente dos textos utilizados, que traduzem *Verdrängung* por repressão, o filósofo faz uso da palavra recalque. Procurando orientar esta pesquisa conforme as reflexões de Ricoeur, será utilizado o termo recalque, porém, a fim de não modificar as traduções utilizadas, algumas vezes se manterá a termo repressão conforme as obras de Freud traduzidas para o português.

⁴⁷ Freud explicando em sua obra, *A interpretação dos sonhos*, como ocorre o trabalho do deslocamento e da condensação afirma: “os deslocamentos (...) mostraram consistir na substituição de alguma representação particular por outra estreitamente associada a ela em algum aspecto, e foram utilizadas para facilitar a condensação, na medida em que, por meio deles, em vez de dois elementos, um único elemento intermediário comum a ambos penetra no sonho.” (1996b [1900], p. 371).

⁴⁸ «quand l'être résiste à la découverte, il est assimilé à un secret qui se refuse, et l'apparence à une confession truquée. En retour, si l'analyse de l'inconscient tend à s'exprimer dans le langage du déguisement et du mensonge, le véritable mensonge tend à se cacher lui-même derrière la duperie involontaire que l'inconscient produirait dans la conscience».

Percebe-se que a linguagem do engano na consciência vem involuntariamente da produção do inconsciente. Em outras palavras, a consciência que manifesta o engano e o disfarce, produz estes últimos, mas não por si mesma ou voluntariamente, pois, na verdade, eles são produzidos involuntariamente pelo inconsciente que em si é oculto. Para Ricoeur é muito tentador, nesse instante, um sujeito isentar-se de suas responsabilidades, colocando a culpa no engano involuntário que o inconsciente produz. O sujeito não teria culpa de suas ações, pois constantemente pode estar sendo ludibriado pelo seu inconsciente. Assim, quando um sujeito afirma ter uma clareza de si mesmo e do próprio conhecimento, poderia estar isento de erro, pois do seu lado mais oculto ele nada conhece, nada sabe “...das astúcias desse demônio inconsciente que declaro levar comigo.” (RICOEUR, 2009b, p. 470).⁴⁹

É justamente aqui que Ricoeur, em sua primeira grande obra, aproxima da filosofia da vontade as propostas teóricas advindas da psicanálise. Para ele a psicanálise permite analisar o fundo obscuro de cada sujeito permitindo refletir com maior propriedade sobre a liberdade e a imutabilidade da natureza. Afirmar ele que não basta somente uma ascese do conhecimento de si mesmo para descoberta do oculto, mas é necessário um método de exploração e de escavamento relacionado com as ciências naturais (RICOEUR, 2009b, p. 469).⁵⁰ Portanto, Ricoeur salienta que não basta voltar para si mesmo ou, olhar para o próprio interior, pois talvez nem mesmo uma profunda ascese do conhecimento de si possa dar conta de retirar as máscaras que se dissimulam na consciência. É importante observar que, embora Ricoeur, em sua primeira obra ainda não tenha introduzido no círculo de sua reflexão o desvio pelos símbolos e mitos, transmitidos pelas grandes culturas, é possível perceber nessa terceira parte de sua primeira obra, ou melhor, no final dessa obra, sinais de que fará a inserção da hermenêutica na fenomenologia, ou seja, ele já reconhece que um sujeito não pode conhecer a si mesmo diretamente, como apresenta a filosofia reflexiva tradicional, *conheça a ti mesmo*, mas, sim através das grandes obras da cultura, como a psicanálise. Pode-se afirmar que Ricoeur já aponta em sua reflexão um afastamento das conclusões de Husserl quando cita Agostinho: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*.⁵¹ Como se afirmou no primeiro capítulo, embora situado em uma filosofia reflexiva, Ricoeur, em sua reflexão filosófica se aproxima das ciências modernas que

⁴⁹ «...sur les ruses de ce démon inconscient que déclare porter».

⁵⁰ «...sa découverte n'exigerait pas une ascèse de la connaissance de soi, mais bien plutôt une méthode d'exploration et de fouille, apparentée aux sciences naturelles».

⁵¹ Não saias, volta a ti mesmo. No interior do homem habita a verdade. (HUSSERL, 2010, p. 192).

pensam o próprio homem. O filósofo procura encontrar nessas contribuições e déficits, algo que o afastasse de um certo idealismo como do cartesianismo. Logo, um sujeito para ter realmente consciência de si mesmo, é necessário que saia da imediatividade da reflexão, do voltar para si mesmo que pode se tornar um tanto estéril e vazio, e que se deixe enriquecer pelo outro, pelas ciências, pelos símbolos da cultura. Em outras palavras, para que um sujeito possa se conhecer um pouco melhor, é necessário que se deixe abordar pelo outro, que pode lhe “dizer” algo novo, algo de que, até o momento não se tinha consciência. O sujeito precisa se permitir ser mediatizado pelas representações, obras, monumentos que o objetivam⁵². Cabe salientar que a reflexão filosófica de Ricoeur não nega o voltar para si mesmo, mas esse movimento não é suficiente para se conhecer e até mesmo para se aprofundar na natureza mais obscura. Por isso ele afirma que:

a consciência não pode fazer sua própria exegese e não pode restaurar seu próprio império, é legítimo pensar que o outro pode explicá-la e ajudá-la a reconquistar-se; tal é o princípio do tratamento psicanalítico. Lá onde o esforço não tem mais o que exaltar o impulso mórbido, um paciente desvincilhando dos temas mórbidos feito pela análise substituirá o esforço estéril. (RICOEUR, 2009b, 500).⁵³

Através da aproximação do “outro” e, nesse caso, do psicanalista, é possível a reflexão sobre a natureza oculta encontrada em cada sujeito. A psicanálise, com sua teoria e principalmente sua técnica analítica, pode ajudar o paciente a lidar com seu fundo mais obscuro, podendo encontrar talvez maior sintonia entre o que ele é e o que pensa ser. O outro, o terceiro, entre o paciente e sua situação traumática ou seus temas mais obscuros, dá a possibilidade para se criar, através da análise, uma situação favorável para que a energia que vem do inconsciente possa fluir mais livremente sem grandes resistências do recalque. O outro possui um papel fundamental na criação desse “ambiente” favorável para que as representações que se manifestam na consciência

⁵² Ricoeur afirma na obra *O homem falível* que para um homem encontrar reconhecimento é necessário passar pela opinião objetiva de outrem que diz de sua própria humanidade. Para ele, a objetividade material, que diz da humanidade, são as obras de arte, de literatura e em geral, as obras do espírito que manifestam, por sua universalidade concreta, a universalidade abstrata da ideia de humanidade (RICOEUR, 2009c, p. 173).

⁵³ « ...la conscience ne peut faire sa propre exégèse et ne peut restaurer son propre empire, il est légitime de penser qu'un autre puisse l'expliquer à elle-même et l'aider à se reconquérir; c'est le principe de la cure psychanalytique. Là où l'effort ne fait qu'exalter l'impulsion morbide, un patient développement des thèmes morbides par l'analyste doit faire la relève de l'effort stérile.»

possam se dar livremente. É possível ilustrar a importância do outro no processo de aprofundamento do sujeito em si mesmo através da questão da transferência como se encontram nas obras de Freud e também nas interpretações de Ricoeur, embora esse não trabalhe essa questão nesta sua primeira obra, *Voluntário e Involuntário*. Porém Ricoeur, ao mencionar que sujeito pode se conhecer melhor através de um outro, esse outro recorda o analista que ajuda seu analisando no caminho de cura, ou melhor, no conhecimento de si mesmo.

Voltando-se à teoria de Freud, pode-se dizer que o analista ocupa um papel fundamental para que ocorra o que ele chama de transferência, o que significa dizer que o paciente transporta ou desloca para o analista os seus sentimentos e desejos que outrora se encontravam recalcados. Diz Freud: “em todo tratamento analítico surge, sem interferência do médico, uma intensa relação emocional entre o paciente o analista, que não deve ser explicada pela situação real.” (1996o [1925], p. 46). Nessa intensa relação Ricoeur afirma que as resistências são suspensas proporcionando um ambiente favorável para que a liberdade possa fluir livremente. Na análise é fundamental que ocorra esse deslocamento dos desejos do paciente para o seu médico, pois “...uma análise sem transferência é uma impossibilidade.” (FREUD, 1996o [1925], p. 47). O analista “...é a mola mestra do trabalho conjunto da análise.” (FREUD, 1996o [1925], p. 47).

Segundo Ricoeur, em uma de suas conferências sobre psicanálise cujo tema é *A questão da prova em psicanálise* (2010a) refletindo sobre o estatuto científico da psicanálise, propõe levantar quatro critérios de justificação, dentre os quais, aborda a questão da transferência e afirma que este estágio no tratamento analítico é altamente significativo, pois, segundo ele, a transferência promove uma arena que permite um desabrochar da liberdade que se encontrava enferma. Citando Freud, ele afirma que a transferência cria um domínio intermediário entre a doença e a vida através do qual ocorre a passagem de uma para a outra (RICOEUR, 2010a, p. 21). É nessa relação intermediária que o paciente transfere seus desejos para o analista, ocorrendo uma transposição ou uma manifestação dos seus desejos ocultos nessa relação com o outro. Diz Ricoeur:

Pela transferência, a psicanálise controla e examina (...) o drama que engendrou a situação neurótica para uma espécie de cenário artificial em miniatura. Assim, é a própria experiência analítica que força a teoria a

incluir a intersubjetividade na constituição mesma da libido e a concebê-la menos como uma necessidade do que como uma aspiração dirigida a outrem. (RICOEUR, 2010a, p. 22).

Percebe-se pela citação acima que o analista, o outro, possui uma importância capital para o paciente, pois é ele que controla e examina as narrativas que se manifestam do enfermo. É nessa relação entre o paciente e o analista, essa relação intersubjetiva, que se criam possibilidades de tentar dizer sobre o oculto.

Assim, nessa relação proporcionada pela transferência no trabalho de análise é possível perceber que a reflexão filosófica do sujeito em Ricoeur acolhe a participação do outro para ajudar a constituir o sujeito e, ao mesmo tempo, se aproxima da teoria psicanalítica como um método capaz de ir além das máscaras que a consciência apresenta.

A psicanálise ajuda a revelar através do outro, o oculto, de que o sujeito não tinha consciência. É exatamente por isso que Ricoeur afirma que o filósofo ingressa na escola do médico para escutar e aprender, “...sua tarefa é acolher os fatos novos, que não poderia encontrar por si só...” (RICOEUR, 2009b, p. 471)⁵⁴. Como já se afirmou, uma filosofia voltada somente para si mesma, sem uma abertura para as novas ciências, poderia caducar e não dar conta das novas descobertas que elas proporcionam, como as descobertas do inconsciente da psicanálise. Como afirma o filósofo Gaston Bachelard, o filósofo deve refletir a linguagem científica para traduzir o pensamento contemporâneo na sua flexibilidade e mobilidade (1986, p. 10). Em outras palavras, a filosofia deve acompanhar a ciência de sua época “...para ciência nova, pedagogia nova.” (BACHELARD, 2006, p. 26).

Ricoeur reconhece que, adentrando nas descobertas realizadas pela psicanálise, é possível ampliar a visão do sujeito na filosofia. Porém, isso não significa que a filosofia tenha que se tornar uma espécie de tratamento psicoterapêutico ao acolher as teorias psicanalíticas. O filósofo “...no ambiente e na atmosfera hospitalar de uma filosofia do homem que não pode renegar os princípios diretores, que não se aprende em uma sala de consulta ou dentro de uma clínica, mas por um retorno constante a si-mesmo.” (RICOEUR, 2009b, p. 471)⁵⁵. Não é no consultório que o filósofo refletirá sobre o

⁵⁴ «...sa tâche est d'accueillir les faits nouveaux, qu'il n'aurait pu trouver tout seul...».

⁵⁵ «...dans l'ambiance et le cadre hospitalier d'une philosophie de l'homme qui ne peut renier les principes directeurs qu'on n'apprend pas dans un cabinet de consultation ou dans une clinique, mais par un retour constant à soi-même».

sujeito mas, é a partir das ciências e aqui, da psicanálise⁵⁶, que poderá rever seus princípios diretores, sem contudo, rechaçá-los mas, ao contrário, ampliando-os pela mediação das ciências e das diversas obras da cultura. Afirmar Ricoeur: “É preciso dizer que a leitura das obras de psicanálise me convenceram da existência de fatos e processos são incompreensíveis enquanto permanecemos aprisionados em uma concepção estreita da consciência.” (RICOEUR, 2009b, 470)⁵⁷. Ele reconhece, como se afirmou, o valor da psicanálise, porém, sem levar em consideração o todo da teoria de Freud, bem como seus trabalhos analíticos, incorrendo em minimizar a teoria pela análise ou, vice-versa, corre-se o risco, como ele mesmo afirma, de suprimir ou manchar, como um golpe de pena, os fatos e processos colocados à luz de Freud.

Segundo Ricoeur, para instaurar uma adequada relação entre o inconsciente e a liberdade de decisão e, poder-se-ia dizer, sem desmerecimento das conquistas da psicanálise, é necessário um longo desvio por meio de um duplo fracasso: o dogmatismo do inconsciente e o dogmatismo da consciência. Como se afirmou, Ricoeur reconhece o valor da psicanálise na conquista do inconsciente ou nas hipóteses levantadas pela psicanálise ao tentar dizer sobre o oculto presente em cada sujeito. Porém o risco de uma abordagem superficial das conclusões feitas pela psicanálise em Freud pode atribuir à realidade do inconsciente uma função que não possui, ou seja, pode dar a ele a origem do sentido, tomando assim o inconsciente o lugar da consciência. Em outras palavras, assim como o idealismo da consciência tem a pretensão ou orgulho de ter uma transparência que não possui, o mesmo pode-se dizer do realismo do inconsciente que, ao querer ser origem de sentido, atribui-se a este o pensar, dando-lhe lugar da consciência. Tanto o idealismo da consciência quanto o realismo do inconsciente caem em extremos e por isso é necessário refletir sobre eles analisando-os e delimitando-os.

Para Ricoeur, rejeitando-se o aparente dilema entre o realismo do inconsciente e o idealismo da consciência, é possível refletir e formular corretamente o novo paradoxo

⁵⁶ Segundo o pesquisador Vinicio Busacchi, o confronto de Paul Ricoeur com a obra de Sigmund Freud é um diálogo complexo entre a tradição filosófica e a tradição científica, é um diálogo que percorre toda obra de Paul Ricoeur. O que se pode dizer é que, para além da obra *Da interpretação*, o filósofo continua suas reflexões a respeito da psicanálise em várias outras obras. Isso possibilita pensar que Ricoeur em suas reflexões filosóficas sempre se mostrou aberto e atento à tradição científica (BUSACCHI, 2010, p. 233).

⁵⁷ « Je dois tout de suite dire que la lecture des ouvrages de psychanalyse m’a convaincu de l’existence de faits et de processus qui restent incompréhensibles tant qu’on reste prisonnier d’une conception étroite de la conscience ».

de uma matéria indefinida de significação e de um poder infinito de pensar (RICOEUR, 2009b, p. 470)⁵⁸.

Em outras palavras, afastando os falsos dilemas mencionados, é possível ir adentrando no cerne da questão do oculto. Pode-se dizer também que é conhecendo essa matéria indefinida que se conseguirá refletir a psicanálise como uma hermenêutica da suspeita que pode proporcionar a desapropriação da consciência. Levanta-se uma pergunta: Como afastar o falso dilema mencionado? Para Ricoeur, como se afirmou, é necessário afastar a pretensão de ambos os dogmatismos e reconhecer que possuem limites, primeiramente em relação ao idealismo da consciência, que tem a pretensão ou o orgulho de ser transparente para si mesma e, simétrico a este, o realismo do inconsciente que comete o erro de fazer pensar o inconsciente como a consciência.

2.1.1 O Fracasso do idealismo da consciência e a crítica ao realismo do inconsciente

Segundo Ricoeur, a ambição do idealismo da consciência é identificar a responsabilidade com uma autoposição da consciência e alcançar uma exata adequação da reflexão e do pensamento intencional em toda sua extensão obscura (RICOEUR, 2009b, p. 471). Em outras palavras, um sujeito para ser imputado pelas suas ações deveria ter consciência de todos os seus atos, alcançando uma exatidão adequada entre sua reflexão e suas intenções mais obscuras. Portanto, a ambição do idealismo da consciência é alcançar a adequação exata entre o pensamento e o ser, que surge com o *Cogito* cartesiano. Descartes entende por pensamento tudo o que ocorre no sujeito de tal maneira que é imediatamente percebido por ele mesmo. Afirma ele que o querer, o imaginar, o sentir é a mesma coisa que o pensar. O ouvir falar de uma ação que se realiza, imaginá-la ou sonhar com ela, não é motivo de dúvidas para si mesmo, pois é na extensão de todo seu pensamento que ocorrem todas essas faculdades mentais (DESCARTES, 1997, p. 30). Mas, se o pensamento é transparente para si mesmo em toda sua extensão, como é possível conceber um princípio oculto que se encontra excluído da consciência?

⁵⁸ « Il faut d'abord refuser ce dilemme apparent d'un certain réalisme de l'inconscient et d'un certain idéalisme de la conscience pour poser correctement le nouveau paradoxe d'une *matière indéfinie* de signification et d'un *pouvoir infini* de penser ».

Ricoeur, referindo-se a Descartes, considera que a resposta para este questionamento seria ligar o inconsciente e seus efeitos ao mecanismo do corpo e desligá-lo do estatuto psicológico. Descartes, em uma de suas cartas endereçadas a seu amigo Chanut, explica que o corpo como o movimento da máquina e pela ação de marcas do cérebro gera as disposições irreflexivas do amor e do ódio (DESCARTES apud RICOEUR, 2009b, p. 472)⁵⁹. Assim, para Descartes, o amor e o ódio, embora sejam apreendidos pelo pensamento através das marcas do cérebro, têm sua origem nas disposições não reflexivas ligadas ao corpo. Daí, pode-se dizer que o inconsciente ou as disposições irreflexivas estariam ligadas ao mecanismo do corpo e seriam submetidas ao pensamento. Logo, a partir desse pressuposto, pode-se afirmar que não se encontra no pensamento do homem um fundo obscuro do qual não se possa ter clareza e conhecimento. Percebe-se aqui que o idealismo da consciência, com sua ambição de ser transparente para si mesmo, descarta uma espontaneidade ou um involuntário que poderia desligar-se do fluxo do vivido da consciência. Como já se afirmou, no idealismo o pensamento é transparente para si mesmo em toda extensão do sujeito e até mesmo em relação ao corpo, pois o involuntário que pode ser gerado desse corpo é controlado pelo ato voluntário da consciência.

Ricoeur, contrário ao pensamento supracitado, afirma que os filósofos que recusaram, com razão, todo pensamento ao inconsciente, enganaram-se depois quando negaram ao pensamento esse fundo obscuro e essa espontaneidade escondida dele próprio, que (esse fundo obscuro e essa espontaneidade) fazem fracassar o esforço do pensamento de se tornar transparente para si mesmo (RICOEUR, 2009b, p. 473)⁶⁰. Por isso, ele a fim de criticar o fracasso da doutrina da transparência da consciência, confrontando-a com lições contrárias de uma psicologia da necessidade, da emoção e do hábito, pretende chegar aos feitos enigmáticos da psicanálise ou, pode-se dizer, à obscuridade negada pelo idealismo.

Segundo Ricoeur a necessidade, a emoção e o hábito são perpassados por uma obscuridade que o idealismo da consciência não contempla. Começa-se pela necessidade, que significa a falta, a carência, a ausência de algo, e que faz seus apelos anteriores à luz da representação imaginária e inteligente de seu objeto. Para o filósofo,

⁵⁹ « Ainsi Descartes expliquait-il par les mouvements de la machine, par l'action de traces dans le cerveau, les dispositions irréflechies de l'amour ou de la haine ».

⁶⁰ « Nous croyons que les philosophes qui ont refusé avec raison toute pensée à l'inconscient se sont ensuite trompés quand ils ont refusé à la pensée ce fond obscur et cette spontanéité cachée à elle-même qui mettent en échec son effort pour se rendre transparente à elle-même ».

anterior à luz de qualquer representação e a qualquer saber, existe, na experiência da necessidade, uma densidade confusa que pede para ser preenchida, existe uma falta que gera questionamentos como: O que realmente estou querendo? Para onde isso me leva? Qual o objeto? (RICOEUR, 2009b, p. 474)⁶¹. A necessidade parece que está sempre reclamando pela sua carência. Ela sempre deseja algo que a consciência não controla, ou melhor, que não pertence à consciência clara. Daí o filósofo levanta a possibilidade de que a necessidade possui uma outra fonte representativa e que, uma vez satisfeita a necessidade, a fonte se ocultaria. Justamente aí ele afirma que, no limite do obscuro, se dá a possibilidade do oculto. Diz ele:

a espontaneidade recíproca do querer tem por limite inferior uma espontaneidade dissociada que nos prepara para admitir, por debaixo da existência subconsciente, uma existência inconsciente, inacessível à consciência mais obscura de si mesma, que, por não ser um pensamento formado, não deixa de ser um modo de subjetividade irreflexiva. (RICOEUR, 2009b, p. 475)⁶².

Assim, a necessidade é motivada por acontecimentos da vida voluntária, que sugere uma existência oculta e que sempre reclama pelo seu preenchimento. Logo, na escolha de determinados motivos sempre ficam outros resíduos a serem escolhidos, outros motivos que reclamaram sua realização. Daí a possibilidade de uma obscuridade, uma existência inconsciente.

Para o filósofo, assim como aparece um resíduo obscuro na necessidade, o mesmo se dá, com a emoção, que aponta na consciência várias maneiras de comoção, como: a amabilidade, a alegria, a tristeza e outras. Ele afirma que as crises afetivas e os impactos emocionais da infância deixam impressões que, de uma ou outra maneira, caminham através da consciência e se misturam com sua vida atual, sugerindo uma obscuridade irreflexiva que sobrevive de maneira oculta por debaixo das qualidades afetivas, mas que somente aparecem na consciência enquanto forma (RICOEUR,

⁶¹ « il faut bien y discerner une épaisseur confuse d'anticipation que nulle image et nul savoir n'épuisent. Dans l'épreuve du besoin est une possibilité indéfinie de question: qu'est-ce que je voudrais? où cela va-t-il? quel est l'objet? ».

⁶² « ...la spontanéité réciproque du vouloir a pour limite inférieure une spontanéité dissociée qui nous prépare à admettre, plus bas que l'existence subconsciente, une existence inconsciente, inaccessible à la conscience la plus obscure de soi-même, qui, pour n'être pas une pensée formée, n'en est pas moins un mode de la subjectivité irréfléchie... ».

2009b, p. 475)⁶³. Essa interpretação da emoção de uma obscuridade irreflexiva, que se dá enquanto forma, pode ser sustentada pela reflexão husserliana sobre evidência e apoditicidade, como será discutido adiante.

Por fim, uma outra forma que aponta a obscuridade, mostrando que a consciência não consegue abranger a totalidade dos seus atos, é o hábito que significa esse modo contraído, permanente, frequente e regular de agir. Segundo Ricoeur, o hábito é o poder do esquecido que, depois de contraído, tem sua origem apagada, mas que subsiste de maneira obscura como consciência de poder (RICOEUR, 2009b, p. 475)⁶⁴. O hábito aparece como um saber-fazer automático que se dá pela ação prática e que nem sempre se sabe como foi formado. Ricoeur reconhece que o hábito não é inconsciente, mas é uma forma de pensar irrefletido e desprovido de atenção. São ações que se realizam sem percepção, é algo familiar, pois acontece com frequência, e ao mesmo tempo enigmático, pois se contraiu em um passado esquecido. Afirma o filósofo que os hábitos possuem uma espontaneidade preventiva ou ociosa que sempre surpreende e, às vezes, perturba a ação voluntária, ou seja, não controladas, elas transformam-se em automatismo e se dissociam da consciência viva (RICOEUR, 2009b, p. 476)⁶⁵. Os atos involuntários presentes nos hábitos podem ser associados a atos falhos, compulsões, tics, que não são governados pela vigilância da consciência, sugerindo o advento de seu poder em um automatismo oculto.

Assim, a partir da reflexão sobre a psicologia da necessidade, da emoção e do hábito, é possível perceber que esta tende a fazer fracassar o princípio da transparência da consciência, mas que, ao mesmo tempo, essa psicologia, fornece possibilidades, de aproximação e de extrapolação a uma matéria do pensamento não acessível aos pensamentos atuais. É justamente por isso que afirma Ricoeur que é falsa essa transparência, pois não existem somente pensamentos atuais e formados, mas uma *matéria indefinida* na qual a consciência não penetra. Diz ele:

nós acreditamos, ao contrário, reflete a forma de seus pensamentos atuais; ela nunca penetra inteiramente numa matéria principalmente afetiva que lhe

⁶³ « les grandes crises affectives, les chocs émotifs de l'enfance laissent sans doute des 'impressions' qui d'une façon ou d'une autre cheminent à travers la conscience et se mêlent à sa vie actuelle».

⁶⁴ « ...l'*habitude* en effet est le pouvoir de l'oublié; parce qu'elle est «contractée », son origine est effacée; et pourtant le passé, bien qu'aboli comme représentation, subsiste de façon obscure comme conscience de pouvoir».

⁶⁵ « ...leur spontanéité prévenante ou oiseuse toujours surprend et parfois perturbe l'action volontaire; (...) non contrôlées, elles virent à l'automatisme et se dissocient de la conscience vivante».

oferece uma possibilidade indefinida de questionar a si mesma e de dar a si mesma sentido e forma. (RICOEUR, 2009b, p. 473)⁶⁶.

Ricoeur, refletindo sobre o estatuto do inconsciente, fala de uma consciência atual com suas potencialidades, retomando o tema husserliano encontrado nas *Meditações Cartesianas*. Sua leitura é uma interpretação fenomenológica do inconsciente. Como se afirmou no início deste tópico, a interpretação de Ricoeur, em sua primeira obra, a respeito do inconsciente em Freud, é realizada através dos conceitos da fenomenologia. Por isso, é possível compreender a citação acima se aproximando da reflexão husserliana sobre a adequação e apoditicidade encontrada no parágrafo 9 das *Meditações*.

Husserl, fazendo uma crítica à evidência imediata do *ego cogito* em Descartes, afirma que, em uma evidência, a adequação e apoditicidade não caminham necessariamente juntas, pois a apoditicidade significa uma necessidade da certeza de si, é o núcleo de presença viva do *ego* para a si e que também vai para além da compreensão de si mesmo (HUSSERL, 2001, p. 40). É aí que o filósofo alemão afirma que a apoditicidade não é adequação, pois o que a consciência visa na imanência atual encontra-se sempre acompanhado de outras potencialidades, que não são atualmente conscientes, significando, a partir daí, que na experiência do *ego* existem outras potencialidades, ou melhor, um “...horizonte indeterminado, de uma generalidade vaga, horizonte daquilo que, na realidade, não é o objeto imediato das experiências, mas somente o do pensamento, que, necessariamente, o acompanha.” (HUSSERL, 2001, p. 40). No *ego* encontra-se um horizonte atual, que se dá imediatamente à consciência e também um horizonte potencial, que acompanha essa atualidade do pensamento. Logo, é possível perceber que em Husserl o *ego* não coincide diretamente consigo mesmo. Ele tem uma consciência atual limitada e por isso não tem um saber adequado de si mesmo. Possui certas percepções de si ou de um outro objeto em suas várias visadas, mas isso não significa uma clareza em suas percepções. É justamente por isso que Ricoeur afirma que, na experiência do *ego*, não existem somente pensamentos atuais ou formais, mas algo além, um horizonte, uma certa matéria afetiva. O sujeito, além de possuir o poder de conhecer, a partir de uma perspectiva finita, também possui, *aquém* desse poder limitado, uma matéria afetiva que constitui o seu ser mais íntimo. Ricoeur em sua

⁶⁶ « nous croyons au contraire que la conscience ne réfléchit que la forme de ses pensées actuelles; elle ne pénètre jamais parfaitement une certaine *matière*, principalement *affective*, qui lui offre une possibilité indéfinie de se questionner soi-même et de se donner à soi-même sens et forme».

antropologia filosófica afirma que o homem, além de possuir o poder de conhecer limitado e desproporcional, também no profundo de seu coração possui fragilidade afetiva. Por isso voltar os olhos para essa fragilidade é uma tentativa de aprofundamento na matéria afetiva do homem que se encontra *aquém* de qualquer reflexão.

Percebe-se que Ricoeur, em sua primeira obra, começa a apontar para a desapropriação da consciência, pois um sujeito que pensa ter conhecimento de si ou uma clareza de todas as operações do seu pensamento, tende a cair em uma consciência falsa, pois, para ele a partir de Husserl e da psicanálise, existe uma matéria afetiva que serve como se fosse base para os pensamentos atuais. Por isso pode-se afirmar que não existe uma atualidade da consciência sem potencialidade. A consciência atual se apoia em uma potencialidade que Husserl chama de *hylé* e que significa matéria. Afirma ele no parágrafo 86, em *Ideias para uma fenomenologia*: “Ela (...) recebe sua significação do ponto de vista funcional por proporcionar possíveis tramas no tecido intencional, possíveis matérias para formações intencionais.” (2006, p. 199). A matéria encontra-se bem abaixo do vivido intencional e proporciona a base de formação para este. Por isso, Ricoeur, relacionando o inconsciente com essa matéria afetiva, afirma que o inconsciente não pensa, mas constitui a matéria indefinida, rebelde à luz que comporta todo pensamento (RICOEUR, 2009b, p. 473)⁶⁷. Portanto, ele destaca uma potencialidade presente em cada sujeito para além ou abaixo da consciência formada, uma matéria indefinida e, contra o realismo do inconsciente, afirma que essa matéria não pensa. Pode-se aqui perguntar: o que seria então o realismo do inconsciente?

Segundo Ricoeur, o realismo do inconsciente é uma verdadeira revolução copernicana, pois desloca o centro do sujeito consciente, que supostamente “poderia” ter ciência de todos seus atos, para algo *aquém* da própria consciência. Entretanto, contra um realismo do inconsciente, que deseja fazer pensar o inconsciente, afirma que a explicação ou teorização do inconsciente somente pelos ganhos das curas psicanalíticas ou como resultado das práticas terapêuticas, gera a teoria da existência de um inconsciente que percebe, recorda, deseja e imagina. O inconsciente que seria homogêneo ao consciente. Segundo Ricoeur, essa homogeneidade é resultado de uma interpretação simplista e se traduz em uma imagem grosseira, onde a consciência é compreendida como uma parte do inconsciente, como um pequeno círculo encerrado em

⁶⁷ « L'inconscient certes ne pense point, mais il est la *matière* indéfinie, rebelle à la lumière que comporte toute pensée ».

um maior (RICOEUR, 2009b, p. 483)⁶⁸. O consciente passaria a ser explicado pelo inconsciente por meio de uma explicação causal⁶⁹, ou seja, todos os atos do consciente teriam origem na causa primeira que seria o inconsciente e este apareceria como a essência do psiquismo e de sua realidade. Logo, do inconsciente partiriam todos os pensamentos homólogos à consciência. Essa teorização do inconsciente, como se afirmou, é fruto de resultados provindos das práticas analíticas, que, através dos seus resultados figura o inconsciente como pensamento assim, como a consciência. Para o filósofo, a raiz de toda ilusão que provém do realismo do inconsciente, consiste na concepção de que a consciência, como um conhecimento explícito de si mesmo, estaria agregada a uma operação prévia, inconsciente por princípio e orientada em direção a outro distinto de si mesmo (RICOEUR, 2009b, p. 484)⁷⁰. É justamente aí que Ricoeur, criticando esse realismo, afirma que a consciência é muito mais que uma qualidade acrescida que não muda a essência do psiquismo.

Ele afirma que é falso que a cura faz passar a lembrança patogênica do inconsciente ao consciente. Seria como dizer que, através do processo analítico, o inconsciente se daria, em clareza total à consciência, tornando-se consciente, não havendo nenhum obstáculo ou resistência para a manifestação do inconsciente.

Para Ricoeur a terapêutica analítica leva a formar lembranças do que oprimia a consciência, mas não realiza uma passagem do inconsciente para o consciente, onde esta última seria apenas um agregado para manifestação do inconsciente. A terapêutica leva a formar uma “lembrança” onde havia “alguma coisa” que oprimia a consciência, “alguma coisa” que era originário do passado mas permanecia como infra-lembrança e que, sem dúvida, oprimia a consciência porque ela não conseguia mais formar uma lembrança sobre essa matéria mnemônica e afetiva de natureza psíquica.” (RICOEUR, 2009b, p. 489)⁷¹. Assim, pelo processo analítico, pode-se dizer que a consciência é estendida para lembranças que a unem a um passado e que colaboram na compreensão de si mesmo graças às possibilidades que vêm de uma consciência irreflexiva. Por isso a

⁶⁸ «...est interprété de façon simpliste et se traduit dans une imagerie grossière: la conscience est comprise comme une partie de l'inconscient, comme un petit cercle enfermé dans un plus grand cercle».

⁶⁹ «La méthode psychanalytique consiste alors à accumuler les indices qui par leur convergence conduisent vers la cause cachée». (RICOEUR, 2009b, p. 477).

⁷⁰ La racine de l'illusion réside dans la conception même de la conscience comme une connaissance explicite de soi surajoutée à une opération préalable, inconsciente par principe, de connaissance tournée vers l'autre que soi».

⁷¹ «conduit à former un 'souvenir' là où il y avait 'quelque chose' qui opprimait la conscience, 'quelque chose' qui était issu du passé mais qui restait un infra-souvenir et qui, sans doute, opprimait la conscience parce qu'elle ne pouvait plus former un souvenir sur cette matière mnémonique et affective de nature psychique».

consciência “...não significa mais apenas esse pequeno conhecimento de si-mesmo acrescentado a lembranças intrinsecamente inconscientes.” (RICOEUR, 2009b, p. 490)⁷². A consciência unida ao processo terapêutico forma a representação libertadora dos acontecimentos que antes a oprimiam, sem poder ascender à dignidade da lembrança.

A consciência faz emergir as lembranças de matéria afetiva que aparecem confusamente. Portanto, conclui Ricoeur, a psicanálise não obriga a fazer pensar o inconsciente, mas afirma que a consciência tem um oposto impensável, que não é pensamento e tampouco corpo, como sugeria uma leitura mais cartesiana.

Fica a pergunta: como poder falar do estatuto do oculto? Segundo Ricoeur, somente por uma decomposição abstrata do ato da consciência se pode dar um estatuto ao oculto na consciência, assim como se realizou pelo viés da fenomenologia, ou seja, distinguindo, em todo pensamento atual, uma matéria afetiva. O inconsciente é esse elemento afetivo que se dissocia e que anima a consciência atual, mas não é uma matéria enquanto tal, pois sempre se oculta de alguma forma, por exemplo, no sonho, no sintoma neurótico etc., que têm um sentido aparente. Logo, o oculto nada mais é que virtualidade, uma existência potencial de pensamento e de sentido, inserida na forma atual do pensamento. Pode-se dizer que o oculto é um momento não consciente do consciente que, através do processo analítico, ganha sentido na consciência. O oculto então extrapolaria no pensamento atual, e somente através da abstração é possível reconhecê-lo como uma matéria afetiva dissociada, e que é reconhecida pelo processo de cura da psicanálise.

Pode-se aqui levantar algumas questões: O inconsciente seria somente uma maneira de ser da consciência? Como encontrar uma certa objetivação para o estatuto do inconsciente? A fim de encontrar respostas para esses questionamentos e tentando continuar a reflexão sobre o estatuto do inconsciente, cabe aqui adentrar na crítica ricoeuriana à física e ao genitismo freudiano.

2.1.2 Crítica à física e ao genitismo freudiano

No presente tópico Ricoeur buscará, a partir do que chama de crítica à física e ao genitismo freudiano, encontrar um certo estatuto para a “realidade” do inconsciente, que

⁷² «ne signifie plus seulement cette maigre connaissance de soi surajoutée à des souvenirs intrinsèquement inconscients».

não seja uma “realidade” semelhante à consciência – pensante –, como se propõe o idealismo do inconsciente.

Segundo Ricoeur, o realismo do inconsciente tenta se salvar pelo causalismo. Para ele, em Freud é possível encontrar uma explicação causal associada à teoria dos sonhos para a compreensão de si. Diz ele: “na linguagem ‘causalista’, o sentido do sonho e dos sintomas neuróticos tem seu valor como efeito signo de uma causa psiquicamente inconsciente.” (RICOEUR, 2009b, p. 493)⁷³. Em outras palavras, através da análise dos sonhos e de outros sintomas neuróticos, é possível encontrar outras causas no sujeito que vão além da consciência. Logo, os sonhos e muitos sintomas neuróticos são o efeito aparente de uma causa mais latente. Entre o sonho e seu sentido existe um enigma que é necessário traduzir. Segundo Ricoeur, a psicanálise, através da explicação causal, afirma que, para se traduzir o sentido do sonho ou compreender seu efeito-signo, assim como de outros sintomas neuróticos, é necessário procurar sua causa em mecanismos que alteram e disfarçam os desejos e as tendências recalcadas; tais mecanismos devem caracterizar uma existência como psiquismo e se exprimir na linguagem das leis físicas (RICOEUR, 2009b, p. 494)⁷⁴. Em outras palavras, em Freud, para se encontrar as possíveis explicações ou sentidos do sonho, deve-se procurar suas causas no que advém do psiquismo regido por leis físicas⁷⁵. É importante salientar que, para ele, a psicanálise não se encontra baseada nas ciências humanas, mas sim nas teorias das ciências da natureza que procuram explicar os fenômenos a partir da explicação causal, ou seja, baseando nas relações de causa e efeito. O próprio Freud afirma em sua obra *O projeto para uma psicologia científica*, que sua intenção em relação à psicologia é prover para que ela seja uma ciência natural. Ele deseja representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de particulares materiais específicos, tornando os processos claros e livres de contradição (FREUD, 1996r [1950], p. 347). Em outras palavras Freud, durante o percurso da elaboração teórica da psicanálise, procurou encontrar fundamentos para o psiquismo

⁷³ « Dans le langage ‘causaliste’, le ‘sens’ du rêve et des symptômes névrotiques, c’est leur valeur d’effet signe d’une cause psychique inconsciente ».

⁷⁴ « Ce double jeu se retrouve dans l’interprétation des ‘mécanismes’ qui altèrent et déguisent les désirs et les tendances refoulées. Ces ‘mécanismes’ doivent à la fois caractériser une existence comme ‘psyché’ et s’énoncer dans le langage des lois physiques ».

⁷⁵ Segundo o artigo de Simanke, a concepção humana da causalidade, baseada nas ciências naturais, exclui de sua concepção como resíduo metafísico toda proposição a respeito de entidades ou processos não passíveis de observação e propõe uma concepção lógico-sintática das teorias científicas, como sistemas de enunciados dedutivamente articulados, no qual as relações entre vários particulares observáveis pudessem ser submedidas a leis gerais, como das leis físicas (2009, p. 224).

humano seguindo o modelo das ciências naturais, procurando representá-lo como estados quantitativamente determinados e, por isso, passíveis de serem seguidos e acompanhados. Por isso pode-se dizer que para Freud a psicologia é uma ciência natural (FREUD, 1996q [1940], p. 302). É baseando-se no modelo naturalista que Freud afirma que o psiquismo não pode ser confundido com o ser consciente, pois este, para ele, é apenas uma qualidade do que é o psiquismo. Em si o psiquismo é inconsciente e se manifesta como os processos das leis naturais. Percebe-se que Freud estende a concepção do psiquismo humano para além da consciência, através da inclusão da explicação causal; assim as causas dos sonhos e dos sintomas neuróticos ficam escondidas em um psiquismo que em si é inconsciente, oculto. É justamente por isso que Ricoeur, baseando-se em Freud, destaca que existe “algo” oculto no sujeito que vai para além da consciência e que precisa ser abordado. Diz ele:

...o método psicanalítico é inseparável de uma física mental na qual as imagens, as representações aberrantes são tratadas não como intenções, cujo absurdo é ele mesmo um conteúdo intencional, mas como “fatos”, “coisas” a serem explicadas causalmente. (RICOEUR, 2009b, p. 494)⁷⁶.

Parece que, através da explicação causal, é possível vislumbrar um certo estatuto para o inconsciente que não seja uma coisa pensante.

Porém Ricoeur tem suas ressalvas quanto a essa explicação causal de Freud, pois é uma concepção cientificista e determinista do psiquismo, gerando uma certa desconfiança da liberdade e da vontade humana⁷⁷. Em outras palavras, como é possível pensar a liberdade a partir desse modelo naturalista? Primeiramente Ricoeur chama a atenção para o fato que não se pode tratar o inconsciente como se fosse uma “coisa”, uma realidade homogênea com a natureza dos objetos submetidos a leis deterministas. Se assim o fosse, já não teria realmente espaço para uma estrutura voluntária e livre e, conseqüentemente, o sujeito estaria fadado ao determinismo não tendo necessidades de assumir a responsabilidade perante seus atos, pois não teria nenhuma forma de lidar com suas motivações involuntárias. Logo, associar a explicação causal ao determinismo

⁷⁶ «...la méthode psychanalytique est inséparable d'une physique mentale ou les images, les représentations aberrantes sont traitées non comme des intentions, dont l'absurdité est elle-même un contenu intentionnel, mais comme des «faits», des «choses» à expliquer causalement. »

⁷⁷ « Si l'inconscient était purement et simplement une ‘chose’, une ‘réalité’ homogène à la nature des objets soumis à la loi du déterminisme, il n'y aurait plus de place pour une superstructure volontaire et libre, l'homme tout entier serait livré au déterminisme». (RICOEUR, 2009b, p. 501).

é recusar uma subjetividade livre. Diz ele: o inconsciente e os mecanismos inconscientes são não diretamente coisas, mas os automatismos afetivos se assemelham o mais possível a coisas físicas, cujo determinismo simulam (RICOEUR, 2009b, p. 501)⁷⁸. Ele afirma que existe uma separação, por pequena que seja, entre uma motivação automática e um determinismo de coisas⁷⁹. Em outras palavras é inegável que “a causalidade é o equivalente objetivo de uma motivação absolutamente não livre.” (RICOEUR, 2009b, p. 497)⁸⁰. A causalidade diz de causas inconscientes, de motivações inconscientes que são independentes da vontade e do querer de uma pessoa. São causas que vão além de uma subjetividade e se prestam a um tratamento objetivo, pode-se afirmar que são *quase* determinadas. O advérbio *quase* indica que possui proximidade com o determinismo, mas não afirma que é o determinismo, ou seja, o fato de poder encontrar certa “objetividade” no inconsciente buscada pela ciência psicológica não significa que esta “objetividade” seja determinada, ou melhor, que o determinismo seja um modo próprio do inconsciente, pois, não pode tratar uma motivação automática como se fosse um determinismo.

Ricoeur, aproximando-se do trabalho dos sonhos, do recalcado e da função do analista, destaca que é possível encontrar uma certa distância entre motivação inconsciente (motivação automática) e o determinismo das coisas. Segundo ele, o trabalho dos sonhos de Freud implica não só na inconsciência temas afetivos dos que alimentam o sonho, possui também mecanismos de elaboração dos sonhos (RICOEUR, 2009b, p. 498)⁸¹. Os mecanismos são as múltiplas relações associativas que se “resumem” sem serem conhecidas, são motivações que ocorrem na psiquê humana independente de qualquer pensamento. Pode-se afirmar a partir de Freud que, anterior à produção dos sonhos, acontece o deslocamento de várias energias que pulsam livremente, ocorrendo em determinado momento uma tentativa de evasão, mas antes dessa tentativa ocorre também um certo somatório dessas energias, acontecendo a condensação dando certa estabilidade as relações inconscientes (KUSNETZOFF, 1982, p. 125). Segundo Ricoeur, são essas tematizações que geram as condições de aplicação

⁷⁸ « l'inconscient et les mécanismes inconscients ne sont pas directement des 'objets', des 'choses', mais les automatismes affectifs les assimilent autant qu'il est possible aux choses physiques dont ils simulent le déterminisme »

⁷⁹ « *L'objet par excellence de la psychologie comme science est l'inconscient; mais un écart, aussi petit que l'on veut, sépare toujours une motivation automatique d'un déterminisme de choses* ». (RICOEUR, 2009b, p. 498).

⁸⁰ « La causalité est l'équivalent objectif d'une motivation absolument non-libre. »

⁸¹ « ...le travail de rêve implique, outre l'inconscience des thèmes affectifs qui alimentent le rêve, l'inconscience des mécanismes d'élaboration... ».

da técnica analítica. A análise se prestará a pesquisar as representações que se manifestam desse automatismo que flui livremente entre a intersecção do deslocamento e da condensação. Pode-se perguntar: como será possível a análise dos mecanismos inconscientes? Segundo Ricoeur, os mecanismos inconscientes são ligados essencialmente ao dinamismo do recalque, que em uma linguagem quase-física, seriam os conflitos entre forças, no interior do psiquismo, que aparece com uma função de controle e de censura. Diz Freud, o essencial do recalque “...consiste apenas em rejeitar e manter *algo* afastado da consciência.” (2010c [1915], p. 85). Em outras palavras, a função do recalque é manter separada a atividade psíquica inconsciente e consciente. Percebe-se que, para se falar do recalque e da sua funcionalidade, é necessário o uso de uma linguagem quase-física que procura manter o equilíbrio entre forças, entre pulsões. É justamente por isso que Ricoeur afirma que é muito tentador e quase inevitável, na prática médica, o uso da linguagem da consciência e da física para falar dos mecanismos do inconsciente (RICOEUR, 2009b, p. 499)⁸². Porém, a partir dos mecanismos que elaboram os sonhos, pode-se também afirmar que não há um determinismo em relação às pulsões que fluem livremente nas relações inconscientes. Na verdade, o que se pode encontrar é certa estabilidade proporcionada pela condensação, mas devido o recalque, que tem a função de afastar as manifestações inconscientes da consciência, essas pulsões não se manifestam claramente e nem de uma única maneira.

Ricoeur reconhece que é difícil escapar de uma linguagem quase-física para expressar os conflitos endopsíquicos. Diz ele: “...por seu lado inconsciente a subjetividade é *como* uma natureza física; imita a coisa...” (RICOEUR, 2009b, p. 498)⁸³. Entretanto, o inconsciente não é uma coisa, mas se “dá” como esquemas de conflitos, resultado de um jogo entre forças, entre pulsões. Diz Greisch, na sua obra *Paul Ricoeur: itinerário do sentido*, referindo-se à leitura fenomenológica ricoueriana do inconsciente: “...o inconsciente quer dizer duas coisas: a parte das trevas que trazemos em nós; o transbordamento das forças que não controlamos...” (2001, p. 43)⁸⁴. O inconsciente aparece então como valores incompatíveis em relação à consciência, uma matéria proibida e dissociada que, a todo instante, tenta encontrar possibilidade

⁸² «En effet il est fort tentant, et sans doute inévitable dans la *pratique* médicale, de recourir alternativement au langage de la conscience et à celui de la physique...».

⁸³ « par son côté inconscient la subjectivité est *comme* une nature physique; elle imite la chose ».

⁸⁴ « ...l'inconscient veut dire essentiellement deux choses: la part de ténèbres que nous portons en nous; le débordement par des forces que nous ne contrôlons pas... ».

para se manifestar, mas que o recalque, em sua função de controle, procura manter afastada. É justamente aí que o filósofo, como se afirmou no início deste tópico, reconhece o valor insubstituível da psicanálise para lidar com esse fundo incoercível ao qual a consciência não tem acesso. A consciência “...é incapaz de fazer a exegese de seus próprios enigmas...” (RICOEUR, 2009b, p. 499)⁸⁵. Por isso, Ricoeur afirma que é somente com a ajuda do analista que a consciência poderia lidar com seus próprios enigmas. É o analista quem pode ajudar a consciência a lidar com a natureza dos conflitos inconscientes. Este aparece então como o outro que pode ajudar a consciência a reconquistar-se e lidar com a matéria afetiva involuntária e inconsciente. E ele, “...parceiro da liberdade, ajuda o enfermo a formar o pensamento que corresponde a seu mal; ele desnuda sua consciência e a restitui sua fluidez.” (RICOEUR, 2009b, p. 501)⁸⁶. Em outras palavras, o analista, com seu instrumental terapêutico, ajuda a consciência a lidar com suas trevas possibilitando a conquista da liberdade. Pode-se dizer que, embora haja uma motivação automática originária do inconsciente ou uma espontaneidade que pode gerar crises e enfermidades, ou ainda um transbordamento de forças que não se controlam, mesmo assim, uma consciência não é determinada pela sua própria natureza, já que pelo ato de vontade e com a ajuda do outro, como a psicanálise propõe, a consciência pode ir conquistando sua liberdade mesmo perante o oculto.

É exatamente por isso que Ricoeur afirma que, se o inconsciente fosse simplesmente uma coisa semelhante à natureza dos objetos submetidos à lei determinista, não se poderia falar de vontade e de conquista da liberdade, pois tudo estaria preso a leis que não seriam passíveis de mudança. Portanto, embora se considere que o inconsciente possa ser *como* uma natureza física, que ele imita, não se pode afirmar que seja determinado pelas leis dos elementos físicos, uma vez que, pelo método psicanalítico, é possível à consciência pelo ato de vontade, ir assumindo o oculto, com o qual até então não conseguia lidar sozinha, e com isso, possa ir conquistando sua liberdade diante do inconsciente.

Assim, pode-se afirmar que Ricoeur, a fim de encontrar um certo estatuto para o inconsciente, após refletir sobre a explicação causal de Freud e principalmente sobre a concepção quase-física do inconsciente advinda de muitas conclusões psicanalíticas, conclui, a respeito do inconsciente, que este não é uma coisa como os objetos, mas é

⁸⁵ « ...elle est incapable de faire l'exégèse de ses propres énigmes ; »

⁸⁶ « L'analyste est l'accoucheur de la liberté, en aidant le malade à *former* la pensée qui convient à son mal; il dénoue sa conscience et lui rend sa fluidité».

resultado do jogo entre forças que a consciência não controla, forças que representam uma matéria, que o mecanismo do recalque procura manter longe da consciência. Assim, somente com a ajuda do psicanalista, um enfermo poderia reconquistar sua liberdade perdida. O filósofo, na busca de um estatuto do inconsciente, afasta-se de uma certa física e afirma com uma matéria afetiva proibida que é, como se afirmou, incompatível com os valores da consciência. Fazendo novamente fazendo uso da fenomenologia ou da *hylética* husserliana, considera o inconsciente como uma matéria afetiva abaixo da consciência atual.

Levanta-se aqui uma questão: a fenomenologia responde ao estatuto do inconsciente proposto pelas obras de Freud? Antes de responder a essa questão, cabe continuar tentando aprofundar nesse estatuto perpassando pelo genitismo encontrado nas teorias de Freud.

Segundo Ricoeur, assim como a física freudiana quase desemboca em um determinismo, o mesmo pode-se afirmar do genitismo ao reduzir as obras da cultura como reorientação das pulsões sexuais. Segundo o filósofo, em Freud se encontra uma explicação que reduz as energias superiores a energias inferiores, acontecendo o que este chama de sublimação.

Segundo Freud, a sublimação consiste na capacidade do homem de trocar seu objetivo sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com este, ou seja, uma pessoa pode satisfazer seu instinto sexual não somente diretamente, mas também indiretamente, orientando para outras metas como a arte e outras obras culturais (FREUD, 1996e [1908], p. 174). Diz Ricoeur: “...a sublimação faz trabalhar as tendências (principalmente sexuais) sobre o um plano menos instintivo, em relação com os objetos da esfera estética, moral e religiosa.” (2009b, p. 502)⁸⁷. Pode-se afirmar que é possível encontrar as manifestações do inconsciente não somente nas fontes primitivas de energia, mas também nos mecanismos de elevação do homem, como as obras artísticas. Parte da energia sexual é orientada para outras atividades além da direta relação sexual, acontecendo uma descarga das energias ou das pulsões. Logo, as obras de arte seriam apenas uma maneira de refletir as descargas das pulsões.

Ricoeur salienta que, assim como acontece, a sublimação para a obra de arte, o mesmo se dá com a moral, a religião e a sociedade, porém, não mais como uma sublimação, onde uma pessoa pode satisfazer seus instintos sexuais em favor de algo

⁸⁷ « ...la sublimation fait travailler les tendances (sexuelles principalement) sur un plan moins instinctif, en rapport avec des objets de la sphère esthétique, morale et religieuse».

mais elevado, mas como o recalque de um desejo proibido gerando uma neurose obsessiva⁸⁸. Para lidar com essa neurose, nascem a religião, a moral e a sociedade, como formas reguladoras de manter o proibido longe de sua tentativa de satisfação. Diz Ricoeur: “...os valores morais e religiosos são remetidos às proibições do tabu, e estas mesmas são identificadas como neurose obsessiva.” (2009b, p. 503)⁸⁹. As proibições do tabu mantêm afastado o desejo do filho de matar seu pai e satisfazer seus desejos sexuais com a mãe. Como o filho quebra as proibições do tabu, matando seu pai e tomando sua mãe por esposa, destruindo o reinado do seu pai, como acontece no mito Édipo, o sentimento de culpa pelo parricídio. E a única forma de aliviar essa culpabilidade é oferecendo sacrifícios ao pai e ainda proibindo que esse crime volte a acontecer, daí o nascimento da religião, da moral e da sociedade, como uma forma de aliviar a culpa do filho pela morte do pai e ainda para manter afastados os instintos sexuais proibidos. Logo, para Freud, como relata em *Totem e Tabu*, a religião, a moral e a sociedade são manifestações de neuroses obsessivas advindas dos instintos sexuais reprimidos, ou seja, do inconsciente reprimido. São essas neuroses que ajudam a desenvolver a sociedade, a moralidade e as religiões, que são frutos dos instintos sexuais primitivos e reprimidos dos homens. “As condutas parentais da natureza repressiva são adotadas pelo inconsciente em virtude de um processo de introjeção, elaborando-se assim um inconsciente repressivo que se sobrepõe ao inconsciente reprimido.” (RICOEUR, 2009b, p. 503)⁹⁰. Em outras palavras, os instintos sexuais reprimidos são introjetados no inconsciente e são sobrepostos por um inconsciente repressor que se dá a conhecer como a sociedade, a religião e a moral.

Ricoeur salienta que essa forma de explicação descendente da cultura e suas obras, que reduz o superior ao inferior, tem ocupado a atenção dos psicanalistas ultrapassando o quadro terapêutico da desordem do psiquismo, minimizando uma explicação total do homem por um inconsciente reprimido (RICOEUR, 2009b, p.

⁸⁸ Segundo Freud, a neurose obsessiva é fruto da existência de um conflito na esfera psíquica de origem sexual que mobiliza e bloqueia todas as energias gerando representações obsessivas, compulsões e fobias. (FREUD, 1996a [1894], p. 59).

⁸⁹ «...les valeurs morales et religieuses sont ramenées aux prohibitions du tabou et celles-ci identifiées à la névrose obsessionnelle».

⁹⁰ «...les conduites parentales de nature répressive sont adoptées par l'inconscient en vertu d'un processus d'identification (ou introjection); ainsi s'élabore un inconscient refoulant qui se superpose à l'inconscient refoulé».

503)⁹¹. Logo, pode-se encontrar nos psicanalistas uma mentalidade que desvaloriza os grandes monumentos da cultura criados pelos homens como a arte, a religião e a moral, reduzindo-os a efeitos de energias gerados pelos instintos sexuais reprimidos, ou seja, esses monumentos da cultura seriam apenas manifestações de um inconsciente disfarçado.

Segundo o filósofo, nada há de escandaloso que o psicanalista encontre na raiz da série descontínua dos valores percorridos pela consciência, desde o vital até ao sagrado, a unidade de uma única matéria afetiva. Se o psicanalista foi levado a formar, em relação a essa ideia da saudade da infância ou desejo de retorno ao seio materno, lhe será cômodo dizer que a origem de tal sentimento superior é o desejo de retorno ao seio materno (RICOEUR, 2009b, p. 506)⁹². Logo, é muito cômodo para a psicanálise afirmar que a origem de um sentimento superior é o desejo de regresso ao seio materno. Entretanto, Ricoeur também afirma que não se pode se deixar enganar por esse evolucionismo do instinto, essa linguagem abreviada que reduz a uma única energia afetiva as orientações que a consciência dirige ao vital, ao nobre, ao belo, ao sagrado e a outras obras da cultura. Com isso Ricoeur não descarta o inconsciente e nem os seus possíveis disfarces na consciência, mas não maximiza o evolucionismo dos instintos sexuais nas grandes culturas criadas pelos homens.

Para o filósofo, a energia da matéria afetiva que permanece estável durante a existência, não é a única energia que estimula a criação do sagrado e outras obras da cultura, pois, segundo ele, estas podem ser animadas por outras energias que despertam os valores vitais. Logo, a religião, a moral e a sociedade não precisam ser reduzidas somente ao ancestral.

Ricoeur, mais uma vez, retomando a linguagem husserliana, afirma: “a psicanálise não é mais que uma *hylética* da consciência; e como tal deve permanecer subordinada à fenomenologia de suas intenções, ou seja, de suas formas.” (RICOEUR, 2009b, p. 506)⁹³. Os pensamentos atuais não possuem somente a base de uma matéria

⁹¹ «Sublimation du concept d'Oedipe, introjection du dressage parental, auto-punition, etc., tiennent une place de plus en plus grande dans les spéculations plus récentes des psychanalystes, qui débordent désormais le cadre thérapeutique des dérèglements du psychisme».

⁹² Il n'y a rien de scandaleux à ce que le psychanalyste retrouve à la racine de la série discontinue des valeurs parcourues par la conscience, depuis le vital jusqu'au sacré, l'unité d'une même matière affective. Si le psychanalyste a été amené à former sur cette matière l'idée du regret de l'enfance ou celle du désir de retour au sein maternel, il lui sera commode de dire que l'origine de tel sentiment supérieur est le désir de retour au sein maternel.

⁹³ «...la psychanalyse n'est qu'une hylétique de la conscience; elle doit rester subordonnée à la phénoménologie de ses intentions, c'est-à-dire de ses formes».

indefinida, mas encontram-se ligados a uma fenomenologia das intenções, ou seja, à base de uma matéria afetiva e também a uma fenomenologia das intenções que vai além de um objeto visado, além da própria coisa. Para Ricoeur embora a psicanálise possua uma matéria afetiva não se pode negar uma fenomenologia das intenções que possibilita a um sujeito ir para além de si mesmo, além de sua matéria afetiva, pois este pode estender seu ponto de vista através de suas intenções para além do objeto visado. Uma perspectiva finita, independente de sua matéria afetiva, pode pelas suas intenções antecipar-se no vazio. Uma perspectiva finita pode antecipar-se pelas suas variações imaginativas para além do próprio objeto. Isso significa dizer que se pode criar valores vitais independente da matéria afetiva embora não dessa última. Seria como dizer que a consciência possui uma certa “autonomia” em relação ao inconsciente. Por isso, Ricoeur afirma que em relação às criações superiores da consciência deve-se fazer uso da psicanálise com prudência para não reduzir essas criações a produções desordenadas. Como se afirmou no início deste tópico, Ricoeur, não despreza as conquistas da psicanálise e reconhece que, no curso de sua interpretação, ela ajuda o enfermo a “suprimir” o recalque, possibilitando a libertação de sua enfermidade. Entretanto, ele pensa ser necessário ter certa prudência em relação às análises da cultura.

É possível perceber que Ricoeur, em sua primeira obra, aproxima-se da questão do inconsciente em Freud, entretanto, sua leitura é um tanto fenomenológica, ou seja, ele admite o desapossamento da consciência destacando o inconsciente como uma matéria indefinida que serve de base para a consciência, mas ainda não avança no radicalismo freudiano que separa completamente a consciência do inconsciente. Comenta François Dosse, em sua obra, *Paul Ricoeur: les sens d'une vie*, que Ricoeur em suas primeiras obras procurou na fenomenologia o suporte epistemológico para o inconsciente, mas somente atinge o pré-consciente da psicanálise (DOSSE, 2001, p. 331)⁹⁴. Ricoeur, abordando o inconsciente pela fenomenologia atinge o pré-consciente da psicanálise, mas ainda não avança na tópica do inconsciente em Freud. Foi no ano da publicação da sua obra *A simbólica do Mal* em 1960 que, convidado pelo psiquiatra Henri Ey para um colóquio sobre o inconsciente, Ricoeur expôs pela primeira vez a importância que dava à psicanálise em Freud afastando assim de uma leitura mais fenomenológica (RICOEUR, 1995b, p. 99). A partir daí diz ele: “...dediquei-me a uma

⁹⁴ “Ricoeur se tourne vers la phénoménologie pour y chercher un éventuel support épistémologique.” (DOSSE, 2001, p. 331).

leitura mais ou menos exaustiva da obra de Freud, como os meus cursos na Sorbonne entre 1960 e 1965 poderão atestar.” (RICOEUR, 1995b, p. 77).

Ricoeur, a partir da exposição na conferência sobre o inconsciente e da leitura exaustiva das obras de Freud, apresenta um esboço da obra *Da interpretação* que foi publicada em 1965, onde, dentre os vários artigos, destacará que a psicanálise não pode ser reduzida a uma fenomenologia. Em outras palavras, embora a fenomenologia reconheça uma matéria indefinida que serve de base para os pensamentos atuais, ela não avança na profundidade do inconsciente como encontrado na tópica de Freud.

Ricoeur, na introdução de sua conferência cujo título é: *O consciente o e Inconsciente* publicado na obra *O Conflito das Interpretações* (1966), destaca a força da psicanálise para um filósofo formado na fenomenologia e na filosofia existencial. Diz ele: “...o encontro com a psicanálise constitui um enorme abalo.” (1978, p. 87). Afirma o filósofo que todo o conjunto do projeto filosófico é abalado no encontro com as obras de Freud. Para ele, no rastro de Nietzsche e Marx se encontra Freud, estes são os protagonistas da suspeita, os perfuradores de máscaras. Destacam a mentira da consciência, ou seja, não é somente o inconsciente que é obscuro, mas também a consciência. Pode-se afirmar que já não é possível ter tantas certezas sobre uma consciência atual que tem por base uma matéria indefinida.

Ricoeur, a partir da obra *Da interpretação* (1965), já não fará mais uma leitura fenomenológica da psicanálise, mas tentará, como se salientou, a partir da filosofia reflexiva de Jean Nabert, de modo especial de sua obra *Éléments pour une Éthique*, refletir sobre o estatuto do inconsciente e também sobre uma antropologia capaz de relacionar uma dialética do consciente e do inconsciente, como se pretende desenvolver no decorrer desse capítulo. Porém, antes de adentrar na reflexão pelo viés nabertiano sobre o estatuto do inconsciente encontrado na obra *Da interpretação*, cabe ainda destacar no próximo tópico a ruptura de filosofia ricoeuriana com a interpretação fenomenológica.

2.2 A fenomenologia e a psicanálise: uma aproximação possível

No tópico anterior foi abordada a questão do inconsciente a partir da primeira obra de Ricoeur, *O voluntário e o Involuntário* (1950), e pode-se acompanhar que este procurou dar, a partir da fenomenologia, suporte epistemológico para psicanálise. Uma frase em que ele retrata muito bem a abordagem da psicanálise pela fenomenologia é:

“cremos que a consciência apenas reflete as formas dos pensamentos atuais; ela nunca penetra perfeitamente em uma certa matéria...” (RICOEUR, 2009b, p. 473)⁹⁵. Ricoeur, a partir da fenomenologia husserliana e, de um modo especial, das *Meditações Cartesianas*, procurando encontrar fundamentos para o inconsciente e se afastando da ideologia da transparência da consciência, afirma que consciência não reflete somente os pensamentos atuais, mas também possui em si mesma uma matéria indefinida que serve de base a si mesma. Como já se mencionou, o filósofo buscou essa fundamentação no parágrafo 9 das *Meditações Cartesianas*, quando Husserl afirmou que na experiência do *ego* além de existirem experiências imediatas, há também um horizonte indeterminado, uma generalidade vaga que não são objetos imediatos das experiências (HUSSERL, 2001, p. 40). Ricoeur, na obra *Da interpretação*, e de um modo especial no livro III, capítulo I, chamado *Epistemologia: entre psicologia e fenomenologia*, retoma a mesma reflexão entre o método fenomenológico e a psicanálise. Num primeiro momento, ele procura aproximar de modo gradual essas duas abordagens, mas em seguida destaca a impossibilidade destas serem suporte uma para a outra. Em outras palavras a fenomenologia proporciona um certo desapossamento da consciência através da matéria indefinida, entretanto, esta ainda não atinge o radicalismo do desapossamento buscado nesta pesquisa e colocado sob suspeita pela psicanálise. A fenomenologia diz da matéria indefinida, de um horizonte indeterminado, mas ainda não é o inconsciente encontrado nas tópicas em Freud. Por isso, é oportuno aqui estabelecer os limites entre essas duas abordagens para depois avançar na interpretação de Ricoeur do inconsciente freudiano e na radicalidade do desapossamento da consciência.

Ricoeur afirma que nenhuma filosofia reflexiva se aproximou tanto do inconsciente freudiano como a fenomenologia de Husserl. “É tomando consciência da distância que separa o inconsciente segundo a fenomenologia e o inconsciente que apreenderemos, por um método de aproximação e de diferença, a especificidade dos conceitos freudianos.” (RICOEUR, 1977, p. 305).

Segundo Ricoeur, o que de imediato faz voltar à fenomenologia para psicanálise consiste na redução fenomenológica, ou seja, com a redução ocorre algo semelhante com o desapossamento da consciência imediata ao colocar entre parênteses o mundo natural. A suspensão posta pela fenomenologia faz desaparecer o estar aí da presença do

⁹⁵ «nous croyons au contraire que la conscience ne réfléchit que la forme de ses pensées actuelles; elle ne pénètre jamais parfaitement une certaine *matière*... ».

mundo, o que acaba colocando em dúvida a própria presença da consciência imediata, pois, “...na medida em que a consciência imediata acredita saber o estar aí no mundo, ela acredita também saber-se a si mesma.” (RICOEUR, 1977, p. 305). Uma vez que se coloca em suspensão este saber imediato ou a atitude natural à própria fenomenologia, coloca a possibilidade de um desconhecimento de si inerente à consciência imediata. É justamente aí que Ricoeur aproxima esse primeiro passo da fenomenologia com a questão do inconsciente em Freud, pois afirma que, assim como na fenomenologia pode haver um desconhecimento de si além da consciência imediata, o mesmo pode-se dizer quando Freud, no seu ensaio sobre *O inconsciente*, diz que os dados da consciência apresentam muitas lacunas como os lapsos, os sintomas neuróticos e os pensamentos espontâneos, que dizem *algo* além do saber imediato cuja origem não se conhece e que pode ser chamado de inconsciente (RICOEUR, 1977, p. 305). A fenomenologia husserliana afirma, que para além da presença viva de si a si mesmo, há uma horizonte não-experiencial, um horizonte do necessariamente co-visado, o que faz com que o *cogito* não seja evidente quanto se pensa ser. É nessa não coincidência de si consigo mesmo, entre a presença viva e o horizonte indeterminado, que o *ego cogito* pode falhar e iludir-se. É justamente na possibilidade dessa ilusão que Ricoeur aproxima o inconsciente freudiano à fenomenologia, pois assim como na psicanálise a consciência possui atos falhos advindos do oculto, o mesmo pode ser relacionado com a fenomenologia ao afirmar um horizonte não-experiencial, virtual. Logo, o horizonte não-experiencial torna-se a possibilidade do inconsciente da fenomenologia.

Um outro ponto em que Ricoeur encontra possibilidades em direção ao inconsciente na fenomenologia é representado pela ideia de intencionalidade. Diz ele: “a intencionalidade diz respeito à nossa meditação sobre o inconsciente, na medida em que a consciência é inicialmente visada do outro e não presença a si, posse de si.” (RICOEUR, 1977, p. 306). Para Husserl, a consciência é sempre consciência de algo. Ela está sempre orientada para fora. Por isso, Ricoeur afirma que, por estar sempre direcionada para fora, voltada para o objeto, ela não sabe de si inicialmente. O *cogito* não tem conhecimento da força que anima seu *cogitatum*, abrindo aí possibilidades de se pensar novamente o inconsciente, pois, entre a intencionalidade e o objeto sempre visado, o próprio Husserl admite que haja um irrefletido que não é objeto para si. “Se sou assim, então há um novo cogito vivo, que é por sua vez, irrefletido e que, portanto, não é objeto para mim.” (HUSSERL, 2006, p. 26). Aqui o *cogito* aparece como vida, ele é irrefletido antes mesmo de ser reflexivo. Pode-se aqui citar o filósofo Jean Nabert que

afirma que entre o eu puro e toda a substância da força moral há rivalidades de forças que constituíram o passado desse eu (NABERT, 1943, p. 3)⁹⁶. Antes de a reflexão acontecer, há uma textura do ato da consciência, uma tessitura onde a vida está acontecendo. Pode-se afirmar que essa tessitura é o irrefletido anterior à própria reflexão, assim como em Freud anterior à própria consciência há um dinamismo de forças inconscientes. Afirmar Ricoeur: “...toda a descoberta de Freud reside aqui: o psiquismo se define pelo sentido e esse sentido é dinâmico e histórico.” (RICOEUR, 1977, p. 306). O sentido do psiquismo não reside no ato da consciência ou no primado da representação, mas nas diferentes conexões e estímulos que não se encontram no nível da consciência, mas no inconsciente. Freud afirma que a cada instante a consciência abrange apenas um conteúdo mínimo no processo psíquico, pois a maior parte desse processo acontece em estado de latência por longos períodos de tempo (FREUD, 2010d [1915], p. 102). Assim, tanto a psicanálise quanto a fenomenologia admitem um co-visado, co-implicado que não acende à transparência da consciência. O co-implicado é como a gênese passiva mencionada pelo próprio Husserl na quarta *Meditação Cartesiana*, onde afirma que na gênese da espera do *ego* há dois princípios: um passivo e outro ativo. O primeiro é uma camada inferior onde se encontram os resíduos das aprendizagens da percepção. O segundo é onde são engendradas as operações da razão lógica onde é re-produzida sempre uma operação nova. Para Husserl, antes de o *ego* aceder ao objeto visado, há uma diversidade de vivências que constitui sua própria história e esta nasce a partir da compassibilidade das gêneses. Assim, o *ego* que visa aparece como uma forma final de uma intencionalidade que possui sua própria fundação. No *ego* encontra-se uma intencionalidade anterior à lógica e que diz de sua história. Portanto, pode-se afirmar que assim como na psicanálise o amor que o *ego* dedica ao outro remete a um amor a si mesmo, cuja origem se encontra no inconsciente, o mesmo pode-se encontrar na fenomenologia, pois o *ego* que visa remete sempre a um co-implicado.

