

Weiny César Freitas Pinto  
Rafael Zanata Albertini  
Rodrigo Augusto de Souza  
(Orgs.)

A Filosofia de PAUL  
RICOEUR em diálogo



O convite do Prof. Weiny César, professor de Filosofia da UFMS (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul), surpreendeu-me agradavelmente. Tratava-se de um dos pesquisadores que enfatizaram, nesta Universidade, os estudos sobre Ricoeur – um dos autores mais importantes da filosofia contemporânea, pela profundidade das suas análises e repercussão de sua obra, como atestam os congressos, colóquios e o crescente número de publicações sobre sua filosofia. Não conhecia o Weiny nem os outros colaboradores. Ele enviou-me a apresentação do livro que publicam sobre Ricoeur, abordando vários aspectos da reflexão ricoeuriana, com uma equipe interdisciplinar, que envolve filósofos, psicólogos, uma estudiosa de literatura, um historiador da psicanálise, um pesquisador em filosofia da educação e um sociólogo, cujos textos são a versão revisada de palestras apresentadas no *Grupo de Pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise* para publicação no livro. Um grupo multifacetado, como multifacetada é a obra de Ricoeur, expressa nos variados temas que o livro apresenta, resultando da colaboração de outros grupos da própria UFMS e de outras Universidades. A alta qualidade dos trabalhos e da qualificação dos estudiosos que colaboraram no livro foi uma grata descoberta: todos são mestres e/ou doutores; alguns, com carreira profissional fora do Brasil, como, por exemplo, Caio Padovan, Doutor em Psicanálise, professor de Psicologia Clínica na *Université Paul Valéry*, em Montpellier, na França, outros, pesquisadores de alto nível, como é o caso, por exemplo, de Candice Carvalho, Doutora em estudos literários, que comparece com o esplêndido texto sobre a refiguração da experiência temporal e com uma primorosa bibliografia centrada no exame da meditação de Ricoeur em *Temps et Récit*, sobre a refiguração do tempo na obra de ficção. Rafael Albertini e Rodrigo Pereira, o primeiro, Filósofo e Mestre em psicologia, o segundo, Psicólogo e Mestre em desenvolvimento regional, ambos pesquisadores de filosofia francesa; Guilherme Germer, Doutor em Filosofia e pesquisador de Filosofia da Psicanálise; Rodrigo de Souza, Doutor em Educação e professor da Faculdade de Educação da UFMS; David Tauro, Doutor em Sociologia pela EHESS, de Paris, e professor titular da UFMS, todos comparecem com excelência no presente livro. Feliz a Universidade e o Grupo de pesquisa que podem contar com tais pesquisadores e felizes os alunos, acolhidos nos debates e apresentações dos trabalhos, graças à generosidade do Prof. Weiny, que os estimula e os acolhe, sem se fechar em uma torre de marfim. A obra instigante de Ricoeur, com toda sua intensidade, está presente nos trabalhos que aqui estão editados. Sugiro aos organizadores do livro, que o envie logo que for publicado ao *Fonds Ricoeur*, em Paris, que centraliza tudo o que se publica no mundo sobre o mestre francês e que recebeu do próprio Ricoeur, antes de sua morte, a doação de suas obras e de sua biblioteca. O *Fonds Ricoeur* é hoje a principal referência para estudiosos das implicações e significado da contribuição do grande pensador do século XX.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Constança Terezinha Marcondes Cesar

Professora adjunta, aposentada, UFS (Universidade Federal de Sergipe)

Professora Titular e Livre-docente PUC-Campinas

Doutorado PUC-SP; Pós-doutorado Fundação Onassis, Grécia

Pós-doutorado Fundação Calouste Gulbenkian, Portugal

Pós-doutorado Université Toulouse II, Le Mirail, França



editora  **Pfi**.org



## **A Filosofia de Paul Ricœur em diálogo**



*Comitê Editorial da Série*

# Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

# A Filosofia de Paul Ricœur em diálogo

## **Organizadores:**

Weiny César Freitas Pinto

Rafael Zanata Albertini

Rodrigo Augusto de Souza



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Lucas Margoni

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia e Interdisciplinaridade – 122

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

PINTO, Weiny César Freitas; ALBERTINI, Rafael Zanata; SOUZA, Rodrigo Augusto de (Orgs.)

A Filosofia de Paul Ricœur em diálogo [recurso eletrônico] / Weiny César Freitas Pinto; Rafael Zanata Albertini; Rodrigo Augusto de Souza (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

174 p.

ISBN - 978-65-87340-17-3

DOI - 10.22350/9786587340173

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Paul Ricœur; 3. UFMS; 4. Coletânea; 5. Diálogo; I. Título.

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia                      100

# Sumário

|   |            |
|---|------------|
| <b>Apresentação .....</b>   | <b>9</b>   |
| <b>Capítulo 1.....</b>  | <b>16</b>  |
| <b>Pensar a tolerância com Ricœur: alcance e limite de um conceito</b>  |            |
| Rafael Zanata Albertini   |            |
| Rodrigo Augusto Borges Pereira  |            |
| <b>Capítulo 2 .....</b>   | <b>32</b>  |
| <b>Paul Ricœur: a refiguração da experiência temporal</b>   |            |
| Candice Carvalho  |            |
| <b>Capítulo 3 .....</b>   | <b>56</b>  |
| <b>Sobre o tema da energética em Freud e na analítica ricœuriana do freudismo</b>   |            |
| Weiny César Freitas Pinto   |            |
| Caio Padovan  |            |
| <b>Capítulo 4 .....</b>   | <b>87</b>  |
| <b>Dois momentos da hermenêutica religiosa contemporânea: o iconoclasmo de Sigmund Freud e a fenomenologia bíblica de Paul Ricœur</b> |            |
| Guilherme M. Germer   |            |
| <b>Capítulo 5 .....</b>   | <b>118</b> |
| <b>Paul Ricœur e suas contribuições para a história</b>   |            |
| Rodrigo Augusto de Souza  |            |
| <b>Capítulo 6 .....</b>   | <b>141</b> |
| <b>Interrogações sobre os encontros entre Castoriadis e Ricœur nos interstícios da ontologia</b>                                      |            |
| David Victor-Emmanuel Tauro   |            |
| <b>Sobre os autores.....</b>  | <b>171</b> |



## Apresentação

... *Explicar mais é compreender melhor*<sup>1</sup>

Este livro é o resultado coletivo dos trabalhos desenvolvidos em 2019 no *Grupo de Pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise*, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), *campus* Campo Grande. É a primeira publicação coletiva do Grupo, que desde o seu início, em 2011, pesquisa temas relativos à teoria da subjetividade, à história da recepção filosófica da Psicanálise e à Filosofia ricœuriana em geral. As reuniões mensais, abertas ao público, contam com a presença de pesquisadores e discentes de diversas disciplinas das Ciências Humanas, da própria UFMS, de outras instituições locais, de outros estados e do mundo.

Nosso objetivo com este livro – publicado em formato “acesso livre” –, é, ao mesmo tempo, divulgar os resultados do trabalho de pesquisa do *Grupo* e oferecer ao grande público a oportunidade de contato com o amplo pensamento ricœuriano, razão pela qual estamos diante de uma coletânea de capítulos com temas variados, todos eles relacionados à Filosofia de Paul Ricœur (1913-2005).

Paul Ricœur, diferente de seus notáveis contemporâneos, embora não tenha formado uma “escola de pensamento”, não tenha constituído uma “tendência filosófica” e nem tenha reunido em torno de si uma “legião de discípulos”, é seguramente um dos grandes filósofos franceses do século XX, *vide* o significativo e crescente interesse por sua obra. Ricœur foi um incansável interlocutor de seu tempo e testemunha intelectual atenta aos principais debates filosóficos do século. Sua filosofia e o modo como a formulou são contribuições valiosas para o desafio de pensar e compreender

---

<sup>1</sup> RICŒUR, *Da interpretação*. In: \_\_\_\_\_. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*, 1986, p. 25.

não apenas os dilemas específicos do pensamento filosófico contemporâneo, como também os problemas de nossa conturbada vida social atual.

Colocar *A filosofia de Paul Ricœur em diálogo* consiste, antes de tudo, em ressaltar um dos principais traços característicos de seu pensamento filosófico: o diálogo. Não se trata evidentemente do diálogo  *clichê*, caricato, estereótipo de mera conversação, cuja finalidade não passaria de uma conciliação artificial; trata-se antes do diálogo de estilo maiêutico, dialético, reflexivo ou hermenêutico, isto é, um diálogo precavido, avisado, informado criticamente de seus limites, diálogo ciente de que o conhecimento não é um simples dado, mas o resultado de um “parto” (maiêutico), de um processo (dialético), de uma volta que o pensamento faz sobre si mesmo (reflexivo), de uma exteriorização necessária do pensar em face da cultura (hermenêutico), enfim, trata-se do diálogo, o mais aberto e generoso e, por isso mesmo, o mais frágil e arriscado, em uma palavra, o diálogo possível.

Os seis capítulos do livro refletem justamente isso: o diálogo filosófico possível com a ética e a política, por meio da análise do problema do tolerante/intolerável (Capítulo 1); o diálogo com a teoria do tempo, no esforço de extrair daí uma teoria da narrativa fundamental (Capítulo 2); os diálogos com a Psicanálise, seja por meio de certa convergência filosófica à noção de energética no interior do freudismo (Capítulo 3), seja por meio da Hermenêutica religiosa, entrecruzando criticamente o iconoclasmo de Freud e a Fenomenologia bíblica (Capítulo 4); o diálogo com a História, por meio de uma Epistemologia e terapêutica da memória e do esquecimento (Capítulo 5); enfim, o diálogo com a Sociologia, mediante o debate com a teoria da criação social de Castoriadis (Capítulo 6).

Em *Pensar a tolerância com Ricœur: alcance e limite de um conceito*, Rafael Albertini e Rodrigo Pereira analisam o conceito de tolerância no pensamento de Paul Ricœur, além de investigarem o modo como o filósofo francês forjou sua noção de tolerância. Ao fazer uma incursão na obra ricœuriana, o estudo identifica as principais publicações referentes ao tema e, ao mesmo tempo, aborda as diferentes nuances do conceito de tolerância no conjunto dessa produção intelectual. Mais ainda, o trabalho

de Zanata e Pereira examina o potencial analítico do conceito de tolerância, ou seja, a sua eventual utilidade para a compreensão de questões da atualidade. O conceito de tolerância de Ricœur, não obstante os seus limites, ganha especial importância nesse tempo de recrudescimento da intolerância, alcançando grande repercussão política e, principalmente, ética.

Candice Carvalho, em *Paul Ricœur: a refiguração da experiência temporal*, revisita a trilogia *Temps et récit* para examinar o modo como Ricœur entrecruza a experiência humana do tempo com a função narrativa. A autora destaca a habilidade teórica ricœuriana de estabelecer um diálogo frutuoso a partir de três campos tão distintos quanto a fenomenologia da consciência do tempo, a epistemologia historiográfica e a crítica literária voltada à narrativa. Passo a passo e com minúcias, a reflexão percorre a leitura feita por Ricœur do *Livro XI* das *Confissões* de Agostinho a fim de salientar a opção que o autor patrístico faz ao situar o tempo na interioridade humana, de modo que sua abordagem aos enigmas do tempo toma uma feição fenomenológica, como também o serão, mais tarde, as análises de Husserl e de Heidegger sobre o tema. Por fim, a autora apresenta a maneira como Ricœur agrega elementos da *Poética* de Aristóteles, tão distintos de Agostinho, para oferecer sua proposta conciliadora de se aproximar da aporética da temporalidade por meio da narratividade – não no afã de resolver os enigmas do tempo, mas de assumi-los humildemente.