Segundo Ricoeur, o tema da intencionalidade possui outras implicações além da destacada acima, que também são passíveis de serem relacionadas com a psicanálise. As

⁹⁶ « ...le moi s'efforce vers un savoir de sa propre histoire et se délivre de tout intérêt pour lui même, ou bien il cherche, non pas seulement à opérer une reprise de soi et à se comprendre grâce au texte que ses actions ont constitué, mais à faire coïncider cette compréhension avec une régénération de son être. Ce qu'il espère discerner par la réflexion, (...) c'est, dans la coopération autant que dans la rivalité des forces qui ont constitué son passé, la part de nature et celle d'une aspiration qui passe la nature».

implicações destacadas por ele são: a fenomenologia da linguagem e as relações que o mundo possui com a constituição intersubjetiva.

Para Merleau-Ponty não se pode ignorar os acontecimentos, a história na qual uma pessoa se situa e vive. Não se pode ignorar o mundo que se encontra aí antes da reflexão (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 8). A reflexão acontece a partir de um irrefletido em que se vive. Pode-se dizer que a consciência, que é sempre consciência de alguma coisa, possui em si mesma uma intencionalidade, um projeto de mundo em que se vive antes de ser pensado. Esse projeto de mundo, onde se engendram as intersecções de experiências pessoais e experiências com o outro, ganha sentido e significado por meio da linguagem. Segundo Merleau-Ponty, as crianças aprendem a conhecer os objetos através das designações da linguagem que são dadas primeiramente como seres linguísticos e só depois os objetos recebem uma existência natural (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 188). A linguagem introduz seu sentido no espírito do ouvinte (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 190). Para ele, o sentido que a linguagem expressa a seus ouvintes não são apenas realizações linguísticas vazias, fruto de uma análise de palavras lexicais, mas antes remontam às vivências e às histórias antes de serem ditas e pensadas. Para Merleau-Ponty, naturalmente afloram da linguagem as relações profundas da vivência, da vida e da ação (1984, p. 124). Em outras palavras a linguagem remete para um sentido realizado pela ação, antes de ser percebido e proferido. É justamente por isso que Ricoeur afirma que alguns traços da percepção somente podem ser explicitados no plano dos signos falados. É explicitando a operação desses signos falados que ele, mais uma vez, aproximará a fenomenologia da psicanálise. Diz ele: “Eu os reuni sob o título da dialética da ausência e da presença.” (RICOEUR, 1977, p. 310).

Segundo Ricoeur, a utilização da linguagem como palavra dos sujeitos falantes contém em si um potencial indefinido de sentidos e, ao se instituir um sentido para determinada palavra em relação a uma vivência ou um contexto o que se realiza é uma escolha, um posicionamento em relação a todas as outras possibilidades que poderiam serem escolhidas. Na realização das escolhas de determinadas palavras para um determinado contexto, estas se tornam evidentes em relação a todas as outras ausentes, que poderiam vir a ser em outro contexto. Diz ele: “...o potencial das palavras mais carregadas de sentido é assim limitado e determinado pelo contexto, sem que o restante de carga de sentidos seja com isso abolido; apenas uma parte do sentido é assim tornada presente, pela ocultação do resto de sentido possível.” (1977, p. 310). Assim, pode-se

afirmar: há uma presença de determinadas palavras para um contexto que mantêm em si várias outras possibilidades que estão, no momento, ausentes. Há uma dialética constante de presença e ausência nos signos falados.

Segundo Ricoeur é possível encontrar essa dialética dos signos falados também na psicanálise, ao analisar os jogos das crianças, que é espécie de renúncia à satisfação instintual ocasionada pela ausência e presença dos pais.

Freud relata, em *Além do princípio do prazer*, que, ao observar uma criança de um ano e meio brincando com um carretel, percebe que esta, ao jogar o carretel para longe do berço, emitia sons como, “oooó”, que em alemão significa *fort*, e ao puxar o mesmo carretel por uma ponta de linha emitia alegremente o som *da* ao presenciar novamente o carretel. Para Freud essa brincadeira da criança unida aos sons emitidos era a substituição da ausência da mãe, ou seja, a criança jogando para longe do seu berço o carretel e emitindo o som *fort* significava que a mãe se encontrava ausente, mas ao puxar novamente o carretel pela linha, emitindo o som *da*, obtinha a satisfação dos seus instintos sabendo que sua mãe retornaria (FREUD, 1996l [1920], p. 26).

Percebe-se que a criança substitui a ausência e a presença da mãe pela brincadeira com o carretel emitida pelos sons *fort-da*. A brincadeira da criança expressa a privação da mãe tornando-se uma visada na mãe, ou seja, pela ação e pela emissão dos sons, a criança encontra uma forma de satisfazer seu amor instintual pela sua mãe. Ela substitui seu objeto de amor, a mãe, pela brincadeira com o carretel, essa experiência é transmitida pela através da linguagem. É justamente por isso que Ricoeur afirma que toda maneira de aparecer é correlata com um não aparecer e mesmo de um desaparecer. No aparecer há um implícito revelado pela linguagem e praticado pela ação. Em outras palavras, pela fenomenologia da linguagem é possível encontrar outras possibilidades que vão além do sentido explícito. O significado explícito traz em si mesmo outros significados ou co-significados que podem ser revelados pela linguagem, como o desejo de presença que a criança tem pela sua mãe quando esta se encontra ausente. Portanto, a linguagem torna manifesto o desejo implícito da criança pela sua mãe.

Segundo Ricoeur, o teorema da linguagem não para na dialética da presença e da ausência, mas pede um aprofundamento no inconsciente e este pode ser proporcionado pela teoria da intersubjetividade. Para ele, assim como na relação intersubjetiva há uma interação entre vários indivíduos no mundo, também pode-se afirmar que, para se tentar dizer sobre o inconsciente, é necessária uma relação intersubjetiva. O inconsciente também pode ser apreendido a partir da relação intersubjetiva proporcionada pela

linguagem, pois outra percepção pode enriquecer o objeto visado. Isso significa que um outro pode introduzir, na coisa percebida, outros sentidos implícitos da vivência ou do contexto. Pode-se afirmar que a coisa percebida, por ser perceptível por outros, introduz a referência a outrem na constituição da coisa mesma, ou seja, assim como uma consciência ao visar um objeto o visa sob determinado aspecto, proporcionalmente, uma outra consciência que visa pode visar o invisível não apreendido pela primeira consciência. Logo, a objetividade da coisa visada é fruto de uma relação intersubjetiva. Afirma Ricoeur “...é precisamente o horizonte da perceptibilidade, esse reverso invisível do visível, que remete ao outro.” (RICOEUR, 1977, p. 311). O outro pode explicitar através da linguagem outros registros que vão além da representação, pode explicitar outras dimensões do vivenciado. Portanto, nas relações com o mundo, a busca de objetividade das coisas não acontece de modo solipsista, mas é conquistada a partir de uma constituição intersubjetiva. É justamente aqui, a partir dessa relação intersubjetiva, que se pode novamente aproximar a fenomenologia da psicanálise. Na fenomenologia, um outro pode explicitar o implícito que a consciência não visou, da mesma maneira, o discurso da análise só se torna significativo na interlocução. É no tratamento psicanalítico como *talking cure* que o discurso do inconsciente se torna significativo, é onde ocorre a passagem do desejo à linguagem. É nessa passagem que ocorre a relação intersubjetiva, ou seja, o paciente pelo discurso transfere para o analista o drama do desejo tornando possível a investigação desse na relação de transferência (RICOEUR, 1977, p. 313). Percebe-se que é pela relação intersubjetiva que se torna possível aprofundar-se na constituição do desejo. Portanto, a teoria da intersubjetividade explicita o implícito tanto da fenomenologia quanto da psicanálise. Para Ricoeur, o desejo em Freud somente pode ser descrito em um contexto intersubjetivo. Diz ele: “não haveria nem recalque, nem censura, nem realização do desejo de um modo fantasioso se o desejo não estivesse em situação inter-humana.” (RICOEUR, 1977, p. 312).

Se o desejo não fosse dirigido a um outro ou outros não haveria motivo de existirem recalques, interdições. Assim, pode-se afirmar que, através da relação intersubjetiva proporcionada pela linguagem, é possível encontrar certa aproximação entre a fenomenologia e a psicanálise, como ocorreu quando se analisou a redução e a intencionalidade. Afirma Ricoeur que a fenomenologia e a psicanálise se aproximam, pois ambas não desejam substituir o sujeito por um outro, mas pretendem considerar este na sua profundidade (RICOEUR, 1977, p. 313). Ambas consideram o desconhecido

para torná-lo conhecido. Entretanto, Ricoeur depois procurar uma certa aproximação entre essas duas abordagens, afirma que a psicanálise não é uma fenomenologia, ou seja, embora a fenomenologia dê possibilidades de se pensar sobre o implícito, o inconsciente, proporcionando uma certo desapossamento da consciência imediata, ainda assim, o “inconsciente” fenomenológico não é o inconsciente da psicanálise.

O sujeito da reflexão é humilhado pela fenomenologia, mas não é totalmente desapossado de suas reflexões. Há hiato entre a psicanálise e a fenomenologia.

2.2.1 O distanciamento: a psicanálise não é fenomenologia

Refletir a aproximação e o distanciamento da fenomenologia e da psicanálise, permite compreender os limites epistemológicos entre essas duas disciplinas e conseqüentemente possibilitará avançar no desapossamento da consciência pelo viés do radicalismo do inconsciente presente nas obras de Freud a partir de leitura ricoeuriana.

“A psicanálise tal como a entende Freud aparece em Ricoeur como uma recusa da falsa alternativa na qual se gostaria de fechá-la entre uma explicação de tipo energético e uma compreensão de estilo fenomenológico.” (DOSSE, 2001, p. 329)⁹⁷. O filósofo, recusa assim um fechamento da psicanálise em explicação somente energética, pois esta possui relação com a história e com a exegese. Ele também recusa fechá-la em uma explicação fenomenológica ainda que a mesma tenha como movimento uma descida ao subsolo, para além do mundo natural.

Segundo Ricoeur, ainda que ínfima a distância entre essas duas disciplinas, ela não é nula. A fenomenologia não é a psicanálise, mas possibilita compreender as diferenças, os limites de si mesma (RICOEUR, 1977, p. 314). É concentrando-se na pequena fissura entre as duas disciplinas que se torna possível descobrir a diferença e o distanciamento da psicanálise. Ainda que se mencione um certo pertencimento entre um horizonte indeterminado e o inconsciente, há também aí um certo distanciamento: diferenças irreduzíveis entre a psicanálise e a fenomenologia. A psicanálise não é um sub-compartimento de uma hermenêutica englobante, mas, ao contrário, ela possui um método próprio e desconfia da reflexividade posta pela consciência, procurando adentrar, através da análise, no oculto do inconsciente que não se deixa alcançar.

⁹⁷ “La psychanalyse telle que l’entend Freud apparaît à Ricoeur comme une récusation de la fausse alternative dans laquelle on voudrait l’enfermer entre une explication de type énergétique et une compréhension de style phénoménologique».

Afirma Ricoeur que a fenomenologia é uma disciplina reflexiva e a psicanálise não. A fenomenologia realiza um deslocamento metodológico da reflexão na relação com a consciência imediata (RICOEUR, 1977, p. 314). Propõe uma redução à consciência imediata, deslocando-se para uma outra maneira de perceber o mundo afim de apreender as essências. A fenomenologia busca uma total ausência de pressuposição, a fim de atingi-la através da redução à consciência como lugar de origem da reflexão, enquanto a psicanálise realiza um trabalho inverso procurando a redução da consciência. Desse modo, a psicanálise “começa por negar o arbitrário aparente da consciência, na medida em que ele desconhece as motivações profundas.” (RICOEUR, 1977, p. 314). A psicanálise desconfia da consciência como origem e por isso “...começa por uma suspensão do controle da consciência...” (RICOEUR, 1977, p. 314). Na suspensão visa alcançar as motivações mais profundas do sujeito e sabe que essas motivações não são acessadas no seu conteúdo devido a barra, o recalque. Este é responsável, como uma força intensa, de manter afastados os conteúdos inconscientes do pré-consciente e da consciência (FREUD, 2010d [1915], p. 135). O recalque mantém afastados os conteúdos inconscientes e somente pode-se ter acesso a seus rebentos através da análise. Diz Ricoeur: “...o recalque é a exclusão real, que nenhuma fenomenologia do implícito, do co-visado, pode alcançar.” (RICOEUR, 1977, p. 315). É justamente aqui que se encontra a irredutibilidade da psicanálise à fenomenologia, pois, esta última é incapaz de pensar um modelo de inconsciente como o da psicanálise, embora, ela tenha sido a disciplina que mais se aproximou do inconsciente freudiano, mas o deixou escapar.

O inconsciente presente na fenomenologia permanece no nível perceptivo, ou seja, uma consciência que visa um objeto sabe que, ao visar, realiza um ato reflexivo desse objeto e que também possui um horizonte indeterminado, que não é diretamente consciente, mas que pode ser tornar consciente através de um esforço constante de apreensão da essência do objeto mencionado⁹⁸. Logo, pode-se dizer que a fenomenologia admite um horizonte indeterminado, como a psicanálise, mas por admitir que seja possível o acesso a ele, a fenomenologia permanece ainda em nível perceptivo ou, como diz em psicanálise no nível do pré-consciente. “A característica do pré-consciente é que seus conteúdos podem ser recuperados por um ato da vontade, o

⁹⁸ “Todos vividos ocorrem como consciência, isso significa, portanto, especialmente no que se refere ao vivido intencional, que eles não são apenas consciência de algo e, como tais, não estão disponíveis apenas quando eles mesmos são objetos de uma consciência reflexiva, mas que eles já se encontram ali de maneira irrefletida como 'fundo' e, assim, por princípio estão prontos para ser percebidos num sentido análogo ao das coisas a que não estamos atentos em nosso campo exterior de visão.” (HUSSLERL, 2006, p. 107).

que não ocorre com o inconsciente.” (KUSNETZOFF, 1982, p. 122). Na psicanálise o inconsciente é inacessível e somente pela técnica analítica pode-se chegar às representações das pulsões e seus rebentos.

É importante salientar que Freud, para explicar o fenômeno do inconsciente, não parte da reflexão como ocorre na filosofia reflexiva, mas o concebe a partir do ponto de vista típico da metapsicologia, supondo um aparelho psíquico que não é definido pela consciência, mas pelo sentido que é apreendido através das representações e dos rebentos. Em outras palavras, a consciência não pode ter acesso ao inconsciente, mas somente a seu sentido, que não é acessado pelo esforço ou por um ato de vontade do sujeito, mas sim pela frequência constante que a técnica analítica permite, o que forçará o desejo a se manifestar, não como uma outra consciência, mas enquanto significação capaz ser traduzida e interpretada. Pode-se dizer que pela análise o inconsciente se manifesta em seus representantes instintuais que querem constantemente descarregar seus investimentos, de impulsos de desejo (FREUD, 2010d [1915], p. 127).

Cabe destacar que, para Freud, os processos do inconsciente são atemporais, ou seja, não são ordenados temporalmente e conseqüentemente não levam em consideração a realidade. São constituídos por energias proveniente das pulsões e seu destino depende da sua intensidade e de cumprirem ou não as exigências da regulação do prazer-desprazer (FREUD, 2010d [1915], p. 128). Em si, o inconsciente permanece oculto, é inacessível e somente pode-se apreender dele o sentido, que busca constantemente se descarregar na realidade. São energias primárias que se mobilizam livremente sem cessar e sem contrariedade.

Portanto, partindo do ponto de vista típico, a psicanálise substitui a fórmula Cs/Pcs, Ics, encontrada na fenomenologia, pela fórmula Cs, Pcs/ Ics. Para Ricoeur, não é em vão o esforço da fenomenologia de apontar “um outro texto a ser descoberto”, um horizonte indeterminado, porém esse esforço é impedido por uma barreira, de ter acesso ao inconsciente permanecendo somente no pré-consciente. O que a psicanálise, descobre e deseja penetrar, é nesse outro texto, ao qual o sujeito, por si mesmo, por seu próprio esforço, não tem acesso, mas somente pela situação analítica.

Ricoeur salienta ainda que não é somente o ponto de vista típico que mantém um distanciamento da fenomenologia, mas também o ponto de vista econômico. Diz ele: “...a noção de investimento exprime um tipo de adesão e de coesão que nenhuma fenomenologia da intenção pode restituir.” (RICOEUR, 1977, p. 316). A fenomenologia não consegue, apenas pela reflexão, apreender o sentido dos investimentos do

inconsciente, pois estes são impedidos de vir à realidade pelo recalque, que por sua vez, opera uma exclusão real de certos conteúdos que não vão ascender à consciência. Portanto, o ponto de vista econômico não pode ser apreendido através de um discurso literal, mas através de metáforas energéticas que substituem aqui a linguagem fraquejante da intenção e do sentido (RICOEUR, 1977, p. 316). Em outras palavras, o filósofo salienta que os conflitos e as distorções advindas do inconsciente não podem ser apreendidos apenas por um sistema de referência, da letra ao sentido, como se os investimentos do inconsciente pudessem facilmente ser reconhecidos e descritos. Para ele, são necessárias, ao se tratar de conflitos e distorções, metáforas energéticas que têm por função explicar a disjunção entre o sentido manifesto e o sentido que se encontra ausente, que vai além do manifestado. Resta saber se essas metáforas energéticas reduzem o ponto de vista econômico em apenas aspectos linguísticos ou se é apenas um meio para expressar os investimentos do inconsciente.

Ricoeur refletindo sobre uma “adequada” relação entre a linguística e o inconsciente afirma: “...a interpretação linguística não constitui uma alternativa para explicação econômica; ela apenas subtrai esta última à reificação, mostrando que os mecanismos da alçada da economia são acessíveis apenas em sua relação com a hermenêutica.” (RICOEUR, 1997, p. 317). Pode-se dizer que as metáforas ajudam a explicitar o ponto de vista econômico subtraindo desse a possibilidade de coisificação e mostrando que o econômico é acessado somente com a ajuda das interpretações linguísticas.

Levanta-se aqui uma questão. Como o ponto de vista econômico é acessível somente através das interpretações linguísticas, este não poderia ser reduzido a apenas linguagem ou metáforas energéticas? Ricoeur salienta que a metáfora não substitui o ponto de vista econômico, mas o duplica por uma interpretação linguística que o vincula a um universo de sentido sem, contudo, reduzi-lo a ela. Para entender melhor essa posição ricoeuriana, cabe aqui adentrar em sua reflexão sobre o inconsciente a partir do artigo de Benveniste chamado *Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana*, encontra-se na obra *Problemas de Linguística Geral I*.

O linguista francês, criticando não só a posição lacaniana do inconsciente, segundo a qual este seria estruturado como linguagem, mas também criticando a interpretação freudiana de que existia uma língua originária primitiva sem contradições, afirma que o estatuto do inconsciente aparece alternadamente como infra e supralinguístico (BENVENISTE apud RICOEUR, 1977, p. 319). Ricoeur retomando

essa crítica de Benveniste prefere afirmar que o inconsciente é estruturado como uma mistura, uma confusão do infra e supralinguístico. Para esclarecer a posição do linguista e em seguida de Ricoeur, é oportuno fazer algumas referências do artigo supracitado e também acompanhar as reflexões postas pelo filósofo.

Em primeiro lugar Benveniste destaca em seu artigo que a técnica analista se move no campo da linguagem. O analista opera sobre o que o sujeito diz, considera o seu relato, as rupturas do seu discurso e, a partir daí, vai configurando um outro discurso do qual o sujeito não tinha consciência. O analista explicitará assim ao sujeito as representações advindas do inconsciente (BENVENISTE, 1976, p. 82). Para Benveniste é a partir das representações relatadas pelo sujeito que se formam outras representações, ou novos conteúdos, que são as motivações derivadas do inconsciente e que vão para além da linguagem. Assim, entre o relato do sujeito e a observação do analista, que lentamente percebe o surgimento de um outro relato, o discurso aparece como um intermediário para o nascimento de uma outra linguagem, que tem uma estrutura própria como, regras, símbolos e sintaxe, remetendo às profundezas do psiquismo (BENVENISTE, 1976, p. 82). É aqui que Ricoeur salienta que Benveniste, no seu artigo, mostra, de um lado, os acontecimentos da palavra, uma locução e uma interlocução e, de outro lado, o desvendamento de um outro discurso, constituído pelas relações de substituição e simbolização relacionadas com o inconsciente (RICOEUR, 1977, p. 317). Pode-se afirmar que o discurso do sujeito é marcado por um relato duplo, primeiramente representado por uma história, um sonho ou um trauma e, em seguida, conforme esse relato vai se dando, um outro discurso nasce inerente ao primeiro, sendo assim descoberto um outro discurso, uma “nova” estrutura linguística, que o analista tem por tarefa explicitar.

É exatamente aqui que se levanta uma questão: esse outro discurso é regido por leis linguísticas ou por leis derivadas do próprio inconsciente? Ou colocando-se a pergunta de outra maneira: as leis do inconsciente são leis linguísticas? Para responder a essa questão cabe citar o ensaio de Freud onde este buscou fazer coincidir o arcaísmo do inconsciente com uma forma primitiva da língua. Para Freud, como se mencionou, as características do inconsciente insurgem em uma “localização” distinta da consciência, supõe-se que essa localidade é livre de contrariedade, ou seja, as energias pulsionais fluem livremente. Ou seja, como não existe nenhum princípio que possa mensurar *o que é e, o que, não é*, essas energias fluem sem contrariedade. Segundo Freud, a ausência de contrariedade encontrada no inconsciente pode ser também encontrada em algumas

línguas primitivas pois, segundo o linguista Karl Abel, existem palavras com sentidos opostos, “...há um bom número de palavras com duas significações, uma das quais é o oposto exato da outra.” (FREUD, 1996f [1910], p. 162). Para Freud, muitas palavras primitivas, principalmente na língua egípcia, possuem conceitos contraditórios, que se combinam de maneira intencional sem fazer com que surja um terceiro conceito, mas combinam-se de modo a exprimir a significação de uma das partes contraditórias. Assim, nas línguas primitivas encontram-se palavras que podem expressar ora um sentido e ora outro. Logo, em cada palavra enunciada pode haver também um sentido oposto. Freud aplica este princípio encontrado nas línguas primitivas ao trabalho do sonho e também ao inconsciente a fim de explicar que uma representação pode significar simultaneamente duas coisas opostas. Diz ele, referindo-se aos sonhos: “...mostram uma preferência particular para combinar os contrários numa unidade ou para representá-los como uma mesma coisa.” (FREUD, 1996f [1910], p. 161). Os sonhos, assim como o inconsciente, representam qualquer elemento por seu contrário de desejo; representam uma coisa podendo significar outra, como as línguas primitivas.

Justamente aqui, na tentativa de aproximação do funcionamento do inconsciente e dos sonhos com uma forma primitiva de língua, Ricoeur afirma, em primeiro lugar, que Freud fracassou em seu ensaio supracitado. Diz ele, com base em Benveniste: “...não é possível fazer coincidir o arcaísmo dos processos de distorção e de figuração com uma forma primitiva da língua e, em geral, com uma realidade cronológica qualquer.” (RICOEUR, 1977, p. 318). Para Benveniste a língua funciona como um sistema partindo sempre de um princípio básico de contradição e o que não é um privilégio das línguas primitivas, como as egípcias. Para ele, toda língua tem suas anomalias, seus ilogismos, que traduzem uma dissimetria inerente à natureza do signo linguístico, mas nem por isso é menos verdade que a língua seja um sistema, que obedece a um plano específico e que é articulado por um conjunto de relações susceptíveis de certa formalização (BENVENISTE, 1976, p. 88). Assim, para o linguista, toda língua é um sistema que tem por princípio básico a contradição, que não é um privilégio de uma língua específica. Portanto, pode-se dizer que o funcionamento do inconsciente e dos sonhos não se encontram ligados a determinada língua, a uma determinada realidade cronológica, pois todas as línguas possuem o princípio básico de contradição.

Fica ainda aqui a questão de que, se as leis do inconsciente não funcionam como uma língua específica, como então essas leis se dão a conhecer? Segundo Ricoeur, a

partir de Benveniste, o significante que Freud encontra no inconsciente e que chama apresentação da pulsão, é da ordem da imagem, o que significa dizer que a pulsão acede ao psiquismo como apresentação, ou seja, uma representação de coisa e não uma representação de termo (RICOEUR, 1977, p. 318). Em outras palavras a apresentação da pulsão não é uma textura da ordem da linguagem, mas encontra-se vinculada à ordem da imagem, o seu conteúdo transmuda-se em imagens sensoriais a que se dá crédito e que parecem ser vivenciadas. Freud, ao se referir às imagens derivadas das apresentações, afirma que seria impossível imaginar o mundo onírico sem elas (FREUD, 1996b [1900], p. 566). Pode-se dizer que, na regressão dos pensamentos do sonho, as distorções são passíveis de serem explicitadas graças às imagens advindas do próprio sonho e não do discurso.

Ricoeur salienta que Freud, quando trata dos rebentos que tomam lugar um do outro, quando se explica o afastamento e a distorção, considera que estes estão sempre vinculados à ordem da fantasia, da imagem e não da palavra. O próprio Benveniste, ainda no artigo *Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana*, afirma que os mecanismos do trabalho dos sonhos são infralinguístico ou supralinguístico. O que significa dizer que os mecanismos dos sonhos ora passam por um processo de figuração, onde na regressão, as ideias são substituídas por imagens, ora aproximam seu sentido aos mitos, aos folclores, às fábulas e à retórica (BENVENISTE, 1976, p. 93). Para o linguista o poder significante que se encontra no inconsciente está ligado às imagens, às figurações e também às grandes unidades de discurso, ou seja, ao processo de discurso complexo, comum a várias culturas independente da língua, seja esta primitiva ou moderna. É justamente aí que Ricoeur vai interpretar que os mecanismos do inconsciente não se estruturam como infra ou supralinguístico, mas como uma mistura, uma confusão (RICOEUR, 1977, p. 319). Isso significa que, para ele, o inconsciente é estruturado como linguagem, mas é *como se fosse*, ou seja, o inconsciente se aproxima da linguagem, mas não pode ser reduzido a ela, pois é uma confusão não passível de apreensão. Para Ricoeur, quando Benveniste afirma que se pode desvendar um outro conteúdo na situação analítica, mas que este se apresenta como uma figuração ou como uma unidade de discurso, o mecanismo do inconsciente ainda permanece como um fenômeno da linguagem passível de ser apreendido ora como infralinguístico, e ora como supralinguístico.

Para Ricoeur, o que se dá a conhecer na situação analítica é a representação da coisa que luta e faz esforço contra as resistências para se dar a conhecer, porém, o que

obtêm são confusões que o analista tentará compreender e explicitar ao sujeito. Assim, aos mecanismos do inconsciente não se tem acesso, mas somente a suas representações que serão explicitadas pela linguagem. No entanto, não se pode reduzir os mecanismos do inconsciente meramente à linguagem, como se fosse passível de ser apreendida pela análise e, também por isso, pode-se dizer que a psicanálise procura analisar o que vai além da linguagem. É importante recordar que o recalcque impede que a apresentação da pulsão se deixe conhecer à consciência. Logo, o que se apreende fragmentariamente pela linguagem são os representantes da coisa a ser interpretada pelo analista e não a apresentação da pulsão que permanece oculta. Torna-se oportuno aqui distinguir que a apresentação da pulsão é um equívale para se dizer da pulsão no domínio psíquico, enquanto a representação é a ideia de algo, um conceito derivado da apresentação da pulsão. Em outras palavras o que se dá “conhecer” não são as apresentações, mas sua representação da coisa, que exprime uma força que luta contra as resistências e um sentido advindo da própria pulsão. Enfim, pode-se dizer que a fenomenologia esbarra na barra que separa a consciência do inconsciente, confirmando que este último ainda permanece distante da linguagem. O mecanismo do inconsciente funciona *como fosse uma* linguagem, mas, no entanto, não pode ser reduzido a ela, pois ainda se encontra ligado à dimensão econômica.

Um último ponto destacado por Ricoeur, que num primeiro momento procurou aproximar e que agora buscará distanciar a fenomenologia da psicanálise, é o tema da intersubjetividade. Como foi dito, refletir sobre a intersubjetividade é pensá-la como interação, relação dos homens com os outros homens e também com o mundo. É partindo dessa relação fruto da intersubjetividade, que foi possível perceber que o “inconsciente” ou o representante da pulsão, também pode ser apreendido através da linguagem através da situação analítica. É na análise como *talking cure* que os representantes da pulsão se tornam claros, ou seja, é onde se encontra uma arena favorável para a passagem do desejo à linguagem. É justamente nessa arena que ocorre a relação de intersubjetividade entre o analisando e o analista, onde o primeiro, pelo discurso, transfere ao segundo, o drama dos seus desejos. Foi voltando os olhos para essa relação intersubjetiva, entre o analisando e o analista, que se pôde aproximar, de certa forma, a fenomenologia da linguagem à psicanálise, pois o inconsciente que em si é oculto, só torna manifestos seus representantes, através da relação de intersubjetividade. Entretanto, Ricoeur afirma que, assim como a fenomenologia e a psicanálise, através do tema da intersubjetividade, estão tão próximas de se

confundirem, é também por causa da proximidade entre elas, dessa linha tênue, que as mesmas se distanciam (RICOEUR, 1977, p. 322). É possível perceber, entre a psicanálise e a fenomenologia, um certo “jogo” de pertencimento e de distanciamento. Essa antinomia presente na filosofia de Ricoeur mostra seu caráter mediador no embate entre posições opostas, mostra seu esforço reflexivo e, pode-se dizer dialógico, de filosofar não a partir de posicionamentos fechados, mas através de uma abertura generosa no seu modo de pensar sem, contudo, cair em um ecletismo. Como foi desenvolvido, através de vários temas neste capítulo, tanto a psicanálise como a fenomenologia possuem certo pertencimento como o da intersubjetividade, mas também possuem um distanciamento, que mostra que a fenomenologia não adentra no inconsciente proposto pela psicanálise.

Retomando o tema intersubjetividade, que não nega a relação entre o paciente e o analista, e que através do discurso torna possível apreender os representantes da pulsão, percebe-se que há *algo* nessa relação terapêutica, que impede à fenomenologia de avançar em direção ao inconsciente. Esse *algo*, esse impedimento é o recalque que procura manter afastada a consciência do inconsciente (FREUD, 2010c [1915], p. 85). Pode-se dizer que a fenomenologia não consegue adentrar no inconsciente, pois sua própria reflexividade é ludibriada pelas resistências afetivas que desejam mantê-la afastada dos derivados da apresentação da pulsão. É justamente por isso que Ricoeur afirma que somente através da psicanálise, com seu método próprio, sua investigação e seu trabalho, é possível avançar rumo ao inconsciente. Diz ele:

É (...) precisamente aqui que a psicanálise se distingue mais radicalmente de tudo o que a fenomenologia pode compreender e produzir meramente com os recursos da reflexão. Posso resumir essa diferença numa palavra: a psicanálise é uma técnica árdua, que se aprende pelo exercício e prática assídua. (RICOEUR, 1977, p. 322).

A psicanálise, para avançar rumo ao inconsciente ou para trazer à linguagem os representantes da pulsão de que um sujeito não tem consciência, demanda um exercício árduo e exigente tanto da parte do analista quanto do analisando. Levando em consideração as palavras, exercício e exigência, essas significam que sem uma prática constante e uma assiduidade nos estudos por parte do analista e, sem sinceridade, sacrifício, dinheiro e tempo, por parte do analisando, não é possível avançar rumo ao inconsciente somente com a relação de intersubjetividade (RICOEUR, 1977, p. 323). O

que se busca na situação analítica não é um aperfeiçoamento da consciência, ou uma redução à consciência, mas uma redução da consciência que resistirá constantemente, pelo recalçamento, às investidas do inconsciente. É por isso, que Ricoeur afirma que é no combate à resistência que se conjugam o trabalho do analista e o do analisando (RICOEUR, 1977, p. 324). Em outras palavras o combate tanto do analista quanto do analisando primeiramente são contra as resistências afetivas que desejam a qualquer custo, manter afastados os conteúdos do inconsciente. Por isso, torna-se necessária a *técnica* árdua que se aprende pelo exercício e prática assídua proposta pela psicanálise, para vencer as resistências que impedem o afloramento dos representantes da pulsão (RICOEUR, 1977, p. 322).

Ricoeur cita algumas regras a serem praticadas, que Freud propõe, tanto para analista quanto para analisando. O analista, enquanto principiante, a fim de não se perder nas interpretações, deve dar prioridade à técnica antes de interpretar. Deveria ele deixar-se conduzir pela técnica, pelo trabalho árduo e não pelas interpretações dos sonhos, pois, desconhecendo a força das resistências do enfermo, não conseguirá combatê-las, o que resultará na lentidão da interpretação e no atraso do tratamento. Por isso, é preciso que o analista, nas palavras de Freud, “...esteja sempre cômico da superfície da mente do paciente, em qualquer momento, que saiba que complexos e resistências estão ativos nele na ocasião e que a reação consciente a eles lhe orientará o comportamento.” (1996g [1911], p. 102). Para Freud o analista deve estar ciente de que as resistências do analisando estão ativas e por isso não pode fazer da arte de interpretar um fim em si, mas deve saber manejar a análise para outros materiais que podem ser trabalhados por ela.

Uma outra regra a ser seguida pelo analista é a de não comunicar apressadamente o resultado de suas interpretações ao analisando, mas deve saber esperar que este último tome consciência de suas próprias enfermidades e suas resistências, a fim de que não seja vão o seu trabalho e suas interpretações.

Ricoeur, a partir de Freud, em relação ao analisando, salienta que a regra principal a ser seguida é a de tudo dizer, custe o que custar, este deve fazer o sacrifício de se entregar totalmente para análise. Deve “...compreender, lembrar-se, reconhecer o passado e reconhecer-se a si mesmo no passado, eis o grande trabalho do ‘tornar-se-consciente’.” (RICOEUR, 1977, p. 325).

Percebe-se que para psicanálise a relação de intersubjetividade é necessária, porém não é suficiente para se avançar no inconsciente, o que exigirá, como se

destacou, técnicas, que se desenvolvem somente pelo exercício e prática assídua. Por isso, a psicanálise, pelas suas técnicas e práticas clínicas, vai além de uma relação de intersubjetividade. Logo, pode-se afirmar que não basta um conhecimento intelectual das enfermidades por parte do analisando, é necessário que o mesmo, como se afirmou acima, tome consciência de sua enfermidade através da dinâmica do tratamento promovida pelas técnicas e interpretações. Afirmo Ricoeur que é na dinâmica do tratamento psicanalítico que o fator intelectual da compreensão deve ser incorporado e subordinado à liquidação das resistências (RICOEUR, 1977, p. 325). O analista deve subordinar suas interpretações às manobras analíticas, necessárias para que o analisando possa dobrar suas resistências. É justamente por isso, que Ricoeur afirma que há correlação entre hermenêutica e energética. Se, por um lado, a arte de interpretar parte do analista, por outro lado, o analisando com suas resistências procura manter afastada a consciência do inconsciente. Para o filósofo há uma relação constante entre a arte de interpretar e as resistências. A primeira é adquirida com tempo, dedicação, técnica, e ainda discernimento para se saber o momento certo de manobrar; quanto às segundas, o analisando, por sua vez, deve se entregar livremente à análise.

É no trabalho realizado entre os dois, analista e o analisando, que é possível pela *práxis* o acesso ao âmago do conteúdo que foi recalcado. Ricoeur, a partir de Freud, afirma que é necessário, entre o analista e o analisando, um esforço conjugado, a perlaboração que consiste no “...trabalho forçado do paciente com suas resistências, trabalho conduzido por meio da interpretação e da transferência...” (RICOEUR, 1977, p. 325). O analista deve ter muita paciência com as resistências do analisando, que ocorrerão através das repetições realizadas pelas transferências. E é nesse ínterim, através do processo do discurso, que o fundo patogênico do analisando terá a oportunidade de se manifestar abertamente. O analista, com paciência ao perceber as resistências do analisando, pede a este que tenha coragem de fixar sua atenção em suas manifestações mórbidas, não mais considerando suas enfermidades como algo desprezível, mas olhando-as como um verdadeiro adversário digno de estima, como uma parte de si mesmo (RICOEUR, 2005, p. 37). É nesse trabalho de perlaboração que o analisando vai se reconhecendo enfermo e vai reconhecendo de certa forma as representações pulsionais do seu inconsciente, não só intelectualmente, mas, através do trabalho analítico que dá acesso ao recalcado.

Em outras palavras é no trabalho entre o analista e o analisando, na relação de transferência consequência da perlaboração, que a investigação analítica entra na tópica

econômica suscitando novas energias capazes de vencer as resistências. Ricoeur referindo-se a Freud diz: “...é na ‘manipulação’ da transferência que se atesta no mais alto grau o caráter técnico da psicanálise.” (RICOEUR, 1977, p. 326). É nessa dinâmica da transferência promovida pela situação analítica que aparece, de forma mais contundente, que a psicanálise vai muito além da intersubjetividade, pois não basta uma relação intersubjetiva entre o analista e o analisando para manifestar as situações traumáticas, mas é necessária uma técnica para manipular as transferências. É justamente por isso que Ricoeur afirma que “...o filósofo formado na reflexão fenomenológica se sente e se sabe excluído da inteligência viva do que advém na relação analítica.” (RICOEUR, 1977, p. 326). A reflexão fenomenológica não possui a *práxis* analítica para manejar as resistências e consequentemente descobrir o inconsciente. É pela relação analítica promovida pela transferência que é possível ter acesso às situações traumáticas do analisando. Os traumas deste são deslocados para o campo fechado da relação analítica, são transferidos para o analista, que por sua vez terá a oportunidade de manejá-los.

É no percurso do processo de transferência que ocorrem dois desdobramentos promovidos pela técnica que são: a satisfação substitutiva e a frustração. Segundo Ricoeur, estes dois desdobramentos advindos da transferência reforçam a distinção entre a psicanálise e a fenomenologia. Pode-se perguntar: Em que consistem esses desdobramentos?

Freud em seu ensaio, *Observações sobre o amor transferencial*, afirma que o analista principiante, durante a análise, terá que enfrentar várias situações necessárias para o processo de cura do analisando. Ele cita, dentre as várias situações, a satisfação substitutiva que é uma consequência do processo de transferência. É quando o analisando substitui seus desejos reprimidos para o analista, enamorando-se por ele (FREUD, 1996i [1915], p. 177). O analista aparece então como um substituto dos desejos do analisando, que antes eram reprimidos. É justamente aí que o analista, agora como objeto de amor, terá a oportunidade de utilizar a transferência deslocada para si, como um meio de cura do analisando, pois o fundo patogênico desse último manifesta-se abertamente por causa da transferência. É aqui que aparece o segundo desdobramento da transferência, a frustração.

Freud alerta ao analista, que se tornou o substituto da satisfação do analisando, para que saiba manejar as transferências, ou seja, o analista deve permitir que a transferência ocorra, sem contudo, satisfazê-la. Diz Freud: “...a técnica analítica exige

do médico que ele negue à paciente que anseia por amor a satisfação que ela exige. O tratamento deve ser levado a cabo na abstinência.” (FREUD, 1996i [1915], p. 182). Em outras palavras o analista deve se abster dos sentimentos que o analisando projetam nele. Se por um lado o analisando transfere seu amor ao analista, este, por seu lado, deve permitir a transferência sem, contudo, satisfazê-lo, e ao mesmo tempo sem dissipá-lo, deve fornecer um ambiente onde o analisando se sinta seguro para manifestar seus representantes pulsionais. O analista deve frustrar as investidas do analisando para que este possa aprender a lidar com seus próprios traumas. Diz Ricoeur, a luta agora do analista não é mais contra as resistências, mas contra as satisfações de substituição onde o analisando busca uma satisfação substitutiva (RICOEUR, 1977, p. 327).

A satisfação incluída à frustração, como foi descrita acima, só pode ser praticada pelo manejo proporcionado pela análise e não somente pela relação de intersubjetividade. Por isso, pode-se afirmar, mais uma vez, que a relação de intersubjetividade é um ponto importante, necessário da terapia, mas deve ser acrescido de um árduo trabalho, técnico e interpretativo, que somente a psicanálise pode proporcionar.

A relação de intersubjetividade é o primeiro movimento de uma situação analítica, mas, sem os exercícios e práticas assíduas advindos da técnica, a intersubjetividade não seria suficiente para avançar no inconsciente. Por isso, Ricoeur afirma que, através do tema da intersubjetividade, a fenomenologia e a psicanálise podem de certa forma se confundir, mas elas também se distanciam, uma vez que a psicanálise vai além dos recursos da reflexão para responder às solicitações do desejo. A psicanálise, através de suas técnicas e interpretações, desvela um outro discurso, ao qual a fenomenologia não tem acesso pela reflexão. É justamente por isso que se torna necessário, para o avanço desta pesquisa, adentrar nesse outro discurso proporcionado pela psicanálise. É necessário adentrar no discurso hermenêutico e energético do inconsciente refletido por Ricoeur, a fim de vislumbrar a *arqué* do sujeito e consequentemente perceber de forma contundente a desapropriação da consciência.

2.3 Desolação da reflexão: a questão da consciência e do inconsciente

No tópico anterior desenvolveu-se que a psicanálise, embora tenha uma certa aproximação com a fenomenologia, principalmente no que diz respeito ao horizonte indeterminado e ao inconsciente, é irreduzível à fenomenologia. A psicanálise, além de

desconfiar da reflexão posta pela fenomenologia, ainda luta, através de suas técnicas e interpretações, para mostrar que a consciência como origem é falsa, fruto de resistências que desejam manter o inconsciente afastado. É justamente por isso que Ricoeur afirma que “...a questão da consciência é tão obscura quanto a questão do inconsciente.” (RICOEUR, 1978, p. 87). Para o filósofo é necessário atravessar uma dupla confissão. Primeiramente, não é possível compreender o inconsciente a partir da consciência ou mesmo da pré-consciência, pois, como se salientou, as resistências mantêm a consciência afastada de todas as tentativas de apreensão do inconsciente. A segunda confissão é que não é possível compreender nem mesmo o que é consciência. Como se afirmou anteriormente, os mestres da suspeita, e aqui Freud, desconfiam da consciência como origem da significação, desconfiam das reflexões postas pela consciência. Para Freud a consciência imediata é falsa. Ela é regida por uma economia secreta e inconfessável em que a reflexão cartesiana e o idealismo husserliano não conseguem adentrar. Uma filosofia reflexiva pode até intuir e “saber” de uma certa matéria indeterminada, um horizonte irreflexivo, mas não consegue adentrar no inconsciente, pois o recalque a mantém afastada, como uma terra prometida⁹⁹. O inconsciente ao qual o método fenomenológico se refere, permanece no nível da consciência e da pré-consciência, e não do inconsciente da psicanálise. Pode-se afirmar que há um fracasso do enfoque fenomenológico ao se remeter ao inconsciente, ou melhor, a epistemologia fenomenológica é limitada para o acolhimento da psicanálise. Como já se referiu, o inconsciente presente na fenomenologia permanece no nível perceptivo e, através de um ato de vontade, um esforço, este pode se tornar consciente. Logo, pode-se dizer que há uma continuidade entre o “inconsciente” (irreflexivo) e a consciência na fenomenologia: o que acaba distanciando esta da psicanálise, que não admite tal continuidade. Para a psicanálise a fenomenologia não atinge o nível do inconsciente, mas para no pré-consciente. Como já se desenvolveu, o inconsciente na psicanálise é impedido pelo recalque de se manifestar à consciência. O recalque tem a função de manter afastada a consciência do inconsciente. Pode-se dizer que ele, o recalque, ludibria a consciência para que esta não tenha acesso ao inconsciente. Ele, através de astúcias, resistências, cria uma falsa consciência.

É justamente por isso que a psicanálise suspende o controle da consciência a fim de desvelar o que se encontra *aquém* da reflexão. É adentrando nesse *aquém* que a

⁹⁹ Moisés vê de longe a terra prometida, mas não a adentra (Dt 34, 4).

psicanálise propõe mostrar que a consciência não pode ser mais considerada como lugar de origem da reflexão, mas *talvez* o fim, uma tarefa a ser realizada, um poder tornar-se consciente. É no perder a consciência que a mesma é desapossada do seu lugar de origem. Diz Ricoeur: “chamei de desapossamento da consciência ou destomada, esse movimento ao qual me constrange a sistemática freudiana.” (RICOEUR, 1978, p. 147). A psicanálise em Freud desconfia das reflexões postas pela consciência. “Reflexão e consciência não coincidem mais.” (RICOEUR, 1978, p. 147).

É aí que Ricoeur mostra que aparece o benefício essencial daquilo que há de mais antifilosófico e antifenomenológico, o ponto de vista tópico e econômico descoberto em Freud. Ele também afirma que é aí que o filósofo se encontra entre psiquiatras e psicanalistas, pois com a desconfiança da consciência, a filosofia do sujeito torna-se desolada a ponto de desaparecer. O filósofo não teria mais um “terreno” seguro para suas reflexões. Assim, como este poderia novamente filosofar? Suas reflexões seriam disparates advindos dos seus próprios recalques? O filósofo não pode rechaçar as suspeitas postas pela psicanálise e tentar manter suas reflexões acima de qualquer desconfiança, pois estaria sempre caindo em um idealismo da transparência da consciência que não possui, estaria caindo em uma falsa imagem de si mesmo, em uma máscara com intenções profundamente ocultas.

É nesse cenário de suspeita que o filósofo, Ricoeur, adentrará no radicalismo do inconsciente das obras de Freud procurando pensar as próprias bases da filosofia do sujeito. Ele não se esquivará das suspeitas colocadas por Freud e fará sua própria leitura das teorias psicanalíticas. Ele sabe que as teorias do inconsciente o farão reconhecer o fracasso da consciência reflexiva. Diz ele: “É o realismo freudiano que constitui a etapa necessária para consumir o fracasso da consciência reflexiva.” (RICOEUR, 1978, p. 90). Entretanto, ele também afirma que esse fracasso não é vão nem completamente negativo, pois pode haver um movimento de “conversão” da consciência. Pode haver uma nova maneira de pensar a própria reflexão colocada pela consciência. Em outras palavras, Ricoeur aponta que, na desapropriação de *si* mesmo, podem existir outros horizontes que o *ego cogito*, preso ao próprio pensar ainda, não vislumbrara. Entretanto, antes de se pensar nesse possível “vislumbramento”, torna-se necessário passar pelo desapossamento da consciência. Diz ele: “...a reflexão não pode tirar dela mesma a inteligência de sua arqueologia, precisa de um outro discurso para dizer essa arqueologia.” (RICOEUR, 1977, p. 305). É no âmago do *aquém* da psicanálise que se vislumbrará a *arquê* do sujeito e conseqüentemente poderá ser percebida, de forma

contundente, a desapropriação da consciência. É justamente por isso que cabe aqui adentrar na leitura de Ricoeur do inconsciente em Freud.

2.3.1 O esforço e o desejo de ser: aproximação do estatuto do inconsciente

Ricoeur, em sua obra *O voluntário e o involuntário*, como se apontou no decorrer deste capítulo, afirma que o realismo do inconsciente em Freud é uma verdadeira revolução copernicana, pois o centro do ser humano se desloca da consciência para o inconsciente (RICOEUR, 2009b, p. 483)¹⁰⁰. Ele também afirma que o fato de ocorrer esse deslocamento não significa que o inconsciente se tenha tornado uma outra consciência, ou seja, não significa que o inconsciente pense à semelhança da consciência. Ele afirma que conclusões que procuravam mensurar o inconsciente, baseando-se somente nos resultados advindos das análises ou das curas psicanalíticas, caíam no erro de explicar o inconsciente como que este pudesse perceber, recordar e imaginar como se fosse uma outra consciência. Afirma ele em sua primeira obra:

É falso que a cura faz passar a lembrança patogênica do inconsciente para o consciente, ela conduz a formar uma lembrança lá onde havia qualquer coisa (algo) que oprimia a consciência “qualquer coisa” (algo) que vinha do passado mas, permanecia como uma infra-lembrança e que, sem dúvida, oprimia a consciência porque ela não podia mais formar uma lembrança a partir dessa matéria mnémica e afetiva de natureza psíquica. (RICOEUR, 2009b, p. 489)¹⁰¹.

Ele salienta que a cura psicanalítica faz lembrar alguma coisa na consciência, mas não afirma que essa “alguma coisa” pense ou saiba de si mesma, é algo que se encontra abaixo de qualquer lembrança, mas não é possível saber o que seja. Por isso, ele afirma que nada na psicanálise obriga a fazer pensar o inconsciente como se este fosse uma outra consciência.

Percebe-se que Ricoeur, em sua primeira obra, sabe que há um oposto que vai muito além da consciência, porém, como sua abordagem era ainda fenomenológica, o

¹⁰⁰ « Le réalisme de l'inconscient est une véritable révolution copernicienne: le centre de l'être humain se déplace de la conscience et de la liberté telles qu'elles s'apparaissent à l'inconscient et à l'involontaire absolu... ».

¹⁰¹ « Il est faux que la cure fasse passer le ‘souvenir’ pathogène de l'inconscient dans le conscient, elle conduit à former un ‘souvenir’ là où il y avait ‘quelque chose’ qui opprimait la conscience, ‘quelque chose’ qui était issu du passé mais qui restait un infra-souvenir et qui, sans doute, opprimait la conscience parce qu'elle ne pouvait plus former un souvenir sur cette matière mnémonique et affective de nature psychique ».

seu discurso ainda não era capaz de adentrar na questão do inconsciente como se encontra nas obras de Freud. Ele sabe que, para avançar na questão do inconsciente, não basta somente uma relação de intersubjetividade, mas são necessárias também técnicas e interpretações; porém limitar a questão do inconsciente somente às técnicas seria correr o risco de fazer pensar o inconsciente, voltando-se a uma abordagem fenomenológica. Como se mostrou no tópico anterior, *a psicanálise não é fenomenologia*. Levanta-se então uma pergunta: como então encontrar um discurso filosófico capaz de acolher o ponto de vista tópico-econômico da psicanálise? Segundo Ricoeur, é necessário encontrar um discurso capaz de mostrar a validade e também os limites do inconsciente presentes na psicanálise de Freud. É necessário uma crítica epistemológica, no sentido kantiano, uma dedução transcendental¹⁰², que tem por tarefa encontrar justificativas para um conceito que possa ordenar um novo campo de objetividade e inteligibilidade (RICOEUR, 1978, p. 90). O que Ricoeur pretende primeiramente é refletir a respeito do estatuto do inconsciente presente na psicanálise, de modo que este permita afirmar, com uma certa objetividade, que a consciência não é senhora de sua casa, que o sujeito não é o que se acredita ser (RICOEUR, 1978, p. 146). Em segundo lugar pode-se dizer que ele pretende mostrar que a filosofia é capaz de pensar a partir das ciências, como a psicanálise.

Segundo Ricoeur, antes mesmo de epistemólogos requererem uma fundamentação científica para psicanálise, o próprio Freud, em seus escritos didáticos¹⁰³, faz um esforço para comunicar aos não-especialistas a convicção de que a psicanálise relaciona-se autenticamente com o que é inteligível, com o que se pretende ser verdadeiro (RICOEUR, 2010a, p. 18). Para o filósofo, os escritos didáticos de Freud, principalmente *O inconsciente*, mostram o esforço do autor de tornar plausível o conceito do inconsciente e é essa plausibilidade que se procurará descrever a fim de fundamentar o fracasso da consciência como lugar de origem da reflexão. Porém, antes de adentrar nessa questão, resta saber qual discurso filosófico Ricoeur acredita ser capaz de acolher a especificidade da psicanálise. Ele salienta que deve ser um discurso que

¹⁰² “Entre muitos conceitos (...), que constituem o tão mesclado tecido do conhecimento humano a um uso puro *a priori* (inteiramente independente de toda experiência), e esta sua competência demanda sempre uma dedução, pois as provas a partir da experiência não são suficientes para estabelecer a legitimidade de tal uso e, no entanto, é preciso saber como esses conceitos podem referir-se a objetos (...). Por isso eu denomino *dedução transcendental* à explicação do modo como esses conceitos podem referir-se a objetos.” (KANT, 2012, 13, B117).

¹⁰³ O filósofo ao mencionar, escritos didáticos de Freud, quer se referir às obras que introduzem o principiante na psicanálise como: Introdução à psicanálise (1916-1917), Metapsicologia (1914-1916), Novas conferências sobre a psicanálise (1933) e o Resumo de psicanálise (1924).

não se baseie somente no método, mas que também consiga concatenar o discurso, ou melhor, que não distinga método de discurso. Diz ele, referindo-se à importância de não dissociar o método da doutrina em Freud: “Sabemos, agora que, nas ciências humanas, a ‘teoria’ não é um acréscimo contingente.” (RICOEUR, 1978, p. 88). Em outras palavras, a realidade do inconsciente não pode ser apreendida somente pelos seus métodos, mas é também constituída pelos modelos, tópico, energético e econômico que comandam a teoria (RICOEUR, 1978, p. 88). Logo, um discurso para acolher o estatuto do inconsciente deve ser capaz de reconhecer a ligação e a validade tanto do método quanto da teoria na psicanálise. Em outras palavras, deve ser um discurso filosófico capaz de explicitar tanto a força quanto o sentido do inconsciente. É justamente aí que Ricoeur propõe, para uma interpretação filosófica de Freud, vinculá-la a uma filosofia reflexiva inspirada no filósofo francês Jean Nabert. Como se desenvolveu no primeiro capítulo, para Ricoeur a partir de Nabert, o sujeito da filosofia não se conhece diretamente através na reflexão imediata de si mesmo, mas pelo esforço de existir e pelo desejo de ser. O sujeito pode se compreender melhor, ou seja, pode tornar-se consciente através do seu esforço por existir e de seu desejo de ser perpassando as obras da cultura (RICOEUR, 1978, p. 19)

Afirma ele: “Com Nabert, sustento que compreender é inseparável de compreender-se, que o universo simbólico é o meio de auto-explicação.” (RICOEUR, 1978, p. 145). Pode-se perguntar: o que significa “compreender é inseparável de compreender-se”? Ricoeur quer salientar que para um sujeito se compreender não basta realizar uma reflexão sobre os limites e as validades do seu próprio conhecimento, mas é necessário um discurso filosófico que contemple também a sua ação independente do conhecimento puro. Segundo Ricoeur o cuidado exclusivo da crítica kantiana com a epistemologia acaba reduzindo a reflexão às operações canônicas do pensamento, onde a objetividade das representações é fundada. Para Ricoeur essa prioridade que Kant dá à epistemologia em relação às aparências explica porque a filosofia prática está subordinada à filosofia teórica¹⁰⁴. Logo, em Kant, para melhor compreender o fundamento de uma ação, é necessário, antes de tudo, compreender a estrutura *a priori* do sujeito (RICOEUR, 1978, p. 276). Isso significa que Kant não estabeleceu completamente o primado da ação em relação à razão pura. “Ela é pura e simplesmente

¹⁰⁴ Segundo Kant a razão fornece as bases para as leis práticas. “Se se admite que a razão pura possa conter um fundamento praticamente suficiente para a determinação da vontade, então existem leis práticas; do contrário todas as proposições fundamentais práticas tornam-se simples máximas.” (KANT, 2003, p. 67).

transposta para a segunda Crítica.” (RICOEUR, 1978, p. 276). É justamente aí que Ricoeur, recusando uma reflexão reduzida ao conhecimento, afirma que não basta o sujeito da reflexão compreender, mas é necessário uma reapropriação do si pelo esforço por existir. Ricoeur, inspirado em Fichte e principalmente em seu sucessor Nabert, reconhece que a epistemologia em Kant é somente uma parte de uma tarefa mais vasta, que é recuperar o ato de existir, a posição do si em toda a densidade de suas obras (RICOEUR, 1978, p. 276). Para ele somente a questão epistemológica acaba desconsiderando o ato de existir. Uma reflexão fechada aos limites de uma razão pura não é capaz de contemplar uma existência. É justamente por isso que Ricoeur afirma que é necessário recuperar o que se perdeu, o que foi extraviado dentre os objetos. É necessário recuperar o centro da existência do sujeito que é anterior à reflexão imediata de si mesmo. “Devemos perder o *ego* (*moi*) para reencontrarmos o eu (*je*).” (RICOEUR, 1978, p. 21). Para o filósofo o sujeito da filosofia reflexiva, só se compreende perdendo-se dentre os objetos que um dia lhe pertenceram, ou seja, só pode se compreender perpassando por obras da cultura que dizem dele mesmo. Segundo Jean Nabert o eu (*moi*) apropria-se da consciência pura de si como valor na medida em que se cria e se volta realmente para si. O criar-se acontece quando o eu se inclina em direção ao mundo, que se torna nele princípio ou regra da ação (NABERT, 1943, p. 71)¹⁰⁵. Logo, pode-se dizer que sujeito da reflexão só pode ser à medida que envolve e age no mundo. Por isso, afirma Ricoeur, seguindo a inspiração nabertiana, a reflexão não é a origem do entendimento, mas a apropriação de si através da experiência da própria existência.

Para ele a situação inicial do sujeito é uma desapropriação de si consigo mesmo, já que a consciência inicial que o sujeito pensa ter de si é falsa. O sujeito vive de modo habitual, mecânico, alienado ou, como afirma Husserl, em uma atitude natural. É justamente por isso que para Ricoeur a reflexão é também uma ética no sentido spinozista que conduz da alienação à beatitude. Um indivíduo alienado pelo seu esforço e desejo¹⁰⁶ pode encontrar a liberdade e consequentemente a beatitude. Diz Ricoeur referindo-se à reflexão como ética a partir de Spinoza:

¹⁰⁵ « Ce que la réflexion saisit et affirme comme conscience pure de soi, le moi se l'approprie comme valeur dans la mesure même ou il se crée et devient réellement pour soi. Autant dire que la valeur apparaît en vue de l'existence et pour l'existence, quand la conscience pure de soi s'infléchit déjà vers le monde pour y devenir principe ou règle de l'action... ».

¹⁰⁶ Esse esforço (...) à medida que está se referindo simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem.(...) Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite justamente com a consciência que dele se tem. Torna-se, assim, evidente que não julgamos uma coisa boa

Seu objetivo é apreender o *Ego* em seu esforço por existir, em seu desejo para ser. É nesse ponto que uma filosofia reflexiva reencontra e talvez salva a ideia platônica de que a própria fonte do conhecimento é *Eros*, desejo, amor, e a ideia spinozista de que ela é *conatus*, esforço. Esse esforço é desejo, porque ele nunca é satisfeito, mas, esse desejo é um esforço, porque ele é a posição afirmativa de um ser singular e não simplesmente uma falta de ser. (RICOEUR, 1977, p. 47).

Esforço e desejo exprimem a face de um mesmo sujeito que busca apreender a si a partir das obras do mundo, andam juntos em um sujeito que vai se construindo ao longo da história. Mostram um sujeito que luta e que tem vontade de ser, perpassando as obras da cultura. Pode-se afirmar que o sujeito da filosofia reflexiva em Ricoeur, a partir de Nabert e Spinoza, é aquele que se vai construindo, motivado pelo seu esforço e desejo de ser com o mundo em que vive ou mediatizado por todo o universo de signos. É justamente aí que Ricoeur confessa que sua hipótese de trabalho filosófico é a reflexão concreta, ou seja, busca refletir o *cogito* mediatizado pelo universo dos signos. Um *cogito* que não se dá na imediatez de si mesmo, mas pelo esforço e desejo de ser. Um *cogito* que se relaciona com as situações concretas da existência.

É buscando essa reflexão concreta a partir dos discursos filosóficos supracitados que Ricoeur adentrará no estatuto do inconsciente presente nas obras Freud. Pode-se dizer que a psicanálise é um desses signos da cultura no qual o sujeito da filosofia ricoueriana adentrará e onde tentará se encontrar, pois, assim como a filosofia reflexiva afirma que o sujeito só pode se apropriar pelo seu esforço e seu desejo, a psicanálise também afirma que o “lugar” de sentido de um sujeito encontra-se *aquém* da própria consciência. Como já se salientou no início desse capítulo, Ricoeur reconhece que em Freud não há qualquer interrogação radical sobre o sujeito do pensamento e da existência, entretanto, na busca de uma reflexão concreta, a psicanálise em Freud também se torna uma questão do sujeito, pois, como se poderia pensar a teoria tópica e econômica sem um sujeito? Como falar de desejo sem pensar em um sujeito concreto? Ricoeur quer refletir a “concretude” desse sujeito e por isso se propõe a investigar a legitimidade das objetivações mencionadas pela psicanálise, como a tópica e a dinâmica econômica. Salientando a legitimidade das teorias de Freud através da filosofia reflexiva, poderá ser confirmado que o sujeito não é nem nunca foi o que pensava ser. É

que nos esforçamos por ela (...), é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa. (SPINOZA, 2013, prop. 9, p. 106).

por isso que se torna oportuno aqui, uma vez desenvolvido o discurso do qual o filósofo parte, retomar a questão da realidade do inconsciente seguindo o radicalismo de Freud.

2.3.2 O sistema tópico-econômico: uma inversão do ponto de vista descritivo

Ricoeur em sua obra *Da interpretação*, de um modo especial no capítulo *Pulsão e representação nos escritos de metapsicologia*, dará continuidade a suas reflexões sobre a realidade do inconsciente em Freud, porém não mais se baseando na fenomenologia. A partir dos próprios escritos de Freud, os artigos de metapsicologia, Ricoeur procurará encontrar uma epistemologia plausível para a realidade do inconsciente. Diz ele: “A tópica do famoso artigo intitulado *Inconsciente* possui isso de extraordinário: recusa inicialmente toda referência fenomenológica.” (RICOEUR, 1978, p. 90). Em outras palavras, o ponto de vista tópico, chamado primeira tópica, inconsciente, pré-consciente e consciente, se distancia de toda referência fenomenológica, pois o eixo de referência da tópica não é mais a consciência e sim, o inconsciente.

Segundo Ricoeur, adentrar na tópica é uma etapa necessária e corretiva para quem deseja a desapropriação da certeza de si ou o desapossamento da consciência. Significa que a consciência pode se reconhecer refletindo sobre a tópica, que nunca ocupou um lugar de origem das reflexões, mas sempre foi uma máscara das manifestações mais latentes. Porém, antes de se pensar nessas conclusões, cabe continuar o caminho ricoeuriano em direção ao inconsciente.

Para Ricoeur, os artigos metapsicológicos tematizam de modo coerente o ponto de vista tópico-econômico. Primeiramente pela primeira tópica e em segundo lugar pelo sentido que o inconsciente integra na articulação entre pulsão e representação. Para ele ao refletir sobre o inconsciente em Freud, encontrar-se-á um verdadeiro equilíbrio entre o sentido que pode ser apreendido e a força que advém da pulsão (RICOEUR, 1977, p. 105). Pode-se dizer que Ricoeur, ao interpretar o inconsciente, sempre o fará a partir do prisma da filosofia reflexiva onde um sujeito pode torna-se consciente, como uma tarefa a ser sempre buscada, à medida do seu esforço por existir e do seu desejo de ser.

Aproximando a filosofia reflexiva da tópica e da força da pulsão, é possível perceber que ambas dizem de uma força insaciável que motiva o sujeito anteriormente à própria reflexão. É essa força que os textos metapsicológicos de Freud chamam de inconsciente. Pode-se perguntar: o que é então inconsciente? É possível conhecê-lo?

Poderia um filósofo falar sobre o inconsciente estando longe dos consultórios ou não sendo um psicanalista? Ricoeur, para responder a essa última pergunta, utiliza três argumentos que, segundo ele, tornam possível ao filósofo ler e interpretar os textos de Freud. Primeiramente ele salienta que Freud, ao apresentar suas obras a um público mais amplo do que os médicos e psicanalistas, isto é, um público formado também por não especialistas, teve a necessidade de fundamentar teoricamente e, com maior objetividade o conceito do inconsciente que se apreende na relação analítica (RICOEUR, 1977, p. 106). Freud procurou transmitir os resultados de suas análises e experiências através de seus livros e conferências, como as obras didáticas supracitadas. É justamente por isso, afirma Ricoeur, porque a doutrina psicanalítica pôde ser transmitida a especialistas e não especialistas, que ela está sujeita a ser interpretada e criticada, assim como os conceitos filosóficos. É por isso também que um filósofo pode compreender e interpretar os conceitos e as teorias que advêm da psicanálise. É a partir dessa possibilidade de compreensão que Ricoeur apresenta seu segundo argumento. Diz ele: “Pretendo que aquilo que aparece na relação analítica não é radicalmente distinto daquilo que o não-analisado pode compreender. Digo bem compreender, e não viver.” (RICOEUR, 1978, p. 139). É importante destacar que a vivência da análise é diferente da sua compreensão. O não-analisado e aqui, o filósofo, pode compreender o sentido da situação analítica transposta para teoria, mas não experimenta o que o analisado vive na análise. Logo, pode-se afirmar que, embora o filósofo possa compreender e interpretar a questão do inconsciente, sua interpretação ainda é um tanto limitada, pois, além de não possuir os recursos técnicos do analista, também não experimenta a situação fechada da análise. Entretanto, afirma Ricoeur, “...é possível a um filósofo compreender, enquanto filósofo, a teoria psicanalítica e mesmo, parcialmente, a experiência psicanalítica.” (RICOEUR, 1978, p. 139). Por isso, o filósofo não se encontra impedido de acompanhar e refletir a revolução que Ricoeur chama de copernicana do realismo do inconsciente em relação à consciência imediata.

Um outro argumento que Ricoeur destaca, ao aproximar o filósofo da psicanálise ou da questão do inconsciente, é que Freud, ao relacionar a questão do desejo e da pulsão com o mundo da cultura, com o pai ou a mãe, com as autoridades, com os imperativos e as interdições, com as obras, com os objetivos sociais e ídolos, esses objetos de análise são também objetos sobre os quais a filosofia se propõe refletir (RICOEUR, 1978, p. 140) Logo, quando a psicanálise relaciona a realidade cultural com as pulsões de cada indivíduo, essa realidade e essas pulsões também se tornam

motivo de reflexão para o filósofo. É justamente por esses argumentos elencados que Ricoeur toma a decisão de ler Freud como se lêem outros filósofos, ou melhor, toma a decisão, como filósofo, de se aprofundar na questão do inconsciente. Volta aqui a pergunta: o que é então o inconsciente? É possível conhecê-lo?

Segundo Ricoeur, como já se afirmou, o que o artigo sobre *O Inconsciente* tem de extraordinário, é que a tópica aparece como uma inversão de sistemas e consequentemente uma antifenomenologia ou antifilosofia da consciência imediata. O inconsciente deixa de ser apenas um adjetivo da consciência e passa a ser substantivo, passa da qualidade inconsciente a sistema inconsciente (RICOEUR, 1977, p. 106).

O inconsciente como adjetivo aparece apenas como um atributo que desapareceu da consciência, mas que pode aparecer de novo. Diz Freud, no artigo *Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise*, o inconsciente “...que se acha agora presente em minha consciência pode tornar-se ausente no momento seguinte, e novamente presente, após um intervalo, imutada...” (1996h [1912], p. 279). Pode-se dizer que a primeira concepção a respeito do inconsciente que aparece na psicanálise advém de indícios forjados pela própria consciência, ou seja, o inconsciente aparece como algo que é excluído da consciência e não como um sistema. Em outras palavras, um sujeito consciente, além de ter ciência do seu estado atual, possui também qualidades que em si são ocultas, mas que podem tanto aparecer quanto desaparecer. O inconsciente como qualidade aparece como uma matéria dissociada da consciência atual, é o não sabido da consciência. Afirma o comentador Franco: “...o centro permanece sendo a consciência. Inconsciente é simplesmente o que foi excluído da consciência.” (1995, 119). O inconsciente aqui não aparece como um sistema enquanto tal, independente da consciência, mas como uma virtualidade oculta da própria consciência. Ele é semelhante à matéria indefinida presente na fenomenologia.

Segundo Ricoeur a verdadeira guinada ou inversão do ponto de vista fenomenológico para a tópica ou para o inconsciente como substantivo, como um sistema, pode ser encontrada nos escritos de metapsicologia e em outros, como por exemplo, *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* e *Interpretação dos sonhos* (1901). Freud nessa obra relata, através da análise de vários casos, que os atos falhos, os tics e os esquecimentos que se manifestam no sujeito “consciente” revelam uma força independente, que procura a todo instante romper as barreiras e as fronteiras da “normalidade”. Para ele, os atos falhos mostram uma intencionalidade oculta que se encontra no psiquismo e que possui força própria independente da consciência. A

autonomia dessa força é confirmada pelo conjunto de energias que a impede, como uma barra, de entrar em contato com a consciência. Diz Ricoeur “...a psicanálise obriga-nos a ir mais longe e a formar a noção de pensamentos (*Gedanken*) excluídos da consciência por forças que barram seu acesso. É esse esquema energético que motiva a inversão...”. (1977, p. 107). Para Ricoeur, a barra de resistência, colocada por Freud, mostra a existência de forças que lutam para alcançar sua finalidade, mas que, devido às resistências, são impedidas de conjugar com a consciência, permanecendo ocultas.