*Sobre o tema da energética em Freud e na analítica ricœuriana do freudismo* compreende uma homenagem a Ricœur pelo cinquentenário da emblemática publicação de *Da interpretação - Ensaio sobre Freud*. Weiny Freitas e Caio Padovan desenvolvem duas frentes de reflexão acerca do tema da energética freudiana. Primeiramente, numa perspectiva genealógica, o texto recupera a irrupção das investigações psicofisiológicas no século XIX que influenciaram Freud, cuja Psicanálise veio a aprofundar o vínculo entre a vida psíquica e a estrutura neurológica. Neste sentido, ainda que o trabalho de Freud com o fenômeno da histeria apontasse para certa autonomia dos processos psíquicos em relação aos aspectos anatômicos e fisiológicos, esses nunca foram rejeitados pelo psicanalista

vienense, que optou por um modelo híbrido. A segunda frente de reflexão do texto adentra a leitura de Ricœur da proposta freudiana. Na análise ricœuriana, Freud sempre mantivera um discurso capaz de articular a dimensão energética (voltada às pulsões) com a dimensão hermenêutica (voltada à interpretação dos sentidos), sendo que essa seria capaz de relativizar aquela, sem, contudo, suprimi-la. O texto destaca que essa postura de Ricœur em reconhecer a Psicanálise freudiana como um “discurso misto” contrariou toda uma tradição filosófica que insistia muito mais num dualismo freudiano. Aí se encontra, para os autores, a potência da contribuição do autor francês para o tema, cuja originalidade não se perdeu depois de meio século.

Em *Dois momentos da hermenêutica religiosa contemporânea: o iconoclasmo de Sigmund Freud e a fenomenologia bíblica de Paul Ricœur*, Guilherme Germer mostra a contribuição dos dois autores para o estudo da religião, particularmente do cristianismo. Partindo da crítica da religião de Freud, em amplo diálogo com seus principais intérpretes, o autor contextualiza o fundador da psicanálise entre os mais significativos representantes da história do ateísmo na contemporaneidade. Situando as ideias de Freud entre os mestres da suspeita – Marx, Nietzsche e o próprio Freud –, Germer identifica, fundamentado em grande medida em Ricœur, os limites da crítica freudiana da religião. Sem negligenciar o valor das ideias iconoclastas de Freud, entende-se que elas não contemplam a complexidade do fenômeno religioso. Os principais argumentos utilizados para justificar tal entendimento valem-se da insuficiência da interpretação dos textos bíblicos operada por Freud. Os textos bíblicos não são problematizados na teoria freudiana. Enquanto Ricœur, munido dos recursos da hermenêutica e da fenomenologia, considera-os como elemento fundamental na análise da religião. O aspecto do amor e da justiça, ignorados na crítica de Freud, possibilitam compreender a religião (o cristianismo) sob novas perspectivas.

Rodrigo Souza, em *Paul Ricœur e suas contribuições para a história*, apresenta-nos a relevância da filosofia ricœuriana para o campo da

história a partir de um ponto de vista duplo. Em primeiro lugar, indica, apoiado nos estudos de Dosse, os temas gerais da filosofia de Ricœur (teoria do agir, epistemologia das ciências humanas: explicar-compreender, hermenêutica) e como esses temas se articulam, especialmente na França, ao desenvolvimento das ciências sociais e humanas, notadamente da pesquisa histórica, contribuindo para uma significativa mudança no estatuto epistemológico da história, que passa, então, a levar em conta de forma mais decisiva a sua dimensão propriamente hermenêutica. Em segundo lugar, analisa o problema da recordação, do esquecimento e do perdão no interior da prática histórica, mediante a abordagem do próprio Ricœur sobre o tema: a ideia de memória ferida, trauma e abuso como figuras da memória, o uso abusivo da memória, a função crítica da história e os ensinamentos da memória à história. Rodrigo Souza discorre na conclusão sobre três contribuições decisivas de Ricœur: 1) a realização, por meio da memória, de uma nova síntese do problema da história: ao enigma da representação do passado, oriundo da tradição grega (*logos*), faz frente à noção ricœuriana de “trabalho de lembrar”, ao imperativo do *Lembra-te!*, oriundo da tradição judaico-cristã, a tarefa do “dever da memória”. 2) Ricœur contribuiu significativamente para a renovação epistemológica da pesquisa histórica, na medida em que tornou possível um diálogo entre filósofos e historiadores, sem que isso se transformasse em uma “filosofia da história”. 3) Ricœur ofereceu a oportunidade, por meio da dialética entre perdão e esquecimento, de uma espécie de “terapia da memória pela história”: se a memória ferida não pode ser sarada, ao menos pode ser “tranquilizada”.