Pode-se dizer que, apesar da barra de resistência, começa a emergir o inconsciente com um grau de independência totalmente distinto da consciência como sendo um sistema próprio. Afirma Ricoeur: “Já se pode ver como estão ligadas as considerações energéticas e a tópica: há lugares, porque há relações de exclusão que são relações de forças (resistência, defesa, interdição).” (1977, p. 107). É na dinamicidade das forças, na luta para manter afastadas da consciência as energias mais latentes, que é possível ir percebendo que o inconsciente deixa de ser uma qualidade e vai se tornando uma localidade psíquica.

Segundo Ricoeur, Freud vai saindo de uma situação dinâmica, da dinamicidade das energias, para uma situação tópica ou para a realidade do inconsciente, como um sistema com leis próprias. Para ele, a análise dos sonhos que Freud desenvolve em *Interpretação dos Sonhos*, é a prova decisiva do inconsciente como uma localidade distinta da consciência. Diz Ricoeur: “...é o trabalho do sonho, sua atividade de ‘transposição’ ou ‘distorção’, que nos obriga a atribuir ao inconsciente, não somente uma localidade distinta, mas uma legalidade própria.” (RICOEUR, 1977, p. 107).

Ricoeur, a partir de Freud, percebe que os sonhos, em suas alucinações e fantasias, são produtos advindos do inconsciente que durante o sono, momento em que as defesas ou as resistências estão mais minimizadas¹⁰⁷, procuram se manifestar na consciência. Por isso, o sonho se torna prova importante da realidade do inconsciente.

Freud, no decorrer da obra *Interpretação dos Sonhos*, explica que muitos de seus pacientes ao despertar esquecem-se dos sonhos, o que o levou a hipóteses de resistências que lutam para manter afastado da consciência o oculto, mesmo quando esse oculto vem forma de imagens, como o sonho (FREUD, 1996b [1900], p. 557). Para ele, as resistências com suas distorções vão mostrando que o inconsciente é

¹⁰⁷ “...no decorrer da noite, a resistência perde parte de seu poder, embora saibamos que não o perde inteiramente. (...) Mas somos levados a supor que seu poder fique diminuído à noite e que isso possibilite a formação dos sonhos.” (FREUD, 1996b [1900], p. 557).

independente da consciência e procura a todo instante se manifestar à consciência. É justamente aí, que Ricoeur afirma ocorrer a inversão, onde anteriormente o centro psíquico era consciência agora passa a ser o inconsciente. Diz o comentador Franco: “As coisas então se invertem. Já não é o inconsciente que deriva do consciente, mas o consciente que deriva do inconsciente.” (1995, p. 119). Há uma transgressão, o centro psíquico não é mais a consciência, mas sim, o inconsciente. “Esse ponto de vista é inteiramente não-fenomenológico”. (RICOEUR, 1977, p. 107). O inconsciente não é mais definido como o oculto que pertence à consciência, mas como aquele que possui um sistema próprio. O oculto, que procura a todo instante se manifestar na consciência, mas devido à barra de resistências, é recalcado, manifesta-se através de sonhos, atos falhos, esquecimentos e vários tics. Por isso, afirma Ricoeur que a consciência agora aparece como um texto truncado, lacunar, ou seja, um texto com várias falhas, esquecimentos e arroubos, um texto que já não possui certeza de si mesmo. Daí vem a importância de continuar aprofundando-se no inconsciente, pois, como a consciência possui várias lacunas e não é a primeira certeza da reflexão, essa deixa de ser referência de certezas e passa a ser uma possibilidade à medida que se aprofunda nas lacunas, ou melhor, no inconsciente. Afirma Ricoeur, a partir de Freud, que admitir o inconsciente é procurar introduzir sentido e coerência nesse texto que se encontra truncado (RICOEUR, 1977, p. 107). Em outras palavras, admitindo-se o sistema do inconsciente como centro do psiquismo e aprofundando-se nele, é possível realizar um certo trabalho de interpolação com a consciência.

Percebe-se aí que a consciência aparece não como uma instância pronta e acabada, mas como uma possibilidade, pois somente pode tornar-se consciente, encontrar sentido para seus truncamentos, aquele que adentra no inconsciente. É por isso que, segundo Ricoeur, a consciência torna-se uma possibilidade, “...tornou-se o menos conhecido, pois tornar-se-consciente...” (RICOEUR, 1977, p. 108).

Para ele, o tornar-se consciente pode ser representado como uma libertação, ou seja, o vencimento das barreiras que não permitiam o aprofundamento nos atos psíquicos latentes. Afirma: “A questão da consciência tornou-se a questão do tornar-se-consciente, e esta coincide, em grande parte, com a supressão das resistências.” (RICOEUR, 1977, p. 108). Em outras palavras suprimindo-se as resistências é possível ocorrer a transposição do sistema inconsciente para o sistema consciente, ou melhor, para um duplo sistema, um mais profundo e o outro mais superficial. Ricoeur, destacando o valor da tópica a partir de Freud, afirma que tal transposição não é uma

mudança de estado, mas um duplo sistema onde um é mais profundo e outro mais superficial. Segundo Ricoeur, Freud, a fim de provar a existência desse duplo sistema, procura respostas na própria analítica; um exemplo é a comunicação do sentido de um distúrbio a um paciente. Para Freud, comunicando-se a um paciente o sentido de seu distúrbio nomeando-lhe a representação outrora recalcada, este não ficará nem aliviado nem curado, porque o paciente ainda permanece separado de sua representação por suas próprias resistências que, aliás, o recalcarão novamente (RICOEUR, 1977, p. 108). Percebe-se nesse exemplo, que a transposição passa por um duplo sistema, por um lado, o sistema inconsciente, no qual outrora se encontrava recalcado acarretando o distúrbio, de outro lado o sistema consciente, que pôde compreender o sentido de seu distúrbio, porém, como a compreensão é distante da vivência analítica, as resistências mantêm o inconsciente afastado da consciência, recalçando-o novamente. Assim, percebe-se, de um lado, a consciência com suas lembranças auditivas e de outro, o inconsciente que é sempre recalçado pelas resistências. Essa dupla inscrição mostra a construção da tópica com sistemas diferentes.

Pode-se dizer que é aí, na constatação dos sistemas da tópica, que Ricoeur se afasta completamente do sistema descritivo, como se encontra na fenomenologia husserliana, e adentra no radicalismo de Freud. Como se afirmou neste capítulo, para Ricoeur, com a tópica há uma inversão de ponto de vista, que transita da redução à consciência para a redução *da* consciência, ou seja, com a teoria tópica de Freud, a consciência se torna o sistema menos conhecido. Afirma Ricoeur:

...a explicação psicanalítica, conhecida sob o nome de tópica, consiste em instituir um campo, um lugar, ou antes uma serie de lugares (...). Esses 'lugares' (...), não são, de forma alguma, definidos por propriedades descritivas, fenomenológicas, mas como sistemas... (RICOEUR, 1978, p. 200).

Em outras palavras, a psicanálise institui, com a tópica, sistemas que vão além das vivências ou visadas da consciência. Pelo dinamismo do recalque, a consciência não é mais o lugar de sentido, lugar onde se apreende o sentido da vivência, mas se torna o lugar menos conhecido, separado do sistema do inconsciente, torna-se um sistema entre outros. Aqui, pode-se afirmar que, com o sistema tópico, inicia-se o aprofundamento da desapropriação da consciência, em que o inconsciente deixa de ser simplesmente o oculto da consciência e a passa a ser um sistema próprio e

independente, ele começa a ganhar o lugar do sentido do sujeito da reflexão. Entretanto, afirma Ricoeur que a inversão, passando do ponto de vista descritivo para o sistemático, não se detém na constatação dos sistemas da tópica, pois para o radicalismo freudiano a realidade do inconsciente se completa passando do ponto de vista tópico para o ponto de vista econômico. É a partir desse último ponto de vista que será possível aprofundar-se ainda mais no inconsciente e no seu sentido e conseqüentemente avançar ainda mais na desapropriação da consciência.

Ricoeur, extraindo os caracteres antifenomenológicos do enfoque freudiano, mostra que a tópica só se completa quando se reconhece a pulsão como um conceito fundamental do sentido do inconsciente e também do destino de todo o resto dos sistemas.

No ponto de vista descritivo, o sujeito é o polo onde os objetos aparecem, ou seja, a consciência é sempre consciência de algo, os objetos são reduzidos à consciência; com a inversão ou a *epoché* às avessas, o objeto deixa de ser o guia da consciência e é substituído pelos objetivos da pulsão. A relação sujeito-objeto desaparece dando lugar aos objetivos da pulsão. A tópica então se converte em econômica, na prevalência dos objetivos sobre o objeto. O que importa não são mais os objetos que podem ser reduzidos à consciência, mas a satisfação da pulsão. Pode-se então perguntar: o que é a pulsão?

Freud, em seu artigo “Os instintos e seus destinos”, afirma que a pulsão¹⁰⁸ é o instinto que “...aparece como o conceito-limite entre o somático e o psíquico, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo.” (FREUD, 2010e [1915], p. 57). Resumindo, as pulsões são estímulos, impulsos internos que exercem força em direção ao aparelho psíquico e sua finalidade é sempre a satisfação, que pode ser alcançada apenas pela supressão do estado de estimulação na fonte do instinto (FREUD, 2010e [1915], p. 58). Pode-se dizer que a pulsão diminui sua pressão sobre o aparelho psíquico à medida que vai alcançando suas metas, seus objetivos, ou seja, à medida que consegue satisfazer a estimulação provinda de sua fonte. Afirma Freud que, embora a meta da pulsão seja imutável, não existe um único

¹⁰⁸ Segundo Juan Carlos Kusnetzoff, em seu livro *Introdução à Psicopatologia Psicanalítica*, quando se fala de estímulos internos que exercem pressão mais ou menos contínua sobre o aparelho psíquico a esse dá-se o nome de pulsão e também de instinto. Ele afirma que em Freud, segundo a revisão de epistemologia francesa contemporânea, parece preferível usar o termo pulsão (*Trieb*) para exprimir a ideia de urgência de descarregar, parecendo específico do nível psicológico. O termo instinto (*Instinkt*) fica restrito a comportamentos hereditários, sobretudo fixos (1982, p. 140).

caminho para atingi-la (FREUD, 2010e [1915], p. 58). O importante na pulsão são seus objetivos, suas metas e não seu objeto. Pode-se dizer que esse último se torna secundário ou relativo, em relação aos objetivos da pulsão. O objeto da pulsão é apenas o meio com o qual e pelo qual a pulsão pode alcançar sua meta. Afirma Ricoeur da relação entre objeto e pulsão: “é o fator mais variável que não está primitivamente ligado a ela e que ela só se liga em virtude de sua aptidão para tornar possível a satisfação.” (RICOEUR, 1977, p. 109). Logo, a pulsão não se encontra ligada diretamente a um objeto, mas lhe é subordinada somente para atingir a satisfação. Percebe-se que o ponto de vista tópico-econômico tem como guia os objetivos da pulsão e são esses que definem seu objeto e não o contrário. Portanto, há uma prevalência dos objetivos sobre o objeto e consequentemente uma relativização tanto do objeto quanto do sujeito, pois quem define as finalidades não é o sujeito nem o objeto, mas os estímulos interiores que desejam encontrar sua satisfação.

Ricoeur destaca a prevalência dos objetivos sobre o sujeito e sobre o objeto através de exemplos retirados do próprio Freud que são: o sadomasoquismo e o par voyeurismo-exibicionismo. Ricoeur, a partir de Freud, afirma que, no sadomasoquismo, o objeto pode mudar, porém o objetivo, fazer sofrer, permanece relativamente inalterado mesmo quando a inversão se faz do conteúdo outro ao conteúdo em si mesmo (RICOEUR, 1977, p. 110). Assim, o objetivo da pulsão permanece inalterado, enquanto, tanto o objeto quanto o sujeito podem mudar. Afirma Freud que o sadismo consiste em prática de violência, exercício de poder, tendo uma outra pessoa como objeto; com a inversão, o objeto é abandonado e substituído por si mesmo, ocorrendo a transformação da meta instintual ativa em passiva. Daí, ao se buscar como objeto uma outra pessoa que, em virtude da transformação da meta ativa em passiva, essa outra pessoa, assumirá o papel de sujeito, que irá fazer sofrer ao invés de sofrer (FREUD, 2010e [1915], p. 65). Percebe-se que os objetos assim como o sujeito podem ser mudados em virtude da meta da pulsão, mostrando a prevalência dessa última sobre os primeiros. Um outro exemplo que mostra a prevalência dos objetivos da pulsão é o par voyeurismo-exibicionismo. Primeiramente, o voyeurismo consiste na prática do olhar como atividade dirigida a um outro; com a inversão, é abandonado o objeto e dessa forma volta-se à pulsão de olhar para uma parte do próprio corpo, e com isso ocorre a reversão em passividade e constituição de uma nova meta, a de ser olhado. E então, assim como no sadomasoquismo, se introduz um novo sujeito, que já não será o objeto a ser olhado, mas um sujeito que irá olhar. Aqui o objeto próprio é olhado por um outro

sujeito (FREUD, 2010e [1915], p. 68). Assim como no sadomasoquismo, no voyeurismo-exibicionismo, o sujeito e o outro se permutam, mudam de posição a fim de alcançarem a mesma meta, ou o objetivo da pulsão, que é sua satisfação. Afirma Ricoeur, a partir dos exemplos, que as evidências concernentes a relação entre o polo sujeito em face do seu objeto se tornam um tanto duvidosas, pois dependem muito mais da distribuição econômica ou dos objetivos da pulsão do que das relações entre eles. Portanto, nem o sujeito nem o objeto podem garantir evidências, pois são motivados pelos objetivos da pulsão. Eles são somente meios que se permutam para se alcançar o objetivo pulsional.

Segundo Ricoeur, a permutação entre o sujeito e o objeto e a prevalência do objetivo da pulsão tornam-se mais claras no que Freud chama de retorno ao objeto narcísico. Diz ele:

Falar de objeto narcísico, a propósito do narcisismo primário e de todo retorno ao narcisismo, é pura e simplesmente aplicar a definição do objeto como meio do objetivo pulsional. A esse respeito, o narcisismo ingressa numa vasta econômica onde se permutam não somente objetos, mas as respectivas posições do sujeito e do objeto. (RICOEUR, 1977, p. 111).

Para Ricoeur, o narcisismo é a referência à confusa permutação entre o sujeito e o objeto e também um maior aprofundamento no objetivo da pulsão. Em outras palavras, como se afirmou no final do primeiro capítulo, o narcisismo em Freud mostra que o ato de existir não se dá na adequação do sujeito ao objeto ou desse à consciência, mas que o ato de existir é deslocado para os objetivos da pulsão, ou melhor, para o eixo do desejo. Por isso, afirma Ricoeur que o desapossamento da consciência, além de ocorrer pela descoberta do ponto vista tópico-econômico, também é marcado pela introdução do narcisismo na teoria psicanalítica. Pode-se dizer que, depois do narcisismo, toda projeção e especulação do sujeito tornam-se uma introjeção, uma introversão ao próprio *ego*, ou melhor, a busca da satisfação das energias libidinais que para Freud é anterior ao próprio pensar. Por isso, com o narcisismo há um retorno ao *ego* de prazer em detrimento ao *ego cogito*. Para explicar esse retorno mencionado ou o desapossamento do *ego* em relação ao *cogito*, torna-se oportuno aqui adentrar no que Freud chama de narcisismo primário.

Como se salientou no primeiro capítulo, em *Introdução ao Narcisismo*, Freud afirma que o *ego* em primeiro lugar sempre age em direção à sua libido, ou seja, o *ego*

sempre age em busca de satisfazer sua pulsão, pois, anterior à própria formação de si mesmo, do próprio *ego*, o que existe são instintos autoeróticos primordiais ou investimento libidinal originário, que Freud chama de narcisismo primário.

É em virtude desse estágio, o narcisismo, que tanto os valores do objeto quanto os valores do sujeito não cessam de permutar, pois independente desses valores, o que se torna importante na teoria psicanalítica é a satisfação dos investimentos libidinais (RICOEUR, 1977, p. 347).

Para Freud, o narcisista primário age em virtude de seus investimentos libidinais independente do seu objeto exterior. É justamente por isso que Ricoeur salienta, a partir de Freud, que no estágio narcísico o que ocorre são repartições econômicas entre *ego* e o mundo, objetos de prazer e de desprazer, objetos de amor e objetos de ódio (RICOEUR, 1977, p. 111).

Para explicar as repartições às quais Ricoeur faz referência acima, torna-se necessário retomar o artigo de Freud “Os instintos e seus destinos”. Segundo o autor, o aparelho psíquico do sujeito é impactado por dois tipos diferentes de estímulos. Como já se salientou, existem os estímulos internos aos quais se dá o nome de pulsão, que este internamente exerce força contínua em direção ao aparelho psíquico a fim de alcançar sua satisfação; e os estímulos externos que advêm do mundo exterior.

Segundo Freud, o *ego* em relação aos estímulos exteriores pode ser tanto passivo quanto ativo, pois tudo depende dos objetivos que deseja alcançar em relação a esses estímulos. O *ego* é passivo em relação aos estímulos externos, pois sempre recebe esses estímulos, porém é ativo em relação às próprias pulsões podendo acolher ou rejeitar os estímulos externos (FREUD, 2010e [1915], p. 73).

Freud explica que o *ego* em estado narcísico é capaz de satisfazer suas pulsões em si mesmo e por isso, de modo geral, não tem necessidade do mundo exterior para sua própria satisfação. Porém, embora o *ego* nesse estado não precise do mundo exterior, recebe dele objetos que acabam estimulando-o. É no recebimento desses estímulos exteriores que o *ego* realiza a repartição entre o que lhe causará prazer e o que lhe será fonte de hostilidade, de desprazer. O *ego* introjetará para si fontes de prazer e, por outro lado, expelirá de si mesmo, do seu próprio interior, o motivo de desprazer, ocorrendo aí a repartição entre os objetos de prazer e os objetos de desprazer (FREUD, 2010e [1915], p. 75). Os objetos de prazer e os objetos de desprazer podem permutar, pois tudo depende dos objetivos da pulsão. Por isso, afirma Ricoeur: “o objeto, em Freud, não é um vis-à-vis imediato de um *ego* dotado de consciência, mas uma variável

numa função econômica.” (1977, p. 112). Em outras palavras, com o narcisismo, o objeto não se encontra ligado ou em face de um sujeito consciente, mas existe em virtude da função das economias da pulsão, o objeto é somente a mediação para a realização das economias pulsionais.

Para Ricoeur, a prevalência dos objetivos não se dá somente em relação aos objetos, como se destacou, mas também em relação ao próprio *ego*, ou seja, o *ego* também está em função do objetivo de pulsão, pois, anterior à própria formação do Eu, o que existe são instintos autoeróticos primordiais, o narcisismo primário, que em si mesmo não se sabe o que é, mas que Freud apresenta como uma perversão, onde o indivíduo volta-se para o próprio corpo como se fosse um objeto sexual para alcançar satisfação. Ele relata que o narcisismo aparece em vários quadros psicopatológicos, como a esquizofrenia, onde um indivíduo, na tentativa de voltar ao seu estado primitivo, retira a sua libido das pessoas e do mundo exterior sem substituir por outras fantasias (FREUD, 2010a [1914], p. 15). O indivíduo, ao negar o mundo exterior, busca seu estado originário ou seus investimentos libidinais. Por isso, pode-se afirmar que, anterior ao objeto e ao *ego*, o que existe é um nível pulsional que procura se manter ao longo do desenvolvimento do indivíduo deslocando-se do narcisismo primário para o ideal do *ego*. Segundo Freud, com o desenvolvimento do *ego*, há um distanciamento do narcisismo primário, o que gera um intenso esforço para reconquistá-lo (FREUD, 2010a [1914], p. 48). O *ego*, com seu desenvolvimento, passa a realizar investimentos libidinais a fim de alcançar seus ideais, que no fundo são uma certa conquista do amor-próprio, do seu “objeto” perdido, o narcisismo primário. Para Freud o *ego* é o grande reservatório da libido, é de onde ela flui, destinada ao amor objetual e para o qual regressa, com a vinda objetual (FREUD, 1996j [1917], p. 149). Comenta Kusnetzoff, um sujeito, já adulto, depois de ter investido em objetos exteriores tende a retornar ao seu lugar original, o próprio *ego* (KUSNETZOFF, 1982, p. 146). É justamente por isso, que Ricoeur afirma que a pulsão “...se torna a reserva energética que permanece através de todas as distribuições de energia entre o *ego* e os objetos.” (RICOEUR, 1977, p. 112). A pulsão se distribui ou investe para o desenvolvimento do *ego*, portanto ela, como uma reserva energética, é anterior às evidências da consciência, podendo-se aqui afirmar que, no âmago do *ego cogito*, o que existe são energias primitivas ou primordiais. Por isso Ricoeur afirma que o *ego* da psicanálise não é o que se mostra, como um sujeito numa descrição de consciência, pois, com a noção de pulsão e seus objetivos, orienta-se todo o seu remontar para além da consciência. Em outras palavras, com a prevalência dos

objetivos da pulsão sobre o objeto visado e o sujeito como polo de referência da consciência, estes se tornam os menos conhecidos, pois, além de se tornarem relativizados, dependentes da satisfação da pulsão, pode-se dizer que se desenvolvem, em grande parte, em virtude das energias primitivas que se encontram no interior do próprio *ego*. É justamente por isso que Ricoeur afirma, como já se salientou, que “...a consciência é aquilo que menos se conhece: ela se tornou problema e não mais evidência.” (RICOEUR, 1977, p. 116).

Depois da inversão do ponto de vista descritivo para o ponto de vista tópicoeconômico, a consciência, além de se tornar um sistema entre os outros sistemas, também se tornou a menos conhecida, pois o sujeito, com suas reflexões depois da psicanálise, reconhece que somente o *Cogito* não lhe garante evidência sobre si mesmo; ao contrário, o que é gerado, são dúvidas, principalmente em relação aos investimentos libidinais, que acabam direcionando o desenvolvimento do *ego* e também a escolha de seus objetos. Assim, a verdade apodítica proferida pelo cartesianismo *Penso, logo existo* é destituída do seu lugar de origem da reflexão, cedendo lugar às pulsões primordiais ou, como já se desenvolveu, cedendo lugar ao narcisismo primário.

Levanta-se aqui a pergunta: se consciência se tornou a menos conhecida e se suas reflexões são duvidosas, como é possível serem retomadas as reflexões filosóficas? Para Ricoeur a consciência se tornou uma tarefa, uma tarefa a ser conquistada depois do advento da psicanálise. Para ele um filósofo, depois de Freud, deve incorporar em suas reflexões os resultados advindos da psicanálise e, a partir daí, repensar a própria consciência reflexiva. O filósofo deve admitir que a consciência possui truncamentos, falhas, esquecimentos, de que quase não é possível se dar conta, deve-se admitir que a certeza não é a verdade, que a ordem vem acompanhada de desordem. Para exemplificar a ilogicidade que deve ser admitida pelo filósofo como o novo instrumental para reflexão que vai além da consciência, pode-se recordar a obra Kafka, onde parece que o ilógico, o sem sentido, irrompe a logicidade do dia a dia. Josef K., personagem principal da obra de Kafka *O processo*, acorda um dia para ir trabalhar, como fazia todos os dias, e percebe sua vida completamente transformada, tendo sido detido e processado por algo que não sabia de onde procedia e quais resultados teriam.

Josef K., bom funcionário bancário, realizava suas obrigações ordenadamente e corretamente, mas é assolado por um infortúnio, o processo, que o desestabiliza mudando sua rotina e fazendo-o ir em busca de respostas. Na busca de respostas para seu infortúnio, ele descobre que seu processo não caminha por leis ordinárias e lógicas,

mas por outros caminhos que escapam da própria lógica. Talvez Josef K. nunca tenha conseguido entender seu processo, porque sempre procurou os caminhos que para ele pareciam conscientes, lógicos e com sentido. Talvez ele encontrasse respostas para seu processo se se abrisse a outras possibilidades, outras instâncias nas quais nem pensava. Talvez se Josef K. tivesse lutado contra si mesmo, contra sua própria lógica e se entregasse ao andamento do processo que se encaminhava através de leis próprias. Se tivesse se abandonado ao fluxo do processo, talvez tivesse podido encontrar, no final, alguma resposta. Como a história de Kafka não possui um final, as possibilidades levantadas são meras conjecturas que desejam expressar que, às vezes, os rompantes, a ilogicidade nem sempre possuem respostas ou, se possuem, talvez seja necessário deixar de lado a própria lógica e descobrir o oculto (KAFKA, 2005).

Aqui se pode retomar e pensar a proposta de Ricoeur para o sujeito da filosofia reflexiva ou para a consciência que agora perdeu seu lugar de origem. A filosofia reflexiva é convidada para não se tornar mera história da filosofia e ainda continuar contribuindo com a atualidade, a se deixar conduzir pelas interpretações oferecidas pela metapsicologia. Ela é convidada a deixar de lado suas próprias certezas e pseudo-evidências e se deixar conduzir pelos rompantes advindos do inconsciente. Para Ricoeur a consciência para o sujeito é uma tarefa, pois deve-se fazer o caminho e tornar-se consciente. Ser consciente não é dado pronto, mas uma tarefa, um trabalho que o filósofo contemporâneo deve realizar adentrando nas propostas das novas ciências. É por isso que Ricoeur convida o filósofo formado pela filosofia reflexiva ao estilo cartesiano a abandonar seu *Cogito*, ou melhor, seu *falso cogito*, e mergulhar nas novas possibilidades trazidas pela psicanálise, mergulhar nas vicissitudes da pulsão e desvelar o realismo do inconsciente. Como se afirmou, o sujeito da reflexão, abandonando a certeza de si e reconhecendo o realismo do inconsciente, talvez possa tornar-se consciente.

Segundo Ricoeur, para o abandono da certeza de si ou o desapossamento da consciência é necessário, além de reconhecer o sistema tópico-econômico e problematizar o objeto visado e também o próprio *ego*, vencer ainda as barreiras impostas pelo *falso cogito* que luta para se manter como verdade apodítica.

O *falso cogito*, pretensioso da apoditicidade, a certeza de si mesmo unida à adequação, evidência de si mesmo, induz à confusão entre o *Cogito* reflexivo e a consciência imediata, fazendo com que o sujeito acredite ser tal como aparece a si mesmo. Ele tem a pretensão de ser senhor de sua casa. É um *Cogito* originário, do qual

partem todas as certezas e evidências. Para Ricoeur o *falso cogito* é análogo ao narcisismo, que possui um profundo amor a si mesmo. “O narcisismo aí aparece como uma verdadeira grandeza metafísica, como um verdadeiro mau gênio a quem deve ser atribuído nossa mais extrema resistência à verdade.” (RICOEUR, 1977, p. 348).

O narcisismo, voltado para si mesmo como um *falso cogito*, voltado para próprias certezas e falsas evidências, é um verdadeiro gênio mau, que impede o sujeito de conhecer a si mesmo para além das próprias reflexões. Ele pensa ser a origem das reflexões e senhor de toda sua existência, “...*Eu sou, eu existo...*” (DESCARTES, 2011, p. 43). Porém Ricoeur salienta, a partir de Freud, que essa pretensão narcisista, ao contrário do que se pensava ser, ao longo da história passou por severas humilhações.

Freud, no seu texto *Uma dificuldade no Caminho da Psicanálise*, afirma que o universal narcisismo dos homens, seu amor por si mesmo, passou por três severas humilhações por parte da ciência. Primeiro o homem achava que ocupava a posição central da Terra e por isso pensava ser senhor do mundo, mas depois das descobertas de Copérnico, o homem sofre sua primeira humilhação, pois a Terra deixa de ser o centro do cosmo mostrando ao homem que o planeta não existe em função dele. A segunda humilhação do homem vem das descobertas de Darwin; antes das descobertas evolucionistas, o homem achava que tinha uma posição dominante sobre os outros seres vivos. Porém, com Charles Darwin e seus colaboradores, o homem descobre que não é um ser diferente dos animais ou superior a eles, mas que tem ascendência animal, relacionando-se mais estritamente com algumas espécies e mais distanciadamente com outras (FREUD, 1996j [1917], p. 150).

A terceira humilhação vem com as descobertas do inconsciente, pois o homem acreditava ser mestre e soberano de sua própria psique. Porém afirma Ricoeur que com a psicanálise é mostrado ao homem que ele não é senhor de sua casa. “O homem, que já sabia não ser ele nem senhor do cosmo, nem o senhor dos seres vivos, descobre que não é nem mesmo de sua psique.” (RICOEUR, 1977, p. 348). Para Freud, o homem subestimou suas próprias pulsões recalcando-as, porém, nem mesmo lutando contra elas através de suas defesas não as impediu de se manifestar. “O resultado é que se rebelaram e assumiram suas próprias vias obscuras para escapar à supressão.” (FREUD, 1996j [1917], p. 150). É justamente através das manifestações das pulsões, como já se desenvolveu, que Freud defende a existência de outros sistemas além da consciência; e, com isso, se constata o sistema tópico, ou seja, a tópica como um “lugar” psíquico ou uma série de lugares a que o sujeito da reflexão não tem acesso devido à barreira do

recalque. Por isso, a consciência encontra-se separada do seu sentido mais profundo, ou melhor, encontra-se separada da pulsão primordial, o inconsciente. É aí que se pode afirmar que a verdade apodítica *Penso, logo, existo* fechada como um amor narcísico, é humilhada com a descoberta da pulsão primordial, com a descoberta dos instintos autoeróticos anteriores à própria formação do *ego*. Logo, o *ego cogito*, ao tentar ser o lugar de origem das reflexões, na verdade, são ilusões que impedem o sujeito de conhecer a si mesmo. Em outras palavras, o sujeito é impedido de conhecer a si mesmo devido às resistências que não o deixam avançar para além da consciência. Foi justamente por isso que Ricoeur se propôs a adentrar no sistema topológico de Freud, a fim de lutar contra as resistências narcísicas, avançando em busca de uma consciência menos centrada em si mesmo, menos centrada nas próprias verdades do *cogito*. É procurando avançar nessa luta contra as ilusões da consciência, luta contra o *falso cogito*, que Ricoeur afirma ser necessário continuar aprofundando-se no sistema tópico-econômico de Freud, apresentando o realismo do inconsciente e consequentemente mostrando, como já se expressou, que a consciência é somente um sintoma de uma realidade mais profunda, o inconsciente. Pode-se levantar aqui uma pergunta: como o inconsciente se dá a conhecer, uma vez que a consciência é desapropriada do seu lugar de origem? É respondendo a essa questão, no próximo tópico, que se mostrará com maior clareza o desapossamento da consciência revelando a *arché* do Sujeito.

2.3.3 O realismo do inconsciente: uma realidade diagnosticada

Anteriormente refletiu-se a respeito do ponto de vista tópico mostrando que a consciência nunca ocupou o lugar de origem das reflexões, ao contrário, ela revelou uma resistência narcísica, um *falso cogito* que luta para manter o sujeito afastado do conhecimento de si mesmo, do seu lugar de origem. Foi exatamente contra esse *falso cogito* que a psicanálise, através do ponto de vista tópico-econômico, mostrou que a existência é anterior à posição *penso, logo, existo*, anterior ao próprio *ego*.

Para a psicanálise, como se salientou, anterior ao objeto e ao *ego*, existem pulsões primordiais que buscam constantemente sua satisfação. Logo, a existência de um sujeito não é marcada primeiramente pelo seu *ego* nem pelo seu pensar, mas pelas suas pulsões que o acompanham ao longo de todo o seu desenvolvimento. Foi justamente por isso que se pôde afirmar que a consciência foi desapossada de seu lugar de origem da reflexão, desconstruindo as filosofias reflexivas ao estilo cartesiano. Diz

Ricoeur que a consciência é apenas um sintoma, ela não é nem princípio, nem juiz, nem medida de todas as coisas (RICOEUR, 1978, p. 201). A consciência se tornou a menos conhecida. Entretanto, ele mesmo afirma que é possível retomar a consciência pela via da interpretação, pois do contrário, “...o desapossamento da consciência seria no sentido próprio insensato, se conseguisse apenas alienar a reflexão na consideração de uma coisa.” (RICOEUR, 1977, p. 350). Não teria mais sentido refletir sobre algo ou mesmo filosofar, pois tudo não passaria de incursões alienantes, devaneios advindos das ilusões de si mesmo. É por isso que, para Ricoeur, é necessário retomar a consciência pela via da interpretação, procurando estender o *ego cogito* para além de si mesmo, procurando uma filosofia reflexiva menos centrada. O que se busca é a consciência como possibilidade, como uma tarefa a ser realizada, um tornar-se consciente; mas para isso Ricoeur afirma ser necessário percorrer um segundo trajeto na metapsicologia, lembrando que se refletiu, até o momento, o ponto de vista tópico-econômico e a humilhação do narcisismo.

O segundo trajeto que Ricoeur menciona ser necessário percorrer passa pelo conceito de “apresentação psíquica das pulsões”, que é um conceito mais postulado que demonstrado, porém de função insubstituível para a retomada da consciência, ou melhor, para o se tornar-se consciente. Diz ele a respeito do conceito supracitado:

Ele constitui a peça principal da cadeia reflexiva: eu coloco nesse ponto de retrocesso onde o movimento de “destomada” da consciência imediata aparece como o reverso do movimento de “retomada”, como esboço de um “tornar-se consciente” que procura igualar-se ao Cogito autêntico, como início da reapropriação do sentido. (RICOEUR, 1977, p. 350).

Para Ricoeur, refletir sobre as apresentações psíquicas é fazer o movimento de retomada da consciência, é o início da reapropriação do si que foi destomada da consciência imediata. Para ele é um movimento de retomada da consciência mediante a interpretação das “manifestações” do inconsciente que aparecem na “consciência”. Diz ele: “por mais afastados que estejam os representantes primários da pulsão, por mais distorcidos que sejam os rebentos, eles pertencem ainda à circunscrição de sentido. Podem, por princípio, ser traduzidos em termos de psiquismo consciente.” (RICOEUR, 1977, p. 351). Por mais separado pela barra de resistência, que o inconsciente, esteja da consciência, ainda assim, somente é possível conhecer algo do inconsciente passando pela consciência, ou melhor, somente é possível postular o inconsciente perpassando

pela circunscrição de sentido. Pode-se dizer que aqui se inicia a retomada da consciência, pois o que foi desapropriado, tornando-se desconhecido, passa agora a ser retomado. O desconhecido começa agora a mostrar sua face, tornando-se um meio de conhecer os representantes das pulsões. Daí se entendem as palavras de Ricoeur: “...a consciência não é um nada (...). Ela é, pelo menos, o lugar de todos os efeitos de sentidos aos quais a análise se aplica.” (RICOEUR, 1978, p. 201). Em outras palavras, Freud, ao postular sobre a realidade do inconsciente, apreende o sentido de seus efeitos pela análise mediante a consciência. Por isso afirma Ricoeur a partir de Freud: “...o inconsciente é homogêneo à consciência: é o outro relativo e não o absolutamente outro.” (RICOEUR, 1977, p. 351). O que significa dizer que, embora o inconsciente seja um outro, que se encontra fora da circunscrição do sentido, seguindo o princípio do prazer e não da realidade, o inconsciente é um outro relativo, pois somente é possível conhecê-lo mediante o caráter da consciência que é o único dos processos psíquicos que é dado imediatamente ao sujeito.

A consciência aparece como uma mediação para as manifestações do inconsciente, por isso Ricoeur afirmou ser ela um sintoma onde se manifestam as forças pulsionais. É oportuno aqui salientar o verbo “manifestar” procurando significar que o que se conhece do inconsciente mediante sua representação (*Vorstellung*), a ideia transmutada à consciência, seu sentido, é o que Freud chama de apresentação (*Repräsentanz*) psíquica, isto é, segundo Ricoeur, “vale por” pulsão, mas não é a pulsão em si mesma, pois essa permanece um outro. Afirma Ricoeur, a partir de Freud, que há algo de psíquico que “apresenta a pulsão” enquanto energia, esse algo, essa representação que apresenta a pulsão é a realidade empírica do inconsciente. Pode-se perguntar: o que significa essa realidade empírica? Segundo Ricoeur, para significar o realismo empírico do inconsciente sem, contudo, cair em um realismo ingênuo homólogo ao idealismo da consciência, é necessário fazer uma crítica ao estatuto do inconsciente mostrando sua validade objetiva e ao mesmo tempo seus limites. Para ele, um discurso capaz de mostrar a validade do estatuto do inconsciente somente pode sê-lo mediante uma crítica epistemológica, no sentido kantiano, ou seja, uma dedução transcendental, que tem por tarefa objetivar o conceito do inconsciente sem, contudo, cair em um idealismo de sentido atribuindo o conhecer ao inconsciente em si mesmo ou até mesmo atribuindo-lhe um pensar semelhante à consciência.

Para Kant, o conhecimento começa sempre com a experiência, são as experiências que despertam as faculdades do conhecimento, porém a formação dos

conceitos que constituem o conhecimento puro a *priori* advém sempre da dedução, pois as provas empíricas não são suficientes para dizer a respeito de algo ou de algum objeto. Logo, o que se conhece não é o objeto em si mesmo, pois o conhecimento é limitado, o que se conhece é o que foi deduzido mediante a experiência. Por isso, pode-se dizer que há um conhecimento objetivo, pois ele parte da experiência, da realidade empírica, mas ao mesmo tempo é um conhecimento limitado, pois seus conceitos dependem sempre da dedução realizada mediante o conhecimento puro a *priori*, afastando-se assim a tentativa de conhecer algo ou alguma coisa em si mesmo. É a partir dessa crítica kantiana que Ricoeur procurará estabelecer sua crítica à realidade empírica do inconsciente, ou melhor, procurará delimitar o realismo empírico do inconsciente.

Ricoeur primeiramente afirma que a metapsicologia não é uma ideologia, uma especulação desconectada da experiência, ao contrário, ela depende do que Kant chama de juízos determinantes da experiência. “Ela é a condição da experiência analítica.” (FRANCO, 1995, p. 195). Em outras palavras, ela é decodificação daquilo que ocorre na situação analítica permitindo, a partir daí, interpretações. Por isso, Ricoeur afirma que em psicanálise não é possível dissociar método e doutrina (RICOEUR, 1977, p. 353). A doutrina diz do foi apreendido no método e o método proporciona a doutrina. “Aqui doutrina é método.” (RICOEUR, 1977, p. 353). Um segundo aspecto que ajuda a compreender e delimitar o realismo empírico do inconsciente é que, ao término de uma análise, chega-se a determinada realidade e não a outra, ou seja, no fim do processo analítico é possível compreender que a realidade empírica do inconsciente é finita e seus significantes se dão a conhecer de determinada maneira e não de outra (RICOEUR, 1977, p. 353). Logo, pode-se se dizer que a realidade do inconsciente é aquela que foi passível de ser apreendida ao término da situação analítica e não a partir de qualquer outra conjectura advinda da especulação.

Um terceiro aspecto que permite a postulação da realidade do inconsciente são as combinações dos seus significantes, ou seja, o inconsciente possui determinada estrutura que possibilita interpretá-lo. Afirma Ricoeur “...a interpretação é possível porque recai regularmente sobre os mesmos segmentos significantes, sobre as mesmas correspondências; essas recorrências constituem uma espécie de dicionário já constituído em uma típica prévia.” (RICOEUR, 1977, p. 353). Assim, pode-se afirmar que, antes mesmo do pensar, há um sentido prévio que advém do inconsciente, existem determinadas configurações passíveis de serem interpretadas e apreendidas.

O último aspecto a partir do qual Ricoeur afirma ser possível apreender a realidade do inconsciente é que este se orienta pelo mecanismo de determinadas leis, ou seja, é possível apreender a realidade do inconsciente através das próprias leis que o regem, como por exemplo, a ausência de temporalidade, a sujeição ao princípio de prazer, entre outras (RICOEUR, 1977, p. 353). Pode-se perceber que para Ricoeur é possível postular a realidade empírica partindo da situação analítica, porém, como se salientou, não é possível ter acesso direto a ela. Assim, afirma o filósofo que o realismo empírico do inconsciente não é absoluto, pois o que se conhece do inconsciente é a representação que apresenta a pulsão. Diz ele: “...o cognoscível, em psicanálise, não é o ser biológico da pulsão, mas o ser psicológico das apresentações psíquicas da pulsão.” (RICOEUR, 1977, p. 354). A pulsão em si mesma é incognoscível, pois a única coisa a que se tem acesso são as representações que apresenta a pulsão. Assim a pulsão é representada e vivenciada no psiquismo, por exemplo, nos sonhos, através dos quais é possível postular a semântica do desejo. A pulsão “...não pode mesmo ser apresentada no inconsciente senão por meio da representação.” (RICOEUR, 1977, p. 354). Ricoeur salienta que nada se poderia saber da pulsão se a mesma não estivesse ligada a uma representação ou a uma manifestação afetiva. Afirma Freud em seu texto sobre o inconsciente:

Os processos inconscientes tornam-se cognoscíveis para nós apenas nas condições do sonho e das neuroses, ou seja, quando processos do mais elevado sistema *Pcs* são transpostos para um estágio anterior mediante um rebaixamento (regressão). (FREUD, 2010d [1915], p. 128).

Em si os processos inconscientes são incognoscíveis; o que é possível conhecer, refletindo-se a partir das categorias de Kant, é o que se encontra dentro do espaço e do tempo e através do conhecimento *a priori*; por isso, afirma Ricoeur que o realismo empírico é estritamente correlativo a um idealismo transcendental (RICOEUR, 1978, p. 92). Ele salienta que considerar o idealismo transcendental correlacionado ao realismo empírico significa dizer que a realidade do inconsciente, além de não ser absoluta, é uma realidade diagnosticada. Em outras palavras, a realidade do inconsciente não pode ser postulada somente a partir da experiência nem somente pelas faculdades do conhecimento *a priori*, mas pela via da interpretação, pois o que se apreende do inconsciente são seus rebentos filtrados pela *Pcs* e depois manifestados na consciência,

ou seja, o inconsciente é uma realidade de fato, entretanto, ele somente pode ser apreendido na relação analítica. Para apreender seus rebentos requer interpretação daquele que analisa e também aceitação daquele que está sendo analisado. Diz Ricoeur:

...a realidade do inconsciente é constituída na e pela hermenêutica, num sentido epistemológico e transcendental. É nesse movimento mesmo de regresso do ‘rebento’ à sua ‘origem’ inconsciente, que o conceito de *Ics* se constitui e se constitui precisamente em sua realidade empírica. (RICOEUR, 1978, p. 92).

É pelo movimento de vai e vêm entre o analisado e o analista que é possível reconhecer a realidade do inconsciente sem, contudo, esgotá-la. “A realidade do inconsciente não é uma realidade absoluta, mas relativa às operações que lhe dão sentido.” (RICOEUR, 1977, p. 355). Por isso Ricoeur afirma que a realidade do inconsciente é uma realidade diagnosticada, ou seja, relativa, dependente da relação entre o analista e o analisado. Ele assinala três graus que mostram essa relatividade do inconsciente. Três graus que mostram que o inconsciente possui certa objetividade, mas que, ao mesmo tempo, depende do ato interpretativo para ganhar sentido.

O primeiro grau de relatividade do inconsciente está relacionado com as regras de decifração ou de decodificação da análise (RICOEUR, 1978, p. 92). É na relação analítica com um determinado sujeito “consciente” que é possível decodificar as manifestações dos rebentos do inconsciente através da consciência desse sujeito considerado. Por isso afirma Ricoeur que o sentido epistemológico que realiza o movimento do *Pcs* à sua origem *Ics*, advém de uma série de conceitos do objeto psíquico descoberto através de interpretações dos sintomas manifestados na consciência. Portanto, a realidade do inconsciente não é uma realidade subjetivista, mas epistemológica, formada pelo conjunto de signos, pelos sintomas, pelo método analítico e pelos modelos interpretativos. O sentido do inconsciente é apreendido a partir dos resultados que partem do movimento dos rebentos do *Pcs* à sua origem *Ics*. Em outras palavras, a realidade do inconsciente é passível de ser apreendida pela relação analítica, sua significação é capaz de ser decifrada, traduzida e interpretada, mesmo que o sujeito considerado ainda não tenha ciência dessa realidade. Portanto, o inconsciente é uma realidade, mesmo que essa realidade não seja consciente para o sujeito (RICOEUR, 1977, p. 355).

Segundo Ricoeur, é do interior dessa relatividade do primeiro grau, realidade objetiva, submetida às regras da análise, que se pode falar do segundo grau de relatividade apreendido na relação intersubjetiva. Esse segundo grau significa que “...os fatos referidos ao inconsciente, pela análise, são *significantes para um outro*.” (RICOEUR, 1978, p. 92). O filósofo quer mostrar que a realidade do inconsciente, uma vez manifestada pelas regras da análise, é apreendida primeiramente pela consciência testemunha que, na relação analítica, interpreta e elabora para o analisado o inconsciente que este não conseguiria interpretar sozinho. Por isso, os fatos do inconsciente são primeiramente significantes para um outro, aquele que escuta ou testemunha. “É por um outro, em primeiro lugar, que tenho um inconsciente.” (RICOEUR, 1978, p. 93). Portanto, nesse segundo grau, a realidade do inconsciente é apreendida na relação intersubjetiva, onde o analisado relata sobre si mesmo ao analista e este, por sua vez, apreende e interpreta os fatos do inconsciente manifestados no discurso do analisado.

Porém, segundo Ricoeur, dois pontos devem ser considerados para que essa realidade do inconsciente seja apreendida na relação intersubjetiva: primeiro, o analista, ao apreender os fatos do inconsciente mediante a consciência do analisado, não pode tratá-lo apenas como um objeto de análise, mas como um alguém que será ajudado no processo do tornar-se-consciente, ou seja, o analista é alguém que ajudará o analisado na desapropriação da consciência e ao mesmo tempo na sua retomada. O segundo ponto que deve ser levado em consideração na relação intersubjetiva, é que os fatos do inconsciente, interpretados e elaborados pelo analista, devem ser significativos para o analisado, pois a realidade do inconsciente só terá sentido se o analisado tomar para si as significações que o analista elaborou sobre ele e para ele.

Percebe-se que o inconsciente é uma realidade, mas que é dependente da relação intersubjetiva, por isso ela é também relativa. É justamente por isso que Ricoeur afirma que o inconsciente é uma realidade diagnosticada, pois depende da interpretação da consciência testemunha e também da abertura do analisado, tanto no relatar sua própria história de vida, quanto na aceitação das interpretações elaboradas pelo analista. A terceira forma de relatividade da qual depende a realidade do inconsciente e que também está relacionada com o analista, é a transferência. Na transferência, o analista aparece como um meio necessário, uma via obrigatória para a manifestação da realidade do inconsciente, pois o analisado transferirá seus desejos ao analista e este, por sua vez, provocará, sofrerá e orientará as transferências para que se tornem consistentes para o analisado (RICOEUR, 1977, p. 356). É pela transferência que o inconsciente não só é

enunciado, levado à linguagem, mas também é endereçado a outrem, endereçado ao analista (RICOEUR, 2010a, p. 21). O analista, por sua vez, como já se salientou, elaborará e interpretará para o analisado o que lhe foi transferido e manifestado.

Enfim, ao final deste capítulo, é possível perceber que o inconsciente é uma realidade que, embora seja uma realidade diagnosticada, mostra que o sujeito da reflexão não é o que pensa ser, há um hiato entre o *cogito* e o que ele realmente é.

É a partir dessa inadequação de si mesmo, que Ricoeur sugere uma retomada da consciência, não mais a partir da certeza de si mesmo, mas perpassando pela apresentação da pulsão ou pela arque do sujeito.

É pelo arcaísmo presente na psicanálise que se continuará a refletir sobre a retomada da consciência e conseqüentemente sobre uma nova possibilidade de se pensar a filosofia reflexiva ao estilo cartesiano. Por isso, no próximo capítulo buscar-se-á refletir sobre a arqueologia do sujeito e a possível retomada da certeza de si.

III – A desproporção do sujeito: da angústia à alegria

No início desta pesquisa procurou-se refletir a partir do pensamento ricoeuriano a respeito do sujeito da filosofia reflexiva e de sua aproximação com a hermenêutica. Pôde-se perceber que Ricoeur, contrapondo a reflexão como uma intuição imediata aos moldes cartesianos, questionou a posição do *Cogito* como lugar de origem do existir. Aproximando-se de várias interpretações simbólicas refletiu que não se conhece diretamente ou imediatamente um sujeito, mas apenas através dos vários signos encontrados na cultura. Foi justamente aí que se tornou possível perceber que para um sujeito “apropriar-se” de si ou ir-se reconhecendo, é necessário que se esforce perpassando pelas obras da cultura.

Ricoeur, procurando ir ao encontro do esforço por existir e do desejo de ser, aproximou-se de várias interpretações, entre elas, a hermenêutica da suspeita em Freud, como se tem refletido neste trabalho. Ele, interpretando as teorias freudianas, percebe que em Freud não se tem como ponto de partida uma interrogação radical sobre o sujeito do pensamento e da existência, ou seja, o *cogito* não figura, e não pode figurar numa teoria tópica e econômica dos sistemas. Em Freud o *cogito* é apenas uma instância, uma localidade psíquica como outra. Por isso, Ricoeur afirmou que a fenomenologia assim como a psicanálise, começa colocando em suspensão a consciência como lugar de origem da reflexão. Porém, como se refletiu, a fenomenologia realiza a suspensão da consciência na sua relação com as coisas imediatas, a fim de que ocorra a redução à consciência, já na psicanálise, com a teoria tópica, ocorre a inversão de uma redução à consciência para uma redução da consciência. As teorias freudianas descobriram outra instância no psiquismo humano, o inconsciente. Foi refletindo, no segundo capítulo, a respeito da questão do inconsciente em Freud, a partir da interpretação de Ricoeur, que se pôde aprofundar no desapossamento da consciência ou na redução da consciência como lugar de origem de significação.

A psicanálise, como se destaca nos ensaios de *metapsicologia*, ao descobrir através de sessões analíticas, outras instâncias no psiquismo além da consciência, como na primeira tópica, pré-consciente e inconsciente além da consciência, passou a desconfiar das reflexões colocadas pela consciência. Daí a afirmação: a consciência imediata é falsa, pois é regida por uma economia secreta e inconfessável que a reflexão cartesiana e o idealismo husserliano não conseguem penetrar. Como se refletiu, a

fenomenologia até reconhece além da consciência uma matéria indeterminada, mas que ainda permanece no nível da pré-consciência, e através do ato da vontade pode-se torná-la consciente, sendo assim, a fenomenologia não se aprofunda na economia secreta postulada pela psicanálise. Foi justamente aí, como se afirmou, com o objetivo de aprofundar no desapossamento da consciência, que Ricoeur, a partir de Freud, buscou desvelar-se e aprofundar na economia secreta que rege a consciência, ou seja, o inconsciente.

Refletindo, no segundo capítulo, a respeito do inconsciente, através das interpretações do filósofo, foi possível perceber que, anterior à posição do si, existem forças primordiais que revelam que o *ego cogito* não ocupa o lugar de origem das reflexões, ao contrário, é somente um sintoma de uma realidade mais profunda. Como se salientou, a psicanálise considera que, anterior ao objeto e ao próprio *ego*, existem pulsões primordiais que buscam constantemente sua satisfação. Logo, o existir de um sujeito não é motivado primeiramente pelo seu *ego* nem pelo seu pensar, mas por pulsões que o acompanham ao longo de todo o seu desenvolvimento. A consciência passa a ser apenas um lugar onde desembocam os objetivos pulsionais. Ela se torna um sintoma das motivações do inconsciente e por isso, é desapossada como lugar de origem da reflexão.

É a partir do desapossamento, da humilhação do narcisismo ou da negatividade que sofre a consciência tornando-se apenas um sintoma, que Ricoeur propõe um movimento de retomada dessa mesma consciência. Para ele, o momento de destomada da consciência imediata, seu desapossamento, é também a possibilidade de retomada da própria consciência. Da destomada nasce a possibilidade de retomada, movimento reverso que deseja ampliar o sujeito da reflexão para além de si mesmo. Em outras palavras, Ricoeur propõe um *cogito* menos centrado em si mesmo, um *cogito* mais autêntico que reconhece outras possibilidades para além de si mesmo. Foi na busca dessa retomada da consciência que se procurou avançar um pouco mais na questão do inconsciente. Daí a pergunta: como é possível conhecer o inconsciente?

Para Freud, a pulsão no seu ser biológico¹⁰⁹ é incognoscível, entretanto existe uma apresentação da pulsão, que é um signo psíquico pelo qual o corpo, a pulsão biológica, é apresentado na alma, como “...o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma...” (FREUD, 2010e [1915], p. 57).

¹⁰⁹ “...a teoria da libido, repousa minimamente sobre base psicológica, escorando-se essencialmente na biologia.” (FREUD, 2010a [1914], p. 21).

Há uma comunicação entre o corpo e a alma, uma comunicação entre a força biológica e o sentido psíquico. É justamente na comunicação entre a força e o sentido que ocorre a passagem do inconsciente à consciência. É aí que o psicanalista procura apreender, através da análise, o sentido que advém da força. Por isso afirmou-se que o inconsciente absoluto não existe para uma consciência, pois esta última não tem acesso à força em si mesma, mas somente ao seu sentido, somente ao que foi apresentado na alma. Diz Ricoeur:

O núcleo do inconsciente é formado de apresentações de pulsão que querem descarregar seus investimentos, ou, dito de outro modo, de impulsões de desejo. (...) Os ‘investimentos’ e todas as outras operações ‘econômicas’ não podem ser discernidas, reconhecidas, nomeadas, senão a partir dessas representações e a partir dessa carga afetiva que constitui seu aspecto quantitativo. (RICOEUR, 1977, p. 354)

Em outras palavras, o núcleo do inconsciente não é o outro absoluto para a consciência, mas o outro relativo, ou seja, o outro apreendido em suas apresentações psíquicas pelos seus representantes. Como se salientou, não é possível ter acesso diretamente à quantidade de força que vem das pulsões, mas somente aos seus rebentos. É justamente por isso que Ricoeur afirmou que o inconsciente é uma realidade diagnosticada, ou seja, é uma realidade que existe em si mesma como força, mas que exige interpretação para ser apreendida nos seus rebentos. Daí vem que é pelo processo interpretativo dos rebentos em sua origem que vai se constituindo a realidade do inconsciente. O “...inconsciente é essencialmente elaborado por um outro, como objeto de uma hermenêutica que a própria consciência não pode fazer sozinha.” (RICOEUR, 1978, p. 93). Por isso, se afirmou que o processo interpretativo na psicanálise passa pela relação entre analista e analisado, ou seja, o inconsciente é uma realidade, mas para ganhar sentido depende do ato interpretativo entre analista e analisado. É justamente aí, através do processo interpretativo, como se afirmou no segundo capítulo, que inicia o movimento de retomada da consciência que foi desapossada do seu lugar de origem, pois somente é possível ir-se aprofundando e conhecendo os representantes que apresentam as pulsões, através do trabalho interpretativo entre o analista e o analisado; mediante um sujeito “consciente” do qual serão decodificadas as manifestações inconscientes a um outro que as testemunha. Em outras palavras, é adentrando no inconsciente que apresentam à consciência mediante a interpretação dos seus rebentos,

que, além de conhecer a realidade do inconsciente, o sujeito da reflexão também passa paralelamente a ampliar sua percepção para além do que pensava até então conhecer, passa a conhecer o inconsciente de que até então não dava conta sozinho. Ele desapropria sua consciência como origem das reflexões e reconhece, através da interpretação, como se salientou, que existem forças primordiais anteriores a si mesmo, anteriores ao próprio *ego cogito*.

É exatamente por isso que Ricoeur afirma que, depois do realismo do inconsciente, o *cogito* foi ferido, injuriado. Ele se põe, mas não se possui. O *cogito* foi humilhado nas “evidências” sobre si mesmo, pois, anterior a qualquer reflexão, existe um sentido oculto, o inconsciente. Logo, reflexão e consciência já não coincidem mais. O sujeito já não é o que se acreditava ser, pois, é motivado por forças anteriores às suas próprias reflexões. O sujeito, que pensava ser senhor de sua casa, agora não possui mais certezas nem evidências. Esse sujeito reconhece agora a inadequação de sua própria consciência, a falsidade de sua consciência atual já que é movida pelo realismo do inconsciente.

É a respeito da inadequação do sujeito, entre o que se pensava ser e o que é, sua desproporção, que se buscará refletir neste capítulo, em vista de uma possível reapropriação do si. Diz Ricoeur: “A apoditicidade do *cogito* não pode ser atestada sem que seja, ao mesmo tempo, reconhecida a inadequação da consciência.” (RICOEUR, 1978, p. 146). Não é possível reconhecer evidências no *cogito* enquanto não se reconhecer a inadequação do próprio sujeito. Por isso pretende-se, neste capítulo, responder à pergunta: *quem? Quem* é esse sujeito que inicialmente se colocava com certezas imediatas, mas que foi desapossado e agora se reconhece na inadequação? *Quem* é esse sujeito desproporcional?

Para Ricoeur, como foi possível acompanhar, a *metapsicologia* é uma aventura da reflexão, pois ela decifra e decodifica, através do processo interpretativo, o que se encontra aquém ou anterior à certeza de si mesmo. É nessa aventura que a certeza de si é desalojada para possivelmente tornar-se consciente. Diz ele: “Compreendo, pois, a metapsicologia freudiana como uma aventura da reflexão; o desapossamento da consciência é sua vida, porque o tornar-se-consciente é sua tarefa.” (RICOEUR, 1977, p. 357).

É na tentativa de buscar o tornar-se-consciente do sujeito que foi desalojado, que buscar-se-á neste capítulo aprofundar na sua desproporção, que confessará sua inadequação. Como se salientou acima, o *cogito* sem o reconhecimento de sua

inadequação, não pode reconhecer sua apoditicidade. Talvez um sujeito só possa se reconhecer depois de assumir sua própria desproporção. Em outras palavras, talvez seja no reconhecimento da desproporção do sujeito que se poderá conjecturar uma possível reapropriação de si mesmo. Assim o tornar-se-consciente do sujeito é uma tarefa que nesse momento terá que ser empreendida no aprofundamento de suas próprias inadequações. Entretanto, antes de continuar a refletir sobre a inadequação da consciência, somente em termos negativos, como por exemplo, no desapossamento da consciência, é oportuno aqui aprofundar em termos positivos na posição do desejo no qual o sujeito é colocado, ou melhor, se encontra colocado. É nessa posição anterior do *sum* no âmago do *cogito* chamada arqueologia do sujeito que se adentrará a seguir, antes de aprofundar-se na desproporção do sujeito.

3.1 Arqueologia do sujeito: a posição do desejo

Têm-se abordado, desde o início desta pesquisa, que a filosofia ricoeuriana, na busca de ampliar seu discurso para além das filosofias reflexivas tradicionais aproximou-se de outros discursos como: a fenomenologia da religião, a linguística, o estruturalismo, o direito, o discurso misto da psicanálise, entre outros.

Ricoeur, na obra *Da interpretação*, destaca que suas reflexões são de responsabilidade filosófica e não psicanalítica, o que significa que, aproximando-se das obras de Freud, o faz como um filósofo e não como um psicanalista. É a partir daí que ele levanta a questão: Como o discurso misto de Freud se inscreve em uma filosofia que é deliberadamente reflexiva? Questão que ele mesmo responde quando considera que o lugar filosófico do discurso analítico é definido pelo conceito de arqueologia do sujeito.

Ricoeur na obra *Da interpretação*, livro III, em uma das notas de rodapé no capítulo I, afirma que o conceito de arqueologia do sujeito é retomado de um artigo de Merleau-Ponty (1960) chamado *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*. Diz ele:

Retenho preciosamente e faço minha essa confissão daquele que tanto fez para quebrar o encanto da 'ideologia cientificista ou objetivista'(...) da psicanálise. 'Pelo menos as metáforas energéticas ou mecanistas protegem contra toda idealização o limiar de uma

intuição que é das mais preciosas do freudismo: a de nossa arqueologia'. (RICOEUR, 1977, p. 341)¹¹⁰.

Segundo Ricoeur, o conceito de arqueologia possibilita a recusa tanto de uma interpretação idealista do inconsciente, que reduz o inconsciente a uma análise puramente fenomenológica, quanto de uma interpretação cientificista, que reduz o inconsciente ao observável ou ao comportamental. Para ele, o que a psicanálise proporciona a respeito do inconsciente é um discurso arqueológico do sujeito, ou seja, com a descoberta do realismo do inconsciente, a filosofia reflexiva tem que admitir uma anterioridade, uma *arché* no sujeito da reflexão. A posição do desejo é anterior à reflexão. Diz Ricoeur: “O que deve aparecer agora é uma profunda relação de conveniência entre esse modelo, econômico e o que chamo doravante de momento arqueológico da reflexão.” (RICOEUR, 1977, p. 358). Em outras palavras para Ricoeur, a partir de Freud, o ponto de vista econômico, em que os estímulos pulsionais buscam constantemente sua satisfação, já não é apenas um modelo nem mesmo um ponto de vista, mas é toda uma visão das coisas e dos homens. Para ele, com Freud há uma subversão radical da compreensão do sujeito da reflexão que não fica encerrada apenas no desapossamento da consciência imediata ou na ascese da reflexão filosófica, mas se entende para uma arqueologia que se encontra na própria cultura dos homens. A posição do desejo, que se encontra em um sujeito, é estendida analogamente a um arcaísmo que se encontra também na cultura. Diz Ricoeur:

...na posição do desejo, há uma anterioridade ao mesmo tempo filogenética, ontogenética, histórica e simbólica; o desejo está sempre antes; ele é providente. O tema do anterior é a obsessão do freudismo. (...) É isso que chamo de arqueologia: arqueologia restrita da pulsão e do narcisismo; arqueologia generalizada do Superego e dos ídolos; arqueologia hiperbólica da guerra de gigantes, Éros e Tánatos. (RICOEUR, 1977, p. 148).

¹¹⁰ A noção arqueologia no trabalho de Ricoeur pode ser entendida tanto como forma de conhecimento, em que se busca compreender o sujeito pelo seu passado, como o faz a psicanálise ao tentar compreender o sujeito pelas figuras do passado, quanto como parte do próprio sujeito, uma *arché* presente tanto em sua vida quanto na própria cultura, ou seja, pode-se compreender a arqueologia tanto como um processo de conhecimento quanto como uma constituição do próprio sujeito. Dessa forma, como explica Ricoeur comentando a citação de Merleau-Ponty, a psicanálise intuiu uma das noções mais preciosas, “a nossa arqueologia”, o que pode significar que não é apenas um processo de conhecimento, mas parte da constituição do sujeito e também da cultura. Assim, a noção arqueologia em Ricoeur pode ser entendida duplamente, como processo de conhecimento e também como algo constitutivo do sujeito e da objetivamente da cultura (arqueologia restrita e cultural).

Ricoeur percebe nas teorias de Freud uma revelação do anterior, uma certa arqueologia. Para ele, o que permite ou o que sustenta essa revelação da arqueologia é o conceito de regressão que se encontra no capítulo VII de *Interpretação dos Sonhos*. A regressão, diz ele a partir de Freud, mostra que o aparelho psíquico não funciona de modo progressivo, mas em sentido inverso, em sentido regressivo. Um exemplo em que é possível acompanhar essa regressão do aparelho psíquico é o sonho. Significa dizer que o processo onírico é um exemplo singular do resultado “satisfatório” que advém da extremidade motora do aparelho psíquico (FREUD, 1996b [1900], p. 572). São os rebentos que, através dos sonhos, descarregam suas energias, ou melhor, satisfazem seus desejos mais remotos. Diz Freud: “...um sonho é (...) uma projeção, uma exteriorização de um processo interior.” (2010f [1917], p. 154). É dessa projeção exterior, que vem do interior, que é possível acompanhar a regressão do aparelho psíquico analisada por Freud em *Interpretação dos Sonhos*. Ricoeur salienta que, pela regressão é possível perceber que as obras de Freud, tanto restritamente como arqueologia da pulsão e do narcisismo, quanto generalizadamente como arqueologia do superego e dos ídolos, dizem da herança arcaica do homem, desvelam a posição do desejo encontrada no sujeito.

Ricoeur, adentrando no caráter regressivo dos sonhos, salienta que, em Freud, a satisfação do desejo, em que consiste o sonho, como se mencionou, é triplamente regressiva: é um retorno ao material bruto da imagem¹¹¹, um retorno à infância¹¹² e um retorno da tópica ao inconsciente¹¹³. (RICOEUR, 1977, p. 358).

Para Freud as três espécies de regressões supracitadas são uma coisa só, pois o que é mais antigo no tempo é também um retorno às imagens que se aproximam da tópica psíquica, que fica mais perto da extremidade sensorial, atingindo o sistema perceptivo (FREUD, 1996b [1900], p. 572). Em outras palavras, pela regressão é possível perceber que as imagens que advêm dos sonhos, e que foram propagadas na extremidade da percepção de modo progressivo, nascem de um passado, do

¹¹¹ “Os pensamentos são transpostos em imagens – predominantemente visuais –, as representações de coisas que lhes correspondem, como se, no todo, o processo fosse governado por considerações atinentes à *figurabilidade*.” (FREUD, 2010f [1917], p. 159).

¹¹² “...é uma reativação da estadia no ventre materno...” (FREUD, 2010f [1917], p. 152). O sonho poderia ser descrito como substituto de uma cena infantil, modificada por transferir-se para uma experiência recente. A cena infantil é incapaz de promover sua própria revivescência e tem de se contentar em retornar como sonho (FREUD, 1996b [1900], p. 576).

¹¹³ “...a força propulsora da formação dos sonhos é fornecida pelo Ics (...) e, devido a este último fator, tomaremos o sistema inconsciente como ponto de partida da formação do sonho.” (FREUD, 1996b [1900], p. 572).

inconsciente. Voltar os olhos para o caráter retrógrado do ponto de vista tópico do inconsciente é desvelar um retorno à imagem e, ao mesmo tempo, ao passado. Por isso, Ricoeur afirma a partir de Freud: “...essa volta do pensamento à imagem, está a serviço da volta ao passado...” (RICOEUR, 1977, p. 358). Voltar-se para as imagens que advêm dos sonhos é um retorno à cena infantil, à situação inicial do desenvolvimento vital, é uma volta ao passado. Por isso, pode-se afirmar que o sonho aproxima o sonhador do seu passado remoto, realiza uma espécie de retorno ao ventre materno. Para Freud, o sonho pode ser descrito como substituto de uma cena infantil, modificada por transferir-se para uma experiência recente. A cena infantil é incapaz de promover sua própria revivescência e assim é preciso contentar-se em vê-la retornar como sonho. Em suma, Ricoeur salienta, a partir de Freud, que o sonho é a manifestação do arcaico de um sujeito, a reativação dos seus impulsos vividos num passado longínquo. Afirma Freud:

...o sonhar é, em seu conjunto, um exemplo de regressão à condição mais primitiva do sonhador, uma revivescência de sua infância, das moções pulsionais que a dominaram e dos métodos de expressão de que ele dispunha nessa época. Por trás dessa infância do indivíduo é-nos prometida uma imagem da infância filogenética – uma imagem do desenvolvimento da raça humana, do qual o desenvolvimento do indivíduo é, de fato, uma recapitulação abreviada...(1996b, [1900], p. 578).

Segundo Ricoeur, a partir da citação acima, a interpretação freudiana do sonho torna-se um modelo que, além de remeter à infância do indivíduo, também torna possível uma interpretação arqueológica das produções culturais. Assim, o arcaico que se manifesta no indivíduo, diz também das produções culturais. Diz ele, citando Freud, “podemos esperar, pela análise dos sonhos, chegar a conhecer a herança arcaica do homem, a descobrir o que é psiquicamente inato.” (RICOEUR, 1977, p. 359). Em outras palavras o que o sonho introduz através de suas imagens pode ser transposto em uma série de análogos culturais. Os sonhos, que manifestam os desejos recalçados de um sujeito, estão associados à herança arcaica dos homens ou a uma recapitulação abreviada do desenvolvimento da raça humana. Por isso, Ricoeur salienta que o último termo da obra *A interpretação dos sonhos* é passado, ou seja, a posição do desejo de um sujeito somente será efetiva ou eficaz se este se volta para o passado ou para os desejos indestrutíveis ou imortais do inconsciente.

Para Ricoeur pensar a respeito da condição arqueológica do sujeito encontrada nas teorias de Freud, de um modo especial, nos ensaios de *Metapsicologia* e também nas teorias da cultura, assume um acento filosófico singular, sobre o qual ele se propõe a refletir. Pode-se aqui dizer que a arqueologia *dá a pensar*. Para ele uma vez que as obras e os ideais humanos são análogos aos sonhos e aos sintomas neuróticos, é possível fazer uma interpretação arqueológica das produções humanas. Adentrar no arcaísmo de um sujeito é avançar no arcaísmo dos homens.

Ricoeur se propõe a pensar em “dois” tipos de arqueologia que estão intimamente interligados, pois um é deduzido do outro. Por exemplo, o que parece ser o movimento de uma criação humana ou cultural é, na verdade, uma forma de surgimento do antigo, do arcaico que se encontra no desejo remoto daquele que o criou; é como a satisfação de uma imagem de sua infância, que, por sua vez, vem de uma imagem do desenvolvimento da raça humana. É pensando nessa circularidade arqueológica que Ricoeur distinguirá e refletirá dois tipos de arqueologia, uma mais restrita, ligada ao indivíduo e outra mais generalizada, ligada à cultura. Diz ele: “Fiquemos, para começar, no círculo da arqueologia restrita.” (RICOEUR, 1977, p. 359).