Por fim, David Tauro apresenta, em formato de seminário, suas *Interrogações sobre os encontros entre Castoriadis e Ricœur nos interstícios da ontologia*. David constrói seu argumento principal a partir da proposta de um interstício entre os dois filósofos: a obra de Castoriadis se encontraria com a obra ricœuriana por meio da presença, em ambas, de uma ontologia da criação. Todavia, o significado ontológico do “criar” não é o mesmo para os dois filósofos: a criação pode ser divina, pode ser humana,

pode ser entendida como produção ou como invenção. Ressalvadas as diferenças e indicadas as semelhanças entre uma ontologia e outra, David, após debate aberto e uma série de digressões, todas bastantes informativas a respeito de Castoriadis e Ricœur, conclui enfim que, se de um lado, as várias e significativas diferenças entre os dois filósofos não podem ser ignoradas, de outro, certa possibilidade de aproximação teórica entre ambos não é apenas possível, mas quem sabe, também, desejável.

Que o leitor não se engane, sob essa diversidade de temas, disciplinas e formatos de exposição não se esconde qualquer espécie de dispersão teórica ou ecletismo filosófico. Além de estar em perfeita coerência com o desafio radical do diálogo possível, a diversidade em Ricœur não é subterfúgio, é método, sobre esta repousa um dos princípios cruciais – um dos mais originais, talvez – de sua Filosofia: “explicar mais, para compreender melhor”. Ricœur descobriu que uma “compreensão melhor” é relativamente proporcional à diversidade de diálogos possíveis que conseguimos suportar, isto é, à nossa capacidade de “explicar mais”. E nós, o que descobrimos com Ricœur?

Este livro é uma pequena amostra de nossas descobertas, representa o exercício da capacidade explicativa do nosso *Grupo de pesquisa* e a confissão de uma esperança, a de que nosso trabalho nos conduza a uma “compreensão melhor” do pensamento, de nós mesmos e do mundo.

\*\*\*

Não poderíamos deixar de manifestar nossa enorme gratidão aos colegas que se dispuseram tão generosamente em apresentar e discutir conosco o conteúdo de seus estudos e pesquisas, disponibilizando-os para esta publicação: Candice Carvalho, Caio Padovan, Guilherme Germer, Rodrigo Pereira e David Tauro. Além disso, não poderíamos deixar de externar nossos sinceros agradecimentos aos discentes que participaram de cada uma das reuniões em que os temas de cada capítulo deste livro foram apresentados: seus comentários e questionamentos certamente participam da autoria da obra. Somos igualmente gratos a tantos colegas pesquisadores, estudiosos do pensamento de Ricœur, com os quais

estamos em permanente e vivo diálogo, seja por meio de suas presenças em nosso *Seminário* anual de pesquisa, seja por meio de nossa participação no *Grupo online de estudos de Filosofia ricœuriana* (nossas já tradicionais tardes das últimas sextas-feiras do mês são verdadeiramente estimulantes!): espaços produtivos de muito aprendizado. Por último, mas não menos importante, um agradecimento especial à professora Constança Marcondes Cesar, cujos trabalhos contribuíram decisivamente para a introdução do pensamento de Ricœur no Brasil, pela generosidade em escrever a contracapa do nosso livro.

*A Filosofia de Paul Ricœur em diálogo* é a nossa colaboração para a divulgação do pensamento e do estilo de Ricœur no Brasil. Boa leitura!

***Weiny César Freitas Pinto***

***Rafael Zanata Albertini***

***Rodrigo Augusto de Souza***

*Os organizadores*

## Capítulo 1

### **Pensar a tolerância com Ricœur: alcance e limite de um conceito**

*Rafael Zanata Albertini \**  
*Rodrigo Augusto Borges Pereira \**

Como é possível, no atual momento histórico, assistirmos não só a persistência da intolerância como, até mesmo, o seu recrudescimento? Quando falamos em tolerância, o que está implicado nesse conceito? Quais foram os usos, abusos e equívocos no uso em torno da noção de tolerância ao longo da história? A resposta a essas e outras perguntas não resulta apenas num esforço de obtenção de clareza e distinção teórica, tampouco constitui um mero exercício retórico, mas tem um impacto direto sobre a vida prática do ser humano, tanto no relacionamento face a face como no intergrupal.

Cientes da urgência de esclarecer o alcance e o limite da tolerância, alguns filósofos se dispuseram a enfrentar o campo minado desse conceito. O nome mais notável a respeito, provavelmente, é o de Karl Popper, que chamou a atenção para o “paradoxo da intolerância” no primeiro volume de sua obra *The Open Society and its enemies*, no qual afirma: “[...] a tolerância sem limites leva ao desaparecimento da tolerância” (POPPER, 1947, p. 266). O argumento do autor é que as sociedades de hoje, notadamente mais abertas do que as de outrora, precisam se precaver dos abusos

---

\* Mestre em Psicologia. Pesquisador de Ricœur desde a graduação em Filosofia. Endereço eletrônico: rzanataalbertini@gmail.com

\* Mestre em Desenvolvimento Local. Psicólogo. Endereço eletrônico: ro.abpereira@gmail.com

dessa abertura por parte de aproveitadores que preguem a perseguição a indivíduos e coletividades considerados divergentes.

Os questionamentos e os significados que orbitam a ideia da tolerância nos conduzem, aqui, ao exercício reflexivo que o filósofo francês Paul Ricœur (1913-2005) propôs sobre esse tema já numa perspectiva de ordem hermenêutico-fenomenológica a dialogar com várias correntes. A primeira publicação de Ricœur dedicada exclusivamente à temática da tolerância foi lançada em formato de artigo em 1988. A segunda publicação sobre o tema foi lançada em 1996, quando Ricœur também escreveu um capítulo e reuniu textos de autores renomados como do cientista político Norberto Bobbio, do teólogo Hans Küng e do arcebispo anglicano Desmond Tutu para abordar o problema da tolerância no mundo contemporâneo. Por fim, sua última grande obra, *Percurso do reconhecimento*, publicada em 2004, um ano antes de sua morte, veio a servir de corolário para o tema, já não mais sob a denominação de tolerância, mas de reconhecimento – por motivos que veremos na última seção deste artigo.