Ricoeur reflete primeiramente sobre uma arqueologia da pulsão e do narcisismo, que chama de restrita: propõe uma retomada e ao mesmo tempo um aprofundamento na questão das apresentações de pulsão que desejam a todo instante descarregar seus investimentos. Pode-se dizer que refletir sobre a arqueologia restrita é *tentar* pensar sobre o incognoscível do inconsciente recordando que para Freud a pulsão no ser biológico é incognoscível, Ela, em si mesma, escapa a todo tipo de percepção. O que se conhece, como foi refletido, é o que foi apresentado na alma pelas apresentações de pulsão. A força que advém da pulsão escapa do tempo, é atemporal.

Freud afirma, no seu ensaio *O Inconsciente*, que os processos do sistema *Ics* são atemporais, isto é, não são ordenados temporalmente, não são alterados pela passagem do tempo, não têm relação nenhuma com o tempo (FREUD apud RICOEUR, 1977, p. 360). É aqui que Ricoeur afirma que há nas teorias freudianas um sentido profundo do abissal, o que significa dizer que há uma *arché* no sujeito que escapa do tempo, escapa à temporalização da consciência. Parece ser uma força atemporal que não sofre alterações, uma força contínua que se encontra sempre aí, que não passa e tem o desejo de satisfazer-se. Como se afirmou acima, o que se conhece são as apresentações de pulsão que são apresentadas na alma, o seu sentido, mas a força em si mesma escapa do conhecimento, podendo afirmar com isso que o arcaico é anterior às apresentações das

pulsões. Diz Ricoeur: “O arcaísmo assume aí um caráter abissal que vai singularmente mais longe que toda energética das pulsões...” (RICOEUR, 1977, p. 359). Ele vai mais longe que o próprio núcleo do inconsciente que é formado de apresentações de pulsão. Por isso, pode-se afirmar que começa aqui a despontar uma arqueologia que vai além do próprio sujeito, sem, contudo, separar-se da arqueologia restrita.

Ricoeur, ainda refletindo a arqueologia restrita no sujeito, afirma, a partir de Freud, que há no homem uma estrutura atávica, que se encontra aí, algo que é análogo ao instinto dos animais e que constitui o núcleo do inconsciente (RICOEUR, 1977, p. 360). A estrutura atávica é a parte obscura, impenetrável da personalidade de cada sujeito e, como já se afirmou acima, somente se tem “acesso” a ela através das condições do sonho e das neuroses. Nas palavras de Freud “...quando os processos do mais elevado sistema *Pcs* são transpostos para um estágio anterior mediante um rebaixamento (regressão).” (FREUD, 2010d [1915], p. 128). Porém, por mais que opere a regressão, da qual o sonho é o testemunho e o modelo, não é possível alcançar a “instância” atemporal, pois o recalque impede a plena adequação ou a conexão entre a temporalidade da consciência e a atemporalidade inconsciente. Tudo isso mostra que o sujeito possui um arcaísmo ao qual não tem acesso, mas que ao mesmo tempo nunca conseguirá deixar, pois faz parte de sua estrutura, mostrando aí sua “...impotência em passar da regulação pelo prazer-desprazer ao princípio da realidade...”. (RICOEUR, 1977, p. 361). Em outros termos, o sujeito sempre se encontra ligado a um passado e ao mesmo tempo às apresentações de pulsão.

Uma outra forma de arcaísmo que Ricoeur menciona, a partir das teorias freudianas, é o narcisismo. Diz ele: “Eu veria de bom grado na teoria do narcisismo a ponta mais avançada dessa arqueologia tomada ao nível pulsional...”. (RICOEUR, 1977, p. 361). Para Ricoeur o narcisismo é a forma mais original de um sujeito, sempre voltado para a posição do seu desejo. Ele “...é a forma original do desejo a que volta sempre.” (RICOEUR, 1977, p. 361). Para compreender esse *sempre voltar* do sujeito, cabe aqui retomar a teoria do narcisismo, como foi dita em outras ocasiões. Freud afirma, em *Introdução ao narcisismo*, que um indivíduo sempre age em função de sua libido, sempre age em virtude do seu narcisismo primário, sempre age em função dos seus instintos autoeróticos primordiais, que são anteriores à própria formação do *ego*. Afirma Freud: o que o *ego* projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido da infância, na qual era seu próprio ideal (FREUD, 2010a [1914], p. 40). O *ego*, conforme seu desenvolvimento, é forçado a “abandonar” sua libido em

favor de um outro objeto, mas como ele “sente sempre saudade” (*sempre voltado*) de seus instintos primordiais, como o próprio corpo e o seio caloroso da própria mãe, procura nesses objetos externos um retorno ao seu próprio arcaísmo. O sujeito procura seus objetos mais arcaicos, o amor a si mesmo e à mãe que o carregou, alimentou e mimou. Por isso, pode-se afirmar que é no arcaísmo do próprio sujeito que se desfaz toda libido do objeto, conseqüentemente, um sujeito age e faz escolhas em virtude da posição primordial do desejo, do seu arcaísmo. Como afirma Ricoeur, a partir de Freud, “...o narcisismo primário está sempre mais atrás que todos os narcisismos secundários que são como sedimentações depositadas sobre um fundo antigo.” (RICOEUR, 1977, p. 362). Para a psicanálise, por trás de todas as figuras que se recusam a amar, que se desligam do mundo externo, esconde-se o narcisismo primário que é o fundo antigo do sujeito. É ele que puxa o sujeito para trás, assim como as apresentações de pulsão. Portanto, pode-se dizer que há no sujeito uma *arché*, que, nas palavras de Freud, pode ser comparada a uma população aborígine da psiquê.

Segundo Ricoeur o conceito de arqueologia não se encontra limitado ao sujeito, como apresentações de pulsão e ao narcisismo primário, mas se estende também para uma arqueologia da cultura. O que significa dizer que, assim como nos indivíduos há um *sempre anterior*, um retorno ao processo primário, o mesmo pode-se dizer em relação à cultura. Ela é o novo que surge do antigo, como se salientou acima, o que o *ego* projeta diante de si como um ideal é um substituto do seu objeto perdido. As criações humanas e culturais seriam então como uma forma de ressurgimento do antigo. Afirmo o filósofo: “Na medida em que ideias e ilusões são análogas do sonho ou dos sintomas neuróticos, é evidente que toda interpretação psicanalítica da cultura é uma arqueologia.” (RICOEUR, 1977, p. 362).

Para Ricoeur, Freud, como mestre da suspeita, desmascara o princípio do prazer, forma arcaica do humano oculta, sob as racionalizações, idealizações e sublimações. Em outras palavras, para as teorias freudianas, a aparente novidade das grandes obras das culturas é na verdade uma restauração do objeto arcaico que foi perdido na infância. Para esclarecer melhor essa questão do “novo” como um retorno do antigo, cabe aqui retomar a questão do narcisismo.

Segundo Freud, o narcisismo “dirige” a satisfação de sua libido para si mesmo e para os mimos e afetos da mãe, entretanto, com o desenvolvimento do seu *ego*, as pulsões da libido sofrem recalque quando entram em conflito com as ideias morais e culturais que o *ego* assume para si mesmo. O recalque vem do auto-respeito do *ego*, ou

melhor, vem do Ideal que o indivíduo assumiu dentro de si. É por meio desse ideal que um indivíduo mede o seu *ego* atual e reprime suas pulsões (FREUD, 2010a [1914], p. 40). É aí que o *ego* reprime o amor a si mesmo, o narcisismo, deslocando-o para o Ideal do seu *ego* atual. Diz Freud: “...o narcisismo aparece descolado para esse novo Eu ideal...” (FREUD, 2010a [1914], p. 40). Para Freud o indivíduo não quer deixar a perfeição narcísica da infância, mas como não pode se manter afastado das pressões sociais e culturais, readquire sua primeira experiência de uma forma “nova”, como o Ideal do *ego*. Uma das expressões do Ideal do *ego* é a sublimação, que equivale a dizer que o instinto se lança a outra meta distante da satisfação sexual, mas que diz do objeto perdido na infância. É justamente por isso que Ricoeur afirma que nas teorias freudianas, tanto o sujeito quanto a cultura são sempre puxados pelo arcaico. Para ele, o Ideal do *ego* ou superego é uma certa duplicação do arcaísmo do Id. O superego diz da estrutura arcaica presente em cada sujeito, pois se ergue a partir da prevenção de punição, do medo de castração da criança. Para explicar melhor essa relação entre superego, arcaísmo e medo de castração, cabe aqui refletir a respeito do complexo de Édipo, que é de certa forma a relação triangular que movimenta o desenvolvimento do narcisismo para o Ideal do *Ego*.

Segundo Freud a estrutura psíquica de um indivíduo necessariamente passa pela relação com o pai e com a mãe. É imerso nesta relação de origem, relação triangular, que o indivíduo crescerá e se desenvolverá. Freud chama essa relação de complexo de Édipo, baseando-se no mito grego Édipo rei, que mata o pai e se apaixona pela mãe. Para Freud essa relação conflituosa que acontece no mito é análoga às relações de todos os indivíduos. Afirma ele:

...as pessoas que são normais, atualmente, percorreram um caminho evolutivo que passou pelas perversões e catexias objetais do complexo de Édipo, que este é o caminho do desenvolvimento normal e que os neuróticos simplesmente nos mostram, de forma ampliada e grosseira, aquilo que a análise dos sonhos nos revela também em pessoas sadias. (FREUD, 1996k [1917], p. 342).

Freud, a partir de suas análises clínicas e reflexões teóricas, constata que uma criança, por exemplo, um menino em sua infância, ainda no colo da mãe, na chamada fase fálica, tem a si mesmo e à mãe como primeiro objeto de amor. A criança deseja a mãe e quer afastar todos os possíveis rivais que impedem a efetivação do seu amor,

como por exemplo, seu pai. Ele quer ter sua mãe toda para si mesmo, e sente a presença de seu pai como um estorvo (FREUD, 1996k [1917], p. 336). Daí a relação de amor e ódio por parte da criança na relação triangular, amor pela mãe e ódio pelo pai. Nesse ódio ao pai e afeição pela mãe, admite que seu objetivo é possuí-la como mulher (FREUD, 1996k [1917], p. 339). Porém, conforme a criança vai se desenvolvendo, surgem as proibições, e a criança já não poderá mais fazer todas as suas vontades, ou seja, ela começa a perceber que não pode ficar com sua mãe, pois o pai a proíbe. A criança passa então a ter medo de ser castrada e, por isso, começa a assimilar as proibições que advêm desse medo. Em outras palavras, a criança por medo de ser punida, assimila as proibições como uma norma a ser seguida. Diz Freud:

As catexias de objeto são abandonadas e substituídas por identificações. A autoridade do pai ou dos pais é introjetada no *ego* e aí forma o núcleo do superego, que assume a severidade do pai e perpetua a proibição deste contra o incesto, defendendo assim o *ego* do retorno da catexia libidinal. As tendências libidinais pertencentes ao complexo de Édipo são em parte dessexualizadas e sublimadas (...) e em parte são inibidas em seu objetivo e transformadas em uma identificação de afeição. (FREUD, 1996n [1924], p. 196).

Na dissolução do complexo de Édipo, o pai, representante da família, da sociedade e da cultura, começa a impor as leis e os costumes que a criança deve respeitar. Surgem assim, as regras e as normas que regem a sociedade. E a criança já não pode fazer o que deseja, pois a família e a sociedade começam a impor as normas e assim ela, não podendo retornar à sua catexia libidinal, começa a se identificar com a autoridade do pai.

Percebe-se, a partir desse breve resumo do complexo de Édipo, que o superego é a instância que estabelece o que um indivíduo deve fazer, sendo assim, o aspecto estruturador das leis da sociedade. Ele é, como afirmou Ricoeur, uma certa duplicação do arcaísmo, pois nasce dos desejos incestuosos da criança e é uma consequência do medo de ser punida. A criança, como não quer ser punida pelos seus desejos, passa a se identificar ou assumir as proibições que vêm do pai na tentativa de transferir seu amor objetual para um outro ideal, acontecendo aí a duplicação do Id para o superego. Diz Ricoeur:

...o mesmo complexo apresenta a dupla valência: de uma, parte, ele obriga a abandonar a posição inicial, e assim funciona como lei; mas ao mesmo tempo, retém toda formação ulterior de ideal na rede da dependência, do medo, da prevenção de punição, do desejo de consolação. (RICOEUR, 1977, p. 363).

O superego, que funciona como uma lei, retém sua formação da dependência do medo, que tem como base a força da libido que deseja sua satisfação; logo, o superego advém do fundo arcaico do sujeito. Afirma Ricoeur que o arcaísmo presente no superego é chamado por Freud como o precipitado de objetos perdidos, pois se encontra mais relacionado com o id que o próprio sistema perceptivo do *ego* consciente. Para Ricoeur a relação entre o arcaísmo do id e do superego engendra o mundo interior em oposição ao mundo exterior do qual o *ego* é o representante (RICOEUR, 1977, 363). É justamente por isso, que se pode afirmar que a instância interior da moralidade de um sujeito advém de uma ameaça exterior que foi interiorizada, e essa ameaça exterior vem de um fundo mais primitivo, o desejo incestuoso. Salienta Ricoeur: “...cada homem e a humanidade inteira, considerada como um só homem, trazem a cicatriz de uma pré-história cuidadosamente riscada pela amnésia, de uma história muito antiga de incesto e de parricídio.” (RICOEUR, 1977, p. 364).

Assim, como cada homem é puxado pelo arcaico da pulsão e o mesmo pode-se dizer em relação à cultura que, além de introduzir os homens na busca de uma instância ideal puxando-o em direção à arqueologia do superego, também os puxa para trás em direção à própria infância, em direção ao desejo incestuoso reprimido. Por isso, diz Ricoeur: “...o homem é puxado para trás pela instância que não cessa de puxá-lo para fora do desejo infantil.” (RICOEUR, 1977, p. 366). A arqueologia do superego puxa o sujeito para fora, puxa-o para as relações sociais, mas ao mesmo tempo “recorda” que ela vem de uma instância anterior, vem da duplicação do id.

Para Ricoeur, o puxar para fora por um lado e puxar para trás por outro, mostra que há uma guerra entre gigantes. É uma guerra entre a temporalização, que deseja que o sujeito se adeque às normas e às leis sociais, e o intemporal da força pulsional, que deseja que o sujeito retorne ao seu arcaísmo primordial. Analogicamente pode-se dizer que há um embate constante entre a pulsão da vida e a pulsão da morte, a primeira, como uma força pulsional que estrutura a vida orgânica, e a segunda como uma força pulsional que deseja que o organismo vivo volte ao estado inorgânico. É no contraste entre o temporal e o intemporal, entre a vida e a morte, que tanto o sujeito quanto a

cultura, nas teorias freudianas, são sempre puxados por um arcaísmo, são puxados a um certo “estado primordial”, a uma *arché* que escapa ao tempo, uma força contínua anterior à reflexão, uma arqueologia.

É possível ir percebendo, já aí, nessas reflexões sobre a arqueologia, o despontar de uma certa desproporção no sujeito que parece se manifestar no embate constante entre a força temporal e a força intemporal. É um sujeito ora é puxado para fora ora é puxado para trás, ou seja, um sujeito não se encontra em um estado pronto e acabado, pois vive com os contrastes, ao contrário de um certo estado homeostático, de um certo princípio de constância¹¹⁴. Parece ser um sujeito que vive no embate constante entre o que pensa ser e o que realmente é em sua arqueologia. Talvez seja esse o sujeito que começa a aparecer nas reflexões ricoeurianas: trata-se de um sujeito que não tem um lugar determinado, idealizado, mas sim, um sujeito que tenha que lidar com seus próprios contrastes. Para ilustrar esse contraste, essa desproporção, pode-se aqui fazer uma alusão a uma passagem bíblica no novo testamento, em que Paulo, em sua carta à comunidade romana, afirma querer o bem, mas muitas vezes, não consegue praticá-lo, e ao contrário, acaba praticando o mal que não desejava¹¹⁵. Paulo percebe em si mesmo uma certa desproporção, entre o que desejava praticar e o que acabava praticando. Há um contraste entre o que se deseja e o que se é. Pode-se afirmar que um sujeito não se encontra pronto, acabado, mas talvez, possa ir se construindo no tempo e na história no ínterim de sua ordem e desordem. Portanto, já aí, na questão da arqueologia, é possível ir encontrando fagulhas de uma certa desproporção no sujeito, mas antes de adentrar propriamente nessa questão e aprofundá-la, é necessário realizar um caminho mais longo. É necessário continuar refletindo sobre a arqueologia, sua aproximação com a filosofia reflexiva e a dialética arqueológica e teleológica. É refletindo a respeito desses temas elencados que se tentará encontrar uma base necessária para adentrar na questão da desproporção do sujeito. Parece ser necessária uma via longa que permita refletir sobre a desproporção do sujeito.

Retomando a questão da arqueologia, levanta-se aqui uma pergunta: Qual a importância de ter-se refletido até aqui a respeito da arqueologia do sujeito além da fagulha da desproporção mencionada acima?

¹¹⁴ “...na dominância do princípio de prazer na vida mental encontram também expressão na hipótese de que o aparelho mental se esforça por manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível, ou, pelo menos, por mantê-los constante.” (FREUD, 1996l [1920], p. 18).

¹¹⁵ Rm 7,18b-19.

Como se tem refletido no percurso deste trabalho, para Ricoeur, embora a psicanálise não reflita propriamente a questão do sujeito, ela proporciona, com o estatuto do inconsciente, essa reflexão arqueológica. Para o filósofo, como se acompanhou, o ponto de vista econômico da psicanálise não é somente um modelo de funcionamento do aparelho psíquico, um sistema ou instâncias, mas é também toda uma visão e reflexão sobre o *anterior* do sujeito e também da cultura. Como se acompanhou, é um voltar os olhos para o *sum* do *cogito*. É admitir que a psicanálise, ao tratar a questão da pulsão, do narcisismo, do complexo de Édipo, da cultura e da religião, relacionando-os com uma força primordial, acaba possibilitando toda uma visão das coisas e dos homens. O que ela proporciona é uma reflexão filosófica sobre o sujeito: reflexão que diz de uma *arché* presente no sujeito da reflexão. Por isso Ricoeur afirmou que a psicanálise realiza uma verdadeira subversão na compreensão do sujeito da reflexão, pois anterior a toda reflexão há sempre uma *arché* que a motiva. Para a psicanálise, o sujeito está sempre sendo puxado para sua anterioridade, para a posição do desejo que aspira sempre encontrar sua satisfação. O sujeito é sempre puxado pelo seu inconsciente, inconsciente que vai muito além da linguagem, pois há uma quantidade de força a que não é possível ter acesso. Diz Ricoeur: “O ‘quantitativo’ é o mudo, o não-falado e não-falante, o inominável na raiz do dizer.” (RICOEUR, 1977, p. 367). Para o filósofo, embora o sujeito seja constantemente puxado para trás, para sua arqueologia, não é possível ter acesso à quantidade de força que se encontra na anterioridade. Ele afirma que há uma irreducibilidade da força enquanto desejo ao sentido. Por isso, as pulsões nunca alcançam uma inteira representação. Elas, no seu ser biológico ou em si mesmas, nunca se estendem para fora de sua constituição. Diz ele,

...cognoscível, em psicanálise, não é o ser biológico da pulsão, mas o ser psicológico das apresentações psíquicas da pulsão: Uma pulsão, diz Freud, jamais pode tornar-se objeto de consciência; somente o pode a representação que a apresenta. (RICOEUR, 1977, p. 354).

Assim, tem-se acesso somente ao ser psicológico das apresentações psíquicas, pois há uma irreducibilidade da força à linguagem. Afirma o filósofo, é “...na posição mesma do desejo que reside ao mesmo tempo a possibilidade de passar da força à linguagem, mas também a impossibilidade de retomar inteiramente a força na linguagem.” (RICOEUR, 1977, p. 357). O que é dito a respeito do inconsciente, sua

representação, remete à posição do desejo, à qual não se tem acesso, mesmo através de sessões analíticas. Recordando que a força não consegue passar inteiramente à linguagem, pois os recalques impedem a passagem do inconsciente à consciência, impedem o acesso à posição do desejo em si mesmo. “O que se apresenta no afeto e não entra na representação é o desejo como desejo.” (RICOEUR, 1977, p. 367). Por isso, pode-se afirmar que o dito, o falado ou ainda as metáforas energéticas que se referem ao inconsciente remetem a um fundo não simbolizável, ao desejo como desejo. Eis aí o limite que o inconsciente impõe a toda tentativa de transcrição linguística, ele escapa da linguagem, e somente é apreendido, nos seus rebentos através da linguagem, mostrando que por trás da linguagem encontra-se o desejo como desejo.

Segundo Ricoeur essa anterioridade do sujeito, seu arcaísmo presente nas teorias freudianas, é passível de ser refletida também no quadro da história da filosofia. É possível aproximar as teorias freudianas da pulsão e representação da tradição da história da filosofia. Significa dizer que alguns filósofos, ao longo da história, também pensaram, assim como Freud, na questão do desejo anterior à representação, em uma certa “arqueologia” do sujeito. O filósofo aponta que a antecedência da pulsão em relação à representação ou a irredutibilidade do afeto à representação, presentes nas teorias freudianas se vinculam a uma problemática no âmago da tradição filosófica (RICOEUR, 1977, p. 366). Em outras palavras, para Ricoeur a reviravolta que a psicanálise proporciona com o estatuto do inconsciente, principalmente admitindo que existe uma força incognoscível anterior à linguagem e ao pensamento, uma *arché*, é uma temática que, ao longo da história da filosofia, também foi pensada por alguns filósofos ainda que em outros termos, como se verá.

3.2 A arqueologia do sujeito no quadro da filosofia reflexiva

Para Ricoeur as teorias das pulsões em Freud possuem uma certa dependência da filosofia, ainda que não explícita. Ele mostra que alguns filósofos como, por exemplo, Nietzsche e Schopenhauer, sustentam em suas reflexões a problemática de uma força anterior à representação. Porém, Ricoeur enfatiza que essa problemática advém de uma tradição racionalista, que tem sua origem em Spinoza e em Leibniz¹¹⁶. O primeiro

¹¹⁶ Embora aqui Ricoeur tenha mencionado que a questão do desejo anterior à representação advém de uma tradição racionalista, pode-se afirmar que já se encontra presente na filosofia platônica, como se poderá acompanhar mais adiante.

articula a relação entre ideia e o esforço, o segundo compreende que a representação, além de ser uma apresentação de verdade, é também expressão do esforço e do apetite. Segundo Ricoeur, para Spinoza, um sujeito enquanto tem ideias, sejam elas claras, distintas ou confusas, esforça-se por perseverar em seu ser: esforça-se por existir. O filósofo reflete que, por detrás das ideias, da busca pelo conhecimento, há sempre uma força que as estimula. Há uma força que faz com que um sujeito persevere-se no seu existir (SPINOZA apud RICOEUR, 1977, 368). Portanto, para Spinoza há constantemente a relação entre ideia e força, assim como para Freud há a relação entre pulsão e representação. Entretanto, para Ricoeur, Leibniz é o filósofo que mais se aproxima das relações entre pulsão e representação. Para Leibniz são as apetições que motivam as percepções das substâncias (LEIBNIZ, 2004, p. 133). Isso pode ser comparado com a força do inconsciente que motiva a consciência do sujeito.

Segundo Ricoeur, para Leibniz a mônada é uma substância como um mundo completo de todo o universo, expresso por cada um à sua maneira, quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme diferentes situações daquele que olha. Uma mônada exprime o universo cada qual a sua maneira (LEIBNIZ apud RICOEUR, 1977, p. 368). Todavia nenhuma mônada comunica-se diretamente com outra, pois cada uma carrega em si mesma a máxima universalidade e suas mudanças ocorrem internamente por uma dupla lei de representação. Essas leis podem ser um equivalente à relação entre pulsão e representação em Freud. Para Leibniz na mônada existe uma *percepção* que pode mudar constantemente e uma *apetição*, que é um princípio interno que estimula a passagem de uma percepção para outra (LEIBNIZ apud RICOEUR, 1977, p. 369). Ricoeur citando Leibniz em sua obra *Monadologia* afirma: “O estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples não é outra coisa senão aquilo que se chama de Percepção...” (LEIBNIZ apud RICOEUR, 1977, p. 368). Significa dizer que a percepção representa uma multiplicidade na unidade ou uma pluralidade de estados em algo que permanece sempre o mesmo. Para Leibniz, como se afirmou, o “ser” operante da pluralidade ou das percepções é a apetição. Afirma Ricoeur citando a obra de Leibniz:

A ação do princípio interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção a outra, pode ser chamada Apetição; é verdade que o apetite não pode chegar sempre inteiramente a toda percepção para onde tende, mas sempre obtém dela sempre alguma coisa e chega a

percepções novas (art. XV). (LEIBNIZ apud RICOEUR, 1977, p. 369).

É interessante perceber que para Leibniz cada mônada pode ter sempre percepções novas, e essas são sempre estimuladas por um princípio interno anterior, o apetite. Este último não alcança inteiramente a percepção, mas sempre exerce força sobre ela. Em outras palavras, as representações de uma mônada (da alma) são derivadas do desejo. Há uma ligação entre apetição e percepção. Quando se percebe alguma coisa, está-se em relação a um outro pelo lado representativo da percepção, mas ao mesmo tempo, junto a essa percepção há um certo estado do desejo, ou melhor, da apetição, que estimula a relação com o outro. Ricoeur, a partir de Leibniz, afirma existir uma dupla lei da representação ou dois lados: primeiro, a representação do mundo, abertura ao mundo através das percepções; segundo, uma comunicação entre percepção e apetição. Daí é possível entender suas palavras: "...a representação é pretensão à verdade enquanto representa alguma coisa, mas é também expressão da vida, expressão do esforço ou do apetite". (RICOEUR, 1977, p. 369). Percebe-se que, para Ricoeur assim como na psicanálise, existe uma força incognoscível que apresenta a pulsão na psique, existindo a partir daí uma relação constante entre pulsão e representação, o mesmo, como se acompanhou, pode ser encontrado na tradição racionalista, pois tanto para Spinoza quanto para Leibniz, há uma força, um desejo anterior à representação. "Spinoza e Leibniz sabiam que o esforço e a ideia, a apetição e a percepção estavam soldados aquém da consciência: a alma em Spinoza é ideia do corpo antes de ser ideia de si mesma e a percepção em Leibniz pode dispensar a apercepção." (RICOEUR, 1977, p. 369).

Portanto, pode-ser afirmar que o ponto de vista econômico freudiano, uma força anterior à linguagem, não é absolutamente nova na tradição da história da filosofia, pois Spinoza e Leibniz já tentaram expressar isso em suas teorias ainda que em conceitos diferentes. Entretanto, salienta Ricoeur, o que esses filósofos não conheciam, é o sistema de barra inaugurado nas teorias freudianas (RICOEUR, 1977, p. 369). A barra tem por trabalho manter afastados os sistemas da tópica e por causa disso a consciência não tem acesso direto ao inconsciente e nem o inconsciente manifesta-se inteiramente à consciência. Por isso Ricoeur afirma que, para a psicanálise, a apreensão reflexiva da apresentação pulsional como afeto não se dá de forma direta através de uma simples tomada da consciência, pois a barra impede essa apreensão. Daí que o pré-reflexivo é

impotência para refletir, pois, devido à barra, ele não consegue chegar à reflexividade. Entretanto, como se sabe, as técnicas psicanalíticas podem proporcionar um certo acesso ao pré-reflexivo, através da perlaboração, mas ainda assim, as instâncias mantêm-se separadas. Através das técnicas psicanalíticas tem-se acesso somente ao sentido do inconsciente e não à sua força no seu ser biológico. Em outras palavras, aquilo a que se tem acesso é o que pode ser representado na alma, a ideia da coisa e não a apresentação pulsional como afeto. Para Ricoeur, mesmo que o afeto seja dissociado da representação pela barra, ainda é uma apresentação pulsional, pois sua função de apresentar o corpo na alma já faz dele uma grandeza psíquica. Ricoeur, aproximando a teoria do afeto, da relação entre apresentação pulsional e representação, na linguagem reflexiva, afirma que se o desejo é inominável por um lado, ele é, ao mesmo tempo, o que se encontra voltado para linguagem, o que quer ser dito, o que está em potência de ser dito. Por isso, o desejo é o não-dito e ao mesmo tempo o querer-ser-dito, o inominável e a potência de falar (RICOEUR, 1977, p. 369). Afirma Ricoeur a partir de Leibniz, é o apetite que jamais pode chegar a toda percepção para onde tende, mas ao mesmo tempo, a percepção obtém do apetite sempre alguma coisa e chega a percepções novas (LEIBNIZ apud RICOEUR, 1977, p. 370). Embora o apetite não atinja totalmente seus objetivos, ele de alguma forma motiva novas percepções.

Percebe-se que para Ricoeur em Leibniz, por um lado, se tem percepções e por outro lado se tem o apetite que motiva as percepções, assim como na psicanálise existem as pulsões em si mesmas e as representações, as primeiras motivam e orientam as segundas. Logo, assim como nas teorias de Freud, é possível pensar uma arqueologia do sujeito, uma *arché*, o mesmo pode-se pensar em relação à teoria do conhecimento em Leibniz, pois há uma gnosiologia que se manifesta intencionalmente e um desejo que se oculta. Para Ricoeur isso significa que a representação não obedece somente à lei da intencionalidade, mas também a uma outra lei, a do esforço e do desejo. Ele afirma, a partir de Leibniz, que a teoria do conhecimento não é pura abstração, um conhecimento puro abstraído da vida, um puro pensar, mas que o conhecimento possui um caráter não ultrapassável da vida sobre a intencionalidade das percepções, assim como, na psicanálise. Portanto, pode-se se dizer que o conhecimento não é totalmente autônomo, como desejavam os filósofos formados no cartesianismo, mas tem seu enraizamento no esforço e no desejo, como em Spinoza e em Leibniz. Por isso, pode-se dizer que é possível pensar uma arqueologia do sujeito no quadro da história da filosofia assim como há na psicanálise. Uma posição do desejo anterior à reflexão que não é mérito,

como se viu, somente da psicanálise, mas também da tradição spinozista e leibniziana, pois esta defende em primeiro lugar uma antecedência do esforço e do desejo sobre a representação. Isso mostra que o ponto de partida da reflexão não é a representação, a evidência da consciência, pelo contrário, essa pode ser pensada como uma derivação, uma ideia segunda que advém da posição do desejo. Diz Ricoeur “...ela se torna uma função segunda do esforço e do desejo; ela não é o que faz compreender...” (1978, p. 179).

É da *arché* do sujeito que advém as representações, as reflexões, mostrando que a consciência imediata é desapossada do seu lugar de origem. Assim, como se vem salientando, o *cogito* não é mais o ponto de partida das reflexões, pois é motivado pelo *sum*. Em outras palavras, com a arqueologia do sujeito há uma confirmação da inversão da fórmula cartesiana *penso, logo, existo*, para *existo, logo, penso*, pois, a existência passa a ser anterior a qualquer forma de reflexão. O sujeito passa a ser visto como esforço de ser e desejo por existir. Ele, antes de qualquer reflexão, como já se salientou, possui uma história, uma vida, uma existência (RICOEUR, 1977, p. 370). Pode-se aqui recordar da obra *Tempo e Narrativa*, que embora posterior ao *Ensaio sobre Freud*, através da questão da pré-configuração mimética, exemplifica muito bem que um sujeito antes de qualquer reflexão possui uma história, uma vida. Ricoeur reflete nessa obra que, antes da composição narrativa, da configuração de uma obra, esta advém do mundo da ação, nasce de um mundo pré-figurado. Esse mundo pré-figurado não é ainda uma teorização da narrativa, uma ordenação temporal de uma composição, mas é onde a vida acontece, onde a história esta acontecendo. Ela pré-compreende o agir dos homens (RICOEUR, 2010c, p. 112). Assim como acontece no início do desenvolvimento mimético, o mesmo pode-se dizer em relação à arqueologia do sujeito, ou seja, antes mesmo de qualquer reflexão há uma *arché* no sujeito, uma anterioridade no sujeito da reflexão. É justamente por isso que se pode afirmar que o sujeito é, antes mesmo do pensar. Como se afirmou no segundo capítulo, o sujeito age e faz escolhas em virtude da posição primordial do desejo, do seu arcaísmo. Com isso o que ele pensa ser e perceber não é algo neutro, novo, pura reflexividade, mas advém de forças implícitas, advém do seu esforço por existir e do seu desejo de ser. O sujeito encontra-se colocado antes de qualquer reflexão e sofre constantemente interferência da sua posição arqueológica (RICOEUR, 1977, p. 370). Pode-se afirmar que o seu *pensar* é sempre dirigido e sustentado por uma economia secreta. Como afirma Ricoeur, há uma dependência do *cogito* em relação à posição desejo, mostrando que a reflexão filosófica

deve passar, antes de tudo, por essa posição. Daí o sujeito da reflexão filosófica não poder negar o caráter inultrapassável da vida. Em outras palavras, a filosofia, depois da psicanálise, não pode iniciar suas reflexões sobre o sujeito sem levar em conta seu esforço por existir e seu desejo de ser, pois como vem se acompanhando, esses dizem muito mais desse sujeito que suas próprias elucubrações mentais. Daí pode-se afirmar que, para a filosofia ricoeuriana, o estatuto epistemológico sozinho é incapaz de refletir sobre o sujeito, pois este vai muito além do conhecimento. Isso mostra que, para uma possível reapropriação da consciência de si, uma possível retomada da consciência que foi destomada pela suspeita, é necessário partir da própria posição do desejo, posição essa interpretada por uma outra consciência, como se refletiu no final do segundo capítulo. Há uma necessidade de um outro para se reapropriar da dependência do inconsciente. Daí, para a psicanálise, a necessidade da situação analítica, ou melhor, da relação intersubjetiva entre analista e analisado para que este último possa de certa forma reapropriar-se de si mesmo. Possa sair da regressão e alcançar certa progressão. O analisado só pode ter certa apreensão do seu inconsciente mediante uma consciência testemunha que o ajude a tornar-se um pouco mais consciente do seu inconsciente. O analista ajudará o analisado a tornar-se consciente partindo de sua arqueologia. Cabe aqui salientar que, para Ricoeur, a psicanálise em Freud é uma análise, uma decomposição regressiva e não há nela uma psico-síntese, ou seja, ela não propõe uma síntese (RICOEUR, 1978, p. 148). A psicanálise, como uma interpretação da suspeita, combate as ilusões da consciência, desapossa a consciência do seu lugar de origem, mas isso não significa uma síntese psíquica ou a chegada em uma certa afirmação originária. A psicanálise, mesmo através de sessões analíticas, nunca atinge completamente a força do inconsciente em si mesma, mas somente os representantes que advêm das apresentações psíquicas, o seu sentido. Sendo assim, o analisado, mesmo através de sessões analíticas, nunca alcançará completamente a realidade do inconsciente, mas somente seu sentido. O que o analisado pode alcançar na sua relação com o analista é um ir-se se tornando consciente, um aprofundamento constante em sua economia secreta, tarefa construída através de sessões analíticas. Percebe-se aqui que o discurso mencionado é de alçada da análise e não filosofia. Pode-se perguntar: Como encontrar um discurso filosófico que possa ajudar o sujeito a reapropriar-se de si ou a tornar-se consciente sem, contudo, negar sua arqueologia? Para Ricoeur há uma necessidade de um discurso que seja capaz de justificar filosoficamente a reapropriação de si para além da situação analítica, pois do contrário, talvez o sujeito da filosofia reflexiva esteja

fadado ao desapossamento e a permanecer ancorado à sua arqueologia. Isso significa afirmar que o sujeito estaria determinado por uma visão unilateral proposta pela psicanálise. Logo, poder-se-ia dizer que o sujeito primeiramente vive na ilusão da reflexão, e por isso, deve ser desapossado; e em um segundo momento, pois estaria determinado a um eterno retorno ao seio materno, um eterno retorno à própria infância, tendo como consequência a impossibilidade da reflexão filosófica depois da psicanálise, pois tudo passaria a ser reflexões advindas de seu determinismo arqueológico. Reflexões advindas somente da posição do desejo, mostrando conseqüentemente que a consciência não é uma tarefa a ser construída, mas um eterno retorno à sua própria arqueologia. Daí a necessidade de aproximar o discurso arqueológico de um outro discurso filosófico, que seja capaz de ajudar a refletir a consciência como tarefa, como um caminho a ser construído, não somente regressivamente mas também progressivamente. É a respeito dessa possível progressividade presente no sujeito arqueológico que se tentará refletir no próximo tópico, a fim de em seguida pensar em sua desproporção.

É interessante acompanhar que o sujeito da filosofia reflexiva, no primeiro momento, foi desapossado do seu lugar de origem, mostrando que ele, ao perceber que não é aquilo que acredita ser, descobre a inadequação de sua consciência. A consciência, que acreditava ser senhora de sua casa, na verdade, era iludida por pulsões primordiais que orientam seu pensar. Então ela, uma vez desapossada, de suas próprias certezas e evidências, descobre que muito antes de refletir é orientada por uma arqueologia, é orientada pela força do desejo. Entretanto, para Ricoeur, embora essa força oriente o sujeito, este vai muito além do aquém. O sujeito possui outras possibilidades além de sua própria arqueologia. Diz Ricoeur “...só tem uma *arché* um sujeito que possui um *telos*.” (1978, p. 148). É a respeito da teleologia do sujeito que se pretende avançar no próximo tópico para que se possa ir refletindo sobre a reapropriação de si e sua desproporção.

3.3 Teleologia do sujeito: o progresso da consciência

No presente tópico pretende-se avançar na questão da reapropriação da consciência de si¹¹⁷, que inicialmente foi desapossada do seu lugar de origem revelando a posição do desejo, a arqueologia do sujeito. Como se afirmou, na posição do desejo há sempre uma anterioridade. O desejo é sempre anterior. Daí se concluiu que a obsessão da psicanálise é o anterior, ou seja, para ela um sujeito é sempre puxado para trás (RICOEUR, 1978, p. 148). Ele sempre busca retornar à sua infância, mesmo investindo nos seus ideais. Como se refletiu até aqui, é inegável a descoberta da psicanálise, a descoberta dessa posição do desejo, mesmo dentro do quadro da história da filosofia, porém, para não se cair em um certo determinismo, em um eterno retorno à própria infância ou ao seio materno, é oportuno avançar na reapropriação do sujeito para além de uma arqueologia. Cabe aqui pensar nas possibilidades desse sujeito ir para além de sua própria infância e tornar-se adulto. “Como um homem sai de sua infância e se torna adulto?” (RICOEUR, 1978, p. 95). Daí a necessidade de se pensar nesse sujeito que foi desapossado, chegando a certa negatividade, mas que agora, se possível, precisa retomar-se. Não mais pretensiosamente, como senhor das certezas e das evidências sobre si mesmo, mas como aquele que reconhece os próprios limites ao descobrir outras forças que o animam. Por isso, para Ricoeur, é necessário que o sujeito descubra que o tornar-se-consciente, através do qual se apropria do sentido de sua existência como desejo e como esforço, não lhe pertence, mas pertence ao sentido que se realiza nele (RICOEUR, 1977, p. 373). Em outras palavras o sujeito, para tornar-se-consciente, reapropriar de si mesmo, precisa avançar na reflexão sobre as forças que o animam, não somente regressivamente, como se realizou através da arqueologia, mas desvelando um outro sentido, um sentido progressivo que se realiza nele, uma teleologia. Diz Ricoeur: “Parece-me que o conceito de arqueologia do sujeito continuará ainda abstrato, enquanto não for colocado numa situação de oposição dialética com o termo complementar de teleologia.” (RICOEUR, 1977, p. 373).

¹¹⁷ Como foi salientado no primeiro capítulo desta pesquisa ao falar sobre a posição do *si* e aqui sobre a questão da reapropriação do *si*, o que se deseja exprimir é a proposta de Ricoeur a respeito da hermenêutica do *si* (soi). Ele destaca na obra *Soi-même comme un autre* que o *si* (soi) em francês é um pronome reflexivo da terceira pessoa (ele, ela). Significa dizer que o *ego* passa pela mediação reflexiva, ou seja, não é um *ego* imediato, mas um *ego* que se perde para se reencontrar como um outro. Ele vai sendo à medida que vai além de si mesmo perpassando as obras da cultura. Assim, pensar na questão da reapropriação do *si* não se busca um certo retorno à imediatez da consciência, mas um *ego* que só pode ser à medida que se estende por entre as obras da cultura, à medida que se perde para se reencontrar.

Segundo Ricoeur a teoria freudiana iniciou uma reflexão arqueológica, mas ela ainda permanece abstrata, teórica e um tanto unilateral, se não for acrescida do conceito de teleologia.

O que ele propõe para completar sua interpretação das teorias freudianas é uma articulação entre arqueologia e teleologia. Diz ele: “...compreenderia que minha ideia da reflexão é abstrata, enquanto essa dialética nova não tiver sido integrada.” (RICOEUR, 1977, p. 373). É justamente através da dialética entre arqueologia e teleologia que se pretende aprofundar na questão da reapropriação do sujeito e ainda em sua desproporção. Lembra-se que a presente pesquisa está buscando compreender e aprofundar no sujeito que aparece na filosofia de Ricoeur, após a sua interpretação das obras de Freud. Depois da psicanálise, a filosofia do sujeito tornou-se um tanto duvidosa, pois o *ego cogito* não era aquilo que pensava ser. Ele, como origem da reflexão, era falso, pois é motivado por uma arqueologia, pela força do desejo. Porém, quando se afirma que o sujeito é motivado somente pela força do desejo, corre-se o risco de universalizar uma de suas particularidades, corre-se o risco de apreendê-lo unilateralmente, caindo em uma abstração semelhante ao cartesianismo. É por isso, que Ricoeur propõe completar o conceito de arqueologia com o de teleologia. Para ele o sujeito não possui somente uma *arché*, mas também um *telos*. Diz ele: “Porque a apropriação de um sentido constituído atrás de mim supõe o movimento de um sujeito lançado para adiante dele mesmo por uma sequência de figuras, cada uma encontrando seu sentido nas seguintes” (RICOEUR, 1978, p. 148). Parece que refletir a respeito de um sentido anterior supõe um sujeito adiante, porém, não um sujeito como uma consciência imediata, semelhante à da psicologia introspectiva, pois esta foi desapossada das ilusões, mas um sujeito que se encontra progredindo, um progresso que se encontra para além dele mesmo, para um *telos*. Pode-se dizer que, para tornar-se consciente, não basta descobrir a posição do desejo, um sentido anterior, mas é necessário também descobrir um sentido posterior. O sujeito deve descobrir um sentido que se realiza nele, mas para isso, salienta Ricoeur, é necessário que ocorra um novo descentramento, um novo desapossamento pelas figuras do espírito¹¹⁸.

Para Ricoeur, assim como ocorreu o desapossamento da consciência imediata para o inconsciente, é necessário que ocorra um novo desapossamento perpassado pelas

¹¹⁸ Há uma terceira via hermenêutica para além da arqueologia e da teleologia, que é a escatologia (RICOEUR, 1977, p. 419). Esta pesquisa buscará centralizar as reflexões nas duas primeiras vias onde ocorre o duplo desapossamento do sujeito.

figuras do espírito. Diz ele: “Cumpre-lhe mediatizar a consciência de si pelo espírito, isto é, pelas figuras que dão um *telos* a esse tornar-se consciente.” (RICOEUR, 1978, p. 95). Para ele as figuras do espírito são capazes de dar um *telos* para que o sujeito possa reapropriar de si. Assim, o que ele propõe é um novo descentramento, que não é mais pelo inconsciente, pelo arcaico, mas um descentramento pelas figuras do espírito, que, em linguagem hegeliana, significa dizer pelas produções culturais do espírito.

Ricoeur, para pensar nessa nova forma de desapossamento, aproximará da psicanálise freudiana a fenomenologia hegeliana. Para ele o modelo de descentramento que a *Fenomenologia do Espírito* promove o ajuda compreender ainda mais as teorias de Freud. Ajuda-o a compreender o conceito de teleologia não tematizado nas teorias freudianas. Afirma ele: “O que quero, pois, 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.” (RICOEUR, 1977, p. 374). Para ele nas teorias de Freud é possível pensar também o conceito de teleologia ainda que não tematizado, mas para isso é necessário, primeiramente, aproximar-se do conceito de teleologia como se encontra em Hegel. É importante salientar que Ricoeur sabe que a problemática em Freud e em Hegel, a *metapsicologia* e a *fenomenologia do espírito*, são díspares e não podem ser confundidas. Ele afirma que seu projeto não é realizar um ecletismo. “Meu projeto difere tanto quanto possível de um tal ecletismo.” (RICOEUR, 1977, p. 375). Reconhece em Freud e em Hegel teorias completas que existem por si mesmas, não havendo necessidade de aproximação, nem mesmo uma tentativa eclética de colocá-las lado a lado. Ele sabe que a ideia de uma teleologia do sujeito nas teorias de Freud é uma leitura pessoal e não da própria psicanálise. O que ele busca é estabelecer uma certa homologia entre Freud e Hegel e, a partir daí, tentar descobrir, em sua interpretação das teorias freudianas, uma certa dialética entre arqueologia e teleologia. Essa dialética, pode-se dizer, é mais explícita em Hegel, pois este dialeticamente liga a teleologia explícita do espírito a uma arqueologia implícita da vida e do desejo, como se verá adiante.

Para Ricoeur é possível encontrar essa mesma ligação, entre teleologia e arqueologia, em Freud, mas em ordem e proporção inversa, ou seja: “...Freud, diria eu, liga uma arqueologia tematizada do inconsciente a uma teleologia não tematizada do ‘tornar-se consciente’” (RICOEUR, 1977, p. 375). É refletindo a respeito desse vis-à-vis entre arqueologia e teleologia que se pretende ir mostrando como o sujeito, desapropriado de suas ilusões pode ir reapropriando sua consciência, ou melhor, como

esse sujeito, voltado para sua própria infância, para o seio materno, também pode tornar-se adulto sem, contudo, deixar sua arqueologia. É também a partir dessa reflexão que se refletirá sobre sua desproporção. Logo, pode-se dizer que refletir a dialética do sujeito é pensar em uma arqueologia tematizada, como nas teorias freudianas, aproximada de uma teleologia que o possibilite tornar-se-consciente, que possibilite ao sujeito de reapropriar de si mesmo perpassando pelas mediações das obras que o objetivam. Como já foi salientado, o sujeito que foi desapossado de sua consciência imediata passa a ter uma consciência a ser conquistada, uma tarefa a ser construída no aprofundamento das obras da cultura. É interessante perceber que, ao mencionar que o sujeito para reapropriar-se de si mesmo ou conquistar sua consciência como tarefa, começa a aparecer, por meio da dialética, a filosofia reflexiva ricoeuriana anunciada no primeiro capítulo dessa pesquisa. Começa a aparecer uma filosofia que sai da aparência da consciência imediata, pois foi desolada pelas teorias freudianas, mostrando que a reflexão não é intuição, e nem origem, mas esforço por existir e desejo de ser por entre os objetos e as obras da cultura. Uma filosofia reflexiva que reconhece a força do inconsciente, do desejo e que também sabe da necessidade de entender-se para as obras que a objetivam. É uma filosofia que abandonou as ilusões, as pretensões e que agora pretende estender-se reflexivamente no ínterim de uma arqueologia e de uma teleologia. É uma filosofia que começa a revelar um sujeito da reflexão estendido, pois este só poderá reconquistar-se depois de perpassar as obras da cultura, depois de mergulhar nas expressões da vida que o objetivam. O “estender” ou o *ir em direção das...*, só poderá realizar-se mediante uma constante suspeita ou crítica, como propõem as teorias freudianas. É depois da crítica que o sujeito “despretensiosamente”, através do processo interpretativo, poderá estender-se em direção às obras da cultura e ir-se reapropriando de sua consciência. Em outras palavras, o sujeito só poderá se conhecer ou reapropriar-se do si interpretando o mundo em que vive penetrando em sua própria cultura. O sujeito só terá possibilidades de ir se conhecendo e apropriando-se de seu existir, de seu próprio *ego*, à medida que se entrega e sabe decifrar as várias circunstâncias da vida, como o trabalho, as relações interpessoais, políticas, culturais, econômicas, enfim as mais variadas situações do dia-a-dia, na medida em que vive a acolhida e o diálogo com suas próprias condições de enraizamento (RICOEUR, 2009b, p. 37)¹¹⁹. Pode-se dizer que isso ocorre na medida em que se encarna em sua circunstância histórica. Para

¹¹⁹ « L’acte du Cogito n’est pas un acte pur d’auto-position; il vit d’accueil et dialogue avec ses propres conditions d’enracinement. L’acte du moi est en même temps participation ».

Ricoeur a hermenêutica, através do processo interpretativo ou da reflexão, procura vencer o distanciamento entre uma época cultural revoluta e o sujeito que a interpreta. Pergunta-se aqui: como esse sujeito pode refletir sua reapropriação perpassando pelas obras da cultura? Como reapropriar-se de si mediante o avanço pelas obras da cultura? Para responder a essas questões é necessário compreender a leitura de Ricoeur a respeito da teleologia hegeliana, sua proposta dialética e depois pensar na questão da desproporção.

Como foi destacado no início deste tópico, para Ricoeur o modelo hegeliano encontrado na *Fenomenologia do Espírito* proporciona um novo descentramento do sentido, assim como ocorre: “...essa fenomenologia do espírito engendra uma nova hermenêutica que não descentra menos o foco do sentido do que a psicanálise.” (RICOEUR, 1977, p. 375). Essa nova hermenêutica mostra que o sentido procede progressivamente, para adiante do sujeito e não para trás, como na arqueologia. Assim, a nova forma de desapossamento da consciência não acontece em virtude de uma teoria arqueológica, mas em virtude de uma teoria teleológica, cujo sentido o sujeito encontrará no fim ou adiante e não na anterioridade, na posição do desejo. Afirma Ricoeur: “...a psicanálise nos propunha uma regressão ao arcaico, a fenomenologia do espírito nos propõe um movimento segundo o qual cada figura encontra seu sentido, não na que precede, mas na que se segue.” (RICOEUR, 1978, p. 22). A consciência é elevada para fora de si, em um sentido adiante. Ela ganha sentido no movimento que, abolindo uma etapa anterior, prossegue para uma nova etapa. Comenta Acílio em seu artigo *Hermenêutica e estruturalismo*: “...a consciência está já habitada por um movimento que a mediatiza e que esclarece a sua compreensão pelo movimento que a descentra: a dialética do Espírito é um movimento progressivo e sintético em que cada figura alcança a sua verdade na figura seguinte.” (ROCHA, 1990, p. 96). Em outras palavras, pode-se dizer que a consciência mediatizada dialeticamente pelas figuras do espírito se descentra progressivamente até chegar à verdade sobre si mesma. Isso significa que a consciência progride através das esferas de sentido que se encontram na cultura e das quais deve se apropriar, para que possa refletir a si mesma como um si adulto, um si consciente. Por isso, Ricoeur afirma que a consciência torna-se adulta na medida em que se encontra e se apropria das estruturas objetivas das instituições, dos monumentos, das obras de arte e da cultura (RICOEUR, 1977, p. 376). Ela sai de sua infância e torna-se adulta na medida em que é capaz de um certo percurso significativo por entre as grandezas culturais, de cujo arranjo prospectivo tira seu sentido.

(RICOEUR, 1978, p. 149). Em outras palavras, pode-se afirmar que a consciência tem possibilidades de reapropriar de si mesma na medida em que se deixa “refazer” pelas obras da cultura, na medida em que se deixa ser perpassada pelas várias estruturas objetivas que se encontram na cultura. Isso não significa um burilamento da introspecção, uma certa adequação da consciência em relação às estruturas objetivas nem uma introspecção narcísica onde o *ego* ama a si mesmo ou retorna à sua infância a partir das obras, como a arte e a religião, pois, como afirma Ricoeur, o núcleo do si não é *ego* psicológico, mas é o espírito. É ele quem realiza a dialética das figuras. Em Hegel o espírito é a substância e a essência universal, ponto de partida do agir de todos, seu fim e sua meta. Ele é a obra universal mediante a qual o agir de todos e de cada um, se engendra como sua unidade (HEGEL, 1999, p. 8). O espírito é quem age por entre o agir de todos. Ele age por entre as criações culturais, que se desenvolvem ao longo da história. É ele quem torna possível uma consciência individual sair de sua certeza imediata para atingir a verdade, logicamente, através da mediação das consciências de si diversas. “A consciência é (...) habitada por um movimento que a mediatiza e que eleva sua certeza à verdade.” (RICOEUR, 1977, p. 375). Ela é conduzida pelo movimento do espírito, mostrando que não é a gênese do sentido, mas é apenas a interiorização desse movimento cuja verdade se reconhecerá somente no final do processo. Diz Ricoeur, a partir de Hegel: “O espírito, o *Geist*, é esse movimento, essa dialética de figuras, que da consciência faz uma ‘consciência de si’, uma razão.” (RICOEUR, 1977, p. 375). Pode-se dizer que o espírito é o cume desse longo processo dialético que se vai se realizando pela passagem de uma figura a outra. É nessa passagem, pela dialética das figuras, que o sujeito vai sendo lançado progressivamente para tornar-se adulto, um si consciente. Comenta o filósofo Lima Vaz que a dialética hegeliana é um processo onde a vida vai se humanizando em um horizonte de autoreconhecimento continuamente aperfeiçoado (VAZ, 2014, p. 62)

É importante salientar que a dialética hegeliana é circular, significando que o processo da consciência à consciência de si é contínuo, ou seja, é uma tarefa constantemente construída, um processo progressivo e contínuo. Diz Ricoeur, “teleologia não é finalidade: as figuras, na dialética teleológica, não são causas finais, mas significações tirando seu sentido do movimento de totalização que as carrega e as faz ir além delas mesmas.” (RICOEUR, 1978, p. 149).

Assim, refletir o modelo teleológico a partir de Hegel é de certa forma ir compreendendo a consciência como uma tarefa, ou seja, um trabalho contínuo do

sujeito para a reapropriação de si mesmo. Um trabalho em que a consciência, se descentra ao se encontrar com novos significantes chaves e dos quais apreende o sentido progredindo constantemente para novas sínteses. Portanto, pode-se dizer que um sujeito, a partir de um modelo hegeliano, nunca estará pronto e acabado, nunca terá um ponto de partida ou um ponto de chegada, mas se construirá dia-após-dia progressivamente, no movimento de interiorização das figuras do espírito, na medida em que interage com as diversas obras e monumentos da cultura. Portanto, pensar em teleologia do sujeito é refletir o binômio, progressividade e abertura, ou seja, é pensar em um sujeito que progride ao dar abertura às obras da cultura. Progride na medida em que o sujeito criticamente faz de sua própria cultura um ser em si mesmo ou um tomar para si, para em seguida avançar para o futuro. É justamente aí que se pode ir dizer que a consciência vai tornando-se consciente, vai retomando o si que foi desapropriado.

Ricoeur afirma que a dialética hegeliana constitui um movimento sintético e progressivo e pelo seu movimento produz a consciência de si, que por contraste e contragolpe ajuda a descobrir o caráter regressivo que pode ser aproximado da arqueologia presente na psicanálise.

Para a fenomenologia do espírito, no processo dialético o sentido final ajuda a compreender o sentido anterior, ou seja, ele explicita o sentido imanente da fase anterior na medida em que se descobre a fase posterior. “A verdade de um momento reside no momento seguinte, o sentido procede sempre do fim para o começo.” (RICOEUR, 1978, p. 376).

O sentido em cada fase do processo dialético já se encontra lá, talvez em germe, mas é necessária uma fase posterior para esclarecê-lo. A fase final do processo dialético joga luzes nas fases anteriores, o que ajuda a compreender o que lhes faltava. Portanto, para a fenomenologia do espírito uma consciência inicial não tem ciência de si mesma, é uma simples manifestação no mundo. Essa consciência, no encontro com outras consciências, diversas de si, percebe sua própria inadequação ou sua oposição. É aí que ela, na busca de superar-se, trava uma luta com sua oposição, com a negatividade imanente a si mesma. É no ínterim da luta que nasce uma nova fase, uma consciência de si que não se encontra mais simplesmente no mundo, mas já se reconhece como parte dele, pois teve que conhecê-lo e explorá-lo para superá-lo. É por isso que a consciência de si traz luzes a respeito da consciência em si, pois a primeira já “esclareceu” e superou pela luta o que era imanente ou potencial. Na luta esse potencial foi explorado, fazendo com que se progredisse da consciência para a consciência de si. Essa “última”, a fase

posterior, não cria nada, apenas explícita o sentido, na medida em que se descobre, que o sentido final é imanente em cada um dos momentos anteriores (RICOEUR, 1977, p. 376). É justamente por isso que Ricoeur afirma que, na fenomenologia hegeliana, cada figura recebe seu sentido daquela que vem em seguida, pois o potencial anterior foi desenvolvido e esclarecido pela fase posterior. O que não era esclarecido nem consciente inicialmente pelo movimento do espírito será esclarecido como consciência de si. É importante salientar que o fato de a consciência não saber de si mesma inicialmente, mas somente a partir das figuras posteriores, mostra que a fenomenologia não tem sua origem na própria consciência, mas, como foi salientado, é um movimento do espírito. Logo, a fenomenologia em Hegel não é uma fenomenologia da consciência e sim do espírito. Para Ricoeur o que está em jogo na fenomenologia é a produção do si da consciência de si e essa produção é inseparável de uma síntese progressiva (RICOEUR, 1978, p. 377). Não se pode separar a produção do si de uma síntese progressiva, ou seja, a consciência de si só pode ser ou acontecer na medida em que ocorrem sínteses progressivas, na medida em que ocorre o processo dialético, ou melhor, na medida em que os opostos se “resolvem” compondo a partir de si mesmos um novo elemento, uma síntese que, por sua vez, continuará sua progressão.

Percebe-se aí que a consciência de si, para alcançar seus objetivos, estar certa de si mesma, retornar a si, não é arrastada pela sua anterioridade como na arqueologia freudiana, mas, ao contrário, ela só alcançará reconhecimento, elevando-se para fora de si, em um sentido adiante. Ela somente poderá atingir a verdade sobre si mesma depois de passar pela luta, depois tentar suprimir a outra consciência independente e ir avançando para outros estágios. Daí é possível compreender as palavras de Ricoeur: “...o homem só se torna adulto tornando-se capaz de novos significantes-chaves, próximos dos momentos do Espírito na fenomenologia hegeliana...” (RICOEUR, 1977, p. 95). Um sujeito só se tornará adulto ou se tornará consciente saindo de sua infância, ou seja, na medida em que avança para novos significantes chaves, próximos dos momentos do espírito como o senhor e o escravo, o estoicismo, o ceticismo, a consciência infeliz até chegar ao saber absoluto.

Assim, o sujeito da filosofia reflexiva, a partir da teleologia, tem possibilidades de reapropriar-se de si mesmo, desapossando de sua consciência imediata, da certeza sobre si mesmo, e indo ao encontro de outras consciências de si para que, no final, possa retornar a si ou chegar à verdade de si. É um processo de autorreconhecimento como comenta Lima Vaz: “A teria hegeliana da história é, por assim dizer, a vida se

humanizando pelo horizonte do autorreconhecimento, continuamente aperfeiçoado...” (VAZ, 2014, p. 62).

Eis aí, o modelo teleológico da filosofia hegeliana, do qual Ricoeur se apropria e no qual estabelecerá uma certa homologia com as teorias freudianas, como se acompanhará no próximo tópico. A fim de não universalizar a teleologia em detrimento da arqueologia e cair assim em uma abstração teleológica, ou seja, correr o risco de pensar em uma progressividade da consciência sem uma anterioridade ou negar seus pressupostos, Ricoeur, antes de aprofundar a teleologia no interior da arqueologia, refletirá sobre as possibilidades da arqueologia no interior da teleologia, pois assim como não se pode pensar uma *arché* sem um *telos*, também não se pode pensar um *telos* sem uma *arché*.

É possível ir percebendo que Ricoeur faz um esforço filosófico para não cair nos extremos, não universalizar uma posição, nem mesmo cair em certo ecletismo, mas deseja encontrar por entre os antagonismos uma espécie de “ligação” para poder pensar o sujeito da filosofia reflexiva, que, como se salientou, não é imediatividade, arqueologia ou teleologia, nem mesmo um certo ecletismo, mas talvez um esforço de ser por entre as oposições.

Para ele é possível refletir que, no âmago de uma filosofia do sujeito, há um descentramento para o passado e um descentramento para o futuro, que no primeiro momento, como se salientou no primeiro capítulo, aparece como oposição entre a hermenêutica da suspeita e a hermenêutica restauradora de sentido. Porém, para ele, entre essas hermenêuticas há uma espécie de complementaridade, que se dá através do processo dialético entre arqueologia e teleologia, um vis-à-vis entre começo e fim.

É no âmago da filosofia do sujeito que Ricoeur deseja encontrar esse “lugar” dialético, a mediação entre essas hermenêuticas opostas. Ele tem ciência de que a busca da complementaridade não é um trabalho realizado pela psicanálise, pois, como se salientou, essa última tem obsessão pelo anterior e não tem pretensão de síntese. Portanto, a complementaridade procurada é trabalho de Ricoeur que se realizará no campo filosófico e não psicanalítico. A articulação entre arqueologia e teleologia é uma articulação da reflexão e na reflexão (RICOEUR, 1977, p. 148). É um “trabalho” realizado pela reflexão filosófica e no âmago da própria reflexão, o que significa dizer que essa articulação transforma o seio da própria reflexão da filosofia do sujeito, de menos centrado na imanência de si mesmo, para uma reflexão mais descentrada, em que realiza mediações entre hermenêuticas rivais.

Parece que o sujeito somente poderá reapropriar-se de si mesmo no íterim dos desapossamentos, esforçando-se em superar as oposições. Cabe recordar que esse esforço já traz consigo um desejo de ser e que agora poderá se completado pelas produções culturais do espírito. Logo, o sujeito da filosofia reflexiva talvez somente possa reapropriar-se de si mesmo à medida em que, retornando para trás, consegue ir para frente. Um verdadeiro vai-e-vem que pode ser comparado analogicamente, ao embate constante entre a consciência e o inconsciente, um inconsciente que luta contra as resistências para se manifestar à consciência e uma consciência que deseja aprofundar no inconsciente. É talvez nesse embate, na dialética entre arqueologia e teleologia, que o sujeito da reflexão possa experimentar a liberdade de não estar preso a uma reflexividade unilateral, que aborte o ato de filosofar. Afirmo Ricoeur em sua obra do *Texto à ação*:

Uma filosofia hermenêutica é uma filosofia que assume todas as exigências deste longo trajecto e que renúncia ao sonho de uma mediação total, no termo da qual a reflexão se igualaria novamente à intuição intelectual na transparência para si de um sujeito absoluto. (1989, p. 43).

Pode-se dizer que uma filosofia do sujeito deve, uma vez por todas, renunciar ao sonho de um certo “porto seguro” para suas reflexões. Ela deve se abrir às várias exigências que as produções culturais podem oferecer. Deve “...deixar-se despossuir da origem de sentido.” (RICOEUR, 1978, p. 19). Deve-se compreender, através de um trabalho contínuo por entre as várias significações, que o mundo da cultura pode oferecer, por entre as várias interpretações existentes. Seria como penetrar despretensiosamente nas estruturas das interpretações e projetar-se em um “novo filosofar”. O novo aqui não é a tentativa de se pensar um ponto de partida ou um ponto final, como se pudesse apreender um ser separado, uma certa ontologia separada, mas é a tentativa de pensar a filosofia como uma tarefa. Uma tarefa inacabada, onde continuamente o sujeito da reflexão deve se perder para se reencontrar. Diz Ricoeur:

Uma ontologia separada está fora de nosso alcance: é somente no movimento de interpretação que percebemos o ser interpretado. (...) Ademais, é somente num conflito das hermenêuticas rivais que percebemos algo a ser interpretado: uma ontologia unificada é tão inacessível a nosso método quanto uma ontologia separada. (RICOEUR, 1978, p. 21).

Percebe-se que para Ricoeur é somente no movimento de interpretação ou no trabalho contínuo de interpretação por entre hermenêuticas rivais que talvez se possa perceber um ser interpretado. Logo, torna-se oportuno aqui aproximar essas hermenêuticas rivais para se pensar nesse ser interpretado ou, no objeto desta pesquisa, o sujeito da reflexão. Pode-se aqui retomar as questões: *Quem?* Quem é esse sujeito da reflexão? Quem é esse sujeito que foi desapossado do seu lugar de origem e agora, em um caminho de reapropriação de si, não poderá avançar progressivamente sem voltar-se para seu passado?

Pode-se pensar que é um sujeito que começa a aparecer sem um lugar determinado, do qual poderiam partir suas reflexões filosóficas. Um sujeito que talvez só possa ser na própria desproporção do vis-à-vis, no movimento contínuo de idas e vindas. O próprio Ricoeur afirma que, na busca da reapropriação do si são quase inevitáveis os movimentos de idas e vindas, que o jogo dialético estabelece. Parece que, na medida em que se aproxima da reapropriação do si ou da reapropriação do sujeito, mais aparece sua desproporção. Quanto mais se tenta reapropriar-se da consciência, mais ela escapa. O próprio Ricoeur salienta que já no primeiro movimento do desapossamento da consciência são inevitáveis as idas e vindas, por exemplo, com a descoberta do irrefletido no refletido, o sujeito da reflexão foi conduzido ao limiar do inconsciente e, no desvelamento do realismo do inconsciente, ele foi liberado do preconceito da consciência, forçando-o a situá-la no término e não na origem da reflexão (RICOEUR, 1978, p. 95). O refletido que era origem torna-se término, e o irrefletido que era o fim torna-se a origem e, para o aprofundamento na origem, é necessário passar pelo término, ou seja, para se conhecer a realidade do inconsciente, a origem, deve-se partir, com a ajuda do analista, do refletido que se tornou o término. Eis aí os inevitáveis movimentos de vaivém na primeira forma de desapossamento, que segundo Ricoeur não serão atenuados na aproximação entre Freud e Hegel. Assim, aprofundar no vis-a-vis entre arqueologia e teleologia é estar disposto a acompanhar esses movimentos de idas e vindas para se continuar refletindo a respeito da reapropriação de si e também da questão da desproporção do sujeito no ínterim da dialética entre arqueologia e teleologia.

3.4 Dialética: a arqueologia implícita na teleologia

Segundo Ricoeur, como já foi anunciado, é possível compreender e interpretar melhor as teorias freudianas aproximando-as de uma certa dialética teleológica, assim como é possível perceber na própria teoria teleológica uma certa arqueologia não tematizada. No movimento sintético e progressivo da consciência é possível encontrar dialeticamente uma certa ligação com a vida e com o desejo, que podem ser comparados à posição do desejo da psicanálise.

Ele afirma que o si da consciência de si não pode figurar em uma tópica, pois este se encontra sempre progredindo. Diz ele: “...o si não figura e não pode figurar em uma tópica. Ele não pode aparecer entre os destinos ou vicissitudes das pulsões, que constituem o tema da econômica.” (RICOEUR, 1977, p. 377). No entanto, é possível perceber que o sentido posterior sempre ajuda a compreender o anterior, ou seja, a progressividade da consciência de si dá possibilidades de compreender uma certa anterioridade, uma arqueologia. Portanto, embora o si da consciência de si não figure em uma tópica, ele, por outro lado, dá possibilidades de refletir a respeito de uma certa anterioridade. É justamente por isso que é possível encontrar possibilidades de refletir, a partir de uma teleologia, uma arqueologia, embora, como já foi salientado, a fenomenologia do espírito e a psicanálise sejam completamente opostas, antitéticas, a primeira da ordem do terminal e a segunda da ordem do primordial. A fenomenologia, primeira pelo movimento do espírito, aniquila sempre seu ponto de partida, as figuras anteriores, e se assegura somente no fim, já o inconsciente significa fundamentalmente que sua inteligibilidade procede sempre das figuras anteriores, o que significa dizer que um sujeito é sempre puxado pela sua infância, para trás (RICOEUR, 1977, p. 380). Não obstante essa antitética, afirma Ricoeur: “Proponho-me, pois mostrar que a questão de Freud está em Hegel, a fim de me preparar para compreender que a questão de Hegel está em Freud.” (RICOEUR, 1977, p. 380). O que ele busca é encontrar a posição do desejo nas teorias hegelianas. A posição do desejo no íterim do reconhecimento das consciências de si.

Para melhor esclarecer essa busca de Ricoeur, cabe aqui tomar, como exemplo, a dialética do senhor e do escravo de Hegel. É refletindo a respeito dessa dialética que será possível acompanhar a insuperável posição do desejo e da vida no âmago da teleologia.

Na teoria hegeliana o conhecimento consiste no processo de superação da consciência em si, onde o importante é a mobilidade da realidade. Um sujeito compreende o mundo e a si próprio participando do devir da realidade, na medida em que se exterioriza no mundo. Segundo Lima Vaz, a ideia absoluta de si enquanto autoidentidade indissolúvel de si passa necessariamente pela essência de um sujeito que é a substância de si e que, portanto, se exterioriza no percurso natural, do ser-no-mundo (VAZ, 2014, p. 61). É nesse processo de exteriorização do sujeito no mundo que este vai tendo a possibilidade de sair de si e ir-se autorreconhecendo. É justamente aí, na participação do devir, que o sujeito é conduzido pelas figuras do espírito a um saber absoluto, ou seja, o sujeito, se envolvendo com a história e suas vicissitudes através do processo dialético, é conduzido da certeza à verdade. É no envolvimento do sujeito com a história que a consciência passa por diversos momentos chamados por Hegel de consciência em si, consciência de si e consciência de volta-para-si. É o segundo momento da consciência, a consciência de si, que será destacado nessa reflexão a fim mostrar, como já se afirmou, que essa se assenta sob a insuperabilidade da posição do desejo e da vida.