O nosso recurso a Ricœur se justifica tanto pela sua nobreza intelectual no ato de trabalhar com os grandes temas candentes do mundo contemporâneo, quanto pela maneira como lança mão da análise fenomenológica e hermenêutica para oferecer recursos a seus leitores de (re)pensar o alcance e o limite dos conceitos em voga. Como ele próprio o reconheceu, seu “espírito curioso e inquieto” (RICŒUR, 1997a, p. 16) o levava a não se intimidar diante de assuntos difíceis: quanto mais polêmica fosse uma noção – como é o caso da tolerância –, tanto mais vislumbrava ali a ocasião e a necessidade da reflexão.

Poderá ser útil ao leitor buscar estabelecer elos entre as reflexões aqui centradas na temática da tolerância e do reconhecimento com as outras grandes preocupações de Ricœur, como a subjetividade, a alteridade e o conceito de homem *fábil*/capaz desenvolvidos em sua vasta coleção de textos publicados desde a década de 1950. Entretanto, esse olhar regressivo e mais abrangente não é pré-requisito ao que apresentaremos agora,

cujo objetivo consiste em realizar uma recolecção mais pontual sobre a temática da tolerância no pensamento ricœuriano.

### **1.1 Tolerância: origem e sentidos de um conceito**

No artigo *Tolérance, intolérance, intolérable*, publicado originalmente em 1988 no *Bulletin de La Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, Ricœur (1995) se dispõe a tratar mais especificamente sobre a temática, incomodado com as confusões e banalidades a respeito. No Brasil, o texto foi inserido na obra *Em torno ao político* – coletânea de textos ricœurianos lançada em 1995. Como hermenêuta, a primeira providência de Ricœur ao trabalhar esse tema é visitar o dicionário (no caso, versões francesas mais consagradas) para ver as acepções ligadas ao verbete “tolerância”, com destaque a duas delas: abstenção e admissão. Assim, tolerar, num sentido negativo, significa abster-se de impedir outrem de pensar ou fazer algo, e, num sentido positivo, significa admitir que o outro tenha uma maneira própria de pensar ou agir. Desse ponto de partida lexical, sua reflexão avança assumindo um “trabalho de esclarecimento” (RICŒUR, 1995, p. 176) da tolerância, analisando os caminhos diferentes tomados por esta nos planos institucional, cultural e teológico nos últimos séculos. Note-se, aliás, que a decisão de abordar a tolerância na esfera teológica se mostra especialmente relevante para o canal pelo qual ele publica o texto, por se tratar de um periódico cujo escopo é a história protestante.

No plano institucional, Ricœur busca as raízes da conquista da tolerância no desenvolvimento da liberdade religiosa em território francês facilitada pelo Edito de Nantes (1598-1685). Sobretudo, na irrupção do Estado de direito como o novo tipo-ideal (no sentido popularizado por Max Weber) sucessor do Antigo Regime que vigorou até a Revolução Francesa e no qual o poder secular (a *sanção*) e o poder religioso (a *unção*) se mancomunavam – como ficou consagrado pela famosa tríade “uma fé, uma lei, um rei”. A tolerância veio a emergir aí com a separação entre a instância

secular e a eclesiástica, possibilitando a emergência da liberdade de culto, de reunião e de expressão dos credos.

Ricœur propõe buscar a justificação teórica da tolerância nesse plano institucional nos princípios de justiça de John Rawls: no princípio da igualdade formal diante da lei (cidadania igual) e no princípio da igualdade de oportunidades (que atua como correção ao princípio formal para minimizar a vitimização dos grupos mais fracos). No reconhecimento do direito de existência das diferenças e na proteção dos mais fracos, a tolerância avança do sentido negativo do dicionário (a abstenção) para o positivo (a admissão).

No entanto, como nenhum Estado consegue ser absolutamente neutro, Ricœur adentra o plano cultural a fim de evidenciar uma mudança significativa na história das mentalidades que havia sido proporcionada pelos pensadores da Ilustração, que não só deram as condições para uma cultura independente da tutela da Igreja Católica como também se punham em franco confronto com ela, algo particularmente intenso na França por dois séculos. Nesse contexto de polêmica, a tolerância emerge como um “consenso conflitual” (RICŒUR, 1995, p. 182) resultante da tensão entre duas intolerâncias: a iluminista e a católica.

Se, com efeito, a tolerância é um fenômeno tão tardio na história das mentalidades, é porque ela exige sacrifícios aos quais cada um dos campos em oposição tem dificuldade em consentir. De fato, ela põe em jogo, num nível muito mais profundo que o das instituições, as *atitudes fundamentais diante do outro*. (RICŒUR, 1995, p. 183)

Para Ricœur, a razão da tolerância demandar tanto sacrifício encontra-se na relação entre convicção e violência. A convicção, a maneira própria pensar, agir ou sentir de cada pessoa ou grupo, não é violenta *per se*. Ao mesmo tempo, a convicção é “potencialmente intolerante” pelo fato de se misturar a um “princípio mau” (RICŒUR, 1995): o impulso de querer sobrepujar ao outro; na dificuldade de admitir que aquele que pensa diferente também tem o direito de expressar suas próprias convicções, incluso quando essas possam ser ou parecer erradas. Para não preterir ou

desqualificar o valor da convicção, Ricœur pontua que a intolerância constitui uma violência *na* convicção, e não *da* convicção, esclarecendo que se trata de um defeito de uso. E não da natureza mesma da opinião firme que cada qual pode ter.