Segundo Ricoeur é na passagem da dialética do reconhecimento que ocorre o desdobramento e a explicitação do desejo, que não é um movimento exterior dessa dialética, mas que faz parte da sua própria estrutura (RICOEUR, 1977, p. 380). Para Hegel, a estrutura da consciência de si é desejo, ela é força motivadora que mantém a unidade da consciência de si consigo mesma (HEGEL, 2000, p. 120). Segundo Roger Scruton, filósofo inglês, para Hegel, o desejo ou o apetite é o que consolida a consciência como uma coisa só (SCRUTON, 2008, p. 222). Pode-se dizer que o desejo não deixa que a consciência se perca na diferença, ao contrário, ele motiva a consciência de si na unidade consigo mesma suprimindo a diferença. Assim, a consciência de si, que busca a si mesma na supressão da diferença é motivada pelo fundo desejoso que a mantém na unidade consigo mesma. Explica Ricoeur, a partir de Hegel, o puro eu é de alguma maneira uma consciência ingênua e acredita atingir-se imediatamente, na supressão do objeto. Entretanto, essa consciência ingênua para a qual as diferenças nada são, só pode ser certa de si mesma pela supressão desse outro, que se apresenta a ela como uma vida independente (RICOEUR, 1977, p. 380). Ela só pode ser e retornar a si mesma reconhecendo que existe um outro a ser suprimido. Logo, mesmo o outro não sendo “nada” para a consciência ingênua, esta precisa desse outro para reconhecer-se através da diferença. Portanto, a consciência de si só pode satisfazer seu desejo, ser

certa de si mesma, no movimento de retorno a si, movimento que passa pelo reconhecimento do que ela não é, pelo que o outro é, e, dessa forma, suprimindo esse outro, esse independente de si, ela pode afirmar a si mesma. Assim, a consciência de si somente alcança sua satisfação através de uma outra consciência de si. Por isso, Ricoeur afirma que o desejo não é exterior à dialética do reconhecimento, ao contrário, é no desenvolvimento dessa dialética que é possível perceber a posição do desejo na teleologia da consciência de si. Para esclarecer um pouco mais essa posição do desejo e, ainda, da vida, através da dialética do reconhecimento, cabe aqui adentrar na passagem do senhor e do escravo. Como se salientou acima, a consciência de si, que deseja atingir a certeza de si mesma, deve suprimir o outro que se apresenta a ela como uma vida independente, mas, para que essa chegue a ser certa de si mesma, é necessário passar pelo outro. Essa passagem não acontece de modo pacífico, mas através de luta. Por isso, pode-se afirmar que a consciência de si somente estará certa de si mesma mediante a luta pelo reconhecimento. Segundo Hegel, as consciências de si travam uma luta de vida ou morte a fim de que uma delas possa chegar à verdade em si mesma, sua certeza de ser-para-si. Para Hegel, é colocando a vida em risco que é possível conquistar a liberdade (HEGEL, 2000, p. 128). É no ínterim dessa luta, na busca pela liberdade ou independência de si, que uma das consciências de si tem medo da morte e, para não perder a vida, torna-se escrava da outra consciência, torna-se dependente da outra consciência e dessa forma, como afirma Hegel, nesse primeiro momento, não alcança o reconhecimento como uma consciência de si independente. Por outro lado, a consciência de si que não teve medo de perder a sua própria vida, arriscando-se na luta pelo reconhecimento, torna-se senhora da vida, de si mesma e da outra consciência. O desejo dessa consciência de si de ser reconhecida era tão grande que não teve medo de pôr sua própria vida em risco. Ela, como afirma Ricoeur, lutou para ser reconhecida como uma consciência de si autônoma perante a outra consciência. Essa luta pelo reconhecimento é uma luta na vida, contra a vida e pela vida (RICOEUR, 1977, p. 382). Em outras palavras as consciências de si, que lutaram pelo reconhecimento, não partiram do nada, mas, ao contrário, partiram da vida e do desejo para chegarem a serem certas de si mesmas. Por isso, pode-se afirmar que foi partindo da insuperabilidade da posição da vida e do desejo que nasceu a dialética do reconhecimento. Diz Ricoeur: “...é ainda e sempre a vida, o desejo, que proporcionam a positividade, a potência posicional, (...) sem o que não haveria nem senhor, nem escravo. São sempre sobre posições da vida que se balizam a dialética...” (RICOEUR, 1977, p. 382). São essas posições da vida e do

desejo que nutrem as oposições da consciência de si. A posição da vida e o desejo tornam-se mais explícitas com a duplicação da consciência de si, ou seja, é quando a consciência de si duplica-se para sair da ingenuidade do eu puro e chegar à verdade sobre si mesma que se torna possível perceber a posição do desejo e da vida no interior da teleologia. Por isso, é justamente a partir da dialética do reconhecimento, que é possível perceber a potência posicional da qual a consciência emerge, ou ainda, é voltando os olhos para a dialética do senhor e do escravo que é possível perceber a base da qual a consciência, surge como: arriscar a vida, preservar da vida, satisfazer o desejo, trabalhar, entre outros.

Retomando aqui a dialética, o senhor, consciência de si dominadora, satisfaz seu desejo, sua satisfação pela vida, através do escravo que, por sua vez, teve que reprimir seu próprio desejo por medo de perder a própria vida. Porém, com o passar do tempo, o escravo por meio do seu trabalho encontra uma nova forma de reconhecimento para alcançar sua liberdade. O escravo, dedicado ao trabalho, aprende a dominar a natureza encontrando a partir dessa sua liberdade, ou seja, por meio do seu trabalho, o escravo, consegue adquirir a independência que havia perdido. Percebe-se que tanto o senhor quanto o escravo, na busca do reconhecimento, são motivados pela mesma base, que é a vida e o desejo. É por isso que se pode afirmar, como Ricoeur, que é possível encontrar o arcaísmo da vida e do desejo na teleologia, ou melhor, a questão de Freud em Hegel. Pode-se dizer que, embora a dialética hegeliana constitua um movimento sintético e progressivo de elevação da consciência de si ao saber absoluto, é possível descobrir nela posição do desejo como se faz presente na análise freudiana. Assim, embora a teoria teleológica proceda progressivamente revelando seu sentido na figura posterior, da certeza à verdade da consciência de si, é possível através da dialética do reconhecimento, encontrar uma certa arqueologia implícita no seio da própria teleologia. É justamente por isso que é possível aproximar de certa forma a teleologia hegeliana da teoria arqueológica encontrada nas teorias psicanalíticas, mostrando que a posição do desejo é tão central para psicanálise quanto para as teorias hegelianas. Isso mostra que, mesmo ocorrendo o descentramento da consciência pelas figuras do espírito, pelas produções culturais do espírito em uma constante progressividade, não ocorre um completo distanciamento de uma arqueologia nem uma espécie de universalização do *telos* em detrimento a uma *arché*. Mas ao contrário, mostra que, mesmo havendo constante progressividade da consciência de si, é possível encontrar uma arqueologia implícita, uma posição da vida e do desejo. Logo, mesmo havendo a

possibilidade de reapropriação do sujeito da reflexão que foi desapossado, esse não se desliga da fonte do desejo e da vida, mas precisa avançar na reflexão para além das forças que o animam, precisa se esforçar em um trabalho contínuo em direção às obras da cultura sem, contudo, negar seus pressupostos. Assim, pode-se dizer que o tornar-se consciente ou a consciência como tarefa é um trabalho constante de reapropriação de si por entre as obras da cultura ou ainda uma luta pelo reconhecimento sem, contudo, negar seu passado, sua história e seus desejos. É uma constante resignificação do que se foi, do que se é e do que se espera ser.

Enfim, tento refletido a respeito da arqueologia no seio da teleologia, é oportuno agora refletir a respeito das possibilidades de encontrar uma teleologia implícita no seio da arqueologia freudiana. Cabe aqui recordar que a aproximação dessas duas teorias, o vis-a-vis entre teleologia e arqueologia, não é uma leitura encontrada em Freud, mas é uma leitura de Ricoeur para melhor compreender as teorias freudianas. Para ele, como já foi refletido, o conceito de arqueologia do sujeito permanecerá um tanto abstrato enquanto não for colocado em uma situação dialética com o termo complementar de teleologia. Como se refletiu no capítulo anterior, a filosofia do sujeito depois das teorias freudianas, das suspeitas proporcionadas pelo desvelamento do inconsciente, já não pode aproximar imediatamente suas reflexões de um conhecimento seguro a respeito de si mesmo, não pode unir imediatamente ser consciente e ter ciência da totalidade de si, pois, como se destacou, para a reflexão psicanalítica, o sujeito da reflexão é motivado por forças secretas que estão aquém da própria consciência e que essa desconhece. Daí aparece a primeira forma de desapossamento: a consciência é desapossada como origem da reflexão, dando lugar à posição do desejo que se encontra no inconsciente. Assim, com a psicanálise ocorre uma subversão radical da compreensão do sujeito da reflexão, que não fica encerrado na ascese da reflexão, mas se estende para o arcaico que se encontra no indivíduo e também na cultura. Afirmo Ricoeur na obra *O Voluntário e o Involuntário*:

O freudismo tem ingressado assim em nossos costumes como o tipo mesmo da explicação descendente, da redução do superior ao inferior: nada mais resta a pretensão de ir até o extremo de uma explicação total do homem por este inconsciente reprimido e repressor, sexual e auto-punitivo, infantil e ancestral. O freudismo veicula uma mentalidade geral segundo o qual todo valor não-vital é considerado

uma manifestação disfarçada do inconsciente. (RICOEUR, 2009b, p. 503)¹²⁰.

Segundo Ricoeur as teorias freudianas têm reduzido as obras da cultura, os valores não-vitais, a uma manifestação disfarçada do inconsciente trazendo como consequência uma redução do superior ao inferior, ou seja, os valores não-vitais seriam simplesmente uma maneira indireta de o inconsciente alcançar seus objetivos. Daí a tendência da psicanálise em maximizar uma parte do sujeito ao supervalorizar o inconsciente como uma explicação total do homem. Logo, a totalidade das criações dos homens, as obras da cultura, a arte, a moral e a religião seriam apenas uma manifestação indireta do inconsciente, sublimação ou, ainda, recalque dos desejos, como as neuroses obsessivas manifestadas principalmente com as religiões. Por isso, Ricoeur afirma na obra *O Voluntário e o Involuntário*, que muitos psicanalistas têm minimizado uma explicação total do homem por um inconsciente reprimido. Como já se refletiu no segundo capítulo a respeito da crítica ricoeuriana ao genitismo freudiano, é possível encontrar psicanalistas que desvalorizam os grandes monumentos da cultura, reduzindo-os a efeitos que advêm do arcaísmo dos homens.

Para Ricoeur, não obstante a redução, não existe nada de escandaloso na maneira de perceber dos psicanalistas, pois esses são formados para perceberem a origem do sentimento superior como um desejo de regresso ao seio materno ou como a saudade da infância. Ele ainda afirma que “...a teoria psicanalítica é suficientemente compreensível, por sua dupla, relação com o método de investigação, de um lado, e à técnica terapêutica, de outro lado.” (RICOEUR, 1977, p. 343). Em outras palavras ela, a teoria psicanalítica, é suficientemente compreensível como *talking cure* aliada com técnica. No entanto, ele também afirma, na obra *O Voluntário e o Involuntário*:

O bom uso e o limite da psicanálise do ser são definidos por sua função terapêutica: é bom que a consciência adote ativamente e forme para si pensamentos de retorno ao seio materno, os pensamentos acerca do complexo de Édipo, etc., quando tais pensamentos a liberam de um peso que bloqueia sua elevação; fora dessa função, a influência do Freudismo pode ser danosa, inclusive pode chegar a reduzir-se; pode reforçar a baixeza e o desprezo de si mesmo, que são o contrário

¹²⁰ « Ainsi le freudisme est entré dans nos mœurs comme le type même de l'explication descendante, de la réduction du supérieur à l'inférieur: rien ne retient plus d'aller jusqu'au bout d'une explication totale de l'homme par cet inconscient refoulé et refoulant, sexuel et auto-punitif, infantile et ancestral. Le freudisme véhicule une mentalité générale selon laquelle toute valeur non-vitale est tenue pour une manifestation déguisée de cet inconscient».

da generosidade cartesiana e dos quais deveríamos nos libertar ao recusar o realismo do inconsciente. (RICOEUR, 2009b, p. 509)¹²¹.

Pode-se dizer que Ricoeur tem ciência nos efeitos benéficos da psicanálise. Ele sabe que a psicanálise, como uma hermenêutica da suspeita, desmascara as ilusões do *cogito*, sabe suspeitar do *ego* e também sabe que ela, a psicanálise, como terapêutica ajuda seus pacientes a cuidar das neuroses sem cair em um reducionismo como do realismo do inconsciente, porém, para ele, como se refletiu, a teoria psicanalítica permanecerá um tanto abstrata se não posta em situação dialética com o conceito de teleologia. Ele sabe que a psicanálise sem a análise fica um tanto unilateral, reduzida, por isso, para melhor compreendê-la. Tentará completar sua interpretação das teorias freudianas com o conceito de teleologia, como foi refletido acima. Ele pretende encontrar possibilidades de uma teleologia nos meandros da própria arqueologia, assim como procurou encontrar a posição da vida e do desejo no seio da teleologia.

3.5 Dialética: a teleologia implícita na arqueologia

Ricoeur, a fim de mostrar que existe uma forma de complementaridade entre a hermenêutica da suspeita e a hermenêutica do recolhimento do sentido, buscará refletir os aspectos dialéticos que podem ser encontrados na análise freudiana. Ele deseja completar seu conceito de arqueologia em sua relação dialética com o conceito de teleologia, deseja mostrar que é possível fazer uma leitura dialética das teorias freudianas, ou seja, que é possível interpretar a análise como uma dialética. Diz ele: “Então, voltando-me para Freud, procuro em sua obra mesma, isto é, na análise, a referência a seu contrário dialético. Espero mostrar que ele aí se encontra efetivamente e que a análise é sempre dialética.” (RICOEUR, 1977, p. 374). Em outras palavras o que ele deseja revelar são os aspectos dialéticos da reflexão nas teorias freudianas mostrando assim, mais uma vez, que a reflexão não é imediatez da consciência nem um eterno retorno ao seio materno, mas possibilidades que podem ir além de uma arqueologia do sujeito. Diz ele: “...compreenderia que minha própria ideia de reflexão é

¹²¹ C'est le bon usage et la limite de la psychanalyse d'être définie par sa fonction thérapeutique: il est bon que la conscience adopte activement et forme pour soi les pensées du retour au sein maternel, du complexe d'OEdipe, etc., quand ces pensées la *délivrent* d'un poids qui entravait son essor; hors de cette fonction, l'influence du Freudisme peut être néfaste, voire même avilissante; il peut entretenir cette bassesse et ce mépris de soi qui sont le contraire de la 'générosité' cartésienne et dont nous avons dû nous libérer en refusant le réalisme de l'inconscient».

abstrata, enquanto essa dialética nova não tiver sido integrada.” (RICOEUR, 1977, p. 373). Pode-se dizer que sua teoria reflexiva ficaria um tanto unilateral e sem possibilidades de retomar a posição do si que foi desapossado, enquanto não encontrar no seio da própria teoria psicanalítica uma certa possibilidade de progressão, uma teleologia que a complemente. Como ele mesmo afirma:

O sujeito (...), não é jamais aquele que se acredita ser, mas não basta, para que atinja seu ser verdadeiro, que ele descubra a inadequação da consciência que toma de si mesmo, nem mesmo o poder do desejo que o coloca na existência. É preciso que descubra o que tornar-se consciente... (RICOEUR, 1977, p. 373).

Pode-se dizer que não basta o sujeito da filosofia reflexiva ser desapossado como origem da reflexão nem mesmo saber do poder do desejo, que motiva sua existência, mas é necessário descobrir nos meandros das teorias freudianas possibilidades de elevação, de progresso. Refletir a respeito do progresso é adentrar no conceito de teleologia como encontrado nas teorias hegelianas. É pensar em uma consciência de si que luta para reconquistar-se por entre as obras da cultura. Assim, refletir a respeito de uma dialética teleológica implícita na arqueologia é tentar pensar como o sujeito da reflexão, além de ser motivado pela posição do desejo, pode reapropriar-se de si mesmo concretamente, perpassando as obras da cultura encontradas na história. Seria como pensar na dimensão ética do sujeito para além do caráter regressivo, do medo da castração, mas partindo de um movimento em direção às estruturas objetivas, aos monumentos, às obras e à arte. É pensar nas relações que o sujeito estabelece com os outros, relações intersubjetivas, monumentos e instituições, quando sai da posição primordial e avança para a dimensão terminal. Levanta-se então a pergunta: *Como?* Como esse sujeito pode tornar-se consciente, uma vez que sua reflexão é colocada sob suspeita pelas teorias freudianas? Como já se refletiu, para Ricoeur, a consciência não é origem, mas tarefa. O que significa dizer que é um trabalho contínuo em que o sujeito esforça-se para reconquistar a si mesmo, perpassando pelas obras da cultura. No entanto, não basta afirmar que se deve perpassar pelas obras da cultura, pois o sujeito, como se refletiu, encontra-se ligado à regressão, ou ainda, ligado a uma compulsão de repetição provindos da posição do desejo. Logo, sua progressão ou reapropriação de si mesmo poderia ser colocada em suspeita, poderia ser percebida como um disfarce do próprio inconsciente para alcançar a satisfação do desejo de

maneira indireta, ou ainda um recalque dos próprios desejos, causando neuroses obsessivas como sugere a psicanálise. Assim, a reflexão posta pela filosofia do sujeito estaria novamente fadada ao fracasso, à ilusão. É justamente aí, na tentativa de refletir o dilema entre a *arché* e o *telos*, em favor de uma filosofia do sujeito menos centrada em si mesmo, mais descentrada, que se torna oportuno encontrar nos meandros da própria arqueologia possibilidades de elevação, de progresso. Pode-se aqui perguntar: Como é possível o sujeito recuperar a posição de si, reapropriar-se de si mesmo, partindo de sua própria arqueologia? Como o homem sai de sua infância e torna-se adulto? Ricoeur responde a essas perguntas procurando identificar uma possível dialética teleológica nas teorias freudianas. Ele toma como base três espécies de indícios: os conceitos operatórios da psicanálise, o conceito de identificação e a questão da sublimação.

Em relação aos conceitos operatórios, ele afirma que esses são usados por Freud ao longo de toda sua teoria, porém são conceitos não tematizados, mas que resultam da própria situação analítica como a relação dual, a relação intersubjetiva. Para ele essa relação, entre o analista e o analisado, que é própria da psicanálise e que a distingue tanto da fenomenologia quanto da psicologia científica, possibilita refletir a respeito de uma teleologia implícita no seio da arqueologia. Diz Ricoeur: “O processo de consciência que se desdobra na relação analítica apresenta com ela uma homologia de estrutura surpreendente.” (RICOEUR, 1977, p. 383). Para ele é possível identificar no processo de tomada de consciência, que se realiza na relação analítica, certa semelhança com a dialética hegeliana, embora a análise e a dialética sejam teorias diferentes. Ele afirma que toda relação analítica pode ser interpretada como uma dialética da consciência, elevando-se da vida à consciência de si, da satisfação do desejo ao reconhecimento da outra consciência (RICOEUR, 1977, p. 383). Para exemplificar essa possibilidade de interpretação, da relação analítica como uma dialética da consciência, torna-se oportuno aqui refletir brevemente o episódio da transferência em Freud e a dialética do senhor e do escravo em Hegel.

A transferência, como já se refletiu, é o estágio no tratamento psicanalítico onde o analisado desloca seus desejos para o analista. Esse último, o analista, lutando contra o deslocamento do analisado, realiza uma contratransferência, a fim de que o analisado tome consciência de seus desejos inconscientes por meio dele, o analista. É partindo desse episódio da transferência em Freud que afirma Ricoeur: “...a tomada de consciência não somente passa pela consciência do outro, a do analista, como também comporta uma fase de luta que não deixa de lembrar a luta pelo reconhecimento.”

(RICOEUR, 1977, p. 383). É com efeito em uma relação não igualitária em que o analisado, como o escravo da dialética, vê alternadamente a outra consciência, do analista, como essencial e não essencial. Essencial, pois o analista, como o senhor, é quem ajudará o analisado a tomar consciência de sua condição, e não essencial, pois o analisado, como o escravo, que inicialmente depende do analista, poderá, depois de um longo trabalho, tornar-se consciente através do trabalho analítico que pode ser comparado com o trabalho que o escravo vai realizando para o seu senhor antes de adquirir a consciência de si. Afirma Ricoeur que um dos sinais que a análise terminou é a conquista da igualdade das duas consciências, quando a verdade, no analista, tornou-se a verdade na consciência enferma (RICOEUR, 1977, 384). Quando o analisado passa a perceber as manifestações do seu inconsciente e também sua enfermidade, independente do analista, assim como o escravo adquire a consciência de si, sua independência, voltando-se para si mesmo pelo trabalho. Assim, pode-se dizer que há possibilidade de encontrar uma teleologia implícita no interior da relação analítica, mostrando de certa forma que a arqueologia do sujeito possui também progressividade. Além disso, Ricoeur afirma que, durante todo o decurso da transferência, o analisado repete uma série de episódios importantes e significativos da sua vida afetiva, o que assegura que a situação terapêutica, relação intersubjetiva, funciona como um espelho de uma série de situações duplas, como o desejo da criança que passa pela mãe, e o desejo da mãe que passa pelo pai. Assim, a duplicidade que pode ser encontrada na libido pode ser comparada à duplicação da consciência de si em Hegel.

Segundo Ricoeur não se pode espantar com a semelhança entre as teorias hegelianas e as oposições constantes na constituição dos conceitos em Freud, por exemplo, o par voyeurismo-exibicionismo, sadismo-masochismo, pulsões de vida e pulsões de morte, entre outras. Para ele é possível perceber uma forma dicotômica de pensar em Freud, parecida com a proposta dialética em Hegel, pois, assim como esse último propõe o progresso da consciência através da passagem pelas oposições, tese, antítese e síntese, os conceitos freudianos também possuem oposições, que o analisado na situação terapêutica deverá superar. Ricoeur salienta ainda que a tópica, enquanto relação intrapsíquica, representa relações de intersubjetividade original, pois essas têm sua origem, como se sabe, na relação entre a consciência e o inconsciente que, por sua vez, pode ser vinculada à relação conflitual dos destinos de pulsão, o recalque. Ele salienta que Freud, ao recorrer à noção de recalque primordial mostra que algo já se encontra recalcado (RICOEUR, 1977, p. 385). Logo, não há um aparelho psíquico

funcionando sem o recalque, revelando assim que o desejo está desde o início em situação intersubjetiva, ou seja, o desejo sempre se defronta com um outro desejo, por exemplo, o desejo da criança que se defronta com o desejo da mãe ou do pai. Enfim, pode-se afirmar que há uma série de conceitos operatórios, pulsões sexuais e do *ego*, pulsões de vida e de morte, a oposição entre consciência e inconsciente entre outros, que se aproximam homologamente da dialética hegeliana, significando que é possível encontrar certa progressividade na arqueologia.

Ricoeur, além de aproximar os conceitos operatórios em Freud da dialética hegeliana, também refletirá, como se destacou acima, sobre as possibilidades de uma teleologia implícita no seio do conceito de identificação e na questão da sublimação.

Refletindo a respeito do conceito de identificação, ele afirma que a “...gênese do superego no freudismo remete de uma segunda maneira a uma dialética teleológica que não é tematizada.” (RICOEUR, 1977, p. 386). Para ele, assim como os conceitos operatórios remetem a uma teleologia implícita, o mesmo pode-se dizer em relação à gênese do superego, ou mais precisamente ao conceito de identificação na gênese do superego. Ele destaca que esse conceito tematizado na teoria freudiana e que se refere a uma forma de retorno ao objeto perdido através de um novo ideal, ou seja, para Freud um indivíduo a fim de não deixar de satisfazer sua libido, por medo da castração, desloca seu desejo reprimido para um novo *ego* ideal na intenção de recuperar seu objeto perdido, porém, o indivíduo no deslocamento dos seus desejos desloca-o para um outro objeto, para um outro externo, mostrando que esse, o indivíduo, agora encontrará satisfação passando necessariamente por um outro além de si mesmo. Daí a frase: “A autoridade, com efeito, permanece no freudismo o fato exterior por excelência.” (RICOEUR, 1977, p. 386). A autoridade com a qual o indivíduo se identificará é o outro exterior pelo qual agora encontrará a satisfação dos seus desejos. Assim, pode-se dizer que o conceito de identificação à primeira vista é um conceito que remete a um retorno do indivíduo à sua libido ainda que indiretamente, mas esse conceito também pode se referir a um progresso do *ego* para um *ego* ideal externo. Freud nos escritos de *Metapsicologia* fala de deslocamento do narcisismo, quando o indivíduo identifica-se com um novo ideal, a fim de não deixar a perfeição narcísica da infância e, também afirma, no capítulo VII da obra *Psicologia de grupo e análise do ego*, que a identificação é conhecida como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. É quando o menino mostra interesse especial pelo pai, deseja crescer como ele, ser como ele e, tomar seu lugar em tudo, o menino toma aí o pai como seu

ideal (FREUD, 1996m [1921], p. 115). Assim, se por um lado o indivíduo por medo da castração abandona seu primeiro amor direcionando-se a outro ideal a fim de encontrar a satisfação dos seus desejos, por outro lado, o outro para o qual ele direciona seu amor é uma autoridade exterior mostrando que “....a consciência do outro no mesmo não entra inteiramente no econômico, onde se tenta transcrevê-lo.” (RICOEUR, 1977, p. 386). É justamente por isso que se pode afirmar que o conceito de identificação, embora seja um conceito tematizado pelas teorias freudianas seguindo as bases encontradas na metapsicologia, como o ideal de retorno à libido, é também um conceito discordante, pois o indivíduo encontrará satisfação de seus desejos deslocando-se para um outro exterior. O que ocorre é uma “...‘substituição’ de um investimento de objeto por uma ‘identificação’...” (RICOEUR, 1977, p. 388). Assim, partindo do conceito de identificação, é possível pensar que um indivíduo encontra a satisfação dos seus desejos não somente regressivamente, mas também progressivamente. Daí a homologia entre o desejo em Freud e a duplicação da consciência de si em Hegel, pois, assim como a consciência passa pela luta para alcançar o reconhecimento, o mesmo pode-se dizer em relação ao desejo, que se duplica no deslocamento para o exterior a fim de recuperar seu objeto perdido. Afirma Ricoeur: “É essa relação desejo-desejo que coloca a libido no campo da fenomenologia do espírito, e é ao modo hegeliano que é preciso dizer que esse desejo do desejo: a consciência de si atinge sua satisfação apenas numa outra consciência de si.” (RICOEUR, 1977, p. 387). Em outras palavras para o filósofo, o desejo em Freud aparece como uma dialética, pois desde o início se dá na relação intersubjetiva, na duplicação para uma autoridade externa. O desejo do indivíduo duplica-se a fim de encontrar sua satisfação, não mais em si mesmo como no narcisismo primário, mas em direção a uma autoridade externa aparecendo o progresso no seio da própria psicanálise. O próprio Freud afirma que há uma evolução da fase de sexualidade fálica, devido ao medo da castração, para a instalação do superego como um herdeiro da fase anterior (FREUD, 1996p [1933], p. 129). Assim, pode-se dizer, como Ricoeur, que a econômica em Freud também é passível de ser entendida não apenas como uma regressão, mas como uma certa evolução do *ego*, uma progressão no seu processo fundador.

Outro exemplo mencionado por Ricoeur, em Freud, que mostra uma certa progressividade no interior do processo regressivo é a perda do objeto de amor, assim como, aparece no ensaio *Luto e Melancolia*.

Para Freud o luto é a reação de uma pessoa que perdeu seu ser amado. Essa perda causa profunda dor, porque ela sabe que todo seu investimento libidinal já não encontrará mais satisfação no objeto perdido, pois esse já não existe mais. Para ele, a pessoa, no primeiro momento, não quer abandonar sua posição libidinal e é isso o que causa maiores sofrimentos, entretanto no percurso normal, desconsiderando aqui uma psicose do desejo¹²², com tempo e energia, ela substitui seu objeto de amor se identificando com um outro objeto, sendo assim consumado o trabalho de luto. Para Ricoeur esse processo do trabalho de luto, objeto de amor, perda do objeto, consumação do luto e novas identificações, pode ser comparado com a estrutura da consciência de si em Hegel, pois, assim como na consciência desejante ocorre a duplicação da consciência de si para chegar ao reconhecimento, depois de perpassar a luta, o mesmo pode-se dizer em relação ao desejo que duplica sua posição libidinal para outras identificações. Por isso, pode-se dizer, a partir de Ricoeur, que é possível perceber uma certa progressividade no luto, em Freud, que vai para além da arqueologia. O trabalho de luto mostra que o indivíduo, no primeiro momento, não quer deixar sua posição libidinal, mas aos poucos, com aplicação, tempo e energia, essa sua posição “primária” é deslocada para um outro objeto e consequentemente o desejo se transforma e evolui para outras direções. É em meio ao esforço, à “luta”, que o indivíduo vai se desligando da sua posição libidinal “primária” e, uma vez tendo passado a negatividade do luto, estará livre para novos investimentos. Por isso, pode-se afirmar que passar pela negatividade causada pela perda do objeto possibilita ao indivíduo a liberdade para duplicar seu desejo para outras identificações, assim como acontece à duplicação do desejo na gênese do superego. Outro aspecto importante que a negatividade do luto permite refletir e que será aprofundado no último capítulo desta tese, se refere ao tema que norteia esta pesquisa, o desapossamento da consciência e sua reapropriação. É possível fazer uma certa analogia entre o trabalho de luto e o caminho que se tem percorrido nesta tese e onde se pretende chegar. Pode-se dizer que a negatividade no luto recorda o sujeito da reflexão que foi desapossado do seu lugar de origem, pois cedeu lugar para a descoberta arqueológica da psicanálise, a posição do desejo. Sendo assim, o sujeito perde seu objeto de amor, o pensar como origem da reflexão, descobrindo assim que não é senhor de sua casa, pois suas reflexões são motivadas pelo inconsciente, do qual não tem acesso. É imerso no desmascaramento do seu pensar, no

¹²² O Eu do doente se desintegrou tanto que o exame da realidade já não impede a alucinação. Esse se afasta da realidade e se apegando ao objeto perdido. (FREUD, 2010b [1914], p. 174).

reconhecimento de que seu pensar não é sinônimo de conhecimento de si, que o sujeito, aprofundando na realidade do seu inconsciente, poderá duplicar seu desejo para chegar a uma possível reapropriação de si sem negar sua arqueologia, pois, como se tem refletido, é possível encontrar no interior da arqueologia uma teleologia implícita, uma certa progressão ao anterior que pode possibilitar a reapropriação de si.

Voltando a refletir sobre a questão da teleologia nas teorias freudianas, cabe salientar, antes de refletir a respeito da teleologia no seio da sublimação, que a interpretação da identificação como duplicação do desejo é homóloga ao processo de duplicação da consciência de si, que parte de uma teleologia onde a consciência aparece como se fosse uma sombra do plano econômico das pulsões. Diz Ricoeur: “Direi sem mais que a psicanálise conhece sob o nome de identificação apenas a sombra projetada, no plano de uma econômica das pulsões, de um processo de consciência, a consciência cuja inteligência compete a um outro tipo de interpretação.” (RICOEUR, 1977, p. 387). Em outras palavras essa interpretação teleológica nas teorias freudianas não é propriamente psicanalítica, mas uma interpretação pelo viés da dialética hegeliana. Por isso Ricoeur afirma que, uma vez sendo possível uma leitura teleológica no freudismo, abre-se a possibilidade de reler os escritos de Freud sob o signo da duplicação da consciência. A principal regra é o vaivém entre dialética e econômica, entre uma instauração progressiva da consciência de si e uma econômica que se desloca para outros investimentos. Ele sabe que, em uma econômica, a luta das consciências não é reconhecida como dialética do si, mas apenas como um exterior à pulsão movida pelo princípio de prazer, ou seja, a econômica em si é solipsista, sua duplicação visa restaurar seu narcisismo primário, alcançar a satisfação dos seus desejos e não propriamente uma progressividade, mas isso não retira o valor de perceber nas teorias de Freud, uma teleologia não tematizada, que possibilitará repensar a filosofia reflexiva mesmo depois da suspeita. Em outras palavras, a psicanálise necessariamente não deve ser percebida somente como uma redução da consciência, mas também como restauradora da própria consciência, colocando-se não como origem, como uma tarefa a ser conquistada.

Enfim, tendo refletido as possibilidades de uma teleologia não tematizada nos conceitos operatórios e no conceito de identificação, resta agora, como já foi anunciado, adentrar na questão da sublimação e tentar encontrar nessa um sentido progressivo.

Segundo Ricoeur, a questão da sublimação, embora seja um tema fundamental e episódico nas obras de Freud, é, ao mesmo tempo, uma problemática não resolvida, pois

para ele há um certo antagonismo na noção de sublimação. Por um lado, ela tem origem nas pulsões do id, mas por outro, ela é adquirida de fora para dentro. Levanta-se a questão: Como pensar tal problemática? Ricoeur, analisando primeiramente os *Três ensaios de sexualidade* em Freud, percebe que a questão da sublimação aparece em quatro episódios distintos. No primeiro, ela aparece como um desvio do objetivo da libido e não uma substituição de desejo. Ocorre um desvio do objetivo da libido para o prazer sensorial como, ver, tocar, esconder e mostrar, ou seja, um desvio para a estética.¹²³ No segundo, a sublimação encontra-se ligada ao papel dos “diques psíquicos”. O que significa dizer que ela aparece como diques que se opõem à realização do ato da sexualidade. São contraforças ou reações que desviam o objetivo da libido. Encontra-se ligada à sexualidade infantil, onde a sublimação aparece ligada ao período de latência, cuja energia é desviada do uso sexual e voltada para outros fins (FREUD, 1996d [1905], p. 167)¹²⁴. No terceiro episódio, a sublimação aparece como uma transferência da função sexual repercutindo sobre uma outra função não sexual.¹²⁵ No quarto e último episódio, a sublimação “...é concebida como descarga e uma utilização, em esferas distintas da sexualidade...”(RICOEUR, 1977, p. 392). Segundo Freud, a sublimação aqui ocorre quando as fontes da sexualidade encontram escoamento e emprego em outros campos, trazendo consigo um aumento significativo da eficiência psíquica. Um exemplo são pessoas altamente dotadas, sobretudo as de disposição artística (FREUD, 1996d [1905], p. 225).

Pode-se dizer que nesses quatro episódios a sublimação aparece como um desvio do objetivo da libido para outra esfera, seja ela, o ver, o tocar, o asco, o pudor, a moral e

¹²³ “A impressão visual continua a ser o caminho mais frequente pelo qual se desperta a excitação libidinosa, e é com a transitabilidade desse caminho (...) que conta a seleção natural ao fazer com que o objeto sexual se desenvolva em termos de beleza. A progressiva ocultação do corpo advinda com a civilização mantém desperta a curiosidade sexual, que ambiciona completar o objeto sexual através da revelação das partes ocultas, mas que pode ser desviada (“sublimada”) para a arte, caso consiga afastar o interesse dos genitais e voltá-lo para a forma do corpo como um todo.” (FREUD, 1996d [1905], p. 148).

¹²⁴ “...o que constitui o traço principal do período de latência (...) partiriam de zonas erógenas e se sustentariam em pulsões que, dada a direção do desenvolvimento do indivíduo, só poderiam provocar sensações desprazerosas. Por conseguinte, elas despertam forças anímicas contrárias (moções reativas) que, para uma supressão eficaz desse desprazer, erigem diques psíquicos (...): asco, vergonha e moral.” (FREUD, 1996d [1905], p.168).

¹²⁵ “Por exemplo, se o fato de a zona labial ser patrimônio comum de duas funções é a razão por que a ingestão de alimentos gera uma satisfação sexual, esse mesmo fator nos permite compreender que haja distúrbios na nutrição quando as funções erógenas da zona comum são perturbadas. E, uma vez, que sabemos que a concentração de atenção é capaz de provocar excitação sexual, somos levados a supor que, atuando pela mesma via, só que em sentido inverso, o estado de excitação sexual pode influenciar a disponibilidade de atenção dirigível a algo. Boa parte da sintomatologia das neuroses, que deduzo das perturbações nos processos sexuais, expressa-se em perturbações de outras funções não-sexuais.” (FREUD, 1996d [1905], p. 194).

os dons artísticos. Ela aparece então como tendo origem do id, ou seja, a fonte da sublimação nesses quatro episódios advém de forças inconscientes e não do exterior ou de construções sociais da moral e da autoridade (FREUD, 1996d [1905], p. 218). Entretanto, Ricoeur afirma no ensaio *O ego e o Id*, que a sublimação se beneficia do trabalho elaborado de uma metapsicologia do superego (RICOEUR, 1977, p. 393). Para ele o ensaio apresenta duas inovações em relação à sublimação. Por um lado, a dessexualização torna-se o agente principal do deslocamento da libido. Freud admite nesse ensaio que há uma energia neutra e deslocável que vem em ajuda das pulsões eróticas. Por outro lado, o *ego* passa a ser o lugar intermediário, como na segunda tópica, onde ocorre a transmutação, o que aproxima a sublimação e a identificação (RICOEUR, 1977, p. 393). Logo, como a identificação está relacionada com a imagem-modelo do pai, o superego está envolvido no processo de dessexualização e de sublimação. A sublimação não parece mais ser um componente infantil perverso desviado para o não sexual, como se encontra nos *Três ensaios de sexualidade*, mas é um investimento objetal da época edipiana, interiorizado por dessexualização (RICOEUR, 1977, p. 393). Assim, por um lado, a sublimação aparece como um desvio e por outro lado, ela aparece como uma instância superior, como a figura do pai. É justamente, por isso, que Ricoeur afirma que esta última noção de sublimação é incompreensível no quadro de uma econômica. Para ele, há uma oscilação na teoria do superego entre um monismo energético, cuja fonte de energia é o id e um dualismo do desejo e da autoridade, cuja única figura que não se reduz ao desejo é a figura do pai, a figura da autoridade (RICOEUR, 1977, p. 394). Salienta Ricoeur que Freud sustenta essas duas teses do superego, na primeira a autoridade é adquirida de fora para dentro: trata-se de uma autoridade exterior interiorizada, e a segunda, que trata do desvio, é a expressão das pulsões libidinais do id. Como o superego reflete-se no conceito de sublimação, Ricoeur afirma que essa noção, embora seja um tema fundamental na teoria psicanalítica, carece de um instrumento teórico adequado que torne inteligível a dialética do desejo e do outro, o exterior distinto do desejo. Diz ele: “...não se deve pedir à psicanálise aquilo que ela não pode dar, a saber, a origem do problema ético, isto é, seu fundamento e seu princípio.” (RICOEUR, 1977, p. 159). É justamente por isso que se pode afirmar que somente com o instrumental da dialética hegeliana pode-se refletir as questões não-resolvidas da sublimação. O que então Ricoeur sugere é que essas questões não-resolvidas da sublimação são o nascimento da consciência de si na dialética do desejo, uma teleologia implícita no interior do desejo. Em outras palavras,

o que ocorre no conceito de identificação, é uma duplicação do desejo como na consciência de si em Hegel, pois de um lado o desejo procede do id, e seu objetivo é possuir a sua mãe, mas esse desejo, ao abandonar seu objetivo primário, por medo da castração, acaba progredindo do ter para o ser, ou seja, o objetivo da libido já não será mais o de ter a mãe, mas o de ser como o pai. Então, a criança interioriza em si mesma a figura do pai, o outro exterior sem, contudo, negar seu desejo ainda que tenha mudado seu objetivo. Portanto, a criança progride deixando de lado seu desejo incestuoso e se torna um adulto à semelhança do seu pai. Ela sai da idealização e progride para uma identificação semelhante ao que acontece na dialética hegeliana, onde um sujeito para ir se autoreconhecendo deve sair de si e se relacionar com o exterior, com o mundo.

Percebe-se que a questão da sublimação vista apenas a partir de uma econômica, de um monismo energético, torna-se um tanto incompreensível. Mas, refletida a partir de uma teleologia ao estilo hegeliano, revela que há nas teorias psicanalíticas um embate constante entre um fundo narcísico que forma o ideal do *ego* e a identificação que lança o *ego* para um ideal. Há um vaivém, um vis-à-vis entre a regressão e a progressão, um embate entre duas teses que mobiliza o *ego* a progredir. Embate aqui recorda a luta da consciência de si para alcançar a verdade sobre si mesma, um embate antitético para alcançar a síntese que pode ser comparada ao processo de identificação do *ego*, pois esse, para ir além do seu narcisismo, além dos seus objetivos primários, de sua idealização, deve passar pelo luto ou pelo medo da castração, para ir se identificando com um outro exterior e ir se tornando um si mesmo, um si adulto.

Assim, pode-se afirmar que as questões não-resolvidas na sublimação, suplantadas pela teleologia ao estilo hegeliano revelam que nas teorias psicanalíticas há um não-dito, ou seja, uma teleologia implícita que permite refletir a respeito do sujeito para além da arqueologia. Por isso, Ricoeur afirma que “...é preciso supor num sentido contrário ao movimento regressivo, uma aptidão para progressão, que a prática psicanalítica realiza, mas que a teoria não tematiza.” (RICOEUR, 1977, p. 396). Para ele, como se pôde acompanhar, é possível perceber a partir da arqueologia possibilidades de se pensar uma teleologia implícita. Isso significa que o sujeito pode reapropriar-se de si mesmo sem negar sua história, sua anterioridade. O sujeito não é um prisioneiro de sua própria história, da sua imanência, mas vai-se constituindo em direção a um outro exterior. “Onde estava o id, ali estará o *ego*”. (FREUD, 1996d [1905], p. 84).

Para Ricoeur, o sujeito, mesmo depois da descoberta da posição do desejo, das resistências narcísicas pode reapropriar de si mesmo, porque a tarefa de tornar-se consciente é irreduzível em seu princípio à econômica do desejo, pois, como se acompanhou, é possível supor um sentido contrário ao movimento regressivo. O sujeito, mediante o esforço por existir e o desejo de ser, pode ir adiante, pode ir-se constituindo na relação com o outro, pode avançar para novos significantes chaves sem negar sua anterioridade. Seria como a sublimação que possui em si o fundo narcísico da idealização e, ao mesmo tempo, a possibilidade de ir além, através do processo de identificação. É o ideal do *ego* mediatizado pelo *ego* ideal, portanto, no sujeito se entrelaçam constantemente regressão e progressão. Nele há um fundo narcísico que desloca sua energia para o ideal e também a identificação que toma o outro como ideal, tomando-o como um si mesmo. Afirma Ricoeur:

...talvez seja o fundo narcísico da idealização que forneça um solo à identificação e explique que os empréstimos de outrem se tornem eu mesmo. Talvez seja necessário que os fragmentos de outrem que formam o ideal do *ego* se agregam a um *ego* ideal, enraizado no narcisismo, para que a identificação tenha êxito. (RICOEUR, 1977, p. 176).

Pode-se afirmar que idealização e identificação não se separam, uma remete a outra. Ora, a energia narcísica se desloca para um ideal, ora, o narcisismo é mediatizado pela autoridade, pelo exterior e, dessa forma, o sujeito sai do ideal e avança para o real. Sai da infância e torna-se adulto. O sujeito, portanto, ora é puxado para trás e ora é puxado para frente. Daí pode-se perguntar: quem é esse sujeito no entrelaçamento da *arché* e do *telos*? Quem é esse sujeito puxado para trás e com possibilidades de tornar-se consciente? *Quem*? A resposta para esse questionamento, a partir de filosofia ricoeuriana, não é uma reflexão simples, imediata, pois, como se acompanhou, Ricoeur procura constantemente refletir pelas mediações. Sua reflexão filosófica procura exaustivamente encontrar uma certa homologia entre hermenêuticas opostas como: a arqueologia e a teleologia. Como já se destacou, ele sabe que a articulação entre essas hermenêuticas é um trabalho da reflexão e na reflexão. Significa que sua reflexão não se dá de maneira imediata, como uma intuição, mas abre possibilidades para se refletir de maneira ampla, mergulhando no movimento arqueológico e teleológico. Diz Ricoeur: “...a reflexão que faz manterem-se juntas regressão e progressão. É na reflexão que se

opera a relação entre (...) o primordial e o terminal, entre o destino e a história.” (RICOEUR, 1977, p. 149). Com essa dupla possibilidade de movimento, Ricoeur amplia a reflexão da filosofia do sujeito, de uma reflexão centrada em si mesma para uma reflexão mais descentrada, pois como se acompanhou, ele procurou encontrar uma certa homologia entre o inconsciente em Freud e o espírito em Hegel. O sujeito da consciência imediata perde seu lugar de origem e acontece o desapossamento, que gera incertezas, negatividade e isso revela que o sujeito não pode conhecer a si mesmo de forma imediata, mas reconhecendo sua anterioridade, sua posição arqueológica e também sua posição progressiva mostra-se capaz de construir seu destino, o tornar-se consciente, apesar de todas as suas incertezas. Parafraseando Freud, pode-se dizer que, onde se encontra o id, existem possibilidades de encontrar um *ego* mais autêntico, pois se reconhece sua posição anterior e as possibilidades de progredir, um sujeito de idas e vindas. Por isso, respondendo à questão levantada acima, é possível afirmar que o sujeito da filosofia de Ricoeur não é um ser fechado, voltado para si mesmo, com uma essência pronta e acabada, mas um sujeito desproporcional, um sujeito que passa constantemente por um duplo desapossamento, ora para trás e ora para frente. Um sujeito que parece não possuir um lugar de determinado. É justamente a respeito dessa desproporção do sujeito que se pretende refletir a seguir, a fim de continuar aprofundando na questão da reapropriação de si mesmo. Como já se salientou, é no reconhecimento da própria inadequação, na desproporção que se poderá ir para além de si mesmo. Diz José Manuel M. Heleno, comentador da filosofia ricoeuriana: “A liberdade humana, capaz de confessar o mal, prende-se então com esse esforço de se reapropriar de si mesmo...” (2001, p. 319). Pode-se dizer que o sujeito livre do *falso cogito* e capaz de confessar suas próprias limitações, tornar-se-á capaz de reapropriar de si mesmo.

3.6 A questão da desproporção do sujeito: o ser finito e infinito

Nos tópicos anteriores foi possível refletir que Ricoeur faz constantemente um esforço filosófico para não universalizar uma das posições hermenêuticas, mas procura reflexivamente encontrar uma certa homologia entre elas entrelaçando arqueologia e teleologia. Pôde-se perceber que seu ato de filosofar passa por uma dupla reflexão: desejo de ser e esforço por existir, recordando aqui os termos nabertianos. Para Ricoeur, no sujeito se dialetiza arqueologia e teleologia. Como se afirmou, há um

desapossamento para o passado e um desapossamento para futuro, um movimento de ida e vinda entre o primordial e o terminal. A pretensão da consciência imediata, *cogito ergo sum*, é duplamente humilhada, pela decomposição regressiva das fantasias do desejo e pela dialética ascendente das figuras do espírito, ascendência ligada a uma arqueologia e regressividade ligada a uma teleologia, um vis-à-vis. É justamente a partir desse duplo desapossamento de sentido que se pode dizer que o sujeito da reflexão se revela não coincidente de si consigo mesmo, um sujeito com desejo de ser e esforço por existir. Desejo, pois há uma força pulsional anterior ao seu pensar, o inconsciente e, esforço, pois pode tornar-se consciente. Em si entrelaçam-se regressão e progressão. Por isso, pode se afirmar que no sujeito ocorre a mediação entre o começo e o fim, é um ser que é pelas mediações. Para se aprofundar nessa mediação do sujeito, nesse vai e vem, cabe adentrar na proposta antropológica de Ricoeur na obra *O homem falível*. Essa obra encontra-se na *Filosofia da Vontade* – tomo II, cujo título é *Finitude e Culpabilidade*, publicada pela primeira vez em 1960. Foi nesse período que Ricoeur também inicia seu aprofundamento nas obras de Freud antes da publicação da obra *Da interpretação* em 1965. Diz ele: “...dediquei-me a uma leitura mais ou menos exaustiva da obra de Freud, como os meus cursos na Sorbonne entre 1960 e 1965 poderão atestar.” (RICOEUR, 1995b, 77). Isso significa que o problema da culpa e do mal de certa forma estiveram paralelos com suas reflexões a respeito das teorias psicanalíticas. Cabe aqui destacar, como comenta Jean Grondin, que a vida de Ricoeur sempre foi marcada pelo luto e sofrimento e esse chega a afirmar que seu pai na primeira guerra morreu por nada (GRONDIN, 2013, p. 12).¹²⁶ Parece que a questão da culpa, do luto e do mal sempre fizeram parte da existência de Ricoeur, sempre foram questões que passaram pela sua vida, questões, como ele mesmo afirma, que o deixavam intranquilo, a ponto de estarem sempre implícitas em suas questões filosóficas. Em sua autobiografia intelectual é possível perceber que a questão da culpa encontra-se relacionada com as questões encontradas na obra *Da interpretação*. Diz ele:

Na secção ‘interpretativa’ da minha obra, confrontei o discurso da psicanálise, reconstruído desta forma, com a da fenomenologia e, de forma mais geral, com o da filosofia reflexiva, e apresentei a oposição entre estes dois discursos como aquela entre um movimento regressivo, orientado para o infantil, o arcaico, e um movimento

¹²⁶ « Plus tard, il rendrait compte que la mort de son père au front avait été ‘une mort pour rien’, ce qui lui donna un ‘vif sentiment d’injustice sociale’ ».

progressivo, dirigido para o *telos* da realização significativa. (...) Assim, tomou forma um ‘conflito de interpretações’ sob o modo de uma arqueologia da consciência oposta à teleologia da significação, sendo completamente reconhecidos e respeitados o direito de cada uma. O meu problema inicial da culpa perdeu a sua acutilância ao tornar-se um dos lugares privilegiados do confronto entre os procedimentos arqueológico e teleológico. (RICOEUR, 1977, p. 79).

É possível perceber que esse problema da culpa perdeu sua força ao tornar-se um dos lugares privilegiados do confronto com a dialética arqueológica e teleológica. Por isso, pode-se dizer que essa questão da culpa também perpassa a obra *Da interpretação*, e ainda, para sustentar essa afirmação recorda-se aqui um trecho do prólogo de *O homem falível*, como já se salientou no primeiro capítulo: “é inevitável que uma reflexão sobre a culpa (...) encontre a psicanálise, ao mesmo tempo para aprender e debater com ela a sua própria inteligibilidade e seus limites de validade.” (RICOEUR, 2009c, p. 29)¹²⁷. Sabe-se que Ricoeur pretendia continuar sua reflexão sobre a simbólica do mal, estendendo para uma empírica da vontade, e uma poética da vontade apoiando-se nas ciências humanas como na psicanálise, porém esse terceiro volume nunca foi escrito, o que não significa dizer que o autor não refletiu essas questões em suas diversas obras ainda que implicitamente. Comenta Jean-Luc Amalric: “...a antropologia da fragilidade humana desenvolvida em *O homem falível* constitui o ponto de ancoragem decisivo da *Filosofia da vontade* e dos desenvolvimentos ulteriores da obra de Ricoeur, pelo menos até *Si mesmo como outro*.” (2013, p. 226)¹²⁸.

Assim, a questão da culpa, embora não esteja explícita na obra *Da interpretação*, é possível ser percebida implicitamente, principalmente quando se reflete essa dupla possibilidade no sujeito: a arqueologia e a teleologia. Seria como lidar com os limites da sua própria constituição, o involuntário, e também com as várias possibilidades de voluntariamente assumir suas próprias escolhas, seu destino, *apesar* das limitações. É como um embate constante entre a conquista da liberdade e a possibilidade de praticar o mal. Afirmar Ricoeur na conclusão da obra *Voluntário e Involuntário*: “Uma coisa, segundo parece, é a liberdade de escolha e de moção; outra coisa a liberdade de consentimento e o domínio de uma liberdade que comanda por projeto o acontecimento

¹²⁷ « D'une part il est inévitable qu'une réflexion sur la culpabilité, qui en outre rend justice aux modes symboliques d'expression, rencontre la psychanalyse, à la fois pour se laisser enseigner par elle et pour débattre avec elle de sa propre intelligibilité et de ses limites de validité ».

¹²⁸ « l'anthropologie de la fragilité humaine développée dans *L'Homme faillible* constitue le point d'ancrage décisif de la *Philosophie de la volonté* et des développements ultérieurs de l'oeuvre de Ricoeur, au moins jusqu'à *Soi-même comme un autre* ».

e impõe as coisas mediante o esforço que atravessa o corpo.” (RICOEUR, 2009b, p. 601)¹²⁹. Uma coisa são os limites das próprias possibilidades, as limitações das escolhas, os condicionamentos que acabam se impondo, uma outra coisa é o consentimento a essas limitações e ainda o domínio que se pode exercer sobre elas, mediante o esforço que perpassa o corpo próprio, ou seja, que perpassa os próprios limites. Comenta Jean Greisch: “uma liberdade que se reconhece responsável, então capaz de cometer o mal.” (2001, p. 54)¹³⁰. Em outras palavras uma liberdade limitada, mas que também se reconhece responsável por suas escolhas e por isso capaz de praticar o mal. Portanto, embora a questão da culpa não esteja explícita na obra *Da interpretação*, ela aparece implicitamente quando se reflete a respeito da dialética arqueológica e teleológica no sujeito da reflexão. Ela remete à reflexão da ontologia da desproporção do sujeito como se encontra na obra *O homem falível*. Por isso, pensar na dupla possibilidade do sujeito *arché* e *telos* é também adentrar na questão da desproporção.

Ricoeur, no prólogo da obra *O homem falível*, destaca que não fará um prolongamento das análises de uma descrição pura da vontade, como o fez no seu primeiro volume da *Filosofia da vontade*, mas, retirando a suspensão metodológica da falta e da experiência do mal humano, introduzirá essas temáticas em uma nova descrição. Essa nova descrição deverá permitir refletir a experiência da falta e do mal humano.

Jean Greisch, em sua obra *Paul Ricoeur: L'itinérance du sens*, afirma que o problema que Ricoeur coloca é encontrar um método que ajude a realizar a passagem da inocência à falta. Entretanto, ele destaca que “...somente uma antropologia teológica parece ser capaz de refletir a respeito desses diferentes estados do homem: inocência original, queda, redenção, visão beatífica.” (2001, p. 53)¹³¹. Daí levanta-se a pergunta: Qual método descritivo poderia possibilitar refletir a passagem da inocência à falta? Segundo Ricoeur, a experiência da falta e do mal humano possui um caráter opaco e obscuro que a descrição pura não consegue descrever e por isso é necessário sair de uma descrição do essencial para uma descrição concreta através do que ele chama de *mítica concreta*. Diz ele: “...a falta (...) permanece um corpo estranho na eidética do homem.

¹²⁹ « Autre, semble-t-il, est la liberté de choix et de motion; autre la liberté du consentement et la maîtrise d'une liberté qui commande par projet à l'événement et l'impose en effet aux choses par l'effort qui traverse le corp ».

¹³⁰ « ...'une liberté qui se reconnaît responsable', donc capable de commettre le mal ».

¹³¹ « ...seule une anthropologie théologique semble être à même de réfléchir sur les différents 'états' de l'homme : innocence originelle, chute, rédemption, vision béatifique ».

Conforme a ideia diretriz, a passagem da inocência à falta não é acessível a nenhuma descrição, nem sequer à empírica, mas a uma *mítica concreta*.” (RICOEUR, 2009c, p. 26)¹³². A mítica concreta exprime representações como a queda, o caos, o exílio entre outras. Para Ricoeur essas representações dos mitos remetem a uma linguagem mais fundamental que é a linguagem da confissão. Ela, por sua vez, diz ao filósofo da falta e do mal através de uma linguagem simbólica, ou seja, indiretamente. Diz ele: “observei que não há discurso direto da confissão, mas que o mal – trata-se do mal sofrido ou do mal cometido – é sempre confessado mediante expressões indiretas...” (RICOEUR, 1977, p. 22). Como essa experiência da falta e do mal somente é passível de ser conhecida de maneira indireta, Ricoeur propõe realizar uma exegese dos símbolos. Em outras palavras, é através do processo interpretativo que o filósofo pretende aprofundar-se na passagem da inocência à falta. É justamente por isso que Ricoeur se propõe aprofundar na simbólica do mal, e procurará compreender esse sujeito que diz de si mediante as expressões indiretas que confessam o mal. Porém Ricoeur, antes de adentrar na obra *A Simbólica do mal* como se encontra na segunda parte da *Filosofia da vontade*, Tomo II, refletirá a respeito do homem falível. Nota-se que o interesse de refazer esse caminho ricoeuriano encontrado no prólogo de sua obra é em vista de responder e aprofundar na desproporção do sujeito, no sujeito que possui arqueologia e teleologia.

Levanta-se aqui uma pergunta: Por que Ricoeur esboça uma antropologia filosófica antes da hermenêutica dos símbolos do mal? Segundo Jean-Luc Amalric em sua obra, *Paul Ricoeur, l'imagination vive*, há um hiato entre a descrição fenomenológica e a aproximação mítica e empírica do mal. Há uma distância entre a finitude e o mal, que não se pode transpor com um salto de uma descrição fenomenológica à interpretação dos mitos. Como se salientou acima, a falta é um corpo estranho na eidética do homem e por isso é necessário um tipo de mediação que permita ancorar a passagem da descrição pura à experiência da falta (AMALRIC, 2013, p. 136)¹³³. É necessário refletir uma antropologia filosófica que permita pensar a limitação

¹³² «...la faute (...) elle reste un corps étranger dans l'eidétique de l'homme. Selon la seconde idée directrice, le passage de l'innocence à la faute n'est accessible à aucune description même empirique, mais à une *mythique concrète*».

¹³³ «Autrement dit, il existe un véritable *hiatus* entre la description phénoménologique du *Volontaire et l'Involontaire* et l'approche mythique et empirique du mal. Si l'analyse eidétique de l'involontaire conduit bien à une certaine pensée de la finitude de l'agir et du vouloir humains, on ne voit pas encore ce qui permettrait de comprendre le *passage de la finitude au mal*. En même temps, le philosophe ne peut se contenter d'un simple saut de la description phénoménologique à l'interprétation des mythes car un tel saut a toutes les chances de s'apparenter à une sortie hors de la philosophie et des règles de son discours.

humana e as possibilidades da experiência do mal. Isso não significa que o mal seja uma consequência da limitação humana, ou seja, para Ricoeur uma coisa é pensar nas limitações humanas e outra nas experiências da falta e do mal. É no ínterim entre a descrição pura e a simbólica do mal que Ricoeur esboçará sua antropologia filosófica, a fim de refletir a respeito da falibilidade humana e as possibilidades da experiência do mal. É procurando refletir a respeito dessa falibilidade do homem que se pretende adentrar na questão da desproporção.

Ricoeur destaca que a teoria da falibilidade, do homem falível, representa uma expansão da perspectiva antropológica da primeira obra, centrada sobre a estrutura da vontade. Ele afirma que essa teoria é de certa forma a retomada da dualidade o voluntário e o involuntário, porém em uma dialética mais vasta, dominada pelas ideias de desproporção, de polaridade entre finito e infinito e pela ideia de mediação (RICOEUR, 2009c, p. 28)¹³⁴. Sendo assim, pensar em homem falível é também pensar em sua desproporção, na polaridade entre o finito e o infinito, que consequentemente remete à polaridade entre arqueologia e teleologia.

Segundo Ricoeur, o homem possui em si mesmo a possibilidade do mal, ou seja, é o lugar possível do surgimento do mal, pois esse é por constituição frágil e por isso pode falhar. Diz ele: o homem se encontra exposto para falhar (RICOEUR, 2009c, p. 37)¹³⁵. Procurar entender essa exposição do homem é ir adentrando no conceito de falibilidade. Para ele, a falibilidade consiste em uma não-coincidência do homem consigo mesmo, sendo assim, uma desproporção de si para si. Salienta Jean Greisch, a falibilidade não é uma imagem, um símbolo ou um mito, mas um conceito cujo núcleo é a desproporção. O homem “...é a única realidade que apresenta essa constituição ontológica instável de ser maior e menor que si mesmo.” (RICOEUR, 2009c, p. 38)¹³⁶. Para Ricoeur a desproporção faz parte da realidade constitutiva do homem e para esclarecer essa questão ele refletirá o paradoxo finito e infinito das *Meditações Cartesianas*.

C'est cette difficulté centrale qui conduit Ricoeur à chercher une sorte de *médiation* entre la neutralité de la description pure et le caractère historique et concret de l'expérience de la faute».

¹³⁴ « ...la dualité du volontaire et de l'involontaire est remise à sa place dans une dialectique beaucoup plus vaste dominée par les idées de disproportion, de polarité du fini et de l'infini et d'intermédiaire ou de médiation».

¹³⁵ « ...l'homme est par constitution fragile, qu'il peut faillir... »

¹³⁶ « ...est la seule réalité qui présente cette constitution ontologique instable d'être plus grand e plus petit que lui-même».

Ricoeur afirma que Descartes, quando aborda a questão do ser e do nada subjacente ao jogo das faculdades em si, no início da IV Meditação, prepara o caminho para a reflexão a respeito do paradoxo finito-infinito no homem.

Nessa meditação Descartes apresenta o homem entre Deus e o nada. Ele afirma que, quando pensa em Deus, não descobre em si nenhuma causa de erro, entretanto, quando se volta para si mesmo, descobre-se sujeito a infinidades de erros e, procurando a causa desses erros, nota em seu pensamento não somente a ideia Deus, mas também uma ideia negativa, a ideia do nada. Daí ele afirma: “...sou como um meio entre Deus e o nada...” (DESCARTES, 2011, p. 85). Portanto, para Descartes o homem se encontra entre o infinito e o finito, entre o ser e o nada. Porém, Ricoeur destaca que o homem não é intermediário, porque se encontra entre duas possibilidades, entre o anjo e a besta, mas sim porque é em si mesmo de *si* a *si* intermediário. É intermediário porque é misto e é misto porque opera mediações. O homem é esse ser que possui em si mesmo a característica ontológica de ser intermediário de tal maneira que seu ato de existir é de operar pelas mediações (RICOEUR, 2009c, p. 39)¹³⁷. Isso significa que o homem é esse ser capaz de operar pela polaridade do finito e do infinito. É o que sabe fazer mediação, ou seja, sabe tomar para si a peculiaridade das partes, sem, contudo, privilegiar uma delas.

Ricoeur em sua antropologia filosófica recusa reduzir o homem à finitude, pois para ele é necessário apostar na complementaridade, na mediação do finito e do infinito. Comenta Jean Greisch:

Ricoeur recusa igualmente a interpretação cartesiana desta “mistura” em termos de uma psicologia das faculdades, nas quais a finitude é representada pelo entendimento humano e a infinidade pela vontade. O sentido da finitude deve então ser procurado além da tese bem conhecida de Descartes, segundo a qual ‘é próprio do entendimento de não compreender uma infinidade de coisas’. (GREISCH, 2001, p. 56)¹³⁸.

¹³⁷ « ...l’homme n’est pas intermédiaire parce qu’il est entre l’ange et la bête ; c’est en lui-même, de soi à soi qu’il est intermédiaire; il est intermédiaire parce qu’il est mixte et il est mixte parce qu’il opère des médiations. Sa caractéristique ontologique d’être-intermédiaire consiste précisément en ceci que son acte d’exister...».

¹³⁸ Ricoeur refuse également l’interprétation cartésienne de cette «mixité» en termes d’une «psychologie des facultés», dans laquelle la finitude est représentée par l’entendement humain et l’infinité par la volonté. Le sens de la finitude doit donc être cherché par delà la thèse bien connue de Descartes, selon laquelle ‘il est du propre de l’entendement de ne pas comprendre une infinité de choses’».

Para Ricoeur não se pode fazer da finitude uma característica do homem reduzindo sua capacidade de transcender ao quadro dos seus limites, mas deve-se, como já se afirmou, apostar na complementaridade de duas leituras possíveis da realidade humana: a finitude e a infinitude. Afirma o filósofo: “...deve-se falar da infinitude tanto quanto da finitude humana. O pleno reconhecimento dessa polaridade é essencial à elaboração dos conceitos de intermediário, de desproporção...” (RICOEUR, 2009c, p. 40)¹³⁹. Portanto, para Ricoeur, o homem em sua totalidade é esse ser que opera sua existência pelas mediações e não por uma estrutura fechada e voltada para si mesmo. Ele é aberto e se compreende pela mediação, significando que em si mesmo, na sua constituição ontológica busca conciliar antagonismos. É um ser que tem tanto possibilidade de finitude quanto de infinitude, é aberto. Aqui pode-se recordar as palavras de Jeanne Marie Gagnebin (2006) no seu livro *Lembrar, escrever e esquecer*. Paul Ricoeur traz em “...si uma abertura e uma generosidade no pensar que vão em direção oposta a um certo narcisismo jubilatório e esotérico, característico de muitas modas filosóficas (e outras) contemporâneas...” (p. 164). É interessante pensar que a reflexão filosófica de Ricoeur como seu esboço antropológico vai sempre além de uma estrutura fechada e unilateral, pois ele busca constantemente conciliar teorias antagônicas como a finitude e a infinitude. Logo, a ideia que orienta a antropologia ricoeuriana não é uma ideia do simples, do integral, mas ao contrário, é a ideia do composto de relação finito-infinito. Então, o homem é esse “ser” que não possui coincidência consigo mesmo, possui uma constituição instável, pois em si traz uma desproporção, é constituído pela polaridade finito-infinito.

Ricoeur salienta que, para ir aprofundando o pensamento nesta antropologia filosófica, na antropologia da desproporção, é necessário recusar partir de um termo simples para um termo complexo, mas se deve partir da totalidade do próprio homem que é sua desproporção, a não coincidência de si consigo mesmo.

Ele afirma que, para partir da totalidade do homem, é preciso que essa seja inicialmente dada antes mesmo da filosofia em uma pré-compreensão. Isso mostra que para ele a filosofia não é reflexão primeira, não é uma filosofia teórica que tem como ponto de partida as causas primeiras, mas é uma filosofia segunda, que parte de pressupostos. Comenta Jean-Luc Amalric:

¹³⁹ «...doive parler d’infinitude autant que de finitude humaine. La pleine reconnaissance de cette polarité est essentielle à l’élaboration des concepts d’intermédiaire, de disproportion...».

...a ideia de uma *não-coincidência de si para si* que corresponde à interpretação ricoeuriana da falibilidade humana não deve ser compreendida como uma simples vista teórica sobre a realidade humana em sua globalidade, mas ela procede do *pathos* do *cogito quebrado* na qualidade de experiência afetiva central da existência humana. (2013, p. 146)¹⁴⁰.

Partindo da citação pode-se dizer que a ideia de Ricoeur em relação à falibilidade do homem não parte de uma teoria, mas da própria experiência do homem, ou seja, antes de mesmo da reflexão, do ato de filosofar, há um sujeito que age e vive no mundo, um sujeito que possui uma história e vive antes da reflexão. Enganar-se-ia buscar no sentimento de não coincidência de si consigo mesmo um puro imediato ou uma apreensão direta da realidade humana (AMALRIC, 2013, p. 146)¹⁴¹. Pensar a realidade do homem ignorando sua existência é estar fadado ao fracasso, pois não é possível compreendê-lo sem sua história, sem sua vivência. Assim, como o símbolo dá o que pensar, antes mesmo da própria reflexão, o mesmo ocorre na tentativa de se refletir a respeito da totalidade do homem, esse, antes mesmo de ser, é mobilizado pelo involuntário como afirma a teoria psicanalítica. Por isso, Ricoeur afirma que “...filosofia não começa nada absolutamente: guiada pela não-filosofia, ela vive da substância daquilo que já foi compreendido sem ser refletido; (...) a filosofia não é o começo radical, ela pode sê-lo quanto ao método.” (RICOEUR, 2009c, p. 41)¹⁴². A filosofia como método ajuda a esclarecer a experiência viva do homem. É por isso que Ricoeur afirma que irá buscar no *patético da miséria*, ou seja, na pré-compreensão do homem falho, a compreensão de sua totalidade, que em seu mais íntimo é desproporção. Ele refletirá e procurará esclarecer pelo ato de filosofar o *pathos* que faz da desproporção e da intermediaridade a característica ôntica do homem. Salienta ele que o patético é a pré-compreensão homem e é justamente sobre essa fonte não-filosófica que a filosofia refletirá. Para Ricoeur a filosofia é segunda, pois parte sempre de pressuposições. O filósofo encontra-se sempre ligado a uma experiência viva, portanto pode-se afirmar que para Ricoeur a filosofia tem seu ponto de partida diante de si

¹⁴⁰ «...l'idée d'une *non-coïncidence de soi à soi* qui correspond à l'interprétation ricoeurienne de la faillibilité humaine ne doit pas être comprise comme une simple *vue théorique* sur la réalité humaine dans sa globalité, mais elle procède du *pathos* du 'cogito brisé' en tant qu'*expérience affective centrale* de l'existence humaine».

¹⁴¹ «On se tromperait toutefois si on cherchait dans ce sentiment de non-coïncidence de soi à soi un pur immédiat ou une appréhension directe de la réalité humaine».