Outrossim, a abordagem das convicções ultrapassa o território da justiça e adentra ao plano da verdade. Tolerar implica conceder o mesmo direito tanto à verdade na qual se acredita como ao erro que se crê estar do lado do outro. O que basta, então, para conter a tendência de impor a convicção própria ao outro é a suposição de que a vontade do outro é igualmente livre – mesmo que essa vontade possa conduzir ao erro. Nessa questão da liberdade emerge outra categoria fundamental para ser acrescentada à ideia de tolerância: o respeito, que corresponde, nas relações interpessoais (eu-tu), ao que a justiça e a equidade o são nas relações sociais. Aliada ao respeito, a tolerância consiste numa “ascese da convicção” (RICŒUR, 1995, p. 184) que dissolve as convicções fortes e freia os seus impulsos violentos.

É, aliás, com o tema das convicções que a reflexão ricœuriana parte dos planos institucional e cultural em direção ao teológico, de modo a encontrar a tolerância não apenas como uma imposição do mundo laical – sobretudo do espírito das Luzes –, mas como algo radicado na própria fé cristã, desde seus primórdios. Segundo o argumento de Ricœur (1995), a própria história do Cristianismo é devedora de uma “unidade plural” de origem (RICŒUR, 1995, p. 188). Seja pelos múltiplos evangelhos canônicos, seja pela coexistência de interpretações e comunidades de fé diversas desde a Igreja primitiva – com suas maneiras particulares de ler um mesmo código sagrado. Seja, ainda, pela alteridade divina – o Totalmente Outro, como os fenomenólogos da religião costumam dizer –, que não se deixa apreender por um único conjunto simbólico e cuja potência se revela na fraqueza da *kenose* (o autoesvaziamento de Cristo). A tolerância manifestada como reconhecimento mútuo no projeto das comunidades cristãs estender-se-ia, ainda, às outras religiões, com o mesmo chamado a se aproximar sem se confundir sincreticamente. A partir desses elementos

Ricœur afirma que, teologicamente, o Cristianismo tem dentro de si um apelo tolerante que se aferra não à violência da convicção, mas à “não-violência do testemunho” (RICŒUR, 1995, p. 187).

Em cada uma dessas três instâncias, o filósofo francês afirma a importância de enfrentar o tema do intolerável, que é polêmico devido à possibilidade de ser arrogado pelas pessoas intolerantes – que consideram intolerável qualquer diferença. Levando em conta essa ambiguidade, Ricœur propõe critérios que se apresentam para compor os contornos do intolerável autêntico: na dimensão institucional, é intolerável o que fere a justiça, quando a liberdade de uns quer se sobrepor à dos outros; na dimensão cultural, é intolerável o que fere o respeito mútuo; na dimensão teológica, o intolerável é o intolerante mesmo, que não se contenta em convencer mediante a força não violenta do testemunho.

## 1.2 Alcance e limite da tolerância

Em 1996, Ricœur publicou o artigo *The erosion of tolerance and the resistance of the intolerable*, que recupera tanto o método do artigo anterior – a análise típico-ideal ao estilo weberiano – como a noção de tolerância como ascese no exercício do poder sobre outrem<sup>1</sup>. Desde o início do texto, o filósofo pontua o fato da intolerância não ser uma exclusividade estatal, pois se trata de algo contíguo às nossas ações mais comuns no cotidiano, que supõem a assimetria entre uma parte que age e outra que sofre uma ação. Nesse novo ensaio, Ricœur não somente retoma as ideias fundamentais sobre a tolerância já expostas no outro artigo, como também apresenta novidades ao enfrentar mais especificamente o problema do confronto das heranças culturais (LAUXEN, 2014) e ao propor níveis de tolerância – não exatamente cronológicos, mas como etapas de uma iniciação –, que partem das formas mais visíveis até mais invisíveis de ascese:

---

<sup>1</sup> O tema do poder-sobre aparece já em *O si-mesmo como outro*, publicado originalmente em 1990: “O poder-sobre, enxertado na dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro – em outras palavras, o que esse outro padece –, pode ser visto como a ocasião por excelência do mal da violência. É fácil demarcar o declive que vai da influência, forma suave do poder-sobre, à tortura, forma extrema do abuso”. (RICŒUR, 2014, p. 249, grifos do autor).

- 1- Eu suporto contra a minha vontade aquilo que desaprovo, mas isso eu não tenho o poder (*puissance*) para evitar;
- 2 - Eu desaprovo sua maneira de viver, mas faço um esforço para entendê-la sem aderir a ela;
- 3 - Eu desaprovo sua maneira de viver, mas eu respeito nela sua liberdade de viver como quiser e reconheço seu direito de manifestá-la publicamente;
- 4- Eu não aprovo nem desaprovo os motivos pelos quais você vive de maneira diferente do que eu: mas talvez essas razões expressem uma relação com o bem que me escapa por causa da finitude da compreensão humana;
- 5- Eu aprovo todas as maneiras de viver, desde que não prejudiquem claramente a terceiros; em suma, deixo ser (*leavebe*) todos os tipos de vida porque são expressões da pluralidade e da diversidade humanas. Viva a diferença! (RICŒUR, 1996, p. 191)

No primeiro nível, já aparece a renúncia ao exercício do poder sobre outrem quando, apesar da desaprovação, admite-se o seu direito a ter convicções, crenças próprias e estilo de vida. Encontra-se atrelado às disputas religiosas ocorridas na Europa na Era Moderna, que demandaram a intervenção do Estado como terceiro elemento para serem resolvidas por via de acordos como a Paz de Vestfália entre os germânicos e o já citado Edito de Nantes entre os franceses. Esses tratados permitiram a convivência de crenças distintas e garantiram a liberdade religiosa dos membros num mesmo território.

O segundo nível inaugura uma transformação no elemento da reprovação alheia, que ainda subsiste, embora com sinais de esforço de admitir e imaginar a convicção alheia, que passa a ser percebida com alguma simpatia. Esse momento advém com a irrupção do indivíduo moderno e do Estado laico como influências do Iluminismo, num contexto de tensão entre o criticismo de raiz grega e a convicção de raiz judaico-cristã no seio do Ocidente. Nomes como Erasmo de Roterdã, Melanchthon e Leibniz representam as tentativas ecumênicas desse estágio.

A transformação decisiva ocorre no terceiro nível, no qual os campos da verdade e da justiça – até então mancomunados na Era Medieval – separaram-se com a consolidação do Iluminismo e do Estado de direito, cuja

pretensão é harmonizar pretensões adversárias, e não se erigir como um tribunal da verdade. Agora, aceita-se o outro não por pensar algo verdadeiro, mas por ter o direito igual de fazer escolhas próprias. Isso explica porque, no contexto de desaprovação mútua entre os gênios iluministas (particularmente os enciclopedistas) e as autoridades eclesiásticas, foram forjadas liberdades fundamentais de consciência e de expressão até que brotasse a liberdade política para crentes e não crentes. Ricœur aqui situa o início real da tolerância enquanto ascese do poder sobre outrem e como superação da assimetria pela reciprocidade – ao que Hegel chamará de reconhecimento na famosa dialética do senhor e do escravo.

Na quarta etapa não se aprova nem se desaprova o outro e chega-se finalmente ao “consenso conflitual”, em que se dá uma cisão na própria pretensão de verdade: a pessoa espera *estar na verdade* (e aí está a influência de Gabriel Marcel) e não *ter a verdade*. Nesse nível, a tolerância deixa de ser passiva para ser ativa; mais que suportar outrem, significa aceitá-lo – deixar que o outro seja. Para Ricœur, a sociedade atingiu o ápice da tolerância em algum lugar entre o estágio terceiro e o quarto. Entretanto, ao mesmo tempo em que esse estágio é o ápice da tolerância, ele se torna o mais arriscado, já que se aproxima de seu limite.

É no quinto e último nível que o autor situa o momento atual (pelo menos na maioria das culturas): após atingir seu ponto mais alto – ao qual somente foi possível chegar por meio de uma cultura educada para a tolerância e desprovida de pontos de referência – a tolerância depara-se com a sua “erosão”. A postura ascética do poder-sobre outrem também abarca um risco para o seu agente (individual ou coletivo): admitir o direito do outro ao erro implica, também, a possibilidade de pôr em risco suas próprias convicções, até o cúmulo da indiferença.

Se a nossa indulgência não é ativa e, de algum modo, arrogante, mas humilde, inclinamo-nos a olhar de fora nossa própria convicção como simples opinião, como uma opinião entre as outras; donde o efeito da erosão, de usura, da convicção assim relativizada. No limite, o que chamamos de “tolerância” merece mais o nome da “indiferença”, atitude segundo a qual tudo se equivale e não

vale a pena comprometer-se com nada; a tolerância deixa de ser difícil; na realidade, ela perdeu sua força, sua virtude, que consiste em pôr freios à violência da convicção, ou antes, a violência na convicção (RICŒUR, 1996, p.184).

O maior risco da ascese na convicção é, portanto, sua renúncia: vê-la a partir de fora e tomá-la como uma mera opinião entre as demais, sem se comprometer com nada. Desse modo, minada a partir de dentro, a convicção se dissolve numa indiferença implícita ou explícita que tudo reduz ao mesmo: aprova-se tudo, já que tudo é igual. Assim, a tolerância deixa de ser possível porque já não há o que tolerar, de modo que a exclamação “viva a diferença!” acaba por equivaler à afirmação de que diferenças são indiferentes. Noutras palavras, se se trata de A, B ou C já não importa!

Esse risco da erosão carrega consigo outro perigo para a tolerância: a falta de limites, que pode resvalar no absurdo de tolerar a intolerância, quando a reação a atos intoleráveis é tão somente paliativa (LAUXEN, 2014). Daí o apelo de Ricœur (1996) em prol da “resistência do intolerável”: esse sentimento reativo de indignação que se manifesta na forma de um grito (“isso é intolerável!”). Entretanto, por ser um grito ambíguo – como já o artigo anterior pontuara –, uma vez mais é necessário distinguir entre o intolerável inautêntico, que provém da injusta rejeição dos intolerantes, do intolerável autêntico, que brota da abjeção por parte dos tolerantes em sua luta pelo respeito mútuo.

O critério que identifica o verdadeiro intolerável – o abjeto, que não se *deve* tolerar e respeitar porque ele próprio não *oferece* respeito algum – é o prejuízo causado ao outro, ou seja, o avesso da ajuda e do apoio, do ser benevolente e do aumentar o poder de existir do outro. “Não prejudicar, ética mínima. Impedir de prejudicar, política mínima” (RICŒUR, 1996, p. 199). O respeito ao outro enquanto outro – sobretudo o outro mais frágil – antepõe-se como divisor de águas entre o tolerável e o intolerável, pondo como primeiro intolerável a própria intolerância. Ricœur vê com preocupação a emergência atual de justiceiros, que se servem de ideias e práticas intolerantes com o pretexto de combater os abusos da tolerância. Em seguida, vêm outras “figuras do mal” dignas igualmente de adjeção, por

exemplo, a pedofilia, os campos de extermínio, a calúnia contra o justo, o racismo, a escravidão e a desigualdade, cujas existências ou memórias continuam a horrorizar.