¹⁴² «La philosophie ne commence rien absolument : portée par la non-philosophie ; (...) la philosophie n'est pas (...), un commencement radical, elle peut l'être quant à la méthode».

mesma, mas encontra-se relacionada com fontes não filosóficas. Significando que a filosofia sabe do início de suas reflexões, mas não dispõe de suas fontes (RICOEUR, 1996, p. 34). É procurando pensar essa pré-compreensão do homem falível que o filósofo adentrará nas fontes não-filosóficas que se encontram na base da antropologia de Platão e Blaise Pascal. Comenta Jean-Luc Amalric: “...é legítimo de falar aqui de uma pré-compreensão *patética*, porque ela é efetivamente um *pathos* elevado ao *mythos*, ou, se quiser uma experiência efetiva elevada à imagem, ao símbolo ou ao mito.” (AMALRIC, 2013, p. 147)¹⁴³. Em outras palavras é possível dizer da experiência efetiva do homem, pois essa se encontra no *pathos* elevado à imagem, símbolo ou mito. Logo, adentrando nessa elevação do *pathos*, como por exemplo, no mito, será possível aprofundar na característica ontológica do homem, ser intermediário. Ricoeur, adentrando no mito platônico da alma como mistura e também na retórica pascaliana dos dois infinitos, identifica nesses a constituição do homem, ser desproporcional. Ele afirma que a filosofia platônica, quando vai falar do homem é uma filosofia da miséria. Segundo ele, a partir de Platão, ser miserável é a situação propriamente da alma, pois essa, encontrando-se no meio entre a Ideia e o seu corpo perecível, busca constantemente ascender do sensível em direção ao inteligível, é justamente em virtude desse movimento que a alma revela seu próprio inacabamento. A alma não se encontra pronta e acabada, mas ao contrário é dinâmica, pois está sempre em busca do ser. Por isso, Ricoeur afirma que a alma é miserável, pois está sempre em obra em relação ao ser. Para mostrar essa miserabilidade, esse movimento da alma, ele adentra no livro IV da *República*. Nesse livro Platão compara a alma à cidade-estado. A alma é composta de três partes, assim como a cidade o é de três ordens: magistrados, guerreiros e trabalhadores. Essas três ordens correspondem respectivamente às três partes da alma como: intelectiva, irascível e concupiscível. Ricoeur salienta, a partir de Platão, que a justiça estabelecida em um estado bem constituído corresponde à harmonia das três ordens que, por sua vez, pode ser comparada analogicamente ao equilíbrio entre as três partes da alma. Ele afirma que, assim como é possível ter numa imagem bem construída do estado uma harmonia entre as três ordens, também o contrário pode acontecer. Abandonando a imagem bem constituída do estado, o que se descobre é um sistema de

¹⁴³ «...il est légitime de parler ici d'une précompréhension *pathétique*, c'est parce qu'elle est effectivement un *pathos* élevé au *mythos*, ou, si l'on veut, une expérience affective élevée à l'image, au symbole ou au mythe».

tensões que se move em direção à unidade e o mesmo pode-se afirmar analogicamente em relação à alma. Diz Ricoeur:

...a alma aparece como um campo de forças que sofre a dupla atração da razão que é chamada 'o que comanda' (*τὸ κελενον*), e do desejo, que é caracterizado como "o que se opõe" (*τὸ κωλονον*) (439c). É então que o terceiro termo - aquele que Platão chama o *θυμός* - torna-se enigmático: ele não é mais uma "parte" na estrutura estratificada, mas uma força ambígua que sofre a dupla atração da razão e do desejo: ele tanto combate com (*ζυμμαχον*) o desejo do qual é a irritação e o furor; tanto põe-se a serviço da razão da qual é a indignação e a resistência. "Cólera" ou "coragem", o *θυμός*, o coração, é a função instável e frágil por excelência. (RICOEUR, 2009c, p. 45)¹⁴⁴.

O coração, a partir da citação acima, aparece como o intermediário entre a razão e o desejo. Ele se mescla ora servindo a razão como, coragem, ora servindo o desejo, como cólera. Por isso, pode-se afirmar que o coração na sua dinamicidade aparece sem um lugar determinado, ele é a parte instável da alma onde acontece a luta entre forças, revelando dessa forma sua ambiguidade e consequentemente a não coincidência de si consigo mesmo. Ricoeur salienta que o coração em sua dinâmica é uma mistura e para compreender essa sua constituição é necessário sair da alegoria do estado e avançar no mito como se encontram nos diálogos de Platão, *O Banquete* e o *Fedro*. O filósofo salienta que a mistura da alma aparece no Banquete em forma de cópula, onde Pênia tramou ter um filho com Poros nascendo dessa trama Eros (PLATÃO, 2010, 203c). Poros é a personificação divina do recurso e Pênia é a personificação divina da pobreza, da união entre essas personificações nasce Eros, "...a alma filosofante que é o híbrido por excelência, híbrido da Riqueza e da Pobreza." (RICOEUR, 2009c, p. 47)¹⁴⁵. Salienta Ricoeur que Eros é a lei de toda obra, é a alma dos belos corpos, das belas almas, das belas ações e das legislações. As obras nascem do desejo e o desejo é ao mesmo tempo rico e pobre. Eros é a figura da alma, figura das obras que trazem consigo mesmas o híbrido de riqueza e pobreza, isso significa que traz em si mesma tanto os recursos quanto as necessidades, as carências. Eros é uma alma composta, o híbrido de riqueza e

¹⁴⁴ «L'âme apparaît alors comme un champ de forces qui subit la double attraction de la raison qui est appelée 'ce qui commande' (*τὸ κελενον*) et du désir qui est caractérisé comme 'ce qui empêche' (*τὸ κωλονον*) (439c). C'est alors que le troisième terme – celui que Platon appelle le *θυμός* – devient énigmatique: il n'est plus une 'partie' dans une structure stratifiée, mais une puissance ambiguë qui subit la double attraction de la raison et du désir: tantôt il combat avec (*ζυμμαχον*) le désir dont il est l'irritation et la fureur; tantôt il se met au service de la raison dont il est l'indignation et l'endurance. 'Colère' ou 'courage', *θυμός*, le cœur, est la fonction instable et fragile par excellence».

¹⁴⁵ «...l'âme philosophante, est donc l'hybride par excellence, l'hybride du Riche et de la Pauvresse».

pobreza. Diz Ricoeur: “...Eros carrega em si essa ferida original que é a marca de sua mãe Pênia. Eis aí, o princípio da opacidade; para dar razão de aspiração ao ser...” (RICOEUR, 2009c, p. 47)¹⁴⁶. Eros carrega em si mesmo, além das riquezas também a marca de sua mãe, Pênia, que significa a pobreza, a carência. Para Eros sempre vai faltar algo, pois possui uma ferida original, a marca de sua mãe. O mito de Eros, além de possuir a riqueza, também possui a indigência, revelando dessa forma a fragilidade da alma.

Outro mito que mostra a fragilidade constitutiva do homem é o mito da alma, que se encontra em *Fedro*. Platão relata nesse mito que a alma pode ser comparada à natureza composta de uma parilha de cavalos alados e um auriga. O auriga tem a responsabilidade sob o par de cavalos que, por sua vez, um é nobre e o outro é absolutamente ao contrário (PLATÃO, 2008, 246b). Segundo Ricoeur esse mito mostra que a fragilidade das almas precede a queda, pois essas são compostas tanto de nobreza quanto de baixeza. Para Platão, se a alma segue mais sua baixeza, essa perde suas asas e perambula até assumir um corpo terrestre. A “...alma (...) que perdeu suas asas perambula até pousar sobre algo sólido, onde se instala assumindo um corpo terrestre.” (PLATÃO, 2008, 246c). Por isso, afirma Ricoeur, que o mito platônico, além de revelar a fragilidade do homem, também mostra sua queda, sua ruína. Comenta Jean-Luc Amalric: “...nos mitos platônicos do *Banquete* e de *Fedro* – (...) a miséria aparece, de fato, indivisivelmente como ‘limitação originária’ (quer dizer, como finitude) e como ‘mal original’ (quer dizer, como culpabilidade).” (2013, p. 149)¹⁴⁷. O fato de a alma ser composta como a união de Pênia e Poros, ou ainda como cavalo alado nobre e servil, revela a natureza da sua fragilidade e também as possibilidades de sua queda, como na perda de suas asas, tendo como consequência a decadência. Assim, a alma em *Fedro* além de revelar a miséria do homem, sua fragilidade, também mostra o nascimento da possibilidade do mal. Afirma Ricoeur que o que situa esses mitos, do *Banquete* e de *Fedro*, dentre as figuras não-filosóficas de uma antropologia da falibilidade, é o caráter indiferenciado do tema da miséria que eles veiculam (RICOEUR, 2009c, p. 46)¹⁴⁸.

¹⁴⁶ «...Éros porte en lui cette blessure originelle qui est la marque de sa mère Penia. Voici donc le principe d’opacité; pour rendre raison de l’aspiration à l’être...».

¹⁴⁷ «...dans les mythes platoniciens du *Banquet* et du *Phèdre* (...) la misère apparaît en effet indivisément comme ‘limitation originaire’ (c’est-à-dire comme finitude) et comme ‘mal originel’ (c’est-à-dire comme culpabilité)».

¹⁴⁸ «Ce qui situe ces mythes du *Banquet* et du *Phèdre* en tête des figures non philosophiques ou préphilosophiques d’une anthropologie de la faillibilité, ce n’est pas seulement leur antériorité historique, c’est le caractère indifférencié du thème de la ‘miserie’ qu’ils véhiculent».

Pode-se dizer que essas fontes não-filosóficas dizem de alguma maneira da miséria da constituição humana. Antes mesmo da reflexão, do ato de filosofar esses mitos relatam que o homem traz em sua própria constituição a fragilidade e também a possibilidade de praticar o mal: o que não significa culpa, mas sim, possibilidade que advém de sua própria constituição mista.

Ricoeur, ao lado desses mitos platônicos, também evoca a retórica pascaliana como uma figura das fontes não-filosóficas da filosofia, que descreve o homem desproporcional entre dois infinitos. Ele salienta que esse discurso não é da mesma ordem que o mito, mas é de ordem retórica, significando que é possível refletir a respeito do patético da miséria para além do mito. Para ele, a retórica de Pascal é uma exortação, uma paramitia onde o filósofo faz o convite ao homem para renunciar ao divertimento e tirar o véu da dissimulação para poder reconhecer sua real situação.

Segundo Ricoeur, a meditação de Pascal começa com um esquema puramente espacial do homem por entre as coisas, para em seguida, passar a um simbolismo espacial da desproporção. Pascal, no fragmento 72 intitulado *Desproporção do homem*, primeiramente faz um convite ao homem para contemplar a natureza. Esse, afastando-se dos objetos mais baixos que o cercam, é convidado a observar a grandeza do universo e toda sua vasta órbita. É diante dessa grandeza, afirma Pascal, que o homem passa a constatar que todo o mundo visível não é senão um traço imperceptível no amplo seio da natureza. Ele segue afirmando que a natureza é infinita e não é possível concebê-la, pois mais cansada ficará a imaginação do que a natureza poderá oferecer. A natureza é como uma esfera infinita cujo centro encontra-se em toda parte e sua circunferência não se encontra em nenhuma parte. O homem encontra-se perdido diante da grandeza de tudo o que existe. Por isso, Pascal afirma que o homem é um nada em relação ao infinito, é um nada diante do infinito. Porém, o homem considerando a si mesmo, seu corpo próprio comparado ao nada a que não pode chegar, passa a se perceber grande, um mundo diante do nada. O homem passa a ser tudo diante do nada. Portanto, o homem é esse nada diante do infinito e ao mesmo tempo esse tudo em relação ao nada. Daí é possível compreender em Pascal a desproporção do homem. Como afirma ele, o homem é um meio entre o nada e o tudo. Esse é infinitamente afastado para compreender os extremos, pois é pequeno diante do infinito e por isso incapaz de abarcá-lo e ao mesmo tempo grande diante do infinitamente pequeno, sendo também incapaz de compreendê-lo. O homem é ser entre dois infinitos, o nada e o infinito (PASCAL, 2005, fr. 72). O homem é desproporcional, pois é incapaz de englobar a

origem e o fim, encontra-se situado entre a origem e o fim. É diante dessa situação espacial do homem entre dois infinitos que Ricoeur acompanha uma mudança nas meditações pascaliana de espacial para existencial. Diz ele: “...a força de despertar do simbolismo espacial dos dois infinitos consiste no fato de que ele suscita seu próprio avanço em direção a um esquema propriamente existencial de desproporção...” (RICOEUR, 2009c, p. 50)¹⁴⁹. As meditações pascalianas avançam em direção a um esquema existencial, o homem deixará de se perceber em relação ao cosmo e voltará para si mesmo, realizando dessa forma um movimento de interiorização da desproporção. “Do homem como lugar, passa-se assim progressivamente ao homem distraído, quer dizer, a um ser que dissimula a ele mesmo o caráter miserável de sua condição.” (AMALRIC, 2013, p. 150)¹⁵⁰. De homem entre dois infinitos passa-se para o divertimento, para a distração, a fim de desviar-se de si mesmo (PASCAL, 2005, fr. 139). O homem passa a criar uma falsa imagem para si, o que recorda o *falso cogito* que, análogo ao comportamento de Narciso, cria para si mesmo uma imagem enganadora, uma falsa imagem. Para Pascal o homem toma todo cuidado para encobrir seus defeitos tanto para os outros como para si mesmo, e ainda não tolera que os outros o façam ver ou que os vejam (PASCAL, 2005, fr. 100). Percebe-se que para Pascal o homem não suporta se conhecer, não suporta sua infelicidade natural proveniente de sua capacidade limitada de dar conta de si mesmo e também incapacidade de dar conta de sua origem e de seu fim.

Enfim, Ricoeur tendo refletido a questão da desproporção a partir da pré-compreensão filosófica em Platão e em Pascal, mostra que o homem antes da reflexão é um ser intermediário. No entanto, ele afirma ser necessário passar dessa pré-compreensão para uma reflexão. Para ele a reflexão filosófica permite pensar a questão da desproporção para além do mito da mistura e da retórica da miséria. Destaca que o patético da miséria dá à filosofia a substância de sua meditação, mas não seu ponto de partida. Daí se coloca a questão: Como passar do mito da mistura, da retórica da miséria, ao discurso filosófico? É interessante acompanhar que Ricoeur, ao refletir a respeito da desproporção, vai pensá-la primeiramente a partir dos mitos, da retórica e, uma vez colocada a questão a partir da pré-compreensão, buscará elevá-la ao nível da reflexão filosófica. O “...começo em filosofia, dizíamos, só pode ser um começo na

¹⁴⁹ «...la puissance d'éveil du symbolisme spatial des deux infinis consiste en Ceci qu'il suscite son propre dépassement em direction d'un schème proprement existentiel de disproportion...».

¹⁵⁰ « De l'homme comme 'milieu' on passe ainsi progressivement à l'homme diverti, c'est-à-dire à un être qui se dissimule à lui-même le caractère misérable de sa condition ».

elucidação, pelo qual a filosofia antes recomeça que começa.” (RICOEUR, 2009c, p. 41)¹⁵¹. Percebe-se que, para Ricoeur, como se tem refletido ao longo desta pesquisa, antes mesmo de a reflexão se colocar, há uma base para sua elevação, ou seja, sua reflexão filosófica parte sempre da despretensão de ser uma filosofia primeira, pois para ele o *cogito*, que tem a pretensão de pôr a si mesmo, *já se encontra posto no ser*. Seria como retomar o desmascaramento proporcionado pelas teorias freudianas, pois, como se viu, antes de o *cogito* se colocar, há a força pulsional que o motiva, ou antes mesmo dos atos voluntários, o *cogito* é motivado pelo involuntário. Pensar nessa desolação da reflexão num primeiro momento causa certa negatividade, como se salientou, mas ao mesmo tempo, permite pensar que o sujeito *já se encontra posto no ser*: o que possibilita refletir a respeito de uma filosofia do ser (RICOEUR, 1978, p. 22). Uma filosofia que abre as possibilidades de pensar o sujeito para além da negatividade, desvelando a alegria do originário e como consequência a possibilidade do tornar-se consciente, mesmo em meio à desproporção; no entanto, antes de adentrar nessa questão cabe aqui pontuar a passagem da elevação do patético da miséria ao discurso filosófico.

Ricoeur, para elevar a passagem do patético da miséria para a reflexão, toma como ponto de partida a reflexão transcendental ao estilo kantiano. Ele pretende operar uma redução do patético e esboçar uma antropologia filosófica por meio de uma reflexão ao estilo transcendental que por sua vez não parte do eu, mas do objeto do eu, e a partir daí remontar as suas condições de possibilidade (RICOEUR, 2009c, p. 41)¹⁵². O que Ricoeur pretende nesse primeiro momento é a busca no poder de conhecer a desproporção entre finito e infinito do homem e em seguida avançará refletindo a respeito da desproporção na ação e também no sentir.

Ricoeur, partindo da imaginação transcendental em Kant, afirma que o que era mistura e miséria no patético do homem passa a se chamar síntese (RICOEUR, 2009c, p. 54)¹⁵³. Para ele, a partir de Kant, a imaginação encontra-se situada entre a finitude da perspectiva humana e a infinitude do verbo. A finitude manifesta-se primeiramente como perspectiva ou ponto de vista. “Poderíamos crer que se pode começar diretamente uma meditação filosófica sobre a finitude pela consideração do corpo próprio. Sim, é à

¹⁵¹ « ...commencement en philosophie, disions-nous, ne peut être qu'un commencement dans l'élucidation, par lequel la philosophie recommence plutôt qu'elle ne commence ».

¹⁵² « ...opérer une réduction du pathétique et amorcer une anthropologie qui soit vraiment philosophique, par le moyen d'une réflexion de style 'transcendental', c'est-à-dire d'une réflexion qui parte non de moi, mais de l'objet devant moi, et de là, remonte à ses conditions de possibilité ».

¹⁵³ Ce qui était « mélange » et « misère » pour la compréhension pathétique de l'homme s'appelle « synthèse ».

insólita relação que tenho com meu corpo que toda provação de finitude remete.” (RICOEUR, 2009c, p. 55)¹⁵⁴. É pela insólita relação que se tem com o corpo próprio e por ele com o mundo que deve procurar o núcleo de uma experiência da limitação. O corpo se abre ao mundo, no entanto, de forma limitada, pois sua abertura é finita: o que de certa forma justifica a noção de perspectiva ou de ponto de vista, ou seja, pelo próprio corpo o ponto de vista em relação a sob o determinado objeto sempre será limitado, pois o corpo limita perceber o objeto na sua totalidade. Diz Ricoeur a respeito do corpo: “...ele é o ‘aqui’ ao qual todos os outros lugares se referem; o ‘aqui’ para o qual existem todos os outros lugares lá fora. Sempre percebo o fora, mas daqui.” (RICOEUR, 1968, p. 315). A correlação entre o fora e o daqui, o corpo próprio, manifesta a limitação da perspectiva. Um objeto é sempre visto sob um ponto de vista do *daqui*. No entanto, Ricoeur salienta que, não obstante a limitação da perspectiva, essa pode ser situada de outros pontos vista que antecipa, até certo ponto no vácuo (RICOEUR, 1968, p. 315). Em outras palavras, embora o ponto de vista seja limitado a partir do *daqui*, isso não significa que o homem não deixa de ser aberto, pois sua estreiteza inicial não é um destino exterior (RICOEUR, 2009c, p. 60)¹⁵⁵. O fato do homem, estar limitado nos seus pontos de vista sob o objeto, estreiteza inicial, não significa que ele não possa ir além do próprio objeto, um destino exterior. Diz ele:

Julgo a própria coisa transferindo a face da coisa para a coisa mesma. Essa coisa transferida é a intenção de significar, é o querer dizer, (...). Por ela, conduzo-me ao encontro do sentido, que não será jamais percebido de parte alguma, nem ninguém. (RICOEUR, 1968, p. 316).

É pelo querer dizer, intenção de significar o objeto, que o homem consegue dar significação a esse objeto percebido para além de sua própria limitação. Diz Ricoeur: “...converto meu aqui de lugar absoluto a um lugar qualquer, relativo a todos os outros...” (RICOEUR, 2009c, p. 69)¹⁵⁶. Os objetos são dados sob um ponto de vista, mas é possível pelo poder infinito de significar, do querer dizer, visar os objetos em seu sentido para além do ponto de vista. Por isso, afirma Ricoeur que o homem não é

¹⁵⁴ « On pourrait croire que l'on peut commencer directement une méditation philosophique sur la finitude par la considération du *corps propre*. Certes, c'est à l'insolite relation que j'ai avec mon corps que renvoie toute épreuve de finitude ».

¹⁵⁵ « Le point de vue est l'inéluctable étroitesse initiale de mon ouverture au monde. Mais cette nécessité n'est pas un destin *extérieur*... ».

¹⁵⁶ « ... je convertis mon ici de place absolue en une place quelconque, relative à toutes les autres... ».

somente seu olhar, sua perspectiva finita, mas também o seu querer dizer, pois “...logo que falo, falo das coisas por suas faces não percebidas e em sua ausência.” (RICOEUR, 1968, p. 316). O que significa dizer que uma linguagem vai além de uma perspectiva finita da percepção, pois o sentido transcende a visada. A intenção perceptiva finita pelo querer dizer vai para além do que ela encontra-se originalmente ligada. Afirmar Ricoeur: “...a capacidade de dizer do sentido é uma contínua superação ao menos intencionalmente, do aspecto perceptivo aqui e agora.” (RICOEUR, 1968, p. 316).

Percebe-se que, para Ricoeur, partindo-se do poder conhecer é possível refletir a questão da desproporção do homem, a partir da mediação entre perspectiva finita e capacidade infinita de dizer, o que ele chama de o verbo infinito significando a capacidade infinita do poder significar. Salienta ele concomitantemente que a presença das coisas é dada sob um ponto de vista, mas ao mesmo tempo, é possível visar a coisa em seu sentido para além do ponto de vista. Desse modo, é possível perceber no poder conhecer um paradoxo, de um lado, uma perceptiva finita e, de outro, uma capacidade infinitiva de significar. É justamente a partir dessa desproporção, desse problema intermediário, que Ricoeur adentra no terceiro termo em Kant, a imaginação pura, a fim de sintetizar essa desproporção. Diz Ricoeur: “O surpreendente é que este terceiro termo não é dado em si mesmo, mas na coisa.” (RICOEUR, 2009c, p. 76)¹⁵⁷. Uma imaginação pura somente pode ser refletida pela vida transcendental: o que significa dizer que a síntese que a imaginação opera não se dará do próprio sujeito, mas a partir do objeto e esse, por sua vez, é a unidade já realizada em um vis-à-vis entre a capacidade infinita de significar e o ponto de vista de uma perspectiva finita (RICOEUR, 2009c, p. 55)¹⁵⁸. Portanto, é pela imaginação que acontece a síntese entre uma finitude e infinitude. Porém, Ricoeur salienta que essa síntese que a imaginação opera é obscura, é uma arte escondida nas profundezas da alma (RICOEUR, 2009c, p. 80)¹⁵⁹. A síntese da imaginação permanece, dessa forma, um enigma, pois, como afirma Ricoeur, é possível compreender o que significa ser afetado e também o que significa determinar intelectualmente, mas não é possível saber como acontece essa operação no profundo da alma. Eis o poder do homem de conhecer, perspectiva finita e capacidade infinita de significar e ainda capacidade limitada de aprofundar na sua própria alma. Eis a desproporção do homem, sua fragilidade do poder de conhecer.

¹⁵⁷ «L' étonnant est que ce troisieme terme n'est pas donné en lui-même, mais seulement dans la chose».

¹⁵⁸ « C'est l'unité déjà réalisée dans un vis-à-vis de la parole et du point de vue...».

¹⁵⁹ « ...la synthèse imaginative est *obscure* ; (...) est 'un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine' ... »

É importante aqui ressaltar que a reflexão sobre síntese transcendental, síntese operada entre o entendimento e a sensibilidade é consciência, como afirma Ricoeur, mas não consciência de si. A consciência aqui é sua própria unidade, porém, não em si mesma, mas fora de si, sobre o objeto. Não parte do próprio eu, mas do objeto do eu. É “...preciso compreender reciprocamente que a unidade formal não é outra coisa que a condição de possibilidade daquilo que chamamos a síntese objetual.” (RICOEUR, 2009c, p. 85)¹⁶⁰. É a síntese para constituir o próprio objeto, ou seja, a consciência trabalha para fundar a unidade do sentido e da presença no objeto. A consciência é unidade sobre o objeto e não sobre si mesma. Isso significa que a consciência não é ainda uma pessoa, não é ainda voltada para si mesma, mas apenas voltada para o objeto. Ricoeur, a fim de dirigir sua reflexão para além do objeto aproximando-se mais da pessoa, desloca sua reflexão do conhecer para o agir e o sentir. “O objeto que nos serve de guia nessa nova etapa é a ‘pessoa’ e não mais a ‘coisa’.” (RICOEUR, 2009c, p. 90)¹⁶¹.

Refletir a desproporção do sujeito não para em uma reflexão abstrata, sobre o modo de conhecer determinada coisa, mas avança para uma reflexão mais concreta, que passa pela prática e pelos afetos. É sair do nível gnosiológico para o nível da existência que abrange tanto a ação quanto o sentir. O sujeito da reflexão não pode conhecer a si mesmo, reapropriar de si, somente pelo conhecimento, pois como se tem acompanhado há uma limitação no poder de conhecer. Por isso, é necessário avançar no ato de filosofar a fim de chegar a uma reflexão concreta que possibilite pensar uma filosofia do ser, como já se mencionou, uma filosofia que possibilite o sujeito torna-se consciente, mesmo imerso na desproporção.

Tendo Ricoeur refletido a respeito da desproporção a partir do poder de conhecer, cabe agora pensá-la no nível da ação e do sentir. Foi possível perceber que na síntese transcendental refletiu-se primeiramente a dimensão finita da perspectiva e em seguida a dimensão infinita do verbo; e, no ínterim entre essas dimensões, o terceiro termo, a imaginação pura. É importante destacar que a filosofia ricoeuriana procura constantemente aproximar teorias opostas, teorias antagônicas, realizando sua reflexão pela mediação entre o polo finito e infinito. Sendo assim, ele seguirá o mesmo método ao refletir a respeito da ação e do sentir, como o fez na teoria transcendental. Assim como trabalhou a função intermediária da síntese transcendental, também refletirá a

¹⁶⁰ «...il faut comprendre réciproquement que l'unité formelle n'est pas autre chose que la condition de possibilité de ce que nous avons appelé la synthèse objectale».

¹⁶¹ «L'objet qui nous sert de guide dans cette nouvelle étape est la 'personne' et non plus la 'chose'».

respeito da função intermediária da ação, chamando-a síntese da prática. Ele, a partir da pessoa como objeto de respeito, procurará articular o polo do caráter e o polo da felicidade, o primeiro finito e o segundo infinito. Sendo assim, a síntese prática, a função intermediária da ação se encontrará, segundo Ricoeur, na própria pessoa. Diz ele: “A pessoa é o *Si* que faltava à consciência em geral, recíproca da síntese do objeto, ao Eu do ‘eu penso’ Kantiano.” (RICOEUR, 2009c, p. 112)¹⁶². Para Ricoeur é na pessoa em ação, ou seja, na prática que se opera a síntese entre o caráter e a felicidade. O caráter constitui a totalidade de vários aspectos finitos como: perspectiva, dileção original de si próprio, perseverança e inércia (RICOEUR, 2009c, p. 99)¹⁶³. Ele é totalidade finita da existência do homem, é sua existência enquanto determinada (RICOEUR, 1968, p. 317). Porém, o caráter não pode ser confundido com um “...destino que me governa de fora; no entanto, ele é de algum modo destino...” (RICOEUR, 2009c, p. 104)¹⁶⁴. Não obstante as perspectivas que podem ser mudadas, o caráter também se encontra ligado ao imutável, ao recebido, ao herdado. Ele é a relação entre uma perspectiva finita, que significa abertura a algo que afeta o indivíduo, o amor a si mesmo e por fim os hábitos que são as disposições adquiridas ao longo do tempo, que dão estabilidade, mas também podem ser revistos conforme novas perspectivas. Destaca Ricoeur que o caráter, embora seja totalidade finita de uma pessoa, não é o todo da pessoa. O caráter limita a pessoa, pois é sua totalidade finita, mas isso não significa fechamento, pois a pessoa pode ir além do que está determinada, ao abrir-se para o horizonte da felicidade. O “...horizonte está livre, possibilidades ilimitadas se abrem diante de mim; o sentimento do ‘imenso’ responde então dialeticamente ao sentimento do ‘estrito’ (RICOEUR, 2009c, p. 111)¹⁶⁵. Ricoeur, a partir de Aristóteles, destaca que a ação humana, mesmo condicionada, por exemplo, pelo caráter, é perpassada pela busca da felicidade que a ultrapassa. Isso não significa que a felicidade seja transcendência humana, mas uma visada total de todos os outros aspectos humanos (RICOEUR, 2009c, 107)¹⁶⁶. É uma ação orientada *para*.... Por isso, a felicidade não

¹⁶² « La personne est le *Soi* qui manquait à la conscience en général, réciproque de la synthèse de l'objet, au ‘Je’ du *Je pense* kantien ».

¹⁶³ « Ces divers aspects de la finitude – perspective, dilection originaire de soi-même, persévération et inertie – viennent se rassembler dans la notion de caractère ».

¹⁶⁴ « le caractère, disions-nous, n'est pas un destin qui me gouverne du dehors; et pourtant il est d'une certaine façon destin... ».

¹⁶⁵ « ...l'horizon est dégagé, des possibilités illimitées s'ouvrent devant moi; le sentiment de ‘l'immense’ répond alors dialectiquement au sentiment de ‘l'étroit’ ».

¹⁶⁶ « En effet ce que nous visons, par le terme de bonheur, ce n'est pas une forme particulière de transgression ou de transcendance humaine, mais la visée totale de tous les aspects de transgression... ».

pode ser vista a partir de ações isoladas, mas é um horizonte para tudo (RICOEUR, 2009c, p. 108)¹⁶⁷. Dessa forma, a pessoa possui em si mesma um caráter que limita sua ação, mas ao mesmo tempo é orientada por motivações que impulsionam suas ações na busca da felicidade. O “...caráter é a origem zero desta orientação de campo, a felicidade é o termo infinito desta orientação.” (RICOEUR, 2009c, p. 111)¹⁶⁸. Por um lado, o homem é limitado pela sua orientação originária, mas por outro, é motivado pelo horizonte infinito da felicidade. É nesse ínterim entre sua finitude, caráter, e infinitude, felicidade, que surge a noção de pessoa na qualidade de objeto de respeito. “A pessoa, que a segunda fórmula do imperativo categórico nos impõe de sempre tratar como um fim em si e nunca como simples meio, representa a síntese prática da finitude e da aspiração inifinita.” (GREISCH, 2001, p. 70)¹⁶⁹. A pessoa é alguém particular que possui caráter e é movida para a felicidade. Porém, entre sua particularidade e seu horizonte, não pode tratar o outro como um meio, mas como um fim, com o respeito que exige a humanidade, tanto em sua pessoa, quanto na do outro. É no respeito a si mesmo e ao outro que se sintetizam o caráter e a felicidade, pois uma pessoa respeitará o outro na sua humanidade.

Enfim, tendo refletido a questão da desproporção na síntese transcendental e na prática, resta partir para o sentimento, ou melhor, para fragilidade afetiva. Ricoeur, aprofundando na constituição ontológica do homem, passa pelo conhecimento, pela prática e avança para sua interioridade, para os sentimentos. Percebe-se que Ricoeur avança para o mais profundo da pessoa em seu próprio ser.

Para ele os sentimentos constituem o lugar mais íntimo de uma pessoa, o lugar onde a desproporção se encontra concentrada, onde se revela sua fragilidade afetiva. O sentimento é precisamente a manifestação implícita das ‘tensões’ e ‘pulsões’. A fragilidade manifesta-se nos afetos e de um modo especial, no interior do coração da pessoa. É o coração que constitui o sentimento humano por excelência (RICOEUR, 2009c, p. 136)¹⁷⁰. O “...θυμός que torna manifesta sua posição instável entre o vital e o espiritual...” (RICOEUR, 2009c, p. 76)¹⁷¹. O coração é um misto de prazer e felicidade.

¹⁶⁷ «...le bonheur est l'horizon à tous égards».

¹⁶⁸ «...le caractère est l'origine zéro de cette orientation de champ, le bonheur est le ‘terme infini’ de cette orientation».

¹⁶⁹ «La personne, que la deuxième formule de l’impératif catégorique nous enjoint de traiter toujours comme une fin en soi et jamais comme un simple moyen, représente la synthèse pratique de la finitude et de l’aspiration infinie».

¹⁷⁰ «...le θυμός qui constitue le sentiment humain par excellence».

¹⁷¹ « C'est donc le *mode* d'accomplissement du θυμός qui rend manifeste sa position instable entre le vital et le spirituel...».

Por um lado o coração é atraído pelo prazer provisório, mas por outro pela busca de uma felicidade duradoura, uma busca infinita ao longo do tempo. Por isso, o coração é inquieto entre as dimensões do prazer e da felicidade. Diz Ricoeur: “...o ‘coração’ é essencialmente o que em mim é inquieto. (...) Entre a finitude do prazer, que encerra um ato bem delimitado e a sela de seu repouso, e o infinito da felicidade.” (RICOEUR, 2009c, p. 176)¹⁷². A inquietude do coração é operada pelo sentimento, que por sua vez é dinamizado pelo desejo de ter, de poder e de ser reconhecido. São três paixões que dinamizam o coração humano e o tornam inquieto, pois se for levado pelo prazer, buscará o que o atrai imediatamente, mas se for orientado pela felicidade, orientará suas paixões para a totalidade das ações, o que passa pelo respeito a si e aos outros.

Eis aí os três níveis de desproporção que se encontram no homem. Como se afirmou, Ricoeur sai da pré-compreensão filosófica e a eleva à reflexão filosófica passando pela síntese transcendental, síntese prática e pela fragilidade afetiva. É da fragilidade afetiva que nasce a fragilidade do poder de conhecer e também da prática, mas é somente com o desdobramento do conhecimento e da prática que se pode avançar para o sentimento. Em si o homem possui um coração inquieto, um misto entre o finito e o infinito, o homem é um ser desproporcional desde seu íntimo até seu conhecimento.

3.7 A questão da desproporção: da angústia à alegria

Uma vez refletida a questão da desproporção e, anteriormente, a arqueologia e a teleologia do sujeito, como se pode concluir essa temática? Segundo Ricoeur, antes mesmo da reflexão, há uma base para sua elevação, como já se salientou. Sua filosofia parte sempre da despretensão de uma filosofia primeira, no entanto, é a partir da própria reflexão, como se viu, que Ricoeur avança para uma filosofia do ser. A reflexão imediata do sujeito deve perder seu lugar para se encontrar já posta no ser. Com isso, é possível compreender o itinerário desta pesquisa: partir de uma filosofia reflexiva, passando pela desolação até chegar à tentativa de reapropriar-se de si mesmo, ou tornar-se consciente.

Como se afirmou ao longo desta pesquisa, as teorias freudianas são libertadoras, pois desmascaram as ilusões do *falso cogito*, estendendo a consciência *aquém* de si, porém, elas são decepcionantes devido a sua impotência em dar um sentido para o

¹⁷² « ...le coeur est essentiellement ce qui en *moi* est inquiet. (...) Entre la finitude du plaisir, qui clôt un acte bien délimité et le scelle de son repos, et l'infini du bonheur... ».

sujeito. É justamente aí que Ricoeur propõe, através de uma interpretação teleológica, completar sua leitura de Freud, mostrando dessa forma que o sujeito da reflexão não se encontra fadado a um eterno retorno à sua *arché*, mas pode avançar para *além* de si mesmo, perpassando as obras da cultura. Assim, para Ricoeur, o sujeito não é somente puxado para trás ou voltado somente para sua anterioridade, mas também pode ir para além de si mesmo, pode fazer um caminho progressivo em direção às obras da cultura. Se por um lado o sujeito da reflexão, após a suspeita das teorias freudianas, é libertado de suas ilusões, descobrindo a força do inconsciente que se encontra *aquém* de si mesmo, e chegando com isso a fazer uma certa experiência negativa, ao perceber não ser o que se acreditava ser, por outro lado, após a derrocada da consciência imediata, esse se encontra livre para tornar-se consciente, para avançar para outros “horizontes” que vão além de si, como os monumentos e as diversas obras da cultura. Porém, surge aí um novo problema, como se acompanhou, pois se por um lado o sujeito possui uma posição arqueológica e por outro possui uma posição teleológica, há uma ambiguidade no sujeito, uma questão a ser refletida.

Para Ricoeur o sujeito da reflexão é em sua própria constituição desproporcional, esse não possui uma coincidência de si consigo mesmo. Descartes já coloca, em suas meditações, o homem entre o infinito e o finito, porém, para Ricoeur o homem não é desproporcional por se encontrar entre um polo e outro, mas porque em si mesmo é mediação.

Ricoeur para chegar a essa constituição ontológica do sujeito, a mediação, procurou aprofundar em algumas fontes não-filosóficas da filosofia. Ele refletiu a partir de Platão e de Pascal, que o homem tem tanto possibilidades de ir para o alto quanto possibilidades de descer: o que não significa queda, mas possibilidade de praticar o mal. O homem em si é frágil, pois tem tanto possibilidades de progredir quanto de retroceder. Ele se encontra entre dois infinitos, ele é grande diante do nada, e ao mesmo tempo, é nada diante do infinito. Assim, para Ricoeur, o homem é desproporcional, pois opera pela mediação, sua constituição é ser pela mediação. Como se mencionou no primeiro capítulo, aqui é possível fazer alusão à obra *Si mesmo como um outro*, onde o filósofo, ao refletir a respeito da identidade pessoal, trabalha os conceitos *mesmidade* e *ipseidade*. Para ele, através da mediação entre o caráter e a palavra mantida, é possível manter uma certa identidade pessoal e também sua “manutenção” ao longo do tempo. O sujeito constrói sua identidade pessoal através das mediações que perpassam seu caráter como os hábitos, as normas, os ideais, os heróis e também através da palavra mantida. É

pela mediação do caráter e da atestação da palavra que o sujeito vai construindo sua identidade pessoal. A mediação é parte constitutiva do sujeito da reflexão. Esse possui em si mesmo a característica ontológica de ser intermediário de tal maneira que seu ato de existir é de operar pelas mediações. Ele é capaz de operar pelas polaridades, embora seja incapaz de abarcá-las. Diz ele: “...o homem encontra-se situado entre o fim e o começo, em um sentido, ao mesmo tempo, causal e teleológico. E sua desproporção consiste em que ele não tem a ‘capacidade infinita’ para compreender, para englobar o princípio e o fim.” (RICOEUR, 2009c, p. 50)¹⁷³. Podem-se aqui levantar algumas questões: O sujeito não tendo capacidade infinita para compreender tanto sua *arché*, quanto seu *telos*, como ainda pode tornar-se consciente? Como esse sujeito desproporcional pode reapropriar-se de si mesmo, não podendo englobar nem sua *arché* e nem seu *telos*?

Retomando aqui o duplo desapossamento do sujeito, arqueológico e teleológico, é possível entender que o sujeito da reflexão não é somente puxado para trás, como propõem as teorias psicanalíticas, nem procede somente progressivamente, como propõe a teoria hegeliana, mas este é um ser de mediação entre a posição regressiva e a posição progressiva. A constituição do sujeito da reflexão, por ser mediação, não é ser unilateral ou determinada em uma posição fechada, mas ao contrário sua riqueza se encontra no *poder-ser* entre os antagonismos. O sujeito é por constituição um ser de mediação: ele não possui coincidência de si consigo mesmo, mas vai se construindo através do vis-à-vis entre regressão e progressão. “Procuramos o *ego*? É o Id que se enuncia. Recorremos do id à instância dominadora? É o superego que se apresenta.” (RICOEUR, 1977, p. 344). O sujeito não se deixa apreender em uma tópica, mas ele é no íterim entre arqueologia e teleologia. Isso não significa ecletismo, tentativa de colocar a arqueologia e a teleologia lado a lado, nem mesmo uma certa negação do conhecimento na busca de uma afirmação originária, mas ao contrário, significa fragilidade e ao mesmo tempo possibilidades. Afirma Ricoeur que “...a provação da limitação nos parecerá comprometida em um ato de superação...” (RICOEUR, 1968, p. 313). Falar de fragilidade do sujeito é refletir a respeito de sua limitação e também de possibilidades ou de busca de superação dos próprios limites. Isso não significa que a limitação seja um mal, mas sim que o sujeito é frágil e ao mesmo tempo tem

¹⁷³ «...l'homme maintenant situé entre l'origine et la fin, en un sens à la fois temporel, causal et téléologique. Et sa disproportion consiste en ce qu'il n'a point la 'capacité infinie' pour 'comprendre', pour englober le principe et la fin».

possibilidades de poder-ser, pois também pode realizar um movimento de superação dos seus limites. Aqui se pode pensar em um duplo movimento no sujeito, o primeiro da limitação, fragilidade e o segundo da superação, do poder-ser. Pergunta-se: Como refletir esse duplo movimento do sujeito e qual sua relação com a questão da desproporção e também com a reapropriação de si mesmo?

Como se afirmou, o sujeito revela sua fragilidade, desproporção e não possui a capacidade infinita de compreender sua origem e seu fim. Este, que foi duplamente desapropriado, tanto pela suspeita quanto pelo espírito, não possui mais certezas imediatas, não é origem nem fim da reflexão, mas, ao contrário, se revela frágil e limitado. Para Ricoeur a limitação específica em que consiste a realidade humana é a de não coincidir consigo mesmo (RICOEUR, 2009c, p. 184)¹⁷⁴. Essa não coincidência do sujeito gera uma certa angústia, pois revela uma negatividade em sua própria constituição, um não-ser em seu próprio ser, seria como antítese em relação ao seu próprio ser. A angústia nasce aqui como uma ameaça ao sujeito, uma ameaça em não poder mais reapropriar-se de si mesmo, uma vez que foi duplamente desapossado e não possui capacidade infinita de compreender tanto sua *arché* quanto o seu *telos*. Diz Ricoeur:

...a angústia brota da profundidade de meus conflitos e daquilo que poderíamos denominar a fragilidade do psiquismo humano (...); fragilidade do psiquismo é diretamente angustiante; pois o que me atemoriza é uma face de mim mesmo desconhecida, e como que dissimula a possibilidade de não me reconhecer... (RICOEUR, 1968, p. 299).

O sujeito sendo incapaz de compreender sua origem e seu fim entra em estado de angústia, atemorizado pela sua face desconhecida, por aquilo que ele não pode compreender, podendo levá-lo a pensar em um nada de ser, pois essa sua limitação pode ser confundida com uma redução ao nada. O não coincidir consigo mesmo e a incapacidade de compreensão tanto da origem quanto do fim, pode ser confundida com uma anulação da possibilidade de ser. Se o sujeito inicialmente tinha pretensão de ser origem da reflexão, mas depois é duplamente desapossado, revelando-se ser de mediação e ainda incapaz de compreender sua *arché* e seu *telos*, este pode chegar a pensar que sua tarefa de tornar-se consciente, reapropriar-se de si mesmo, não passa de

¹⁷⁴ « ...cette limitation spécifique qui consiste pour la réalité humaine à ne pas coïncider avec soi-même ».

um trabalho inútil e sem sentido, o que recorda o homem absurdo em Albert Camus na sua obra *O mito de Sísifo*. Para Camus, a vida do homem não tem sentido. O homem, ao criar possibilidades e sentido para além de si mesmo, acaba realizando um trabalho inútil e sem significado à semelhança do trabalho de Sísifo após sua condenação. O homem busca algo estável, determinado, algo que oriente em vida, entretanto, essa busca é sem sentido e impossível de ser determinada. Diz ele: “só posso extrair conclusões do que posso ver e não arriscar nada que seja uma hipótese.” (CAMUS, 2010, p. 72). O homem julga se conhecer, mas ao se analisar com um pouco mais de profundidade, perceberá que aquilo a que julgava conhecer lhe escapa entre os dedos, ou seja, o que julgava conhecer na verdade era apenas uma visão efêmera de si mesmo e do próprio mundo. “Efetivamente, sobre o quê e sobre quem posso dizer: ‘Eu conheço isto!’ (...) Pois quando tento captar este eu no qual me asseguro, quando tento defini-lo e resumi-lo, ele é apenas água que escorre entre meus dedos.” (CAMUS, 2010, p. 33).

Para Camus o homem é esse ser de contradições, paradoxos entre o que imagina saber e o que realmente sabe, entre a certeza de sua existência e o conteúdo que se tenta dar a ela. Para ele, o homem absurdo é a oposição entre sua revolta consciente e a obscuridade em que a vida se debate. O homem absurdo vislumbra o universo transparente e limitado, no qual nada é possível, mas tudo está dado, depois do qual só há desmoronamento e o nada (CAMUS, 2010, p. 71). Percebe-se que, para Camus, as incertezas e os paradoxos são a condição do homem e tudo se encontra dado, não havendo um nada de possível, pois tudo se desdobra no nada. Aqui se pode pensar em Sartre, em sua obra *O ser e o Nada*. Para esse filósofo o homem é um ser que coloca em questão o nada de seu ser. Ele apreende a si mesmo neste mundo através da sua atitude interrogativa e é através dessa atitude que revela o seu nada ser. Pode-se perguntar: *Como?* Como revela o nada ser? O “...homem que *eu* sou, se o apreendo tal qual é neste momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa.” (SARTRE, 1997, p. 44). Esse, quando interroga pelo ser revela, pelo próprio fato de interrogar, uma ausência de conteúdo em si mesmo, um não-ser. Revela uma certa ausência em si mesmo (SARTRE, 1997, p. 45) Partindo da ideia husserliana de que *a consciência é sempre consciência de algo*, pode-se afirmar que a consciência não tendo relação com um objeto, ela não é. “Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para consciência fora dessa necessidade...” (SARTRE, 1997, p. 34). A consciência, fora dessa relação com o objeto, ela não é, pois ser consciência *de algo* é parte estruturante da consciência. Dessa maneira a

“...consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é.” (SARTRE, 1997, 34). A consciência se coloca diante do ser. Esse último, por sua vez, é em si-mesmo, é o que é. A afirmação que o ser-em-si é o que é, significa que não implica nenhuma negação, mas ao contrário é plena positividade e desconhece qualquer tipo de alteridade, não tendo relação com o outro, pois é-em-si. Diz Ricoeur: “...o ser não passa ao nada e o nada ao ser; o ser é o ser e jamais a negação terá pé nele, pois é preciso negá-lo para pensar em termos de não-ser. A plena e inteira positividade do ser é portanto inatacável.” (RICOEUR, 1968, p. 327). A consciência, ao contrário do ser-em-si, não é voltada para si mesma, pois para ser, ela precisa do objeto. Quando a consciência [o homem] interroga pelo ser, essa fica na espera de uma resposta positiva ou negativa (SARTRE, 1997, p. 45). Isso revela tanto a possibilidade do ser se revelar, quanto a possibilidade do não-ser. A espera daquele que interroga já revela um não-ser, uma certa ausência de conteúdo em si mesmo, um nada de ser, pois, como se afirmou, a consciência é sempre consciência de algo e até que se revele o ser, ela não é. “Assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não-seres: o não-ser do saber, no homem, e a possibilidade de não-ser, no ser transcendente.” (SARTRE, 1997, p. 45). É por isso, que Ricoeur afirma, a partir de Sartre, que o nada é, de certo modo, dado no coração do ser (RICOEUR 1968, 327). É interrogando pelo ser que é possível perceber o nada de ser daquele que interroga. “O ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada.” (SARTRE, 1997, p. 65). Para Sartre, o homem encontra através da sua atitude de interrogar, no coração de seu ser, o não ser. O “...homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo”. (SARTRE, 1997, p. 67). Na obra *A Náusea*, Sartre destaca esse nada no personagem Roquetim, quando este, terminando de escrever seu livro sobre Rollebon, questiona sobre o que fazer de sua vida. Roquetin ao se questionar percebe um sentimento de náusea, de modo que para ele somente o presente existe e tudo o que fizera até então não lhe importa, pois lhe escapa, então exclama: “Agora eu sabia: as coisas são inteiramente o que parecem – e *por trás delas...* não existe nada.” (SARTRE, 1996, p. 145). Escrever perde o sentido para Roquetin de maneira que o passado, as coisas e seu pensamento já não são mais, pois é ausência de ser. Daí, pode-se dizer que aparece a liberdade, que põe fora o passado, as coisas e o pensamento, tendo apenas o presente para poder existir. É diante desse nada, assim como em Camus, que o homem é completamente livre, não existindo limites para sua liberdade. O homem, sendo completamente livre, um nada de ser – um nada de ser –, está condenado a fazer

escolhas, e aí entra em angústia perante seu nada, pois para Sartre o homem tem que assumir a responsabilidade de ser livre. Sendo assim, a liberdade aparece para o sujeito em forma de angústia.

É voltando os olhos para esse estilo filosófico de redução ao nada que o sujeito pode adentrar e confundir limitação com o nada ser, pois para Ricoeur a limitação do sujeito não significa redução ao nada, como se encontra na filosofia ao estilo sartriano, mas ao contrário, possibilita a superação e originária afirmação. Daí pode-se afirmar que o sujeito, embora limitado na sua capacidade de compreender sua *arché* e seu *telos*, também possui possibilidades. Ele pode sair do seu estado de angústia e chegar à alegria da afirmação originária e conseqüentemente à possibilidade de tornar-se consciente ou reapropriar-se de si mesmo. Daí pode-se afirmar, se referindo a Ricoeur: “...é possível e necessário recuperar uma filosofia da primazia do ser e do existir que leve em consideração, de maneira séria, tal florescimento das filosofias da negação.” (RICOEUR, 1968, p. 312). Ricoeur, quando afirma que é necessário recuperar uma filosofia do ser, não está se referindo a uma metafísica da essência, mas a uma filosofia que procura diminuir a discrepância entre uma consciência pura e uma consciência concreta. Deve-se perder o *ego* (*moi*) para reencontrar o eu (*je*). O sujeito da filosofia reflexiva só se compreende abandonando suas representações e recuperando seu esforço por existir. Em outras palavras, o sujeito só se encontra ao abandonar suas ilusões, seu *falso cogito* e retomar sua origem, saindo da desproporção do poder conhecer e atingindo o âmago do próprio coração, que já se encontra posto no próprio existir, no ser. Afirma Ricoeur: “...qualquer que seja o ser: ele não é o Todo-Outro, mas o meio, o espaço original no qual continuamos a existir.” (RICOEUR, 2009c, p. 149)¹⁷⁵.

Segundo Ricoeur, Sartre atribui ao ser uma ideia pobre e estreita, reduzindo-o a coisa ou a dado bruto. Sua noção de ser é pobre, é reificada (RICOEUR, 1968, p. 333). Essa noção de ser invade o não-ser que é o homem, é uma reificação que invade o corpo, o passado. Daí a necessidade de o homem de se afastar desse essencialismo que o transforma em uma coisa entre outras coisas, um ser entre os outros seres. Então, para Sartre, o homem aparece diante do ser como uma coisa, como um nada de ser, pois ele torna-se uma não coisa. O homem é um nada de ser, uma não coisa. Ele, diferente dos outros seres, é o único capaz de se colocar em questão e, por isso, é livre para não ser uma coisa entre outras coisas (RICOEUR, 1968, p. 333). O homem não só vive, mas

¹⁷⁵ « ...il n'est pas le Tout-Autre, mais le milieu, l'espace originaire dans lequel nous continuons d'exister».

pode colocar em questão sua própria vivência. Daí ele é não-ser diante do ser petrificado, do ser em si reificado. Ele é o único capaz, pelo ato interrogativo, de ser livre para não ser uma coisa entre as outras coisas. Ele é não-ser diante do ser petrificado, do ser em si reificado. Isso significa que Sartre retira o homem, como um não-ser, de um ser petrificado em essência e proporciona a esse a liberdade para fazer suas escolhas, liberdade de não ser uma coisa entre as outras coisas. Um nada ser perante um ser reificado. Pode-se dizer que o homem já não possui mais uma essência determinada *a priori*. Não é, como na natureza, um ato à espera do desenvolvimento de sua potência, mas um nada ser perante o ato.

Sartre, priorizando o nada de ser do homem em relação ao ser, afasta-se da ideia de causa ou de um ser que sustenta e mantém sua existência, com essa reflexão ele possibilita ao homem a liberdade para fazer escolhas, ao colocar a existência muito além do ser. O “...nada que situa a existência além de toda essência” (RICOEUR, 1968, p. 328). Entretanto, diz Ricoeur em relação a essa filosofia do não-ser: “...ele [Sartre] demonstrou (...) que para ser-livre, é preciso que nos tornemos não-coisa; mas não-coisa não significa não-ser.” (RICOEUR, 1968, p. 333). Para Ricoeur a filosofia sartriana, ao priorizar o não-ser, o nada, acaba reduzindo toda possibilidade de ser do homem ao nada de ser, pois desconhece o ser como afirmação originária, como na filosofia spinozista, esforço por existir. Diz Ricoeur em relação a Sartre: “...sua filosofia do nada é a consequência de uma insuficiente filosofia do ser” (RICOEUR, 1968, p. 333). Sendo assim, o que Ricoeur propõe é a recuperação de uma filosofia ao estilo spinozista, uma filosofia cuja existência é desejo e esforço e não uma filosofia da substância, da ideia ou da essência. O esforço aqui significa poder ser no ínterim das carências entre a *arché* e *telos*. O sujeito recupera a si mesmo pelo esforço de ser entre essas carências. Por isso, a existência do sujeito é a relação do vis-à-vis entre o desejo de ser (carência, indigência) e o esforço por existir (poder ser), e não uma substância nem uma determinação. Eis aí a alegria renunciada. No entanto, salienta Ricoeur:

...uma meditação sobre o negativo não é construir uma filosofia do não-ser, mas de referir nossa ideia do ser para além de uma fenomenologia da coisa ou uma metafísica da essência, até esse ato de existir do qual indiferentemente se pode dizer que é sem essência ou que toda sua essência está no existir. (RICOEUR, 1968, p. 333).

Pode-se dizer que para Ricoeur não é de todo negativo uma filosofia do não-ser, pois essa traz benefícios colocando o sujeito para além de uma essência determinada, recolocando-o em conexão com seu próprio existir, com seu ato: o homem é um ser em ato antes de ser essência. Ele existe, possui esforço e desejo. Como já se afirmou, ele é mediação, vive entre a *arché* e o *telos*. Por isso, pode-se afirmar que a negatividade é um caminho quase que necessário para a recuperação de uma filosofia da primazia do ser. A negatividade, como se salientou ao longo desta pesquisa, desmascara a reflexão como origem, retira o homem de sua atitude natural e o coloca como ser que existe. Para Ricoeur, uma filosofia negativa ao estilo sartriano permanece truncada enquanto não avançar para uma filosofia do esforço por existir (RICOEUR, 1968, p. 336). O truncamento não é afastamento mas, como já se afirmou, é caminho, transição para a descoberta do esforço anterior a toda representação. Uma filosofia do ser não se abisma na negatividade, mas passa por ela. Nem se abisma em um essencialismo, mas descobre que o ser é em ato, esforço por existir. Por isso, Ricoeur afirma que, mesmo sob a pressão do negativo, das experiências negativas, é necessário recuperar uma noção de ser que seja antes *ato* que *forma*, afirmação viva, poder de existir e de fazer existir (RICOEUR, 1968, p. 337).

Disso se compreende o tema deste capítulo – *A desproporção: da angústia à alegria* –, pois a filosofia sartriana retira o homem do essencialismo para não ser uma coisa entre as outras coisas, tornando-o um nada deste tipo de ser, e ao mesmo tempo, permite refletir o sujeito para além da coisa, para além do ser; permite pensá-lo em ato. A recuperação desse ato é a alegria da retomada do *originário*. Ricoeur salienta que a filosofia sartriana, por não recuperar esse esforço por existir, permanece truncada, porque descarta o ato de ser do homem, o seu existir. Como se tem afirmado, o sujeito, antes de ter consciência de algo, de algum objeto e de si mesmo, é sempre motivado pelo esforço de existir e pelo desejo de ser. O homem é livre no reino das possibilidades, porém não se deve descartar seu ato de existir. É justamente aqui que se pode retomar a questão levantada nesta tese: o homem é livre para fazer suas reflexões? Sim. O homem pode reapropriar-se de si mesmo? Sim. Pode tornar-se consciente? Sim. Tudo isso lhe é possível desde que não se deixe de lado a afirmação do seu ser, do seu ato de existir e, como diz a teoria freudiana, desde que não se negue a força do seu inconsciente. E para não se negar essa força do inconsciente, esse esforço por existir, é necessário, como se afirmou, desapropriar a reflexão como origem e retomar a existência. Seria como o caminho de Jó, o justo sofredor, – personagem bíblico – que,

tendo perdido tudo (fazenda, filhos, fortuna), passa pela experiência negativa, para poder retomar sua própria vida. Ou, ainda, pode-se recordar a experiência de luto como Freud apresenta no artigo *Luto e melancolia*: o homem, para sair de sua pretensão de certezas e retomar a si mesmo deve abandonar as falsas imagens, as ilusões (como a do *cogito*) e recuperar seu esforço por existir. O luto é um exemplo paradigmático que possibilita refletir essa passagem da angústia à alegria. Ele permite pensar esse ser que não coincide consigo mesmo, incapaz de compreender sua *arché* e seu *telos*. O luto ajuda a pensar esse sujeito que, perdido pela morte de um ente amado, imerso no seu luto, pode ir retomando sua vida ao fazer novas escolhas, escolhendo novos objetos. Ele permite mostrar que o sujeito, mesmo sendo desapossado pelo seu objeto de amor, pode, mediante o esforço, recuperar-se, ir para além de si mesmo, encontrando um novo objeto a ser amado: o que, homologamente, pode se pensar no sujeito que reapropria-se de si mesmo perpassando pelas obras da cultura. A cada objeto de amor perdido, o sujeito é chamado a retomar seu próprio ato de existir. Para Freud, o luto é reação à perda de uma pessoa amada. Como já se salientou no segundo capítulo, ao perder seu objeto de amor uma pessoa, passa pelo luto, pois seu objeto de amor já não existe mais: eis a negatividade. Assumir essa negatividade é assumir o luto que consiste no desligamento passo a passo de todas as amarras que nos fazem ressentir a perda do objeto de amor como a perda de nós mesmos (RICOEUR, 1988, p. 50). Uma vez que a pessoa passa pelo trabalho de luto, ela retoma seu ato de existir. Ao passar pelo trabalho de luto, a pessoa encontra-se livre para novos amores, livre para tornar-se consciente. Daí o sujeito ser mediação entre a *arché* e o *telos*. Em um primeiro momento é negatividade, pela não compreensão, pela vontade de querer compreender e ver-se impossibilitado. Mas, ao mesmo tempo, é a alegria do poder ser, é o que possibilita a alegria da liberdade entre a história e o destino. Embora limitado, é livre para escolher, para se encontrar através das obras da cultura.

Cabe salientar, como já se afirmou no segundo capítulo, que Ricoeur seguindo Nabert compreende que o sujeito se apropria da consciência pura de si na medida em que se cria e se volta realmente para si. O criar acontece quando esse sujeito se inclina em direção ao mundo que se torna, nele, princípio ou regra de ação. O que significa dizer que o sujeito só é, só assume seu ato de existir, à medida que se envolve com o mundo, à medida que se lança às obras da cultura. Seria como o homem reconhecer a desproporção do seu poder conhecer, da sua ação e do seu sentimento para chegar ao seu existir, para chegar ao seu ato de ser, às profundezas de sua própria alma e a partir

daí ir reapropriando-se de si mesmo, tornando-se consciente. Ricoeur afirma que estar no ser especifica uma diversidade de sentimentos e pertencimentos, que levam o homem a uma participação inter-humana, uma participação nas tarefas e uma participação nas obras supra-pessoais, que são as ideias (RICOEUR, 2009c, p. 149)¹⁷⁶. O sujeito que é desproporção entre a *arché* e o *telos*, que não coincide consigo mesmo, reapropria-se de si a partir da possibilidade de ir para além de si. Daí é possível compreender as palavras de Ricoeur: é “...nessa dupla desapropriação de nós mesmos, nesse duplo descentramento do sentido, que consiste a reflexão concreta” (RICOEUR, 1978, p. 149). Essa desproporção do homem diante do duplo desapossamento – *arché* e *telos* – mostra que o homem recupera a afirmação originária, não pela apreensão direta de si mesmo, pois ele não coincide consigo mesmo, nem por uma certa percepção interior, mas apropriando-se de seu desejo de existir pela via longa dos signos da cultura. “Em suma, minha hipótese de trabalho filosófica é a reflexão concreta, vale dizer o *cogito* mediatizado por um universo de signos.” (RICOEUR, 1978, p. 145). A reflexão sai da abstração e passa pela concretude. O sujeito sai de si mesmo em direção ao signo da cultura para tornar-se consciente. É justamente esse tornar-se consciente do sujeito passando pelos símbolos, que se buscará refletir no próximo capítulo.

¹⁷⁶ « ...dans l' être, se spécifie dans une diversité de sentiments d' appartenance qui en sont en quelque sorte (...) la participation interhumaine à des 'Nous', celle de la participation à des tâches, à des oeuvres suprapersonnelles qui sont des 'Idées' ».

IV – O sujeito da reflexão concreta: a reapropriação de si mesmo

Tendo refletido ao longo dessa pesquisa a questão do desapossamento da consciência imediata, passando pela posição arqueológica e também pela posição teleológica e desembocando na desproporção, resta refletir, de forma mais contundente, a questão da reapropriação do sujeito da reflexão. Como o sujeito da consciência imediata, após o duplo desapossamento, pode reapropriar-se de si mesmo? O sujeito, como já se refletiu, não é somente puxado pela sua anterioridade, mas também é lançado para frente, para uma progressividade que vai para além de si mesmo, sendo dessa forma duplamente desapossado como origem de sua reflexão, ora desapossado pelo inconsciente e ora desapossado pelo espírito. Esse duplo desapossamento revela uma limitação do sujeito em compreender sua origem e seu fim, ou seja, o sujeito possui consciência de si mesmo, mas é uma consciência limitada. Para Ricoeur, como se afirmou, o sujeito não possui coincidência de si consigo mesmo, ou ainda, como afirma Spinoza, “...os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados.” (2013, prop. 35, p. 77).

Ser consciente não é garantia de autoconhecimento, não é uma certa coincidência de si consigo mesmo, não significa possuir verdades a respeito de si mesmo nem dos outros, pois tudo pode ser duvidoso e digno de desconfiança. Um sujeito que pensa ser capaz de possuir autotransparência absoluta engana-se, e pode chegar a viver a partir desse seu “ser consciente”, dessa sua “autotransparência”, que, na verdade, nada mais é que uma consciência falsa, iludida pelas suas próprias reflexões e devaneios. É o que faz lembrar um exemplo clássico, a figura do cavaleiro errante de Miguel de Cervantes na obra *Dom Quixote*, que perambula pelo mundo acreditando ser um herói envolvido em grandes batalhas. Este *pensava* ser um grande cavaleiro que tem por missão libertar o mundo das injustiças e ajudar as belas donzelas, mas de fato, na realidade, era um fidalgo, com poucas posses e, que vivia com poucas pessoas (SAAVEDRA, 2002, p. 57). Dom Quixote confundia o que pensava ser e o que realmente era, vivia entre seus devaneios e a realidade. Dentre seus vários delírios, chega até mesmo a lutar com moinhos de vento pensando estar lutando com gigantes. Ele acreditava em seus próprios delírios (SAAVEDRA, 2002, p. 121). Assim como Dom Quixote, um sujeito que pensa que conhece a si mesmo a partir de sua consciência imediata engana-se, pois julga conhecer o seu existir pelo seu *cogito*. O sujeito, antes do

próprio pensar, como se refletiu, é motivado por forças secretas que animam seu existir, possui uma anterioridade antes mesmo de suas reflexões. Portanto, pode-se afirmar que a compreensão do sujeito é limitada, o que não significa uma negação do *cogito*, mas admissão e necessidade, ou seja, significa que é necessário admitir os limites do próprio pensar para depois buscar outros caminhos. O sujeito não pode negar seu pensar, pois é uma verdade, mas deve admitir seus limites, uma certa impossibilidade de dar conta de sua existência, para a partir daí encontrar outros caminhos na compreensão de si mesmo e dos outros. Em outras palavras, como já se discutiu, para Ricoeur a posição do si, que busca a reflexão de si consigo mesmo, é uma verdade que se coloca por si mesma, no entanto, é uma verdade que não pode ser nem verificada e nem deduzida, pois é a tentativa de fazer coincidir a posição de um ser e de um ato, ou seja, é a tentativa de fazer coincidir o existir e o pensar, a existência e a operação de pensamento. Por isso, a posição do si, *existir, pensar e pensar, existir*, é uma verdade, porém, vazia, vã, que não permite o conhecimento de si mesmo. É justamente por isso que o sujeito da reflexão, para se encontrar, deve abandonar a pretensão do conhecimento imediato de si mesmo para poder retomar-se, ou seja, reapropriar-se de si mesmo. Como se afirmou no capítulo anterior, o abandono da imediaticidade da consciência, após a suspeita posta pelas teorias freudianas, em um primeiro momento gera certa negatividade, incertezas, dúvidas, angústia, um não-ser, mas também gera possibilidades que vão para além da pretensão da imediaticidade da consciência, vão para além da pretensão de uma certa transparência absoluta, seria como que admitir que um sujeito para se compreender necessariamente precisa de um outro, precisa sair de si mesmo. Portanto, admitir o desapossamento da consciência, ou melhor, a dupla desapropriação ou a crítica à consciência imediata, não significa um não-ser de possibilidades, mas ao contrário, abre possibilidades para o sujeito da reflexão sair da ignorância de suas causas e avançar despretensiosamente no conhecimento de sua história e de suas raízes. O sujeito, aprofundando-se em suas causas, em suas raízes, abre possibilidades de ir em frente, para novos horizontes em direção aos signos da cultura. Para Ricoeur, como se refletiu, o aprofundamento nas causas, na arqueologia do sujeito, não realiza somente um movimento regressivo, mas também um movimento progressivo, ou seja, a arqueologia a partir do seu próprio interior também possui uma certa progressividade, ela não realiza somente um movimento de eterno retorno ao inconsciente, mas também vai para além de si, como se refletiu no capítulo anterior, é possível encontrar uma certa teleologia implícita no interior da arqueologia. É justamente por isso que pode afirmar que o

sujeito não é voltado somente para sua anterioridade, mas também realiza um movimento progressivo de retomada de si mesmo, assim, conforme se avança no conhecimento da anterioridade ocorre também um movimento de progressividade. É importante destacar que para Ricoeur o sujeito, no esforço de movimento regressivo para tornar-se-consciente, deve passar analogicamente por um verdadeiro trabalho de perlaboração, na expressão de Freud, o que significa dizer que um sujeito deve passar por um trabalho de luta contra as resistências, as ilusões, o *falso cogito*, que o impedem de olhar para suas raízes, para seu inconsciente. Portanto, pode-se afirmar que o sujeito, para reapropriar-se de si mesmo, para tornar-se consciente, deve passar por um trabalho de luto para abandonar o que se acreditava ser e, em seguida, poder se abrir para novas possibilidades. Luto aqui significa a coragem que o sujeito deve ter para olhar para *aquém* de suas reflexões e avançar para as causas mais desconhecidas de sua existência, o inconsciente, para, a partir daí, realizar um trabalho de retomada de si mesmo, uma vez que foi desconstruído. “Devo recuperar algo que antes se perdeu. Torno ‘próprio’ aquilo que deixou de ser meu, meu próprio.” (RICOEUR, 1977, p. 47). Segundo Ricoeur, o sujeito, para recuperar seu desejo de ser, a potência que o possui, deverá fazer o movimento de saída de uma reflexão abstrata e avançar para uma reflexão concreta. Será através do processo de vai-e-vem entre arqueologia e teleologia que o sujeito, passando pela crítica, poderá ir se construindo no encontro com as obras da cultura, daí a afirmação, a consciência não é origem, mas tarefa. Entende-se aqui por tarefa o trabalho de construção da consciência para além de si mesma, uma consciência que pode se “encontrar” através da mediação, uma mediação que passa necessariamente pela ação, pela concretude. Por isso, a consciência do sujeito não é um dado, pronto e acabado, mas uma tarefa, uma tarefa a ser construída por um desejo nunca satisfeito e um esforço de querer existir que deve necessariamente ser mediado “...pelas representações, pelas ações, pelas obras, pelas instituições e pelos monumentos da cultura.” (RICOEUR, 1977, p. 46). Por isso, pode-se afirmar que a filosofia ricoeuriana sai da abstração, da teorização e se lança para a ética. Sua filosofia não permanece como uma reflexão teórica a respeito do inconsciente e do movimento do espírito, nem mesmo da desproporção do sujeito, mas se lança para o mundo da ação. É exatamente por isso que se pode pensar que o sujeito da reflexão permanecerá um tanto abstrato, enquanto não reapropriar seu esforço por existir e desejo de ser, através das obras que dão testemunho desse esforço e desse desejo (RICOEUR, 1977, p. 48). Diz Ricoeur, o caminho para um *cogito* menos abstrato passa necessariamente por uma reflexão mais

concreta, pois este é o solo filosófico sobre o qual pode ser estabelecida a complementariedade das hermenêuticas rivais como a arqueologia e a teleologia (RICOEUR, 1978, p. 149).

Para ele, avançar para uma reflexão mais concreta significa aplicar um método filosófico determinado a um problema determinado, ou seja, aplicar o método reflexivo a um problema determinado como, por exemplo, o símbolo (RICOEUR, 1978, p. 150).

Nesse sentido, para Ricoeur, a reflexão é o que fornecerá uma estrutura de acolhida para o conflito entre hermenêuticas rivais e por sua vez será o símbolo que possibilitará ao sujeito sair de uma reflexão abstrata e vazia. Se o sujeito da reflexão num primeiro momento carece de conteúdo, pois desconhece seu próprio existir e ainda, como se vem acompanhando na pesquisa, não possui coincidência de si consigo mesmo, será o símbolo pela sua riqueza de significação, pelo seu duplo sentido que fornecerá possibilidades de o sujeito reapropriar-se de si mesmo e, como se afirmou, para Ricoeur, é a própria filosofia com seu método reflexivo que fornecerá uma estrutura de acolhida ao símbolo como duplo sentido. Sendo assim, o símbolo como duplo sentido pode possibilitar ao sujeito reapropriar-se de si mesmo, reapropriar aquilo que foi “perdido”, alienado, seu desejo de ser, e será ao mesmo tempo o sujeito que acolherá os símbolos como duplo sentido.

Como se vem acompanhando, o sujeito não pode conhecer a si mesmo pela imediatez de sua própria consciência, pois o *ego cogito* como no cartesianismo não é garantia do próprio existir, é uma certeza, mas não uma verdade a respeito de si mesmo. Por isso, Ricoeur chegou a afirmar que a posição do si é uma posição vazia, abstrata e vã (RICOEUR, 1977, p. 45). Além dessa crítica ricoeuriana, pôde-se refletir que o sujeito, não possui coincidência de si consigo mesmo, pois traz em si mesmo uma certa desproporção, uma incapacidade de dar conta tanto da sua origem quanto do seu fim. Assim Ricoeur chega a afirmar que é talvez a simbólica que salvará a reflexão de sua própria vaidade (RICOEUR, 1977, p. 45). Em outras palavras, para Ricoeur os símbolos como expressão do duplo sentido podem ajudar o sujeito a ir-se reapropriando de si mesmo, ir-se reapropriando do seu esforço por existir e do seu desejo de ser. Por isso, ele afirma que a reflexão do sujeito não deve ser vazia, mas uma reapropriação do esforço por existir e do desejo de ser, mediatizado pelas representações, pelas ações, pelas obras, pelas instituições e monumentos que o objetivam (RICOEUR, 1977, p. 46). Para Ricoeur há uma profunda relação entre reflexão e símbolos, e vice-versa.

Para ele, o símbolo é a concretude onde é possível encontrar o entrecruzamento de hermenêuticas rivais, o que significa dizer que é possível encontrar na estrutura significativa do símbolo uma mediação cumulada, o entrecruzamento de interpretações antagônicas. O símbolo é algo concreto que possui em si mesmo uma riqueza de significação, uma abundância de sentido, sendo capaz de conciliar em si sentidos opostos. Por isso, será através da riqueza do símbolo que se encontrarão possibilidades do sujeito, depois dos desapossamentos, de reapropriar-se de si mesmo. Como o sujeito da reflexão em si mesmo traz certa desproporção, ora lançado para o passado, ora para futuro, não conseguindo conciliar em si mesmo interpretações antagônicas, o símbolo, como mediação cumulada torna-se um meio para o sujeito reapropriar-se de si mesmo. O símbolo, por ser uma expressão de duplo sentido, possibilita, pelo seu sentido, “conciliar” posições opostas, antagônicas, como a arqueologia e a teleologia. “É então que parece possível procurar, na textura significativa do símbolo, o entrecruzamento das duas linhas de interpretação cuja conciliação pensamos abstratamente.” (RICOEUR, 1977, p. 400). É, pois, na textura significativa do símbolo que o sujeito pode ir-se reapropriando de si mesmo, pois, como se afirmou, o símbolo consegue engendrar com certa unidade interpretações antagônicas. Porém, salienta Ricoeur, o sujeito para além de uma reflexão imediata, deve oferecer em sua própria reflexão uma estrutura de acolhida para essa textura significativa do símbolo como duplo sentido. Diz ele “...a reflexão fornecerá a estrutura de acolhida para todo conflito hermenêutico.” (RICOEUR, 1977, p. 45). Isso significa dizer que Ricoeur está propondo uma filosofia reflexiva que seja capaz de acolher a equivocidade presente nos símbolos. Uma reflexão filosófica capaz de fundamentar o conflito das hermenêuticas. É justamente a partir daí, que Ricoeur afirma que a reflexão sobre o símbolo ajuda o sujeito a sair de uma reflexão vazia e, ao mesmo tempo, oferece uma estrutura de acolhida para o conflito entre hermenêuticas rivais. É nessa acolhida que o sujeito pode rever sua própria reflexão e abrir-se para os vários significados que possibilitam uma simbólica e consequentemente a reapropriação de si mesmo. O que Ricoeur propõe é uma filosofia reflexiva que se apresente como hermenêutica, sendo capaz de acolher a equivocidade presente nos símbolos, podendo possibilitar ao sujeito a reapropriação de si mesmo. Porém, salienta Ricoeur que essa filosofia deve primeiramente reconhecer em seu discurso a contingência das culturas e também que é tributária de linguagens equívocas. Diz ele: “Que a universalidade do discurso filosófico passe pela contingência das culturas, que seu rigor seja tributário de linguagens equívocas, que sua coerência passe pelas guerras

hermenêuticas, eis o que pode e deve revelar-se como o itinerário obrigatório...” (RICOEUR, 1977, p. 49). Isso significa dizer que para ele o discurso filosófico, que muitas vezes requer universalidade, deve reconhecer a contingência do seu próprio discurso, pois, “...o filósofo não fala de nenhum lugar...” (RICOEUR, 1977, p. 49). O filósofo em seu discurso parte sempre de um pressuposto que o orienta, de um contexto cultural e histórico no qual o seu desejo de ser encontra-se situado. Por isso, o filósofo em seu discurso deve reconhecer que a busca pela universalidade passa sempre pela contingência das culturas. Diz Ricoeur, somente uma reflexão abstrata fala de nenhum lugar, pois é uma filosofia que busca uma certa universalidade imediata (RICOEUR, 1977, p. 49). É uma filosofia que desconsidera qualquer pressuposto e, por isso, é vazia e abstrata. Para Ricoeur a filosofia é sempre segunda, ou seja, tem sempre um ponto de partida, por isso, passa sempre pela contingência das culturas.

O outro fator que a filosofia deve considerar para que se apresente como hermenêutica é que seu discurso deve ir para além de uma lógica simbólica e se abrir para uma outra lógica capaz de acolher o duplo sentido presente nos símbolos, mitos e obras da cultura. Isso significa que não é possível uma coexistência entre a lógica simbólica e a lógica do duplo sentido, pois para a lógica simbólica o duplo sentido presente nos símbolos será sempre uma equivocidade, ambiguidade e uma confusão (RICOEUR, 1977, p. 50). É justamente por isso, que Ricoeur afirma ser necessário procurar na própria natureza do pensamento reflexivo o princípio de uma lógica do duplo sentido, complexa, não arbitrária, rigorosa em suas articulações, mas irreduzível à linearidade da lógica simbólica (RICOEUR, 1977, p. 49). O que Ricoeur deseja é de certa forma fundamentar uma lógica do duplo sentido para além de uma lógica simbólica. Uma lógica capaz de acolher e fundamentar o conteúdo dos símbolos sem considerá-los como uma confusão, uma ilusão ou ainda um certo ecletismo. Uma lógica que permita ao sujeito de se aproximar dos símbolos como duplo sentido e ir-se reapropriando de si mesmo. Daí afirma o filósofo:

Somente a problemática da reflexão pode vir em socorro das expressões equívocas e fundar verdadeiramente uma lógica do duplo sentido. A única coisa que pode justificar as expressões equívocas é seu papel de *a priori* no movimento de apropriação de si por si, que constitui a atividade reflexiva. (RICOEUR, 1977, p. 52).

Segundo a interpretação de Ricoeur é a própria reflexão, que pode fundamentar uma lógica nova, que é a lógica do duplo sentido. Essa fundamentação reflexiva, Ricoeur a encontrará na lógica transcendental de inspiração kantiana. Para ele a “...dedução transcendental, no sentido kantiano, consiste em justificar um conceito mostrando que ele torna possível a constituição de um domínio de objetividade.” (RICOEUR, 2013, p. 373).

Para Kant a dedução presente na *Crítica da Razão Pura* fundamenta as condições de possibilidades de um conhecimento da objetividade, ou seja, a dedução transcendental das categorias *a priori* do entendimento e das formas *a priori* da sensibilidade, o tempo e o espaço, possibilitam pelo seu procedimento reflexivo a objetividade do conhecimento físico do mundo. Isso quer dizer que categorias puras *a priori* conseguem engendrar conhecimentos objetivamente válidos sem terem origem empírica (KANT, 2012, 13, B117). Sendo assim, o conhecimento também possui condições de objetividade, condições de formular conceitos objetivos independentes da experiência empírica (RICOEUR, 1977, p. 52). São os conceitos puros, advindos das categorias *a priori* e das formas *a priori* da sensibilidade, que ajustam os objetos, as expressões de duplo de sentido a essas categorias *a priori* e formas *a priori* da sensibilidade. Para Kant é através do processo reflexivo, do ajustamento das categorias às formas *a priori* da sensibilidade, que ocorre uma certa síntese pura, possibilitando conhecimentos objetivamente válidos (KANT, 2012, 9, B103). Assim, o sujeito da reflexão, como propõe Ricoeur, uma vez que se lança para símbolos e obras da cultura, pode, pelo processo reflexivo de inspiração kantiana, encontrar conhecimentos objetivamente válidos, que tem condições de permitir a reapropriação de si mesmo, a reapropriação objetiva do seu desejo de ser através dos símbolos e obras da cultura. O que Ricoeur propõe, a partir da inspiração kantiana, como afirma em sua obra *A Simbólica do Mal*, é uma “dedução transcendental do símbolo”, o que não significa um aumento da consciência de si, uma simples extensão da circunscrição reflexiva, mas uma filosofia instruída pelos símbolos e que tem por tarefa uma transformação qualitativa da consciência reflexiva (RICOEUR, 2013, p. 373). Isso significa que uma reflexão que se deixa instruir pelo símbolo, encontra a partir desse muito mais que simples revelador da consciência reflexiva, encontra, na verdade, um apelo através do qual a reflexão é convidada a se posicionar melhor no ser (RICOEUR, 2013, p. 373). Em outras palavras, o símbolo dá a pensar que não é o ser que se encontra no interior do *Cogito*, mas, ao contrário, o *Cogito* se encontra no interior do ser (RICOEUR, 2013,

p. 374). É o símbolo que dá a pensar, e não o *Cogito* que lhe dá sentido. Ele dá a pensar sobre o próprio pensar. O que Ricoeur quer dizer, a partir de uma lógica transcendental dos símbolos, é que é possível ao sujeito reapropriar o que foi perdido, seu desejo de ser. O sujeito tem possibilidades de aprofundar em uma potência mais originária, anterior à reflexão; e, a partir daí, ir redescobrimo e aprofundando seu próprio desejo de ser.

Para Ricoeur, a partir da lógica transcendental, os símbolos como expressão de duplo sentido adquirem um estatuto *a priori* tornando-se condição de possibilidade da reapropriação do sujeito. Pode-se dizer que é justamente aqui que a filosofia se apresenta como hermenêutica e ao mesmo tempo a hermenêutica se torna filosófica. Sendo assim, a filosofia reflexiva proposta por Ricoeur não se limita à busca de coerência, coesão, análise do discurso, dos fatos, mas procura reflexivamente interpretar constantemente as várias expressões de duplo sentido e ir-se reapropriando de si mesmo. Por isso, afirma ele, a reflexão não argumenta, não tira nenhuma consequência, não deduz, não induz, mas interpreta (RICOEUR, 1977, p. 53). “Refletir e interpretar esses símbolos são um único e mesmo ato.” (RICOEUR, 1977, p. 53). Para Ricoeur refletir não é argumentar, mas interpretar, o que significa dizer que o sujeito na busca da reapropriação de si mesmo não procura argumentos, mas interpreta e vai decifrando os vários símbolos da cultura.

Outro fator importante salientado por Ricoeur a respeito da reflexão e da busca de reapropriação do sujeito, ou melhor, reapropriação do desejo de ser, é que esse desejo não pode ser definido, pensado por classes, mas pode ser dito de muitas maneiras (RICOEUR, 1977, p. 53). O desejo de ser não é isto ou aquilo, não pode ser definido, mas vai se dando conforme o sujeito procura sair da alienação, conforme se deixa desapossar por tudo que o aliena, para ir recuperando toda sua potência por existir. É importante destacar, a partir de Ricoeur, que a busca do sujeito em reapropriar-se de si mesmo, do seu desejo de ser, não deve partir de enunciados que expressem apenas emoções ou atitudes nem de enunciados empíricos, pois a reflexão escapa a ambas as alternativas (RICOEUR, 1977, p. 53). Como se afirmou acima, a reflexão, como propõe Ricoeur, não parte de uma lógica nem subjetiva, nem objetiva, mas de um raciocínio transcendental de inspiração kantiana. Isso não significa um afastamento da reflexão, mas é uma reflexão que se torna hermenêutica, ou seja, que se deixa rever pela mediação do símbolo concreto sem se afastar da reflexão (RICOEUR, 1977, p. 400). É perceber, a partir da reflexão, que é através da mediação simbólica que o sujeito tem a

oportunidade de sair da alienação de suas “certezas e verdades” e ir se tornando consciente através do seu esforço por existir e do seu desejo de ser. E para que de fato isso aconteça, para Ricoeur, o sujeito da reflexão, o sujeito da filosofia reflexiva interpreta, deve aprender a “escutar” o símbolo mesmo depois de passar pelos desapossamentos, ou seja, o sujeito, depois da suspeita, estando livre para se aproximar dos símbolos para além de sua alienação, pode aprender com os símbolos novos significantes que possibilitam a reapropriação de si mesmo. O sujeito, como ser consciente, depois de abandonar a pretensão de ser origem da reflexão e passando a escutar o símbolo, tem a oportunidade de encontrar uma palavra mais viva que possibilite a reapropriação de si mesmo. O que Ricoeur propõe é que a reflexão volte à palavra e continue a ser reflexão, ou seja, que o sujeito da reflexão penetre na imanência de sentido dos símbolos e aprenda a escutá-los, aprenda com os próprios símbolos, a partir da reflexão, novos significados para sua própria existência, possibilidades de reapropriar-se de si mesmo. Para Ricoeur a reflexão deve interpretar os símbolos, retornando à palavra viva anterior à própria reflexão, seria como descobrir uma segunda ingenuidade pós-crítica através dos símbolos, ou seja, depois do desapossamento da consciência o sujeito deve descobrir através dos símbolos uma palavra mais viva *aquém* da própria reflexão.

Por isso, tendo refletido a respeito da arqueologia e da teleologia, tendo passado pelos desapossamentos de sentido e consequentemente tendo abandonado a crença na imediatez da consciência, resta sair de uma reflexão mais abstrata do sujeito, para uma reflexão mais concreta, ou seja, pensar a partir de alguns símbolos e procurar refletir segundo suas possibilidades. Diz Ricoeur: “É essa última fase da reapropriação que constitui a reflexão concreta.” (RICOEUR, 1977, p. 400). Pode-se afirmar que será interpretando um símbolo concreto que se poderá continuar refletindo a questão da reapropriação do sujeito, pois o símbolo, como se afirmou, é passível de interpretações múltiplas e diversas.

Por isso, refletindo a interpretação de Ricoeur a respeito da trilogia de Kant do ter, do poder e do valer e, também a interpretação da tragédia de *Édipo Rei* de Sófocles, se tentará aprofundar as respostas para a questão da reapropriação do sujeito depois do seu desapossamento. Pode-se afirmar que será a partir da interpretação da tragédia de *Édipo Rei* que se tentará retomar a reflexão realizada nessa pesquisa, “demonstrando”, dentro dos limites da argumentação, que o sujeito mesmo depois de desapossado como origem da reflexão é reconhecido em sua constituição antropológica como

desproporcional, esse pode reapropriar-se de si mesmo. Em outras palavras, adentrando na interpretação dos símbolos é possível reconhecer no sujeito a passagem da angústia à alegria, ou seja, mesmo o sujeito sendo frágil e limitado, não possuindo uma certa coincidência de si consigo mesmo, o que gera certa angústia, ainda assim, como se afirmou, ele pode, lançando-se em direção às obras da cultura, pela interpretação dos símbolos, sair da angústia e encontrar a alegria de rever sua história e poder tornar-se consciente. Salienta-se, mais uma vez, que o tornar-se-consciente, além de não ser um dado pronto, também não é um movimento acabado, mas ao contrário, é uma construção que vai acontecendo conforme o sujeito se lança em direção às obras da cultura. Por isso, como se afirmou, a filosofia ricoeuriana tende a sair da abstração e avançar para a ação, é uma filosofia que tende a desembocar em uma ética onde o sujeito, antes alienado do seu próprio existir, esforça-se em reapropriar de si mesmo seu desejo de ser, tornando-se um pouco mais consciente. Como já foi elencado, cabe aqui adentrar em algumas interpretações dos símbolos.

4.1 A interpretação da trilogia kantiana e as possibilidades de reapropriação

Ricoeur na obra *O Conflito das Interpretações* afirma que o solo filósofo no qual tentará resolver a articulação entre hermenêuticas rivais, por exemplo, a hermenêutica da suspeita e a hermenêutica do espírito, é o da constituição do símbolo. Para ele, o que a psicanálise chama de sobredeterminação encontra pleno sentido em uma dialética da interpretação do símbolo, como se afirmou, é possível encontrar nesse o entrecruzamento entre interpretações opostas (RICOEUR, 1978, p. 150). Em outras palavras para Ricoeur é possível encontrar nos símbolos uma sobredeterminação, uma determinação tanto arqueológica quanto uma determinação teleológica. Diz ele: “...o símbolo representa numa unidade concreta o que a reflexão em seu estágio antitético está condenada a dissociar em interpretações opostas.” (RICOEUR, 1977, p. 401). O que não é possível compreender fora de uma reflexão dialética entre arqueologia e teleologia, que possuem funções opostas, o símbolo, como sobredeterminação, consegue coordenar numa unidade concreta. Como se afirmou, o símbolo para Ricoeur, além de suportar determinações opostas, também consegue engendrar de maneira coerente essas determinações, cada uma em si mesma. Em outras palavras, embora haja uma hermenêutica voltada para o ressurgimento de significações arcaicas pertencentes à infância e à humanidade e outra voltada para a emergência de figuras antecipadoras da

aventura espiritual, nos símbolos, pode-se afirmar, que essas hermenêuticas já não são absolutamente exteriores uma à outra (RICOEUR, 1977, p. 401). Afirma Ricoeur que o engendramento entre essas duas hermenêuticas opostas constitui a sobredeterminação dos símbolos autênticos. Diz ele que os verdadeiros símbolos estão na encruzilhada das duas funções, pois ao mesmo que disfarçam, eles desvelam. Ao mesmo tempo em que ocultam as intenções das pulsões de um sujeito, também revelam o progresso da consciência de si (RICOEUR, 1977, p. 401). Por isso pode-se afirmar que para Ricoeur os verdadeiros símbolos trazem em si mesmo uma dupla função de disfarçar e desvelar, ocultar e mostrar. Os verdadeiros símbolos são, ao mesmo tempo, regressivos e progressivos, dizem do passado e se estendem para o futuro. Eles suportam em si mesmos a diversidade, por isso são uma unidade concreta, não obstante sua diversidade. O que no sujeito aparece como limite, uma não coincidência de si consigo mesmo, nos símbolos é possível encontrar certa unidade. Pode-se afirmar que é exatamente por isso que o sujeito tem possibilidades de reapropriar-se a si mesmo, pois uma vez que abandona a imediatividade do *cogito* e se lança para em direção aos símbolos, que são anteriores ao pensar, o sujeito tem possibilidades de encontrar nos símbolos certa unidade concreta que em si mesmo não possui. Os símbolos se tornam uma referência para reapropriação do sujeito, ou seja, eles se tornam concretamente para o sujeito a possibilidade de certa unidade, não obstante sua diversidade. Seria como dizer que o sujeito, ao mergulhar no símbolo, encontra nesse certa unidade para rever sua própria diversidade podendo assim ir se tornando consciente. Essa possibilidade proporcionada pelo símbolo pode ser ilustrada pela composição da trama como Ricoeur o faz em *Tempo e Narrativa*, ou seja, para ele uma narrativa consegue colocar junto, em composição, fatores heterogêneos, articulando em certa ordem temporal incidentes variados do mundo da ação de maneira que se tornam histórias. São justamente essas histórias que podem ser apropriadas por um leitor podendo esse, a partir das composições, resignificar sua própria vida. Para Ricoeur os traços temporais que se encontram implícitos nas mediações simbólicas são indutores da narrativa (RICOEUR, 2010c, p. 106). Em outras palavras pode se dizer que são eles, os traços temporais, que permitem considerar juntos fatores heterogêneos do mundo da ação possibilitando a composição de narrativas, que estarão abertas para a resignificação da vida de qualquer leitor. Pode-se dizer que, assim como uma narrativa é uma possibilidade de resignificação para o leitor e até para aquele narra, o mesmo pode-se afirmar para aquele que se dispõe a escutar os símbolos, pois esses últimos, pela sua própria

constituição, capacidade de suportar e engendrar hermenêuticas opostas, podem possibilitar ao sujeito uma riqueza simbólica podendo, a partir daí, também ressignificar sua vida, ou melhor, reapropriar-se de si mesmo. Uma vez refletida a possibilidade dos símbolos como um meio para a reapropriação do sujeito, cabe aqui adentrar propriamente na interpretação ricoeuriana da trilogia kantiana e em seguida na tragédia de *Édipo Rei*. Como já foi dito, para Ricoeur os verdadeiros símbolos são ao mesmo tempo regressivos e progressivos, ou seja, eles ocultam e mostram, escondem e revelam. É exatamente essa textura paradoxal dos símbolos regressiva e progressiva que Ricoeur afirma encontrar na trilogia kantiana do ter, do poder e do valer. É importante salientar que essa reflexão sobre esses sentimentos encontram-se na obra *O homem Falível*, no capítulo a respeito da fragilidade afetiva. Como se afirmou nos tópicos anteriores, o sujeito, além de possuir poder de conhecer limitado, também em seu mais íntimo, no coração (*θυμός*) possui fragilidade afetiva. A partir de Platão, *IV livro da República*, Ricoeur destaca que o coração aparece como o intermediário entre a razão e o desejo, ora combate pela razão como coragem, ora combate como desejo, como irritação ou cólera, uma ponta de indignação e outra ponta agressiva (RICOEUR, 2009c, p. 154)¹⁷⁷. O coração humano aparece então como a parte ambígua e frágil, a região mediana da vida afetiva entre as afeições vitais do desejo e as afeições espirituais da razão (RICOEUR, 2009c, p. 154)¹⁷⁸. É a parte instável da alma, um misto, onde acontece a luta entre forças. Para Ricoeur essa mediação do coração é dinamizada pelas paixões e, para ilustrar tal dinamicidade, ele adentra na teoria das paixões em Kant encontrada na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (2006). Ele opta pelas teorias das paixões em Kant, pois destaca que o filósofo prussiano reflete sobre as paixões como sentimentos propriamente humanos, ou seja, as paixões de possessão, de dominação e de honra da trilogia kantiana são paixões tipicamente humanas, que implicam na liberdade humana e também no poder de criação cultural do homem.

Diz Ricoeur em relação à trilogia das paixões, “...ela demanda situações típicas de um meio de cultura e de uma história humana.” (RICOEUR, 2009c, p. 158)¹⁷⁹. Em outras palavras, para Ricoeur o tratado tomista e cartesiano dos afetos humanos tem raiz

¹⁷⁷ « ...*θυμός*, dans le livre IV de la *République*; Platon, on s'en souvient, y voyait le point où se resserre la contradiction humaine: tantôt, dit-il, il se range du côté du désir, dont il est la pointe agressive, l'irritation, la colère tantôt il lutte pour la raison, dont il devient la puissance d'indignation et le courage d'entreprendre... ».

¹⁷⁸ « ...ce *θυμός*, ambigu et fragile, toute la région médiane de la vie affective entre les affections vitales et les affections spirituelles... ».

¹⁷⁹ « ...d'emblée elle requiert des situations typiques d'un milieu de culture et d'une histoire humaine ».

animal e não são propriamente do homem, porém, para Kant, segundo a leitura ricoeuriana, o ter, o poder e a honra são paixões que não se encontram ligadas aos animais, mas são paixões propriamente do homem ligadas à criação cultural do homem. Ricoeur, mesmo ilustrando a dinâmica do coração humana a partir da trilogia kantiana, fará seu próprio caminho, ou melhor, fará sua própria leitura das paixões em Kant. Ele destaca que para Kant as paixões são figuras decaídas da afetividade humana, o *Sucht*, e significam aberração, delírio, decadência, ou seja, as paixões são inclinações negativas do homem. Afirma Kant: “a inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum, é *paixão*.” (KANT, 2006, p. 149). Para ele as paixões são cancros, são como doenças para a razão prática e, em sua maior parte, incuráveis. Elas são más (KANT, 2006, p. 164).

Percebe-se que Kant pensa as paixões como inclinações decadentes e é justamente por causa dessa conotação negativa que Ricoeur procura se afastar da antropologia Kantiana. Ricoeur, a partir de Kant, considera o ter, o poder e a honra como paixões propriamente humanas, mas não as pensa negativamente e por isso buscará refletir sobre elas a partir de uma certa restauração do original. Comenta Jean Greisch: “...no lugar de encarar estas paixões na ótica da decadência (quer dizer, da falta já cometida), é preciso encará-las na ótica originária da falibilidade.” (2001, p. 78)¹⁸⁰. Parece que Ricoeur pretende pensar a respeito das paixões a partir de uma certa inocência original, como parte da falibilidade do homem e não como inclinações más, mas para isso destaca Greisch a partir de Ricoeur, “é preciso (...) renunciar à tentação maniqueísta que consiste em identificar os sentimentos que gravitam em torno do poder, do ter e do valer (...) com o mal em si mesmo.” (GREISCH, 2001, p. 78)¹⁸¹. Ricoeur afirma que para partir de um ponto de vista mais originário é necessário ter uma certa imaginação da inocência, uma imaginação de um “reino” em que as questões do ter, do poder e do valer vão para além do fato, a partir de variações imaginativas¹⁸² como em Husserl, que rompe o fato imaginando um outro reino em que se percebe o essencial

¹⁸⁰ «...au lieu d'envisager ces passions dans l'optique de la déchéance (c'est-à-dire de la faute déjà commise), il faut les envisager dans l'optique originaire de la faillibilité...».

¹⁸¹ « Il faut, en d'autres termes, renoncer à la tentation manichéenne consistant à identifier les sentiments qui gravitent autour du pouvoir, de l'avoir et du valoir (...) avec le mal lui-même ».

¹⁸² Na imaginação [um geômetra], naturalmente, ele tem de esforçar para obter intuições claras, esforço de que o desenho e o modelo o poupam. Mas no desenho e no modelo efetivos ele fica atado, ao passo que na imaginação ele tem a liberdade inigualável de refigurar como quiser as figuras fictícias, de percorrer as formas possíveis em contínuas modificações e, portanto, de gerar um sem-número de novas construções; uma liberdade que lhe franqueia acesso às imensidões das possibilidades eidéticas, com seus horizontes infinitos de conhecimento de essência. (HUSSERL, 2006, p. 153).

(RICOEUR, 2009c p. 159)¹⁸³. É justamente na busca do essencial dessas paixões que Ricoeur afirma ser necessário procurar a “questão” da humanidade constitutiva da práxis humana e do si humano. Para ele é aí, nessa busca, por trás da *Sucht* patológica, que é possível fazer por um lado, uma interpretação de uma fenomenologia de estilo hegeliano e, por outro lado, uma interpretação erótica de estilo freudiano. Em outras palavras, a partir da trilogia do ter, do poder e do valer, é possível fazer uma interpretação tanto progressiva quanto regressiva. Ou seja, a trilogia das paixões, pelo seu caráter de mediação, possibilita uma interpretação não somente relacionada aos investimentos libidinais, mas também uma interpretação econômica, política e cultural. A trilogia aparece então como um símbolo misto, progressivo/regressivo da práxis humana, podendo possibilitar ao sujeito uma revisão de sua própria prática a partir da mediação simbólica. Lembrando que o símbolo, não obstante seu caráter de suportar interpretações adversas, é uma unidade concreta que pode possibilitar ao sujeito, que não possui coincidência de si consigo mesmo, a reapropriação de si consigo mesmo, pois aí o símbolo passa a ser uma referência para o sujeito poder rever sua própria história e sua própria desproporção. Como se afirmou, o símbolo é a mediação que pode possibilitar a reapropriação do sujeito. Pode-se perguntar: *Como?* Afirma Greisch o “...‘mundo comum’ dos homens não se acaba com a representação; é um mundo investido de significações humanas e impregnado de interesses especificamente humanos.” (2001, p. 79)¹⁸⁴. Pode-se dizer que as relações afetivas que um sujeito estabelece com o mundo como o ter, o poder e o valer vão para além de uma representação, pois, como se afirmou, o mundo vai para além de suas representações e se encontra impregnado de significações humanas. Isso permite pensar que existem significações do próprio homem que transcendem a esfera da simples satisfação das necessidades elementares da vida. O homem ao longo de sua história também vai significando o mundo em que vive. Por isso afirma Ricoeur:

...os sentimentos que gravitam em torno do poder, do ter, do valer devem ser correlativos de uma constituição da objetividade em um outro nível que o das coisas simplesmente percebidas; mais precisamente, elas devem manifestar nosso elo às coisas e a aspectos

¹⁸³ « ...l'imagination de l'innocence, l'imagination d'un 'règne' où les requêtes d'avoir, de pouvoir et de valoir ne seraient pas ce qu'elles sont en fait; mais cette imagination n'est pas un rêve fantastique; c'est une 'variation imaginative', pour parler comme Husserl, qui manifeste l'essence, en rompant le prestige du fait; en imaginant un autre fait, un autre régime, un autre règne... »

¹⁸⁴ « ...'monde commun' des hommes ne s'achève pas avec la représentation ; c'est un monde investi de significations humaines et pétri d'intérêts spécifiquement humains ».

de coisas que não são da ordem natural mas sim cultural. (RICOEUR, 2009c, p. 160)¹⁸⁵.

Percebe-se que, para Ricoeur, os sentimentos em torno da trilogia são correspondentes a uma certa constituição objetiva que vai para além de uma fenomenologia da percepção, vai para além de uma ordem natural. Em outras palavras os sentimentos que formam o sujeito possuem uma ligação mais profunda com a realidade objetiva do que com a sua própria interioridade. Para esclarecer essa constituição objetiva presente na trilogia das paixões, cabe aqui adentrar na análise ricoeuriana dessas relações.

Iniciando com as paixões da esfera do ter, o autor afirma que essas relações são vinculadas à ocasião da apropriação e do trabalho, numa situação de penúria (RICOEUR, 1977, p. 407). Isso significa dizer que o desejo do sujeito de ter é vinculado ao sentimento de possuir, entrar em posse de, principalmente quando lhe falta algo. Ricoeur salienta que esse desejo não se vincula necessariamente a uma esfera biológica, mas procede de uma objetividade específica, objetividade econômica. “O homem aparece aqui como o ser capaz de sentimentos relativos ao ter...” (RICOEUR, 1977, p. 407). Ele salienta que na situação econômica o sujeito pode se alienar, engendrar uma consciência falsa, não a partir de sentimentos libidinais, mas, fazendo alusão a Marx, pelo fetiche do dinheiro. Então, a paixão relacionada com o ter não se vincula necessariamente ao desejo de teor sexual, de investimentos libidinais, mas está relacionada à esfera econômica.

Para Ricoeur, o que ocorre com as relações do ter pode ocorrer nas relações de poder, ou seja, as relações de poder estão relacionadas com uma estrutura objetiva que as constitui como as instituições nas quais se engendra a relação de comandar-obedecer como na política. É justamente, a partir dessa estrutura objetiva que os sentimentos de poder, que são propriamente humanos, se organizam como intriga, ambição, submissão e também responsabilidade (RICOEUR, 1977, p. 408). Assim como o sentimento de ter pode alienar pelo fetiche do dinheiro, o mesmo pode-se afirmar em relação ao poder, pois a cobiça por dominar o outro pode tornar-se tirania. Por fim, afirma Ricoeur, a constituição do sujeito não se esgota na esfera econômica e na política, mas tem seu

¹⁸⁵ « ...les sentiments qui gravitent autour du pouvoir, de l'avoir, du valoir, doivent être corrélatives d'une constitution de l'objectivité à un autre niveau que la chose simplement perçue; plus précisément elles doivent manifester notre attachement à des choses et à des aspects de choses qui ne sont plus d'ordre naturel mais culturel... ».

prosseguimento na esfera da cultura. Isso significa dizer que o sujeito, além de ter o desejo de possuir e de dominar, também tem o desejo de ser estimado, aprovado, reconhecido como pessoa (RICOEUR, 1977, p. 408). Aqui a opinião de um outro é valorizada na formação do sujeito. Diz Ricoeur na obra *O Homem Falível* (in *Philosophie de la volonté*): “minha existência para mim mesmo é tributária dessa constituição na opinião de outrem; meu Si (...) eu a recebo da opinião de outrem que o consagra...” (RICOEUR, 2009c, p. 170)¹⁸⁶. Percebe-se que, para o autor, a opinião dos outros ajuda a constituir os sujeitos, ou seja, a valorização, a estima mútua de opiniões também os formam. Ricoeur afirma que as opiniões dos outros não são guiadas somente pelas coisas e pelas instituições, mas também pelas obras e monumentos do direito, da arte e da literatura, que de certa forma testemunham a respeito do outro. Diz ele: “É através dessas obras, pela mediação desses monumentos, que se constitui uma dignidade do homem e uma estima de si.” (RICOEUR, 1977, p. 408).

Percebe-se que as relações do ter, do poder e valer são sentimentos que num primeiro momento encontram-se relacionadas com uma ordem objetiva que os mobiliza, ou seja, os sentimentos não são fechados na intimidade de si mesmo, não se encontram somente relacionados com uma certa interioridade, mas, ao contrário, para Ricoeur eles são interiorizados a partir de uma relação objetiva. Diz ele: “...os sentimentos interiorizam uma série de relações com o objeto que não são mais da alçada de uma fenomenologia da percepção, mas de uma econômica, de uma política, de uma teoria da cultura.” (RICOEUR, 1977, p. 407). Os sentimentos são a interiorização de uma relação com determinado objeto que pode ser, como se destacou, uma relação como uma econômica, uma política ou uma cultura, por isso pode-se afirmar que eles num primeiro momento são dependentes de uma certa relação objetiva. Eles advêm primeiramente de uma relação do sujeito com o exterior, com uma realidade externa. Isso significa que o sujeito não constitui a si mesmo isoladamente como se fosse uma ilha, distante das coisas e das pessoas envolvido somente com sua intimidade, não se constitui a partir de devaneios e da imediatez do seu *cogito*, pois se encontra envolvido com o mundo, com o cotidiano da vida, que de certa forma o constitui e o forma. O sujeito é um ser histórico que se encontra inserido em determinado espaço concreto que diz algo para sua humanidade, um espaço que o forma e o afeta em seus sentimentos. Por isso pode-se afirmar que o sujeito assimila e interioriza afetivamente a

¹⁸⁶ « Mon existence pour moi-même est tributaire de cette constitution dans l'opinion d'autrui; mon 'Soi' (...) je le reçois de l'opinion d'autrui qui le consacre... ».

objetividade de determinada cultura que, por sua vez, interfere em seus sentimentos e os mobiliza. É nessa mobilização, a partir dos símbolos objetivos, que o sujeito tem possibilidade de reapropriar-se de si mesmo, pois na medida em que é capaz de aprofundar e interpretar essas realidades externas, que dizem de sua própria humanidade, esse tem possibilidades de ir se tornando consciente. É importante salientar, mais uma vez, que a reflexão ricoeuriana da trilogia das paixões não se encontra ligada a investimentos libidinais, mas, como se acompanhou, parte de uma realidade objetiva que afeta os sentimentos. Entretanto, Ricoeur afirma que, não obstante a especificidade da objetividade, é também possível fazer um trajeto inverso, ou seja, fazer uma interpretação libidinal a partir de Freud, procurando mostrar o investimento regressivo presente na trilogia. Ele salienta que, assim como há uma especificidade objetiva na trilogia, também é possível encontrar nessas três esferas uma interpretação regressiva, mostrando que o símbolo, como se salientou, é um misto progressivo/regressivo. Daí é possível ir entendendo na trilogia das paixões o misto de uma interpretação progressiva e uma interpretação regressiva que, como se afirmou, possibilita a reapropriação do sujeito.

Segundo Ricoeur, a especificidade da interpretação libidinal do ter, do poder e do valer que Freud propõe é compatível com a esfera econômica, política e cultural, ou seja, assim como é possível refletir uma objetividade progressiva para essas três esferas, também é possível fazer uma interpretação, a partir de uma leitura freudiana.

Analisa Ricoeur que Freud, em suas *Novas Conferências sobre Psicanálise*, fala de conversão para designar uma transposição das emoções pulsionais de certas zonas erógenas para objetos estranhos (RICOEUR, 1977, p. 409). Seria como uma passagem de investimentos libidinais da fase sádico-anal para a vida adulta, o que significaria que o econômico presente na vida adulta se refere à fase do prazer anal. Em outras palavras, Ricoeur destaca que para Freud os excrementos na fase sádico-anal da criança são como um presente que ela *tem*, e que, ao defecar presenteia, com as fezes, a pessoa que tanto ama, por exemplo, sua mãe. Por isso, afirma Ricoeur, que em Freud há uma mesma significação, influenciada pelo inconsciente, entre excrementos, dinheiro e presente, ou seja, esses formam um símbolo comum que, por sua vez, seria como o resultado dos rebentos do inconsciente advindos da fase sádico-anal. Diz Freud: “...o antigo interesse pelas fezes transforma-se no grande valor concedido ao ouro e ao dinheiro...” (FREUD, 1996p [1933], p. 103). Percebe-se, a partir da interpretação ricoeuriana, que em Freud o interesse pelas fezes quando criança advém da origem anal, mas quando o interesse

inicial perde seu valor, transforma-se em outros destinos como a valorização do dinheiro. Por isso, pode-se afirmar que a esfera do ter, além de poder ser interpretada como uma especificidade progressiva como se fez um pouco mais acima, também poder ser interpretada, como a interpretação regressiva de Freud. Assim, a esfera ter possibilita tanto uma progressiva quanto regressiva.

Segundo Ricoeur, a interpretação regressiva de Freud não permanece na esfera do ter, ao contrário, ela avança para o político e em seguida para o cultural. Ele afirma, a partir de Freud, que o chefe é como *eros* que é capaz de manter coesão em tudo o que existe (RICOEUR, 1977, p. 410). Isso significa que energias amorosas que se projetam no chefe são desvios dos objetivos primitivos que advêm da libido. Tomando a obra de Freud, da qual Ricoeur parte sua explicação, *Psicologia de grupo e análise do ego* (1996m), é possível entender que os líderes de grupos artificiais como a Igreja e o exército são como o *eros* que exercem força sobre integrantes dos grupos para mantê-los coesos, ou seja, a ilusão de que há uma cabeça que governa, seja na Igreja ou no exército, como na Igreja Católica, Cristo e, no exército o comandante-chefe, e que esses amam a todos indistintamente, mantêm os grupos unidos e coesos, pela amor primitivo de cada indivíduo. Seria como o menino que, por se identificar com o pai, devido a seu laço emocional do medo da castração, deseja ser como ele e tomar seu lugar em tudo. A criança quer ser como o pai, pois o ama e deseja ser como ele. A criança projeta no seu pai (objeto) o ideal de seu *ego*. Ricoeur citando Freud afirma: "...uma coletividade primária é uma soma de indivíduos que substituíram, todos eles, seu ideal do *ego* pelo mesmo objeto, e que, em consequência, se identificaram uns com os outros em seus próprios *egos* (FREUD apud RICOEUR, 1977, p. 410). Os indivíduos em grupo substituem o ideal dos próprios *egos* por um ideal do objeto, que será seu chefe ou governante, e eles se realizarão em seus próprios ideais graças ao processo de identificação. Por isso, pode-se afirmar que na esfera do poder, assim como na esfera do ter, é possível também encontrar *aquém* da especificidade objetiva, investimentos libidinais advindos do inconsciente.

Percebe-se que é possível encontrar, tanto na esfera do ter quanto na esfera do poder, uma interpretação tanto progressiva quanto regressiva. Isso mostra, como se vem salientando, que o misto presente nessas esferas pode permitir ao sujeito da reflexão, tomá-lo com referência para tornar-se consciente. Seria como tomar o misto progressivo/regressivo presente nas esferas para aprender a escutá-lo e ir reapropriando de si mesmo conforme o aprofundamento no mesmo. Aqui pode-se afirmar que o

sujeito para reapropriar-se de si mesmo precisa necessariamente fazer o esforço interpretativo de mergulhar nos símbolos presentes na história sejam eles econômicos, políticos ou culturais e, a partir desses, fazer um caminho de busca do próprio existir nas interpretações progressiva e regressiva.

Aqui é importante ir concluindo que para Ricoeur o sujeito, na busca da reapropriação de si mesmo e do tornar-se consciente, precisa fazer um esforço quase que continuado de busca do seu próprio existir, não se voltando para si mesmo, para o próprio *ego*, para as próprias certezas, ou ainda, mergulhando em suas próprias angústias, mas é necessário, como se salientou, recuperar-se a si mesmo pelo desejo e esforço contínuo de ir em direção das instituições e monumentos que dizem de sua própria humanidade como as obras de arte, de literatura e outras. É quase que um dever para o sujeito que busca reapropriar-se de si mesmo, abandonar-se por entre as obras objetivas que dizem de si mesmo. É nesse abandonar-se que a estabilidade, a substancialidade e a tentativa de determinação e eternização de um sujeito, perde seu sentido, pois esse vive em um processo contínuo de construção do si mesmo, um processo contínuo de interpretação, que desestabiliza as várias teorias e doutrinas que buscam estabilidades, tornando impossível toda tentativa de mensurar e calcular o encontro e a abertura do sujeito com as várias possibilidades que se encontram na cultura. Seria como dizer que o sujeito, ao longo do tempo e conforme sua busca, muda seus heróis, faz novas escolhas e conhece novos caminhos, pois o reino de possibilidades que se encontram na cultura é impossível de ser determinado. Por isso, como se afirmou, é necessário que o sujeito em seu processo de reapropriação, abandone-se em direção às obras da cultura. Como afirma Ricoeur: “eu só me encontro quando me perco.” (RICOEUR, 1989, p. 124).

É justamente em vista dessa entrega, desse abandono do sujeito, que se pretende continuar a reflexão a respeito da reapropriação, mergulhando na esfera da cultura pela mediação da tragédia de *Édipo Rei*. Pretende-se, através do esforço interpretativo, retomar o caminho até aqui percorrido nesta tese e aprender com a tragédia de Édipo, símbolo da cultura, possibilidades de reapropriação do sujeito.

4.2 A tragédia como uma interpretação tanto progressiva quanto regressiva

No percurso desta pesquisa levantaram-se vários questionamentos, dentre eles, a respeito da reapropriação do sujeito. Por exemplo: Como é possível o sujeito reapropriar-se de si mesmo, uma vez que foi desapropriado e, desvelada a não coincidência de si consigo mesmo? Foi na tentativa de encontrar respostas para tais questionamentos ao longo desta tese, como do exemplo, que se pôde perceber que é possível o sujeito reapropriar-se de si mesmo. Isso significa, que o sujeito mesmo não possuindo coincidência de si consigo mesmo e sendo limitado na compreensão tanto da sua origem, quanto do seu fim, ainda assim pode tornar-se consciente, mesmo depois de desapropriado como origem da reflexão. O sujeito se lançando em direção às esferas objetivas que dizem de si mesmo, como a esfera cultural, pode, a partir dessas esferas, ir revendo sua própria história. Assim, as esferas de sentido, como foram destacadas acima, possibilitam tanto uma interpretação progressiva, quanto regressiva, o que significa dizer que um sujeito, ao mergulhar nessas esferas tem possibilidades, a partir dessas, de rever sua própria infância, sua anterioridade e se lançar para o futuro. As esferas de sentido se tornam, então, referências para o sujeito se lançar e tentar encontrar possibilidades de reapropriar-se de si mesmo, assim como já refletiu, em relação à esfera econômica e política. É justamente por isso que é necessário que o sujeito se lance em direção às obras e monumentos da cultura que dizem de si mesmo. Como se vem refletindo, o sujeito pela mediação de estruturas objetivas poderá rever e aprofundar em sua própria desproporção e ir se reapropriando de si mesmo. É um lançar-se em direção às obras que dizem da humanidade e que possibilitam o tornar-se consciente. É nessa tentativa de se lançar, em vista de aprofundar na questão da reapropriação, que se pretende aqui adentrar na interpretação de Ricoeur da tragédia de *Édipo Rei*. Em outras palavras, tomando a tragédia de *Édipo Rei* como um modelo paradigmático para esta pesquisa, deseja-se, a partir da figura de Édipo, retomar o caminho de reflexão até aqui percorrido e adentrar de forma contundente na questão da reapropriação.

Segundo Ricoeur em *Édipo Rei* é possível mostrar com mais evidência e força, a identidade profunda entre as hermenêuticas progressiva e regressiva (RICOEUR, 1977, p. 411). É justamente através dessa identidade que é possível refletir a questão da reapropriação do sujeito. Como já destacado, o que no sujeito aparece como não coincidência de si consigo mesmo, desproporção, no símbolo, é possível encontrar certa

unidade concreta. Por isso, o símbolo torna-se referência objetiva para o sujeito ir se tornando consciente, ou seja, ir se retomando, uma vez que fora desapropriado. Pergunta-se: O que significa compreender a interpretação ricoeuriana de *Édipo Rei*? O próprio Ricoeur afirma que há duas maneiras de interpretar a tragédia, uma por regressão a partir de Freud, conhecida como *complexo de Édipo*, a outra, por síntese progressiva. Para ele, as obras de arte, como o *Moisés* de Michelangelo, a *Mona Lina* de Leonardo, a peça trágica *Édipo Rei* de Sófocles, entre outras, não são simples projeções de arte, os monumentos da cultura, não retratam somente o passado de um artista, mas também, são símbolos prospectivos da síntese pessoal e do futuro do homem, são muito mais do que um sintoma regressivo de seus conflitos não resolvidos (RICOEUR, 1977, p. 150). As obras, muito mais que um retorno à infância, podem possibilitar ao seu criador uma síntese pessoal que o lança para o futuro. Diz Ricoeur, a partir de Freud, o “...pincel de Leonardo não recria a lembrança da mãe, ele a cria como obra de arte.” (RICOEUR, 1977, p. 150). A força da arte ajuda o artista, como Leonardo, a superar os próprios conflitos através de suas criações. Tomando aqui a obra *O Voluntário e o Involuntário* (2009b), Ricoeur se referindo ao poeta francês Mallarmé, afirma que não se pode tomar as obras, como os poemas, apenas como uma projeção da própria infância dando um sentido menor daquele que dado pelo poeta, pois seria um certo reducionismo, por isso, ele pede certa prudência no uso da interpretação psicanalítica. Diz ele: “Contudo, quando não se tratar de produções desordenadas, senão das criações superiores da consciência, tem que utilizar a psicanálise com maior prudência.” (RICOEUR, 2009b, p. 507)¹⁸⁷. Ele afirma que compreender um poema é para o leitor vencer a aparência do fortuito, as redes de relações e correspondências que produzem a ilusão, e reencontrar-se, não necessariamente mediante o entendimento, mas pela acolhida poética, pois ‘a melodia do canto sob o texto conduz à adivinhação daqui para lá’. É buscando o sentido oculto presente nas obras, como nos poemas, que é possível uma interpretação tanto pela via filosófico-literária, quanto pela via psicanalítica (RICOEUR, 2009b, p. 507)¹⁸⁸. Um poema ou outra obra de arte necessariamente não se limita a um deciframento do subconsciente e do inconsciente do poeta ou do artista, mas

¹⁸⁷ « Il reste que c'est avec la plus grande prudence qu'il faut user de la psychanalyse lorsqu'elle n'a pas à faire à des productions *dérégées*, mais aux créations supérieures de la conscience ».

¹⁸⁸ « Comprendre le poème, c'est pour le lecteur vaincre à son tour l'apparence du fortuit et retrouver, non pas nécessairement par entendement, mais par accueil poétique 'l'air du chant sous le texte conduisant la divination d'ici là', le réseau des relations et des correspondances qui fait dans le poème ce 'miroitement en dessous'. Ce sens caché peut être cherché par deux voies, l'une philosophico-littéraire, l'autre psychanalytique ».

também permite perguntar pela qualidade de sua alma, para além de seus desejos escusos.

Percebe-se que Ricoeur, desde sua primeira obra, já vêm destacando que os símbolos não possuem uma única via de interpretação, como a freudiana, mas possibilitam também uma interpretação progressiva, para os que criam e também para os que se propõem “escutá-los”. As “...obras são criações na medida em que não simples projeções do conflito do artista, mas o esboço de sua solução”. (RICOEUR, 1977, p. 150). Por isso, pode-se dizer que as obras como criações, sendo capazes de engendrar interpretações opostas em uma unidade concreta, podem dar ao sujeito, que se propõe escutá-las, ressignificar sua própria vida. Assim, as esferas de sentido, como a tragédia, possibilitam tanto uma interpretação progressiva quanto regressiva. No entanto, Ricoeur salienta que para Freud a peça de Sófocles influencia seu espectador não pela interpretação clássica, segundo a qual *Édipo Rei* seria a tragédia do destino, o conflito entre a suprema vontade dos deuses e as vãs tentativas dos homens de escapar do mal. Diz Ricoeur, para Freud esse tipo de conflito não toca mais os homens. O que comove a plateia não é o conflito, como foi salientado, mas a natureza desse destino que todos reconhecem sem o conhecer (RICOEUR, 1977, p. 412). A realização do desejo de um drama infantil. Cita Ricoeur o próprio Freud: “Seu destino nos comove, porque poderia ser o nosso, porque, já antes de nosso nascimento, o oráculo pronunciou contra nós essa mesma maldição”. (FREUD apud RICOEUR, 1977, p. 412). A maldição de matar o pai e desposar a mãe.

4.3 A tragédia de Sófocles: a interpretação psicanalítica e a da consciente de si

Partindo de uma interpretação psicanalítica, pode-se dizer que, para Freud, como se afirmou, o que comove o espectador não é o cumprimento do destino de Édipo, o conflito entre os deuses e os homens, mas é a realização de um dos desejos de infância, a morte do pai e a união com a mãe. Ricoeur citando Freud afirma: “Nós nos horrorizamos em face de quem realizou o desejo de nossa infância, e nosso horror tem toda a força do recalque, que, desde então, foi exercido contra esses desejos.” (FREUD apud RICOEUR, 1977, p. 12). Em outras palavras, para Freud o que mobiliza a tragédia e que de certa forma causa horror na plateia, outrora, e aqui, no leitor, é a realização de um desejo proibido que fora recalcado durante toda a vida. Desejo esse que se manifesta nos sonhos causando pesadelos e vergonha. Os “...sonhos que testemunham que a

explicação da tragédia está em cada um de nós...” (RICOEUR, 1977, p. 162). Para Freud o que Édipo realiza é o desejo que se encontra no seio da infância de cada pessoa, desejo esse recalcado, mas que se manifesta nos sonhos. A figura de Édipo causa certo horror, uma vontade de não se pensar na realização desse desejo, causa pavor, repulsa, pois ele realiza um desejo arcaico da infância que, como se afirmou, possui toda a força de carga do recalque que exerce contra o desejo. Ricoeur, a partir da interpretação freudiana, afirma que Édipo é a projeção intrapsíquica do conflito da civilização e do instinto, o embate entre superego e o id. O Id realiza seus desejos, mas é castigado como consequência. Para Freud, a tragédia de Édipo confirma a validade universal da hipótese levantada a propósito da psicologia das crianças (FREUD apud RICOEUR, 1977, p. 162). Essa tragédia é como a realização recalcada de um indivíduo na relação conflituosa com seus pais. É essa relação como a da tragédia, que Freud chama, como se apontou em outros momentos, de complexo de Édipo. Por exemplo, o menino que se apaixona pela sua mãe e deseja matar seu pai. Esse menino, ainda na fase fálica, tem a si mesmo e à mãe como primeiro objeto de amor. Por isso, a criança deseja a mãe, e sente a presença do pai como um estorvo (FREUD, 1996k [1917], p. 336). No entanto, conforme o desejo da criança cresce tanto por amor à mãe quanto por desejo de matar o pai, surgem proibições da parte do pai à criança, para que essa não entre em sua relação e ao mesmo tempo abandone seus desejos. A criança, por medo do pai, recalca seus desejos tornando esses “uma matéria arcaica do sonho”. É a partir dessa relação conflituosa, encontrada nas análises, que Freud afirma, comenta Ricoeur, que a tragédia é uma reação da imaginação de cada indivíduo a esses sonhos típicos, desejo da mãe e morte do pai (RICOEUR, 1977, p. 162). Para ele, a lenda de Édipo surge de uma matéria arcaica do sonho e isso pode ser visto na própria tragédia, quando Jocasta diz a Édipo que muitas pessoas já partilharam em seus sonhos, o leito materno (FREUD apud RICOEUR, 1977, p. 162). A lenda de Édipo seria então a projeção dos desejos ocultos de cada indivíduo, ou seja, ela manifesta a relação conflituosa da criança com seus pais ou ainda os conflitos recalcados dos adultos. Sendo assim, pode-se dizer, a partir da interpretação freudiana, que quando um sujeito se aproxima da tragédia e se sente consternado e com certa repulsa pela situação de Édipo, na verdade, este manifesta tais sentimentos, consternação e repulsa, pois encontra na peça a projeção dos seus próprios desejos. E este reage, como consequência da força dos seus próprios recalques, por ver realizado o que não conseguiu fazer. Assim, pode-se dizer que para Freud a tragédia de Édipo não faz outra coisa que realizar os desejos de infância dos indivíduos. Comenta

Ricoeur: “E Freud aproxima a lenda e o drama dos sonhos de mesma natureza que nos indignam.” (RICOEUR, 1977, p. 412). Para Freud, toda interpretação do destino é uma interpretação secundária e confusa, sendo importante somente a revivência do complexo em seus leitores. Entretanto, salienta Ricoeur que essa interpretação não é a única existente, pois, também é possível fazer uma interpretação progressiva. Interpretação essa desconsiderada por Freud, pois acaba se prendendo à efetivação do prenúncio feito a Laio, ou seja, que Édipo realizou a profecia, o desejo profundo de todos os indivíduos. Mas, como se afirmou, para Ricoeur é possível outra interpretação, uma interpretação da consciência de si, do reconhecimento de si mesmo.

Segundo Ricoeur, Sófocles, com base no primeiro drama do incesto e do parricídio, criou um segundo drama, a tragédia da consciência de si, do reconhecimento de si mesmo (RICOEUR, 1977, p. 412). Ele chama esse segundo drama, de tragédia da verdade, que não é uma relação com a esfinge, mas uma relação com o vidente, Tirésias. Édipo, a partir desse segundo drama, adentra em uma segunda culpa, sendo a primeira a efetivação do desejo de infância, matar o pai e desposar a mãe, e a segunda, culpa já adulta, é a arrogância e a cólera do herói, a presunção em achar que se encontra acima da verdade. Diz ele: “O zelo pela verdade, que põe em movimento a busca do culpado, é um zelo impuro: é a presunção do rei; (...) é presunção de um homem que pensa não ser concernido pela verdade.” (RICOEUR, 1977, p. 100). Será, pois a partir desse tema da presunção de Édipo que se pretende retomar adiante a questão do sujeito que, no início desta pesquisa, achava que dava conta do seu existir através do *cogito*, mas foi duplamente desapossado e agora busca reapropriar-se de si mesmo. Um sujeito que inicialmente pensava ser senhor de sua casa, mas é motivado tanto pela *arché* quanto pelo *telos*, não possuindo coincidência de si consigo mesmo.

Édipo, como se levantou, ao longo do desenvolvimento da tragédia, torna-se duplamente culpado, pela execução de desejos proibidos e pela pretensão de se excluir do crime de Laio. Ele, com o desenrolar da peça, sentirá o remorso dessas culpas, das quais é culpado, mas como destaca Ricoeur, não é culpado no sentido ético do termo, pois, não cometeu nenhum dolo, já que não tinha intenção de executar nenhum crime, mas é culpado, pois suas ações, ainda que não intencionais, causaram grandes males a seu povo. Ele é duplamente culpado e sentirá o “peso” dessa culpa, sentirá em seu próprio seio a dor da culpa, o remorso de tudo que vem acontecendo. Sentirá a culpa das maldições que praguejou a si mesmo sem mesmo saber. É, pois, no encontro de Édipo

com Tirésias, que se poderá perceber o peso das culpas recaindo sobre Édipo e, ao mesmo tempo, uma passagem do falso saber à verdade.

Sófocles relata que Édipo, na busca de saber quem foi o assassino de Laio, o amaldiçoa. Em seguida chama o vidente Tirésias, uma pessoa idosa e cega, que entra em cena conduzida por um menino. “Aqui já trazem o divino profeta. Nele só se infunde o Desocultamento: *Alétheia*. ” (SÓFOCLES, 2001, p. 51). Édipo pede ao vidente que os ajude na descoberta da pessoa que lhes vem causando mal, pois, ele mesmo sem poder ver consegue apreender toda a realidade e os fatos ocultos (SÓFOCLES, 2001, p. 51). Tirésias, depois de escutar o pedido do rei, resiste em responder. Entretanto, Édipo após a exitação do vidente fica encolerizado e passa a acusá-lo de cumplicidade. O vidente, por sua vez, após as acusações revela a verdade a Édipo: “Afirmo que és o matador buscado. ” (SÓFOCLES, 2001, p. 54). E continua ele sua revelação, tanto do parricídio quanto do incesto. Édipo, depois de escutar as palavras do vidente, ameaça-o, chega até mesmo a ofendê-lo em sua cegueira, como uma existência de noite interminável. Tomado pela cólera, além de culpar o vidente, também passa a acusar de traição seu cunhado Creon, por ter sido ele quem o aconselhou a chamar o vate. Mas depois terem sido feitas as acusações, o vidente toma novamente a palavra e diz:

Reclamo o meu poder! Não sou teu servo, sirvo a Apolo, e independo de Creon. Falo, pois meu olhar opaco humilha: dotado de visão, não vês teu mal, com quem moras, em que lugar habitas. De onde vens? Sabes ser o horror dos teus, desses que a terra encobre ou – sobre – vivem? Terror nos pés, a maldição te expulsa daqui, mater-paterna, açoite duplo. E a ortovisão de agora então se entreva. (SÓFOCLES, 2001, p. 57).

Tirésias, tendo revelada a cegueira de Édipo e seus infortúnios, ironiza a visão de Édipo. Este, que pensa ver demais, ficará cego; Édipo, que agora é rico, pedirá esmolas. “Cego – embora ele hoje veja –, mendigo (ex-rico), incerto em seu cetro, em terra estrangeira adentrará. E então o veremos pai e irmão dos próprios filhos; no que toca à mãe, dela será o marido; e quanto ao pai, sócio no leito, além de seu algoz. ” (SÓFOCLES, 2001, p. 59). Tirésias, tendo feito toda a revelação, tanto do parricídio quanto do incesto, vai embora. Édipo, por sua vez, fica transtornado, querendo obter mais respostas, inicia um diálogo com sua esposa Jocasta. Édipo conta a Jocasta a respeito da visão de Tirésias e essa, querendo tirar o temor de seu esposo, conta que seu

filho já estava morto. Ela conta que há muitos anos atrás, um dos intérpretes de Apolo, comunicou a Laio que seria assassinado por seu próprio filho, mas no terceiro dia do seu nascimento, esse seu filho foi amarrado nos tornozelos e lançado ao precipício inacessível de modo que o prenúncio não pôde acontecer e a prova disso, afirmou ela, é que Laio foi assassinado, como todos afirmavam, por forasteiros em uma encruzilhada. No entanto, Édipo, depois de escutar as palavras de sua esposa, após alguns instantes de silêncio, sentiu sua alma se encher de temores e aflições, principalmente depois de ouvir que Laio foi morto por forasteiros em uma encruzilhada (SÓFOCLES, 2001, p. 72). Ele recordou que tinha matado um homem em uma encruzilhada há anos atrás, mas ainda continuava com dúvidas, pois Laio foi morto por forasteiros. Édipo, então, pela primeira vez, passa a cogitar a possibilidade de Tirésias estar certo, mas precisava continuar sua busca. Pode-se dizer que aqui se inicia o desapossamento da pretensão de Édipo, pois começa a recordar do seu passado e do crime que havia cometido também em uma encruzilhada. Em meio aos temores e às dúvidas que começam a nascer, Jocasta conta para Édipo que havia uma testemunha do assassinato de Laio. Édipo manda buscá-la imediatamente. Na sequência desses diálogos e assombros da peça, entra em cena um mensageiro vindo de Corinto. Ele trazia a notícia que o rei Políbio, que Édipo achava ser seu pai, havia morrido e que agora os habitantes daquela cidade queriam fazer de Édipo o novo soberano. Édipo se recusa, pois embora aliviado de não ter sido ele quem o matou, pois, este, o rei Políbio, morreu como vítima de doença e idade avançada, ainda assim, temia desposar a mãe como fora dito pelos oráculos ainda enquanto morava em Corinto (SÓFOCLES, 2001, p. 85). Tendo Édipo terminado de contar seus temores a Jocasta e ao mensageiro, este último intervém e conta que Édipo não é filho de sangue dos que pensava ser seus pais (SÓFOCLES, 2001, p. 86). O mensageiro contou que o recebeu de um pastor, no vale escuro de Citéron, ainda recém-nascido e deu-o ao rei Políbio, que, não tendo filhos, recebeu-o como um presente, como um verdadeiro filho (SÓFOCLES, 2001, p. 88). O mensageiro passou a relatar todo o ocorrido e de como o havia recebido com os tornozelos furados nos extremos, sendo daí seu nome *Oidípus* que significa pés inchados (SÓFOCLES, 1990, p. 100). Jocasta também escutando as palavras do mensageiro fica agitada e amargurada, e depois de pedir para Édipo parar com as especulações, sai de cena. Em seguida, chega o pastor que Édipo havia mandado buscar; o mensageiro o reconhece e Édipo passa a fazer perguntas, mas esse, assim como Tirésias, se recusava em responder, mas depois de muitas interpelações, começou a falar. Ele disse que realmente havia entregado o recém-

nascido ao mensageiro, pois não queria deixá-lo e que a criança era realmente filho de Laio e sua mãe era Jocasta. Tendo o pastor terminado suas palavras, Édipo fica transtornado e diz: “Tristeza! Tudo agora transparece! Recebe, luz, meu derradeiro olhar! De quem, com quem, a quem – sou equívoco: ao nascer, desposar-me, assassinar!” (SÓFOCLES, 2001, p. 97). Ele agora descobre o seu passado e sente o peso da culpa, o remorso de ter assassinado o pai e desposado sua mãe. Toda sua pretensão se desfaz, pois seu passado veio à luz em meio às revelações de Tirésias, às informações de Jocasta e aos diálogos com o mensageiro e o pastor.

Édipo reconhece que não era o que pensava ser e na busca de salvar sua cidade da peste, descobre seu passado, em vista de uma finalidade, descobre uma sua origem. Aqui pode-se fazer uma comparação entre Édipo e o sujeito, que pensava ser origem da reflexão. O sujeito, que pensava ser senhor de sua casa, depois das teorias freudianas e da teleologia como na teoria hegeliana, é desapossado, pois é motivado por uma força secreta, anterior ao seu próprio pensar e também pela força do espírito que o lança para um fim. O mesmo pode-se dizer de Édipo, pois esse, na busca de conhecer quem cometeu o crime de Laio, buscando a salvação para sua cidade, descobre seu passado, descobre sua origem. Ele, que pretensiosamente pensava ser isento de crime, descobre-se culpado, descobre que tem um passado, uma origem que ignorava e que agora pesa sobre seus próprios ombros.

Édipo, sentindo o peso da culpa, do remorso, entra correndo no palácio, transtornado e não sabendo o que fazer. É justamente em meio a esses tormentos que entre em cena, desesperado, o arauto, relatando o que ocorria no interior do palácio. Conta, o arauto ao povo que Jocasta se suicidou, pois ela, assim como Édipo, escutando as revelações do mensageiro, não teve dúvidas de que seu marido era também o seu filho, o assassino de Laio que todos procuravam. O arauto, ainda relatando, afirma que na sequência do suicídio de Jocasta, Édipo, aos gritos, entrou no palácio, na tentativa de socorrer a mãe/esposa, mas era tarde demais, pois essa já havia se enforcado. Ele, ao ver aquele terrível quadro, desfez depressa o laço que a suspendia, e a infeliz caiu por terra. Continuou o arauto dizendo: Édipo, depois de ver a mãe/esposa morta, tirou um dos broches da roupa dela, segurou-o firmemente, e sem vacilação furou os próprios olhos e gritava que não seria testemunha de seus infortúnios, nem de seus pecados, e em seguida, pede para ser banido daquelas terras, pois não queria trazer mais desgraças, pois bastavam as desgraças que herdaram seus filhos (SÓFOCLES, 2001, p. 101). Édipo agora cego foi banido da cidade. Cumpre assim, o que Tirésias disse a respeito de

Édipo: “Cego – embora ele hoje veja -, mendigo (ex-rico), incerto em seu cetro, em terra estrangeira adentrará. ” (SÓFOCLES, 2001, p. 59). Édipo, em meio às descobertas do seu passado, fica cego passando a viver, como disse a Tirésias, na noite interminável, e ainda, pedindo esmolas, arrastando-se pelo chão a sua frente. Ele se torna agora um mendigo e tudo que pensava ser caiu por terra, já não enxerga mais, não consegue mais ver coisa alguma.

4.4 A interpretação da tragédia de *Édipo Rei* e a reapropriação do sujeito

É justamente a partir da dupla interpretação da tragédia de Sófocles, como brevemente relatada, que se tentará retomar os temas abordados no percurso desta pesquisa e simultaneamente pensar a questão da reapropriação do sujeito.

Conforme o desenvolvimento da tragédia de Sófocles, é interessante acompanhar os detalhes da peça, por exemplo, Tirésias é citado como possuidor da verdade, sendo ele idoso, cego e dependente de um outro, mas que conseguia enxergar o que os outros não conseguiam, ao contrário de Édipo, que era mais jovem, independente, conseguia ver a luz do dia, mas não conseguia enxergar o mal que afligia sua cidade. Diz Ricoeur: Édipo “...vê com os seus olhos, mas seu entendimento é cego.” (RICOEUR, 1978, p. 101). Ele não conhece sua própria origem e paradoxalmente, Tirésias, cego, consegue enxergar a causa dos males que afligem sua terra. “O vidente é cego, no que se refere aos olhos da carne, mas vê o verdadeiro na luz do espírito.” (RICOEUR, 1977, p. 413). Percebe-se que Tirésias, que é mais dependente do outro, possui mais sabedoria, e aquele que mais é independente e julga saber a verdade não consegue conhecer nem mesmo sua própria história. Esse paradoxo entre Édipo e Tirésias, independência e dependência, remete à questão da reapropriação do sujeito, como se tem buscado ao longo desta pesquisa, pois, como se refletiu, para Ricoeur, o sujeito para se conhecer precisa sair da imediatez da reflexão, do que julga saber, e se lance em direção ao outro, se lance em direção às obras da cultura. Portanto, voltar os olhos para as figuras simbólicas de Tirésias e Édipo, proporciona a possibilidade de pensar em caminhos para o sujeito ir adquirindo sabedoria e consequentemente ir se reapropriando de si mesmo. Tirésias, possuidor da verdade e da sabedoria sabe ser dependente do outro, sabe se lançar. Ele se deixa abordar pelo outro, que lhe mostra o caminho. Por isso, pode-se dizer que Tirésias é um homem livre e se coloca à altura do rei, e já, Édipo, *pensa ser* livre, mas é preso a um passado que volta para assombrá-lo

(SÓFOCLES, 2001, p. 57). Ele pensa conhecer sua própria existência, chegando até mesmo a fazer memória de como se tornou rei, mas nunca se aprofundou em sua própria origem, pois quando escutou o oráculo, ainda quando vivia em Corinto, fugiu dos presságios dirigidos a ele.

Édipo, por pensar ser livre e ser isento de crime, quando se conheceu, a partir do que afirmou Tirésias, sentiu-se como o último dos homens e pode-se afirmar, sentiu que nada sabia a respeito da própria existência. Por isso, Ricoeur afirma que Édipo não é centro de onde procede a verdade, pois vê com os olhos, mas seu entendimento é cego.

Eis aí algo a se pensar. Eis aí, *o símbolo dá a pensar*. A tragédia edípiana dá a pensar. Ela dá a pensar sobre o próprio pensar, pois possibilita refletir a respeito do pensar de Édipo. Ah, grande herói, decifrador de enigmas, como é doce pensar sua pretensão e sua cólera ao descobrir um reino de ilusões e devaneio! Édipo aqui seria como Narciso que pensa poder se possuir, mas quando tenta fazê-lo, se perde, cobiçando somente a imagem de si mesmo. Édipo cheio de si, de orgulho e pretensão, pensa saber a verdade, mas não a possui. Ele pensa ser isento de crime e acima de qualquer culpa, pensa, como se afirmou, não ser concernido pela verdade, chegando até mesmo a praguejar maldições e a desconsiderar o outro, o vidente, que tenta aconselhá-lo, mas Édipo não o escuta, pois se encontra tomado pela cólera e pelo orgulho. Édipo pode ser comparado ao sujeito da filosofia reflexiva ao estilo cartesiano, que pensa ser transparente para si mesmo, ou melhor, pensa possuir certa coincidência de si consigo mesmo. Édipo seria como esse sujeito, pois pensa ser transparente para si mesmo, pensa conhecer sua própria história, chegando a narrá-la durante a tragédia, mas no fundo conhece somente a pretensão de um entendimento cego. Duvida de todos, do vidente, de Creon, mas não duvida de si mesmo e de suas pretensões. Ele seria como o “filósofo formado na escola cartesiana”, pois reconhece que as coisas são duvidosas, que as coisas não são como aparecem, porém, não coloca dúvida em seu próprio pensar, pois pensa que sua consciência é transparente para si mesmo, pode-se dizer que, para esse, ser consciente e ter consciência de si mesmo são coincidentes. No entanto, como se refletiu no primeiro capítulo, dois momentos aqui se encontram confundidos, a apoditicidade e a adequação que não são coincidentes, ou seja, o fato de ser consciente é uma apoditicidade, uma certeza que o sujeito possui, assim como Édipo sabia onde se encontrava e como se tornou rei, mas isso não significa ter consciência de si mesmo, não significa uma adequação, ou seja, que ele era como se percebia. O fato de Édipo ser rei, decifrador de enigmas e de se colocar acima da verdade, não significa

imediatamente que conhece seu próprio existir, pois ter certas certezas a respeito de si mesmo, como o *cogito* na filosofia reflexiva, não significa uma evidência sobre si, uma certeza imediata de si e de um outro. O fato de alguém pensar não lhe assegura o conhecimento da própria existência, o fato de Édipo não colocar dúvidas sobre si mesmo, não significa que ele seja tal como acredita ser. Diz Ricoeur: “ Édipo não passa ainda da *hybris* da verdade, e é esta *hybris* que é verdadeiramente o ministro de sua própria condenação. ” (RICOEUR, 1978, p. 100). Para entender um pouco o termo *hybris* cabe aqui voltar-se para diálogo platônico *Fedro*. Para Platão o termo grego *hybris* (ὕβρις) significa excesso do desejo. O filósofo explica que cada pessoa é governada por dois princípios que a seguem constantemente: um é o princípio inato do prazer, enquanto o outro é a opinião adquirida que persegue o que é o melhor. Segundo Platão, os dois princípios, em alguns momentos, são concordantes dentro de cada pessoa, mas por várias vezes são discordantes; por um lado, às vezes é um deles que predomina e às vezes o outro. Quando a opinião predomina sobre o princípio do prazer é chamada de autocontrole, mas quando o desejo arrasta cada pessoa para os prazeres, assumindo o controle sobre a opinião, esse poder é chamado de excesso (*hybris*) (PLATÃO, 2008, 238a). Platão afirma que o desejo, quando arrasta de forma irracional cada pessoa rumo aos prazeres, torna-se um *hybris*, o excesso, que acaba adquirindo vários nomes conforme a sua orientação. Por exemplo, quando uma pessoa possui excesso de autoconfiança, o nome que esse excesso adquire é arrogância, orgulho. A partir do exemplo percebe-se que o termo *hybris* significa uma confiança desmedida que o sujeito tem em si mesmo, um excesso, que para Platão é motivado pela força do desejo. Tomando o sentido platônico como um excesso de autoconfiança pode-se afirmar que *hybris* significa arrogância, presunção. Daí é possível entender quando Ricoeur afirma que Édipo não passa ainda da *hybris* da verdade, ou seja, Édipo traz consigo um excesso desmedido de confiança em si mesmo, que o impede de realmente apreender a verdade. Ele é presunçoso por não se incluir como culpado do assassinato de Laio, ele se coloca como isento de qualquer crime. Por isso, afirma Ricoeur que a *hybris* o levará a condenação. A confiança desmedida de Édipo, o colocar-se acima de qualquer crime, manifestado pela cólera e pela acusação de Tirésias, o torna culpado, pois se acha o dono da verdade. Pode-se afirmar que Édipo cria uma falsa imagem de si mesmo, pois pensava ser algo, mas era um outro, pensava ser filho do rei Políbio, mas na verdade era filho de Laio e Jocasta, pensava não ter cometido crime algum, mas carregava consigo o parricídio e o incesto. Édipo gera para si mesmo um *falso cogito*,

pois pensa ser uma coisa, mas não era, ele não se deixa passar pela crítica buscando resistir com ofensas e acusações. Percebe-se, a partir do embate entre Édipo e Tirésias, embate feito em meio às revelações, ofensas e acusações, a possibilidade de refletir e retomar a questão da imediatividade da consciência e o *falso cogito*, ou seja, a possibilidade de se retomar a questão do sujeito que pensa ser senhor de sua casa. A tragédia de Édipo é como modelo paradigmático que possibilita refletir a posição do si, sua destomada e retomada. Por isso, tendo refletido a posição imediata do sujeito a partir da tragédia, cabe adentrar no seu desapossamento e por fim na questão da reapropriação. É importante salientar que para Ricoeur é no ínterim dessa luta entre Édipo e Tirésias que é possível ir acompanhando o desenvolvimento da tragédia da verdade e conseqüentemente a busca pelo reconhecimento de si mesmo (RICOEUR, 1977, p. 412). Retomando aqui a tragédia como se relatou, depois que Tirésias revela a verdade e sai de cena, Édipo ficou transtornado e querendo ir a fundo em tudo o que tinha escutado do vidente, conversou com sua esposa e no ínterim desse diálogo, como se contou, surgiu o mensageiro e depois o pastor, que lhe confirmaram toda a vidência. Ele, ao descobrir a verdade, sentindo a dor da culpa, o remorso, fura os próprios olhos e passa a viver a noite dos seus sentidos, pois nunca foi o que pensava ser a respeito de si mesmo. Quem ele pensava ser seus pais não o eram e sua esposa era sua mãe, sendo seus filhos também irmãos. É justamente a partir dessa autopunição de Édipo que é possível aproximá-lo do sujeito que pensava ser origem da reflexão.

Édipo, nesse primeiro momento, é como o sujeito que foi desapropriado, pois passa a se perceber desproporcional, angustiado, pois além de não ser o que pensava ser, já não sabe o que poderá ser, já não sabe se poderá reapropriar-se de si mesmo. Por isso, pode-se afirmar a partir de Ricoeur, que Édipo ao final da tragédia vive a “...noite dos sentidos, noite do entendimento, noite do querer, nada mais a ver, nada mais a amar, nada mais com que se alegrar.” (RICOEUR, 1977, p. 413). Ele, semelhante ao sujeito que não possui coincidência de si consigo mesmo, se revela frágil, limitado, pois o que pensava compreender a respeito de si mesmo passa a ser ilusão, e agora já não possui certezas imediatas, mas somente incertezas a respeito de si mesmo. O herói que julgava se conhecer, ao se analisar um pouco mais, percebe que nada conhecia a respeito de si mesmo. Eis a angústia de Édipo, sua dor, seu sofrimento, sua noite do entendimento, seu nada saber. Entretanto, para Ricoeur, como se refletiu no final do terceiro capítulo, reconhecer o próprio limite, assumir o próprio sofrimento, o próprio luto, não significa uma redução ao nada, como na filosofia sartriana, mas, ao contrário, significa

possibilidade de superação, possibilidade de reapropriar-se de si mesmo. Talvez seja por isso que Ricoeur tenha afirmado que a tragédia da verdade, do reconhecimento de si, se orienta para *Édipo em Colono*, podendo significar que, embora a tragédia de *Édipo Rei* tenha terminado com o herói cego e banido, sua história continua e não termina com uma redução ao nada, pois terá acesso ao poder da verdade mediante o sofrimento. Seria como dizer que Édipo sai do seu estado de luto e, partindo do seu próprio sofrimento, encontra a alegria da afirmação originária, da sua própria existência e consequentemente a possibilidade de reapropriar-se de si mesmo. Como afirma Ricoeur, Édipo quando podia ver a luz do dia era cego para si mesmo, mas tornando-se ele mesmo vidente-cego se elevará à consciência de si (RICOEUR, 1977, p. 413).

Édipo em Colono, em solo sagrado, mesmo em meio aos sofrimentos, desapropriado, cego e dependente, como Tirésias, pode agora “ver” com clarividência e passa ser o vidente, para ventura dos que lhe acolhem e maldição para os que o expõem, escorraçam (SÓFOCLES, 2003, p. 32). Eis aí a possibilidade de reapropriação do sujeito, a partir da figura de Édipo, pois esse quase reduzido ao nada mediante o sofrimento, depois de desapossado de suas pretensões e ilusões, dependendo de outros, das esmolas, de sua filha e da ajuda dos deuses, pode ir-se construindo, pode ir-se retomando, e o mesmo pode-se dizer do sujeito da reflexão que se permite ser desapossado. O sujeito, desapossado de sua pretensão de ser origem da reflexão, pode ir-se construindo no encontro com os símbolos concretos da cultura que dizem de si mesmo e de sua existência antes mesmo da reflexão. Daí é possível compreender com mais clareza quando Ricoeur afirma que a consciência não é origem, mas uma tarefa. Uma tarefa construída no encontro com as obras e monumentos da cultura, como esse encontro com a tragédia de Sófocles. Seria como Édipo que, desapossado de suas pretensões e orgulho, começa a ter consciência de si mesmo, ou melhor, vai-se tornando consciente, construindo-se no encontro com os outros, como em Colono.

Fazendo uma comparação com a dialética do senhor e do escravo em Hegel, pode-se dizer que Édipo sai da condição de escravo da revelação de Tirésias e toma consciência de si, passa a reconhecer a si mesmo, pois se, no primeiro momento, é como o escravo que precisa do senhor, Tirésias, para *revelar quem ele era*, num segundo momento, depois de muito trabalho e sofrimento, ele, assim como o escravo sai da dependência do seu senhor, passando a perceber que também pode ter consciência de si e chegar à verdade, pode ir-se reconhecendo lançando-se para um fim, como um vidente. “O homem maldito tornou-se, como Tirésias, no vidente cego. O inferno da

verdade é a bênção da visão.” (RICOEUR, 1978, p. 101). O que causa dores e sofrimentos a Édipo, a verdade de sua própria vida, uma vez aceita e interiorizada, passa a ser a bênção da visão. O passado é a base para o futuro, ou melhor, o que causou infortúnios a Édipo é o que possibilita sua progressividade, “...é precisamente sobre o mistério do nascimento que se arma o drama da verdade.” (RICOEUR, 1977, p. 414).

Eis aí, segundo Ricoeur, onde se cruzam as duas hermenêuticas, a interpretação psicanalítica acaba servindo de base para interpretação do reconhecimento de si. Para ele, para além de uma leitura antitética da tragédia, dissociando-a em interpretações opostas, é possível, a partir do próprio símbolo, encontrar certa unidade concreta. Em outras palavras, para Ricoeur, não obstante a rivalidade entre as hermenêuticas, entre o drama do desejo de infância e o drama da verdade, ainda assim, é possível encontrar na tragédia de Sófocles, a partir da figura de Édipo, uma sobreterminação simbólica, onde as duas interpretações são coordenadas numa unidade concreta conseguindo engendrar de forma coerente tanto a interpretação psicanalítica quanto a interpretação do reconhecimento de si. Pode-se afirmar, mais uma vez, que é justamente por isso que a tragédia de Édipo possibilita ao sujeito reapropriar-se de si mesmo, pois ao mergulhar nesse símbolo é possível encontrar certa unidade entre o passado e o futuro, entre a realização dos desejos de infância e o progresso da consciência de si. Diz Ricoeur: “Entre a questão do pai e a questão da verdade, estabelece-se uma secreta aliança, que reside na sobre determinação do símbolo.” (RICOEUR, 1977, p. 414). A tragédia de Édipo não é somente progressiva, em virtude da revelação da verdade e nem somente regressiva em virtude da satisfação dos desejos de infância, mas é uma unidade concreta onde uma interpretação diz para a outra, estando ambas extremamente ligadas, pois, como se afirmou, assim como revelam o progresso da consciência de si, ao mesmo tempo disfarçam os desejos ocultos, as pulsões. Como afirma Ricoeur a partir de Freud: “...a interpretação analítica, na medida em que é luta pelo reconhecimento e, logo, luta pela verdade, movimento da consciência, figura o outro drama, o da cólera e da não-verdade.” (RICOEUR, 1977, p. 414). A tragédia de Édipo, na medida em que é luta para reconhecer a si mesmo, para tornar-se consciente, ao mesmo tempo revela o drama dos desejos de infância demonstrados pela cólera e pela resistência à verdade. É no embate às resistências, ilusões, que se torna possível reconhecer a força das pulsões. Diz Ricoeur: “O poeta, ao desvelar a falta de Édipo, obriga-nos a olhar para dentro de nós mesmos, para aí reconhecer essas impulsões que, embora recalçadas, existem sempre.” (RICOEUR, 1977, p. 414). Em outras palavras, quando se volta os olhos para a tragédia

de Sófocles, como leitor ou intérprete, essa não revela somente a busca pela verdade, mas também o reconhecimento de forças pulsionais. Isso significa que o símbolo edipiano é sobredeterminado, ou seja, a tragédia da verdade pertence à tragédia dos desejos de infância e vice-versa. “Aquilo que é punição na tragédia do sexo é o caminho da noite dos sentidos, que termina na tragédia da verdade.” (RICOEUR, 1977, p. 414). Assim, a tragédia muito mais que uma antitética, interpretações opostas, revela uma unidade profunda que ora se disfarça e ora se desvela. Por isso, Ricoeur afirma que o onírico e o poético podem ser situados em uma mesma escala simbólica em que o sonho e a criação das obras representam as duas extremidades dessa mesma escala, conforme predomine no símbolo o disfarce ou o desvelamento, a distorção ou a revelação (RICOEUR, 1977, p. 415). Para ele, entre o sonho e as obras duráveis, suscetíveis de se inscreverem no patrimônio cultural da humanidade, há uma continuidade funcional na medida em que o disfarce e o desvelamento operam juntos, ou seja, entre os sonhos e as obras há uma continuidade assegurada pela mesma natureza psíquica, pela mesma matéria do desejo (RICOEUR, 1977, p. 416). Seria como dizer que são as pulsões que ajudam a promover os sonhos e as obras, ambos possuem a mesma matéria que os mantêm na unidade. Isso significa que, quando um sujeito aproxima-se de uma obra, essa pode ajudá-lo tanto a progredir para um futuro, quanto a aprofundar na sua própria anterioridade, pois progressão e regressão possuem certa continuidade onde uma diz da outra. É importante salientar aqui, como se destacou em outros momentos, que as obras das quais o sujeito se aproxima não são somente da esfera do ter e do poder, mas são os monumentos e as obras do direito, da arte, da literatura e da filosofia (RICOEUR, 1977, p. 417). Assim, quando se afirma que o sujeito se aproxima de uma obra, quer-se dizer que esse se aproxima desses símbolos que se encontram na cultura, pois, esses, assim como o ter e o poder, engendram objetivamente as interpretações opostas.

Portanto, o símbolo consegue engendrar em uma unidade o que no sujeito é desproporcional, ou seja, enquanto o sujeito é esse misto que ora é lançado para sua anterioridade e ora é lançado para frente, para uma certa progressividade, não tendo coincidência de si consigo mesmo, o símbolo e, aqui, a tragédia de Édipo, por conseguir em si mesmo harmonizar a interpretação progressiva e regressiva, torna-se para aquele que se dispõe a interpretá-lo, ou melhor, escutá-lo, possibilidades de reapropriação de si mesmo. Daí é possível entender que a existência de um sujeito não é tributária por si mesma, pelo seu *cogito*, mas sim, da opinião objetiva de outrem. O si é assim recebido na opinião do outro que o consagra. O sujeito recebe da objetividade dos objetos

culturais, ou das obras, prospecção das possibilidades do homem (RICOEUR, 1977, p.417). É pela mediação dos monumentos e obras que o sujeito vai se constituindo e reconhecendo a si mesmo. Os símbolos, pela sua sobredeterminação, permitem ao sujeito sair das suas ilusões, adentrar na noite dos sentidos e se reencontrar a si mesmo como um outro.

É interessante pensar que inicialmente, quando se colocou o sujeito da reflexão sob suspeita, passando pela crítica freudiana, e sendo desapossado, surgiram vários *talvez* quanto à possibilidade deste reapropriar-se de si mesmo. Entretanto, com o desenvolvimento desta reflexão, pôde-se acompanhar que o desapossamento do sujeito não era uma absoluta negatividade, mas, ao contrário, era abertura para um reino de possibilidades que vão para além dele mesmo, ou seja, abertura para as obras objetivas que dizem da própria humanidade. É justamente nesse encontro entre o sujeito aberto, pois não possui coincidência de si consigo mesmo, e as obras objetivas, que qualquer pessoa pode ir reapropriando-se de si mesma, pode ir-se tornando consciente.

Enfim, pode-se afirmar a partir de Ricoeur que a filosofia, o ato de filosofar, mesmo depois do freudismo, não se encontra fadado ao fracasso, mas ao contrário, aquele que se dispõe a filosofar, abrindo-se às várias esferas objetivas que dizem da humanidade, sem abandonar a suspeita, pode contribuir para ressignificação de muitas histórias. O sujeito em si mesmo não é uma substância fechada, voltada para o próprio *ego*, mas é ser aberto que pode ir sempre se construindo conforme se lança para os monumentos e obras da cultura.

Assim, pode-se ir concluir que a filosofia ricoeuriana sai de certa reflexão antitética, de uma certa teorização entre o inconsciente e o movimento do espírito e se lança para as obras objetivas que dizem da humanidade e que são capazes de transformar as ações dos homens. Essas obras, como se vem refletindo, possibilitam ao sujeito examinar sua própria existência e ir-se tornando consciente, podendo, com esse encontro, transformar sua própria ação no mundo. Por isso, pode-se afirmar que a filosofia em Ricoeur não se limita a uma reflexão a respeito de *quem é sujeito*, mas sim, *quem é o sujeito da ação*, ou seja, é uma filosofia, que além de refletir a respeito da identidade do sujeito, também, como se afirmou, se estende para uma reflexão ética. A ação diz da identidade do sujeito e o sujeito diz de sua ação. Assim, em Ricoeur, perguntar pelo sujeito é também perguntar pela sua ação no mundo, então, ação e identidade do sujeito estão implicadas uma na outra.

Tomando como reflexão a noção de narrativa é possível apresentar brevemente essa implicação entre a identidade e a ação, ou seja, como ambas estão extremamente relacionadas. É importante salientar que essa relação já pode ser percebida na reflexão da tragédia relacionada com questão à reapropriação do sujeito, como se refletiu, mas é possível torná-la um pouco mais evidente a partir da noção de narrativa.

Com a tragédia de *Édipo Rei* pôde-se refletir, a partir de Ricoeur, que há uma conexão entre a cólera e o poder da verdade. Édipo, como se acompanhou, tomado pela arrogância de não ser o amaldiçoado que procuravam, era incapaz de ver para além de suas próprias ilusões, mas a partir de Tirésias, o poder da verdade se “impõe” e é revelado. Édipo, depois de muito sofrimento e culpa, tendo ficando cego, começa a ver o que a arrogância lhe impedia, sua história de vida. Ele passa a ter acesso à verdade de sua história, aos enigmas de seu nascimento, pela mediação do sofrimento e com isso, mediante a noite dos sentidos, passa a conhecer a si mesmo, seus infortúnios, e começa a tornar-se consciente. Para Ricoeur, como se afirmou, acompanhar o desvelamento da culpa de Édipo, seus infortúnios e conhecimento de si mesmo, causa certa perplexidade, levando a todos que se aproximam da tragédia, como leitores, a voltar os olhos para si mesmos e reconhecerem as próprias pulsões que sempre existirão mesmo recalcadas (RICOEUR, 1977, p. 414). A tragédia de certa forma provoca o leitor a voltar os olhos para sua própria vida e transformar sua ação no mundo, provoca o leitor a olhar para seu passado e aprofundar-se na verdade. Assim como Apolo convoca Édipo a conhecer-se a si mesmo, ele também convoca a Sócrates a examinar os outros e a si mesmo, pois uma vida que não foi examinada não merece ser vivida (RICOEUR, 1978, p. 101). E pode-se dizer o mesmo para o leitor que se aproxima de uma narrativa, como a tragédia, pois a tragédia seria como Apolo, também “convoca” o leitor a voltar os olhos para sua própria vida e examinar seu passado para poder se lançar para o futuro.

Édipo, mesmo sendo duplamente culpado, depois que passou a examinar sua própria vida, tornou-se, como Tirésias, um vidente cego. É interessante que ele em Colono volta constantemente a narrar seu passado para se lançar para o futuro, narra seu passado e ganha a proteção de Teseu. Édipo, examinando sua vida e narrando sua história vai tendo a oportunidade de ir se reapropriando de si mesmo, pois sua vida passa a ir além dos seus infortúnios, da cegueira dos seus olhos e ganha significação à medida que ele a narra. Aqui se pode dizer o mesmo para o leitor que se aproxima de alguma narrativa, como a tragédia, pois além de existência meramente biológica e corporal, aproximando-se de uma narrativa, tem-se a oportunidade de se inserir numa

história vivida, e se projetar para o futuro. Tem-se a oportunidade de ir ressignificando sua própria vida, assim, como a vida de Édipo pôde ser ressignificada.

É interessante pensar que o sujeito, e aqui como leitor, mesmo não possuindo coincidência de si consigo mesmo – entre a *arché* e o *telos* –, ao se abrir aos símbolos e às obras da cultura, pode, para além de um tempo cronológico, onde é incapaz de dar conta da sua *arché* e do seu *telos*, vivenciar um tempo que ultrapassa a linearidade e se torna mais vivencial e intenso que certas determinações temporais, como a origem e o fim. Por isso, pode-se dizer que o sujeito ganha certa possibilidade de reencontrar-se, fazendo lembrar a reflexão de Ricoeur sobre a *distentio animi* em Agostinho e a *Poética* de Aristóteles. O que para Agostinho é dilaceramento da alma, *distentio animi*, é possível pela narrativa, como afirma Ricoeur, encontrar certa concordância. Daí é possível entender que o sujeito, mesmo não tendo coincidência de si consigo mesmo, o que pode ser comparado com uma alma dilacerada, pode, através dos símbolos e obras da cultura, ir encontrando certa concordância, ir-se reencontrando. Como afirma Gagnebin, a partir da reflexão ricoeuriana sobre a questão do tempo em Agostinho, a temporalidade humana vai para além de uma concepção vulgar de um tempo cronológico, linear, permitindo pensar o tempo em suas intensidades (GAGNEBIN, 2005, p. 76). Por isso, pode-se se dizer o sujeito, mesmo não conseguindo dar conta da sua origem e do seu fim, cronologicamente, ao se abrir as várias mediações presentes na cultura, como as obras, monumentos e ainda as várias narrativas, esse tem possibilidades de ir-se reapropriando de si mesmo, pois por meio das mediações, pode ir vivenciando em si mesmo as experiências do passado e ainda se lançar para o futuro criando expectativas, se projetar. O sujeito pode ir refigurando sua ação no mundo.

Para Ricoeur, como em *Tempo e Narrativa*, é no processo de escuta ou de acompanhamento de uma composição que acontece o que chama de refiguração (RICOEUR, 2010c, p. 141). O sujeito, constituído ao mesmo tempo como leitor ou escritor de sua própria história ou da história de outros, ao se apropriar de uma composição narrativa, como Édipo se apropriou de sua própria história, encontra nessa, nas ações que foram articuladas e ordenadas com certa inteligibilidade e de forma dinâmica, as possibilidades de redescrever sua ação no mundo, como disse à Antígona, “Lá eu venceria a última etapa de minha vida, lá eu viveria para ventura dos que me acolhem e maldição dos que me expõem, escorraçam.” (SÓFOCLES, 2003, 32). É justamente por isso que se pôde afirmar que o sujeito desproporcional, mesmo não tendo coincidência de si consigo mesmo, ao se aproximar de um símbolo, como a

narrativa de Édipo, pode ir se reapropriando de si mesmo, pois seu horizonte de mundo funde-se com o horizonte do mundo do símbolo, possibilitando um novo horizonte que repercutirá em suas ações, ocorrendo a refiguração (RICOEUR, 2010c, p. 132). Comenta Gentil, a partir de Ricoeur, que o horizonte do mundo do leitor, fundindo-se com o horizonte do mundo da configuração narrativa, apresenta a ele um novo horizonte, não de forma temática, pensada explicitamente ou elaborada reflexivamente, mas em suas práticas dotadas de novas significações a partir da travessia pela configuração da narrativa (GENTIL, 2008, p. 161). Assim, como o leitor pode ressignificar suas ações, o mesmo pode-se afirmar de Édipo, vidente-cego, que passa a ter novas práticas, depois de narrar sua própria história.

Percebe-se que para Ricoeur sua reflexão filosófica além de se estender para as obras da cultura também necessariamente se lança para uma questão ética, pois o sujeito se lançando para os monumentos e as obras da cultura pode ir refigurando sua ação no mundo. Em sua obra *Si mesmo como um outro*, Ricoeur afirma que para um sujeito saber escolher bem em vista de uma *vida boa e feliz com e para os outros*, a narrativa serve de apoio, pois pode ajudar o sujeito em sua prática (RICOEUR, 1990, p. 206)¹⁸⁹. Sendo assim, o sujeito, como leitor e ao mesmo tempo como um escritor de sua própria vida, ao se apropriar da configuração narrativa, aprende a refigurar sua ação no mundo podendo crescer em sua sabedoria prática. Portanto, o sujeito, mesmo sendo desapropriado como origem da reflexão, ou como Édipo, passando por grandes infortúnios, dos quais inicialmente não tinha nem consciência, ainda assim, é possível mediante sua abertura às obras da cultura, ir refigurando sua vida. O sujeito, ao se lançar para além de si mesmo, do próprio *ego*, do narcisismo ou *aquém* da imediatez da própria consciência, tem a oportunidade de ir se construindo e ir-se tornando consciente. O sujeito tem a oportunidade de ir para além das ilusões do seu próprio *ego* e através de um trabalho contínuo pode ir redesenhando sua ação no mundo e consequentemente a si mesmo.

¹⁸⁹ « On se rappelle de quelle manière, sous la pression de la théorie narrative, nous avons été conduits non seulement à élargir mais à hiérarchiser le concept de l'action de manière à le porter au niveau de celui de praxis: ainsi avons-nous placé, à des hauteurs différentes sur l'échelle de la praxis, pratiques et plans de vie, rassemblés par l'anticipation de l'unité narrative de la vie ».

CONCLUSÃO

Tendo chegado ao fim desta pesquisa ou iniciado um contínuo processo de reflexão, o que se pode dizer do sujeito da reflexão depois desse longo percurso? Seria um sujeito que pode viver na ilusão do seu próprio pensar com seus devaneios, no doce sabor da falsa imagem de si mesmo? Como se colocou inicialmente, parece que nem sempre as pessoas no seu dia-a-dia questionam seu modo de pensar, sua cosmovisão, vive-se muitas certezas, com muitas “verdades”, sem colocar em questão o seu próprio pensar. Parece que nem sempre as pessoas colocam em dúvida o que acreditam e o que pensam a respeito de si mesmas. Daí a questão: tudo o que se acredita e se pensa de imediato a respeito de si mesmo não são meras ilusões? Categoricamente pode-se responder sim a essa questão, pois, como se acompanhou ao longo desta pesquisa, para Ricoeur o sujeito para ir-se conhecendo deve reapropriar-se de si mesmo, reapropriar aquilo que foi perdido, seu desejo de ser, perpassando pelas obras da cultura que dizem de si mesmo. É sobre estas questões, desapropriação, reapropriação, símbolos e obras da cultura, que se pretende refletir nesta conclusão. Porém, cabe retomar resumidamente o caminho de reflexão realizado até aqui.

Pôde-se acompanhar inicialmente que a filosofia ao estilo cartesiano, colocando em dúvida as crenças e os conhecimentos adquiridos, busca chegar a alguma certeza absoluta para além dos conhecimentos da escolástica. Descartes em suas *Meditações*, como inaugurador dessa busca e imerso em seu ceticismo, intui sua primeira certeza, o *ego cogito*. O *cogito* passa a ser sua primeira certeza dentre todas as outras coisas, uma certa substância separada do mundo. Ele, partindo do *cogito*, inaugura uma filosofia nova em relação ao realismo medieval, de maneira a ocorrer uma virada desse realismo para um subjetivismo, uma centralização no sujeito da reflexão. O *ego cogito* passa a ganhar primazia, o que de certa forma garante a certeza do existir, daí a frase *cogito ergo sum*. O *cogito* passa a dar possibilidade de garantir verdades claras e distintas, de garantir a certeza do próprio *ego*, pois parece garantir a certeza da existência do sujeito. É justamente a partir dessa certeza do próprio pensar que Descartes e posteriormente outros filósofos como Kant, Fichte, Husserl e outros, procuraram entender e dizer sobre o sujeito pensante, dando a esse um lugar fundamental em suas reflexões filosóficas, o que se chama de filosofia reflexiva.

Foi a partir daí que surgiram as primeiras questões que nortearam esta pesquisa: o “si” que aparece como primeira verdade no cerne da filosofia reflexiva é realmente

uma verdade que se coloca por si mesma? O *cogito* pode garantir a existência do sujeito? Partindo da obra de Ricoeur, *Da interpretação*, em que se analisam as teorias freudianas, foi possível colocar em questão essa posição do sujeito como origem da reflexão, ou seja, foi possível questionar se o *cogito* pode garantir um conhecimento seguro do sujeito e de sua existência. Para Ricoeur o que se coloca em questão em uma filosofia reflexiva ao estilo cartesiano é se realmente o sujeito pensante, ou o *ego cogito*, é capaz de ser transparente para si mesmo. Ao acompanhar o questionamento de Ricoeur colocou-se a dúvida sobre a certeza do *cogito* e a partir daí pôde-se perceber que o si, que busca a reflexão consigo mesmo, é uma verdade que se coloca por si mesma, porém, não pode ser nem verificada nem deduzida. É uma certeza vazia de conteúdo, abstrata, uma intuição intelectual. É a posição de um sujeito existente como pensamento e de um pensamento existente por pensar. É um tipo de filosofia que tem como desejo em sua reflexão encontrar um sujeito que é capaz de se conhecer na transparência absoluta, desconsiderando sua história e a potência do seu existir, seu ato de ser. É um sujeito que pensa não se encontrar limitado por suas circunstâncias históricas, mas um sujeito que acredita que conhece a si mesmo imediatamente e, na consciência de si, torna-se fonte de conhecimento através das operações lógicas do pensamento. É um sujeito que não coloca dúvidas de que a consciência que tem de si seja tal como aparece a si mesmo. Um sujeito que chega a duvidar das coisas, do mundo e até do próprio corpo, mas não do seu “ser consciente”, do seu pensar. Foi justamente aí, a partir desses pressupostos da certeza cartesiana, que Ricoeur afirma que o sujeito da reflexão, que busca essa certa coincidência de si consigo mesmo, a partir do seu *cogito* mediante a dúvida, é tão metafísico e hiperbólico quanto sua própria dúvida, é desancorado, pois é um sujeito que julga poder se conhecer pela consciência imediata. Isso gera o que ele chamou de *falso cogito*, criando para o sujeito uma falsa imagem de si mesmo, pois se encontram confundidos o momento da apoditicidade e o momento da adequação, o que significa dizer que uma apoditicidade não significa uma adequação ou que o sujeito é tal como se percebe.

Para Ricoeur, como se afirmou, o *ego cogito* é uma certeza do si, uma apoditicidade, mas não significa uma adequação, uma evidência sobre si mesmo, pois o pensar não abarca toda a sua existência. O sujeito não pode apreender a si mesmo na evidência psicológica ou na intuição intelectual, pois corre o risco de apreender uma falsa imagem de si mesmo, uma imagem que advém somente do seu pensar criando o *falso cogito*. Daí as possíveis ilusões, as falsas “verdades” criadas pela imediatividade

da consciência.

Para Ricoeur, a partir do filósofo Jean Nabert, o sujeito muito mais que uma intuição intelectual, é esforço por existir e desejo de ser. O sujeito *aquém* do seu *cogito* possui em si mesmo um esforço, um desejo nunca acabado por existir, por isso, não pode ser reduzido ao pensar. No entanto, para o sujeito, o desejo de ser não é uma evidência, não é uma verdade imediata, pois esse se encontra alienado, envolvido com a falsa imagem de si mesmo, o *falso cogito*. É justamente aí que Ricoeur, procurando ir além de um *falso cogito*, de um certo narcisismo, aproxima-se das reflexões postas pelos mestres da suspeita. Ricoeur, procurando aprofundar nesse esforço por existir e nesse desejo de ser, aproximou-se das obras dos mestres da suspeita, Marx, Nietzsche e Freud, que, para ele, são como decifradores da consciência, pois procuram decifrar o oculto do aparente, eles suspeitam da pretensão da consciência imediata. Foi justamente a partir daí que Ricoeur, como filósofo, entrou em contato com as obras de Freud, buscando uma nova concepção para o sujeito da reflexão depois de perpassar pela crítica freudiana, uma nova proposta para o sujeito para além da confusão entre apoditicidade e adequação. Como se refletiu, para Ricoeur depois de Freud a certeza do sujeito da reflexão é colocada em questão, sua consciência depois da suspeita não será mais o que acreditava ser, pois surge uma nova relação entre o patente e o latente. As teorias freudianas vão para “além” da consciência do sujeito, para além do aparente, procurando descobrir o que está latente. O esforço da filosofia ricoeuriana, mediante a hermenêutica da suspeita em Freud, é encontrar uma nova proposta para a filosofia reflexiva. O filósofo sabe que os mestres da suspeita colocaram em crise a certeza posta pela filosofia reflexiva e por isso ele passa a buscar através da interpretação de Freud uma nova proposta para o sujeito da reflexão. Daí advém a questão que norteou as reflexões deste trabalho: *Quem é o sujeito da reflexão depois da suspeita freudiana?*

Para Ricoeur, como se acompanhou, depois de Freud, o *ego* é problematizado, pois o ato de existir é deslocado para o eixo do desejo, ou seja, para Freud um indivíduo não age somente em função da sua consciência, mas muito mais em virtude de sua libido. O sujeito, que antes se colocava como consciente, encontra-se posto em nível mais pulsional pois, para Freud, o indivíduo é motivado por uma força secreta e inconfessável, o inconsciente, anterior à consciência. Por isso, depois de Freud, o sujeito já não é mais aquele que acreditava ser. Já não é possível acreditar na consciência como se apresenta, pois as descrições e as reflexões feitas pela consciência passam a ser duvidosas. Pode-se afirmar que, depois das teorias freudianas, o sujeito que acredita que

somente seu pensar é garantia para seu existir, vive na ilusão de suas reflexões imediatas. Isso, de certo modo, vai respondendo à pergunta com a qual se iniciou esta conclusão: *tudo o que se acredita e se pensa de imediato a respeito de si mesmo não são meras ilusões?* Segundo Ricoeur, a partir de Freud, sim, pois o sujeito é motivado pelo inconsciente que busca constantemente manifestar-se à consciência. Seria como um sujeito em fuga pois, ao refugiar-se no *cogito*, afasta-se dos seus desejos mais ocultos e passa a acreditar somente em suas ilusões, e isso faz com que acredite ser o que pensa. É justamente, por isso, que Ricoeur chega a afirmar a necessidade de desapropriar o sujeito do seu *falso cogito*, da falsa percepção que tem de si mesmo para que este possa reencontrar-se, ou tornar-se consciente, recuperando aquilo que foi esquecido, alienado, seu desejo de ser. O sujeito deve se perder para reencontrar-se. Desse modo, como se acompanhou no percurso da pesquisa, a consciência, depois de Freud, já não é ponto de partida, mas um ponto de chegada. A consciência torna-se uma tarefa a ser buscada na medida em que o sujeito se aprofunda em si mesmo, nos seus desejos mais ocultos, na medida em que o sujeito vai descobrindo a força do desejo. Por isso Ricoeur afirmou que a metapsicologia freudiana é uma aventura da reflexão, pois através do processo de interpretação ela decifra e decodifica o que se encontra anterior à certeza de si mesmo. O sujeito, para ir-se tornando consciente, deve deixar-se desapossar de suas certezas imediatas para ir se construindo conforme se deixa perpassar pela crítica freudiana e deixa desvelar seu desejo de ser. Sendo assim, não é possível através do *ego cogito* uma apreensão direta do existir, mas é necessário realizar um trabalho de desapossamento da consciência como origem da reflexão, uma desapropriação da consciência imediata. É assim um rompimento com o dogmatismo presente na filosofia reflexiva aos moldes do cartesianismo, o que significa uma desconstrução dos ídolos que forjam a falsa imagem do sujeito, pois são como obstáculos para a manifestação dos investimentos libidinais, para a manifestação da força do inconsciente. É uma verdadeira luta que o sujeito deve enfrentar contra as resistências que forjam o *falso cogito* para tornar-se consciente. Eis aí a luta que o sujeito da reflexão, depois de Freud, chega a enfrentar. É uma luta em vista de reapropriar o seu esforço por existir e o seu desejo de ser, e conseqüentemente o ir-se conhecendo. Em linguagem psicanalítica seria como uma luta contra as compulsões de repetição que afastam o sujeito dos seus traumas mais profundos, e aqui do seu inconsciente. Por isso, Ricoeur chega a afirmar, a partir de Freud, que a consciência não é um dado pronto e acabado, mas uma tarefa a ser realizada ou um caminho a ser

percorrido pela via longa da hermenêutica, uma via que exige do sujeito reflexão e, ao mesmo tempo, interpretação. Isso significa dizer que não basta à consciência ser desapossada como origem da reflexão, mas é necessário reconquistá-la reflexivamente como tarefa a ser construída, ou seja, uma vez que o sujeito da reflexão desapropria-se de suas certezas imediatas, a partir da suspeita freudiana, é necessário um esforço de retomada, um esforço de ir-se conhecendo tanto pelo aprofundamento no próprio passado, quanto se lançando para o futuro. Sendo assim, a desapropriação da consciência, num primeiro momento, gera incertezas, possibilidades de ceticismo, pois revela a inadequação da consciência de si consigo mesma, revela que o sujeito nunca foi senhor de sua casa, de suas reflexões, pois, como se afirmou, ao aprofundar-se nas teorias freudianas, descobre-se a realidade do inconsciente. Num segundo momento, a desapropriação para além da revelação da incerteza e inadequação, também possibilita ao sujeito ir-se reapropriando de si mesmo na medida em que se aprofunda em sua história, no seu passado. Como se acompanhou, é adentrando na realidade do inconsciente que ocorre a desapropriação da consciência imediata, pois as teorias freudianas, ao descobrirem outras instâncias no psiquismo anteriores à consciência, como na primeira tópica, o pré-consciente e o inconsciente, realizam uma redução da consciência, então, essa última passa a ser somente uma instância psíquica como outra. Daí nasce a desconfiança na consciência imediata.

Como foi refletido, para Ricoeur, a partir de Freud, o inconsciente em si mesmo só pode ser discernido, reconhecido, nomeado, através das representações das pulsões, ou seja, se conhece o inconsciente somente por meio da descarga de seus investimentos que são formados pela apresentação da pulsão. Essa é um signo psíquico pelo qual o corpo, a pulsão biológica, é apresentada na alma, tendo uma comunicação entre a força biológica e o sentido psíquico; dessa comunicação se tem acesso aos representantes psíquicos que advêm dos estímulos do interior do corpo e que atingem a alma. É nessa comunicação entre força e sentido que ocorre de certa forma a passagem do inconsciente para a consciência.

O inconsciente em si mesmo não é passível de ser apreendido pela consciência, pois essa última só pode ter acesso ao seu sentido, ao que é apresentado na alma. Assim sendo, o inconsciente em si mesmo não é um outro absoluto para consciência, mas o outro relativo, o outro apreendido em suas apresentações psíquicas pelos seus representantes, isso significa que se tem acesso somente aos seus rebentos. É por isso que Ricoeur chega a afirmar que o inconsciente é uma realidade diagnosticada, uma

realidade que existe em si mesma como força, mas que exige interpretação para ser apreendida nos seus rebentos. É, pois, pelo processo interpretativo dos rebentos em sua origem que se vai constituindo a realidade do inconsciente. O processo interpretativo na psicanálise passa pela relação entre analista e analisado, ou seja, o inconsciente é uma realidade, mas para ganhar sentido depende do ato interpretativo entre analista e analisado. É adentrando no inconsciente que apresenta a consciência mediante a interpretação dos seus rebentos, que, além de conhecer a realidade do inconsciente, o sujeito da reflexão também passa paralelamente a ampliar sua percepção para além do que pensava até então conhecer de si mesmo. O sujeito passa a “conhecer” de certa forma o inconsciente que não reconhecia e de que não pode dar conta sozinho. Assim, como se afirmou, o sujeito desapropria sua consciência como origem das reflexões e reconhece, através da interpretação, como se salientou, que existem forças primordiais anteriores a si mesmo, anteriores ao próprio *ego cogito*. É justamente aí que o sujeito passa a reconhecer que antes mesmo de suas próprias reflexões, é motivado por uma força que constantemente o anima atingindo sua alma. Embora o sujeito não tenha acesso à força pulsional em si mesma, mas somente ao seu sentido, ao que é apresentado na alma, para a psicanálise através da análise é possível ao sujeito ir-se aprofundando nessa “força” que o anima constantemente, na realidade do seu inconsciente. Isso significa um verdadeiro golpe da psicanálise sobre a filosofia da consciência imediata, pois o inconsciente é real, embora uma realidade diagnosticada, e é passível de ser apreendido em seu sentido; isso de certa forma mostra que sujeito pode não se conhecer imediatamente, desconsiderando a força do inconsciente que o anima. É justamente aí, como se acompanhou, que o sujeito passa a ampliar a “percepção” daquilo que até então pensava ser, ele passa a reconhecer, que antes mesmo do seu pensar, é motivado por um desejo nunca satisfeito, um desejo de ser.

É exatamente por isso que Ricoeur chega a afirmar que depois do realismo do inconsciente o *cogito* foi ferido, injuriado. Ele se põe, mas não se possui. O *cogito* foi humilhado nas “evidências” sobre si mesmo, pois, anterior a qualquer reflexão, existe um sentido oculto, o inconsciente. O sujeito já não é o que se acreditava ser, pois é motivado por forças anteriores às suas próprias reflexões. O sujeito, que pensava ser senhor de sua casa, agora não possui mais certezas nem evidências. Para Ricoeur, a partir de Freud, há uma subversão radical na compreensão do sujeito da reflexão, que não fica encerrada apenas no desapossamento da consciência imediata ou na ascese da reflexão filosófica, mas se estende para uma arqueologia, significando que há sempre

uma *arché*, uma posição do desejo anterior à reflexão. Deste modo, o sujeito é sempre puxado para uma certa anterioridade. Porém, como se acompanhou, o próprio Ricoeur afirma ser necessário encontrar um discurso para além de uma anterioridade, para além da posição do desejo, e afirma que somente tem uma *arché* um sujeito que possui um *telos*. É interessante acompanhar, como se refletiu ao longo da pesquisa, que Ricoeur a todo instante procura se afastar de uma certo reducionismo, de uma visão unilateral, pois assim como recusa a consciência imediata em Descartes, recusa-se também a se determinar por uma leitura psicanalítica. Para ele, refletir a respeito de um sentido anterior no sujeito supõe também um sentido adiante, um progresso que se encontra para além dele, um *telos*. É, pois, partindo da *Fenomenologia do Espírito* em Hegel, que Ricoeur encontrou a possibilidade de pensar a progressividade no sujeito da reflexão e ir para além da arqueologia. Para ele, a partir do modelo dialético hegeliano, é possível perceber que a consciência não é voltada somente para trás, mas é elevada para fora de si, em um sentido adiante. A consciência ganha sentido num movimento sempre adiante, prosseguindo sempre para uma nova etapa. Daí, para Ricoeur, o sujeito não é voltado somente para sua anterioridade, mas também para uma certa progressividade. O sujeito para além de sua infância pode tornar-se adulto e conseqüentemente ir tornando-se consciente. Segundo Ricoeur, o que o modelo hegeliano proporciona é que a consciência é elevada para fora de si, em um sentido adiante que se realiza nela e que a faz progredir. A consciência não é motivada somente pela força do desejo como na psicanálise, mas também por um movimento que a mediatiza, o movimento progressivo e sintético do Espírito. Desse modo, a consciência mediatizada pelas figuras do espírito eleva-se podendo tornar-se consciente, podendo chegar à verdade a respeito de si mesma. Para Ricoeur o sujeito da reflexão sofre um novo golpe, um novo descentramento, porém não mais motivado pela força do inconsciente como na psicanálise, mas pela força do Espírito que age nele. Assim, para Ricoeur, o sujeito tanto pode ser puxado para uma anterioridade quanto pode ser lançado para frente. Dessa forma, o sujeito aqui é duplamente desapossado tanto pela arqueologia quanto pela teleologia, tanto pelas fantasias do desejo quanto pela dialética ascendente das figuras do espírito. Há um vis-à-vis no sujeito, um vai-e-vem entre arqueologia e teleologia. Pensar essa dupla possibilidade do sujeito *arché* e *telos* é também adentrar na questão da desproporção. É por isso, como se refletiu, que o sujeito da reflexão traz em si mesmo certa desproporção, pois é tanto voltado para o passado quanto lançado para o futuro. Para Ricoeur isso não significa que o sujeito se encontra entre dois

extremos, ora no passado e ora no futuro, mas sim, que é um ser intermediário, ou seja, é um misto, pois é capaz de operar pelas mediações. Então, o sujeito para Ricoeur é esse ser que possui em si mesmo a característica ontológica de ser intermediário de tal maneira, como se afirmou, que seu ato de existir é de saber tomar para si a peculiaridade das partes, sem, contudo, privilegiar uma delas. Por isso, pode-se afirmar, a partir de Ricoeur, que o sujeito é esse ser que traz em si mesmo certa desproporção, pois opera pelas mediações e não possui uma estrutura fechada, voltada para si mesmo ou para o próprio *ego*, mas é aberto e vai se compreendendo não pela imediatez da consciência, e sim, pela mediação, significando que em si mesmo, na sua constituição ontológica busca, a partir do esforço por existir e do desejo de ser, conciliar antagonismos. Como se refletiu, isso não significa ecletismo, uma tentativa de colocar a arqueologia e a teleologia lado a lado, nem mesmo uma certa negação do conhecimento na busca de uma afirmação mais originária, mas ao contrário, como afirmou, significa fragilidade e possibilidades, ou seja, o sujeito embora limitado, é aberto para um reino de possibilidades. É justamente essa abertura do sujeito que possibilita seu encontro com as obras objetivas que se encontram na cultura. Daí é possível compreender que o sujeito, para ir reapropriando-se de si mesmo, não deve buscar a fonte de sentido na imanência da própria consciência, pois essa pode ser falsa, distorcida pelo inconsciente, mas deve procurar fora de si mesmo, perpassando pelos monumentos e obras da cultura, como os símbolos. Como Ricoeur afirmou, o símbolo é algo concreto que possui em si mesmo uma riqueza de significação sendo capaz de conciliar em si sentidos opostos. Os símbolos como duplo sentido podem ajudar o sujeito a sair de uma reflexão abstrata, de uma não coincidência de si consigo mesmo e ir-se reapropriando de si mesmo. No entanto, como se refletiu, para Ricoeur não bastam os símbolos como duplo sentido possibilitarem uma riqueza de significação, pois é necessário que o sujeito, para além dos símbolos, também seja capaz de acolher pela própria reflexão as riquezas que se encontram nos símbolos e obras da cultura. É justamente aí, como se acompanhou, que Ricoeur, a partir da dedução transcendental kantiana, propõe uma reflexão para além da imediatez da consciência, uma reflexão capaz de acolher reflexivamente as expressões com duplo sentido, uma lógica transcendental. O que para lógica simbólica é confusão, equivocidade, ilusão, para uma lógica transcendental é possibilidade de interpretação. Para Ricoeur, a filosofia reflexiva deve-se apresentar como hermenêutica para que a partir daí possa aprofundar em uma palavra mais viva para além de uma reflexão imediata. Como se refletiu, para Kant as

condições *a priori* do entendimento e das formas *a priori* da sensibilidade, possibilitam pelo seu processo reflexivo formar conceitos e sínteses objetivamente válidos. É a partir desses conceitos forjados reflexivamente pelo entendimento e pelas formas *a priori* da sensibilidade, que os símbolos como expressão de duplo sentido adquirem estatuto *a priori* abrindo possibilidades para o sujeito ir-se reapropriando de si mesmo. Sendo assim, o sujeito a partir de uma lógica transcendental dos símbolos, como propõe Ricoeur, pode ir-se reapropriando de si mesmo, do seu desejo de ser. O sujeito a partir do estatuto *a priori* dos símbolos tem possibilidades de ir redescobrimdo e aprofundando seu desejo de ser ou ir-se posicionando melhor no ser.

É interessante lembrar que para Ricoeur a reflexão não argumenta, não tira consequências, não deduz, não induz, mas interpreta. Como propõe Ricoeur, o sujeito da reflexão, na busca de reapropriação de si mesmo, não fica procurando argumentações para se ao justificar, para recuperar o que foi perdido, mas procura escutar a textura significativa dos símbolos e ir recuperando seu desejo de ser, sua potência de existir que um dia foi alienada. Eis aí, como se afirmou no terceiro capítulo, a passagem da tristeza para alegria, a saída da angústia para a alegria, o indício da tomada de consciência, a recuperação do que havia perdido. Eis aí, como o sujeito pode ir recuperando seu desejo de ser, para além da relação analítica, os símbolos e obras da cultura dizem algo para o sujeito da reflexão, e ao mesmo tempo, a reflexão acolhe os símbolos, a reflexão se aproxima da hermenêutica e essa última se torna filosófica.

Se em um primeiro momento a suspeita freudiana causa certo mal-estar, desconforto, pois desinstala o sujeito do que pensava ser, de sua alienação, depois de um longo caminho, pode-se afirmar que é alegria, libertação, pois possibilita ao sujeito ir tomando posse do seu desejo de ser. O sujeito da reflexão, como propõe Ricoeur, pode interpretar os símbolos e obras da cultura que dizem de si mesmo e ir encontrando objetivamente o desejo de ser, que fala do seu próprio desejo.

Um outro fator interessante destacado por Ricoeur é que o desejo de ser que o sujeito procura reapropriar-se, não é passível de ser definido, pois pode ser dito de muitas maneiras, o que significa dizer que esse, o desejo, não é uma coisa, um ser, uma essência determinada, mas é o que exige interpretação, escuta e uma contínua busca da parte do sujeito em reapropriar-se. O sujeito ainda que não possua certa coincidência de si consigo mesmo, pode pela reflexão ir se aproximando dos símbolos como duplo sentido e adentrar no se encontra para além do que parece ser, adentrar no seu sentido mais oculto.

Retomando aqui um símbolo da cultura, a tragédia de Sófocles, *Édipo Rei*, no qual se harmonizam a interpretação progressiva e regressiva, foi possível analisar, a partir da tragédia, que o sujeito, mesmo desapropriado do que pensava ser, passando pela angústia ou pela noite dos sentidos, como a figura de Édipo, pode ir reapropriando-se de si mesmo e ir se tornando consciente. A tragédia de Sófocles permitiu refletir que, embora a interpretação regressiva e progressiva sejam antagônicas, possuem certa unidade que ora se disfarça e ora se revela mostrando, como salientou Ricoeur, que o onírico e o poético podem ser situados em uma mesma escala simbólica, o que significa dizer que a interpretação regressiva e progressiva possuem certa continuidade onde um diz para o outro. O que foi “recalcado”, disfarçado na vida de Édipo foi a base para a revelação da verdade que, ao mesmo tempo, possibilitou o rompimento com os disfarces e consequentemente o conhecimento da história de sua própria vida. É justamente essa harmonização presente na tragédia, como se refletiu, que possibilitou ao sujeito ir reapropriando-se de si mesmo, pois a aproximação desse símbolo pôde ajudá-lo tanto a progredir para um futuro quanto aprofundar na sua própria história. O símbolo pode mostrar ao sujeito, na busca da reapropriação de si mesmo, que retornar ao passado pode lançá-lo para o futuro e o lançar-se para o futuro pode ajudá-lo a retornar ao passado, significando um engendramento entre o passado e o futuro e vice-versa. O sujeito pode encontrar nos símbolos o que em si não possui coincidência. O leitor, ao se aproximar da tragédia de *Édipo Rei*, pode perceber que a busca da verdade também significa a descoberta dos desejos de infância, o tornar-se consciente também significa procurar conhecer as forças pulsionais que o mobilizam. É interessante perceber que o sujeito não pode reapropriar-se de si mesmo e consequentemente ir tornando-se consciente por meio de pura abstração ou isoladamente, distante das coisas e das pessoas, pois se encontra envolvido com o mundo, com o cotidiano da vida, o que de certa forma o constitui e o forma. O sujeito é um ser histórico que se encontra inserido em determinado espaço concreto que diz algo para sua humanidade, um espaço que o forma e o afeta em seus sentimentos podendo lançá-lo tanto para o passado quanto para o futuro. Por isso, o sujeito, na medida em que procura conhecer esse espaço concreto, sua história, seus monumentos e suas obras, pode reflexivamente ir reapropriando-se de si mesmo. O sujeito pode pelo processo interpretativo ir reapropriando-se de si mesmo.

Enfim, depois de ter retomado o caminho refletido nesta pesquisa, pode-se ir concluindo que para Ricoeur o sujeito da reflexão, para além da imediatez, não se encontra pronto e acabado, definido pelo seu *cogito* ou por alguma substância

metafísica anterior ao seu pensar, que afirme que ele seja isto ou aquilo, mas pode-se tentar dizer que é alguém que vai se construindo no seu dia-a-dia conforme se abre para os monumentos e obras da cultura. Alguém, como se acompanhou, que sabe respeitar a história e seu passado, presente nos vários mitos e narrações, e também as várias reflexões presentes nas ciências humanas e sociais.

Por isso, pode-se afirmar que o sujeito da reflexão, depois da suspeita freudiana, reapropria-se de si em seu esforço por existir e em seu desejo de ser, deixando-se perpassar pelos símbolos e obras da cultura. Isso significa que o sujeito vai se tornando consciente na sua abertura ao outro, a um sentido objetivo, como os símbolos, que lhe dizem algo. Assim, para o sujeito ir-se conhecendo, não basta voltar os olhos para si mesmo ou olhar para o próprio interior, pois suas reflexões, como se vem acompanhando, podem ser meras ilusões e defesas para fugir de si mesmo. Por isso, o sujeito deve-se permitir ser questionado e formado pelo outro, lembrando que o outro pode ser uma pessoa, uma comunidade, e também os monumentos e as obras da cultura. O fato de o sujeito, depois do desapossamento de si mesmo, ter possibilidades de ir se reapropriando e conseqüentemente ir se tornando consciente, não significa que esteja isento de qualquer ilusão ou de um novo afastamento de si mesmo, mas ao contrário, por ser limitado, frágil, esse pode a todo instante voltar para si mesmo e se fechar em novas ilusões. Por isso, é importante recordar que o tornar-se-consciente é um processo continuado, o que de certa forma significa que o sujeito nunca se encontrará pronto e acabado, mas que deve sempre se abrir, e ao mesmo tempo, permitir ser questionado pela crítica, para que despretensiosamente possa escutar ou interpretar uma palavra mais viva e original anterior à sua própria reflexão.

Assim sendo, o sujeito mesmo limitado, não possuindo uma certa coincidência de si consigo mesmo, e ainda, sendo constantemente motivado pela força do inconsciente, ainda assim, é livre para fazer escolhas e ir se conhecendo conforme o uso de sua liberdade. Pensar na desproporção do sujeito e também em sua liberdade é de certa forma lidar com os limites de sua própria constituição, o involuntário, e, ao mesmo tempo, com as várias possibilidades de voluntariamente assumir suas próprias escolhas, seu destino, não obstante suas limitações. O sujeito embora limitado, frágil, exposto a falhas, ainda assim, pode escutar e interpretar os monumentos e obras da cultura para aprender com esses uma palavra mais viva e original para seu próprio existir.

Ao longo desta pesquisa, pôde-se perceber que Ricoeur faz um esforço filosófico de além de não se deixar levar por uma posição determinista ou reducionista, busca

constantemente refletir a partir de uma certa “inocência” mais original, anterior à reflexão. O que não significa que ele faça uma filosofia primeira, com total ausência de pressuposição, mas que faz um esforço crítico de encontrar uma base mais original para seu ato de filosofar, para construir seu discurso filosófico. Uma base distante dos excessos postos às vezes por discursos teológicos, ideológicos, políticos e outros. É possível perceber esse seu esforço filosófico tomando como exemplo sua reflexão sobre o homem falível. Ele, em sua antropologia, ao refletir a respeito do homem falível, procurando ir para além de um discurso teológico que trata da passagem da inocência à falta, busca encontrar uma base para suas reflexões, partindo de uma linguagem mais simbólica como a alma e o coração encontrados nos mitos, como na *República* e no *Banquete* de Platão. Pode-se ainda recordar que o mesmo ele procura fazer ao tratar das paixões em Kant que as aborda somente com uma conotação negativa. Ricoeur ainda mostra essa sua busca ao aprofundar e refletir a respeito da realidade do inconsciente que é anterior a qualquer posição do si. Refletindo a respeito dessa economia secreta, como se afirmou, vai para além de uma tradicional filosofia reflexiva. Por isso, pode-se afirmar que para ele a filosofia é sempre segunda, pois muitas vezes parte de fontes e motivações da não-filosofia.

Percebe-se que Ricoeur parte de uma filosofia reflexiva em que questiona a posição do *cogito* como primeira verdade, mas em sua reflexão avança para a constituição ontológica do sujeito, principalmente ao tratar da desproporção. Ele começa tratando de uma questão epistemológica, de um processo de desapossamento do conhecimento, mas parece buscar uma afirmação mais originária do sujeito em seu esforço por existir e desejo de ser. Como se afirmou acima, a partir dos mitos, das narrações e, ao mesmo tempo, em sua abertura às ciências humanas, Ricoeur em seu ato de filosofar, procura algo mais original, procura reapropriar o desejo de ser que foi perdido, alienado. Ele sendo aberto às diversas ciências humanas, procura fazer um esforço crítico para refletir a partir delas e para superar seus déficits e, ao mesmo tempo, procura aprofundar nos mitos e narrações, símbolos da cultura, para poder fazer filosofia ou filosofar.

Sendo assim, pode-se dizer que procurar responder *quem é o sujeito atualmente* ou depois das teorias freudianas, não é algo simples, pois já não se pode partir de uma visão unilateral, desconsiderando as várias ciências humanas e as várias reflexões feitas ao longo da história nem os mitos e narrações que dizem das ações dos homens. É necessário, assim como o fez Ricoeur, fazer um esforço filosófico, crítico e continuado

de conhecer e aprofundar-se nas várias possibilidades presentes na cultura. Como se afirmou, isso não significa ecletismo ou um certo relativismo, mas ao contrário, significa esforço e reconhecimento. Esforço para conhecer e aprofundar as diversas possibilidades presentes na sociedade atual e, ao mesmo tempo reconhecimento da opinião de outrem, ou seja, que o outro, assim como a cultura, tem muitas coisas a ensinar e colaborar tanto para o crescimento da sociedade quando do próprio sujeito.

Pode-se concluir que o sujeito, mesmo sendo limitado, frágil, mesmo depois de desapossado, pode ir recuperando sua potência por existir, pode ir assumindo seu desejo de ser que foi recalçado por uma falsa imagem de si mesmo, por um *falso cogito*. É na recuperação desse seu ato de ser que o sujeito vai se tornando consciente, ou melhor, vai se construindo ao longo da história. O sujeito pode ir reapropriando aquilo que foi perdido, seu desejo de ser. Ele tem diante de si um reino de possibilidades para se abrir e ir ressignificando sua própria vida. Desse modo, pode-se dizer que o sujeito não só vive, mas pode colocar em questão sua própria vivência e avançar para novos horizontes.

Por fim, pode-se encerrar esta pesquisa afirmando que, mesmo depois das críticas postas pelos mestres da suspeita, que colocaram em questão o sujeito e suas reflexões, mostrando que esse nem sempre é aquilo que pensa ser, ainda assim, a filosofia não está sujeita ao fracasso e é possível tentar filosofar. E o sujeito, aquele que se propõe a refletir, interpretar, não pode desconsiderar as críticas dos mestres da suspeita nem as várias possibilidades presentes na cultura, sejam elas, políticas, religiosas, econômicas, científicas, sociais, literárias e outras. Aquele que se dispõe a pensar a filosofia e tentar refletir deve ter a coragem de vencer as barreiras das próprias resistências, passar pelo trabalho de luto, pela noite dos sentidos e se abrir para um reino de possibilidades que se encontram no mundo. Pode-se aqui lembrar de Édipo que, não obstante seus infortúnios, atravessou a noite dos sentidos para poder conhecer a verdade e ir se reapropriando-se de si mesmo. O sujeito, mesmo desapropriado por uma arqueologia e uma teleologia, chegando ao estado de angústia, ainda assim, até sua morte, tem possibilidades de ir reapropriando-se de si mesmo.

REFERÊNCIAS

AMALRIC, Jean-Luc. *Paul Ricoeur, l'imagination vive: Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*. Paris: Hermann, 2013.

BACHELARD, Gaston. *O Novo Espírito Científico*. Tradução de Antônio José Pinto Ribeiro. Lisboa: 70, 1986.

_____. *A Epistemologia*. Tradução de Fátima Lourenço Godinho e Mário Carmino Oliveira. Lisboa: 70, 2006.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*. Tradução de Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Editora Nacional e Universidade de São Paulo. 1976.

BUSACCHI, Vinicio. O desejo, a identidade, o outro: A psicanálise em Paul Ricoeur depois do Ensaio sobre Freud. In: RICOEUR, Paul. *Escritos e Conferências 1: em torno da psicanálise*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. 8. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2010,

DASTUR, Françoise. De la phénoménologie transcendantale à la phenomenologie herméneutique. In: GREISCH, Jean; KEARNEY (Orgs.). *Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991. p. 37-50.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa – Portugal: 70, 1997.

_____. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur: le sens d'une vie*. Paris: La Découverte, 2001. (La Découverte poche; 103. Sciences humaines et sociales).

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e Psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995. (Coleção filosofia, 35).

FREUD, Sigmund. As neuropsicoses de defesa. In: _____. *Primeiras publicações psicanalíticas*. Tradução de Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a [1894]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). v. 3.

_____. A interpretação dos sonhos. In: _____. *A interpretação dos sonhos (segunda parte) e sobre os sonhos*. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 1996b [1900]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). v. 5.

_____. *Sobre a Psicopatologia da vida cotidiana*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1996c [1901]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). v. 6.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____. *Um Caso de Histeria, Três ensaios sobre sexualidade e outros trabalhos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1996d [1905]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). v.7.

_____. Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna. In: _____. *“Gradiva” de Jensen e outros trabalhos*. Tradução de Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 1996e [1908]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). v. 11.

_____. A significação antitética das palavras primitivas. In: _____. *Cinco lições de psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos*. Tradução de Alan Tyson. Rio de Janeiro: Imago, 1996f [1910]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). v. 11.

_____. O Manejo da interpretação de sonhos na psicanálise. In: _____. *O caso Schreber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1996g [1911]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). v. 12.

_____. Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise. In: _____. *O caso Schreber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1996h [1912]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). v. 12.

_____. Observações sobre o amor transferencial (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III). In: _____. *O caso Schreber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1996i [1915]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). v. 12.

_____. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: _____. *Uma neurose infantil e outros trabalhos*. Tradução de Eudoro Augusto Macieira de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 1996j[1917]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud) v. 17.

_____. Teoria geral das neuroses. In: _____. *Conferências introdutórias sobre psicanálise – Parte III*. Tradução de José Luiz Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1996k [1917]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud) v. 16.

_____. Além do princípio de prazer. In: _____. *Além do princípio de prazer, Psicologia de Grupo e outros trabalhos*. Tradução de Eudoro Augusto Macieira de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 1996l [1920]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud) v. 18.

_____. Psicologia de grupo e análise do ego. In: _____. *Além do princípio de prazer, Psicologia de Grupo e outros trabalhos*. Tradução de Eudoro Augusto Macieira de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 1996m [1921]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud) v. 18.

_____. A Dissolução do Complexo de Édipo. In: _____. *O Ego e o Id e outros trabalhos*. Tradução de Eudoro Augusto Macieira de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 1996n [1924]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud) v. 19.

_____. Um estudo autobiográfico. In: _____. *Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedade, análise leiga e outros trabalhos*. Tradução de José Octávio de Aguiar e Cristiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1996o [1925]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). v. 20.

_____. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: _____. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos*. Tradução José Luiz Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1996p [1933]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud) v. 22.

_____. Algumas lições elementares de psicanálise. In: _____. *Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros trabalhos*. Tradução Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 1996q [1940]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud) v. 23.

_____. Projeto para uma psicologia científica. In: _____. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Tradução de José Luiz Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1996r [1950]. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). v. 1.

_____. Introdução ao narcisismo. In: _____. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a [1914]. (Obras completas) v. 12.

_____. Luto e Melancolia. In: _____. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b [1914]. (Obras completas) v. 12.

_____. A repressão. In: _____. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c [1915]. (Obras completas). v. 12.

_____. O Inconsciente. In: _____. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d [1915]. (Obras completas) v. 12.

_____. Os instintos e seus destinos. In: _____. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010e [1915]. (Obras completas) v. 12.

_____. Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos. In: _____. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010f [1917]. (Obras completas) v. 12.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre a Linguagem, Memória e História*. 2. ed. Rio de Janeiro: 2005.

_____. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: 34, 2006.

GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur : L'itinérance du sens*. Páris: Jérôme Millon, 2001.

GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. Paris: Puf, 2013.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. Parte II.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. Parte I.

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

HUSSERL, Edmund. *Conferências de Paris*. Tradução de António Fidalgo e Artur Morão. Lisboa – Portugal: 70, 1992.

_____. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução à fenomenologia pura*. 3. ed. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

_____. *Meditações Cartesianas, Conferências de Paris*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Phainomenon – Clássicos de Fenomenologia, 2010. (Coleção Obras de Edmund Husserl).

KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 2005. (Companhia de Bolso).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes/Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2012. (Pensamento Humano).

KELKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. *Husserl*. Tradução de Joaquim João Coelho Rosa. Lisboa- Portugal: 70, 1954.

KUSNETZOFF, Juan Carlos. *Introdução à Psicopatologia Psicanalítica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. (Coleção Logos).

LACAN, Jacques. *O seminário – Livro 3: as psicoses*. Tradução Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1985.

LAVELLE, Louis. *O erro de Narciso*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: É realizações, 2012. (Coleção filosofia atual).

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso da metafísica e outros textos*. Tradução de Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção clássicos).

MADISON, Gary Brent. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito. In: HAHN, Lewis Edwin (Org.). *A filosofia de Paul Ricoeur – 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Tradução de Antônio Moreira Teixeira. Lisboa: Piaget, 1995. p. 39-65.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Reginaldo di Piero. Rio de Janeiro: Freitas Bastos S.A., 1971.

_____. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 2. ed. São Paulo: Perspectiva S.A., 1984.

NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1943. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

OVÍDIO, *Metamorfoses*. Tradução de Vera Lucia Leitão Magyar. São Paulo: Madras, 2003.

PADILHA, Tarcísio. Existência e participação. In: LAVELLE, Louis. *A presença total e ensaios reunidos*. Tradução de Carlos Nargué. São Paulo: É realizações, 2012. (Coleção filosofia atual).

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. *Diálogos III – Socráticos*: Fedro (ou Do Belo); Eutífron (ou Da Religiosidade); Apologia de Socráticos; Críton (ou Do Dever); Fédon (ou Da Alma). Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2008. (Clássico Edipro).

_____. *Diálogos V: O Banquete; Mênon (ou Da virtude); Timeu; Crítias*. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010. (Clássico Edipro).

_____. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 13. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – serviço de Educação, 2012.

RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Companhia Editôra Forense, 1968.

_____. *Da interpretação* – ensaio sobre Freud. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

_____. *O conflito das interpretações*: ensaios de hermenêutica. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

_____. *O Mal*: um desafio à filosofia e à teologia. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

_____. *Do texto à ação*: ensaios de hermenêutica. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabano). Porto-Portugal: Rés-editora, 1989.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *A crítica e a convicção* – conversas com François Azouvi e Marc de Launay. Tradução de António Hall. Lisboa – Portugal: 70, 1995a. (Coleção: biblioteca de filosofia contemporânea).

_____. *Da metafísica à moral*. Tradução de Sílvia Menezes e Antonio Moreira Texeira. Portugal: Editora Instituto Piaget, 1995b.

_____. *Leituras 2* – A região dos filósofos. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. O Perdão pode curar? In: HENRIQUES, Fernanda (Org.). *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*. Porto-Portugal: Afrontamento, 2005. p. 35-40.

_____. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephaim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009a. (Coleção textos filosóficos).

_____. *Philosophie de la volonté* – Le Volontaire et L’Involontaire. Paris: Points, 2009b.

_____. *Philosophie de la volonté* – 2. Finitude et Culpabilité. Paris: Points, 2009c.

_____. *Escritos e conferências* – em torno da psicanálise I. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010a.

_____. *Tempo e narrativa* – O tempo narrado. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010b. v. III

_____. *Tempo e narrativa* – O tempo narrado. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010c. v. I

_____. *Escritos e conferências – hermenêutica II*. Tradução de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *A Simbólica do Mal*. Tradução Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa : 70, 2013.

ROCHA, Acílio Estanqueiro. Hermenêutica e Estruturalismo. *Revista Portuguesa de filosofia*, Braga – Portugal, Tomo XLVI, fasc. 1, p. 87-160, jan./mar. 1990.

SAAVEDRA, Miguel Cervantes. *O engenhoso fidalgo Don Quixote de la Mancha*. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: 34, 2002. Primeiro Livro.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 1996. (Coleção mestres da literatura contemporânea).

_____. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCRUTON. Roger. *Uma breve história da filosofia moderna – de Descartes a Wittgenstein*. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

SIMANKE, Richard Theisen. A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas. *Scientia e Studia*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 221-35, 2009.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____. *Édipo em Colono*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2001.

_____. *Édipo Rei*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&M, 2003.

SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014.