Ricœur afirma, em suma, que a verdadeira tolerância precisa ser ativa, virtuosa e difícil; caso contrário, uma vez dissolvida a convicção na apatia e na indiferença, a tolerância vem a causar a sua própria ruína. A tolerância como “consenso conflitual” é equilíbrio (e não identidade) da convivência com o outro – como dirá alhures, é consenso-dissenso (RICŒUR, 1997b, p. 105). Mais uma vez, o autor recorre a Rawls com suas ideias de “convicções bem pesadas”, de “equilíbrio reflexivo” e de “reconhecimento de desacordos razoáveis”. Em outras palavras, a tolerância compreende um exercício de sabedoria prática – a *phrónesis* tão presente na tragédia grega e nos escritos aristotélicos, ao combater o exagero com a ponderação.

Desse modo, a tolerância proposta pela reflexão ricœuriana pode ser vista como uma “virtude hermenêutica” (NASCIMENTO, 2018), que leva em consideração os diversos aspectos da realidade para estabelecer a melhor deliberação, conectando o diferente e o semelhante. Enquanto virtude, a tolerância supõe uma resposta ética à problemática política do desafio de conviver e ter de lidar com as diferenças culturais (LAUXEN, 2014), buscando refúgio nalgum lugar entre “o individualismo selvagem e o totalitarismo explosivo” (XAVIER, 2017, p. 30).

### 1.3 Para além da tolerância: o reconhecimento

Com todos os riscos a assombrar a ideia da tolerância – como se perder na banalidade ou no indiferentismo –, todo cuidado é necessário para que a uma condição fundamental lhe seja preservada e perpetuada: “a tolerância [...] é uma virtude reflexiva à espera da reciprocidade” (RICŒUR, 1996, p. 197). Assumir os pressupostos da tolerância como uma virtude deve ser um exercício de todos os grupos e pessoas, e aqueles que atentam contra ela devem ser reprimidos devidamente.

Com efeito, as últimas grandes obras de Ricœur desenvolvem cada vez mais a ideia da reciprocidade e deixam de lado, pouco a pouco, o conceito de tolerância, que ainda aparece algumas vezes em *Si mesmo como outro*, publicada em 1990, mas sequer é citado em *Percurso do reconhecimento*, de 2004. Nossa hipótese é que a questão da tolerância no pensamento ricœuriano não foi esquecida, mas reelaborada na ideia de reconhecimento, a ponto de tal conceito figurar já no título da última obra do autor. É plausível supor que Ricœur veio a encontrar no reconhecimento a grande oportunidade de manter a ideia da tolerância não somente viva, como também mais protegida das ameaças que a acompanhava. Corrobora essa hipótese a vizinhança lexical entre os dois verbetes, que têm em comum a ideia-mãe da admissão – a qual, já se viu, constitui a dimensão positiva da tolerância. O ato de reconhecer ou tolerar significa, coincidentemente, admitir que algo ou alguém seja o que/quem é.

Para Ricœur (2006), reconhecer significa percorrer um longo caminho desde a diferenciação de uma coisa em meio às demais – a *Rekognition* kantiana –, passando pelo autorreconhecimento como ser capaz (ativo e passivo ao mesmo tempo), até chegar ao reconhecimento mútuo, quando o reconhecimento de si e do outro finalmente se entrelaçam. Nessa passagem da voz ativa (reconhecer e reconhecer-se) para a voz passiva (ser reconhecido), são entrecruzados aspectos epistemológicos, semânticos, pragmáticos, éticos e políticos. Ao término da obra, Ricœur, enfim, encontra o conceito hegeliano da luta pelo reconhecimento, que substitui o medo

do outro (típico de Hobbes) pelo desejo de ser reconhecido por outrem. Tal desejo, mesmo sob o signo da luta, supõe não a busca de se impor sobre o outro, mas de ganhar seu reconhecimento por meio do amor, do direito e da estima social – tal como assinalado pelo pós-hegeliano Axel Honneth.

No final dos estudos acerca do reconhecimento mútuo, Ricœur vai mais a fundo na questão da reciprocidade para buscar nas relações sociais algo que ultrapasse o teor ainda conflituoso que subsiste em Hegel. Neste aspecto, o autor o encontra na economia do dom, na qual a generosidade de um doador suscita no donatário uma resposta igualmente generosa que vai além da simples restituição. É aí, pois, no reconhecimento como gratidão que Ricœur há de concluir o longo périplo do reconhecimento que aparece, como esboço e promessa, já no começo do livro: “não é em minha identidade autêntica que peço para ser reconhecido? E se, por sorte, me reconhecerem como tal, minha gratidão não será dirigida àqueles que, de uma maneira ou de outra, reconheceram minha identidade ao me reconhecer?” (RICŒUR, 2006, p. 11).

Só há reconhecimento quando existe o elemento da reciprocidade, que Ricœur sente falta tanto em Gadamer como em Hegel: a superação dos conflitos nos planos intersubjetivo e social não ocorre apenas com o ato de exigir o reconhecimento, mas de oferecê-lo de bom grado ao outro (BRUGIATELLI, 2012). Assim, Ricœur propõe uma “cultura do reconhecimento mútuo” (GREISCH, 2006, p.149) como alternativa à luta, pois esta admite apenas um vencedor. Quando o reconhecimento mútuo acontece, não há perdedores nem vencedores visto que todos ganham.

Essas características do reconhecimento recolhidas por Ricœur mostram sua vantagem com relação à tolerância: enquanto esta supõe a assimetria necessária das relações – porquanto exige uma parte, presumidamente superior, que tolera a outra, tida por inferior –, o reconhecimento se desloca para outra forma de encontro entre duas partes que, na sua diferença, reconhecem-se mutuamente, sem que haja uma hierarquia entre elas necessariamente. Além disso, ao invés de entrar na discussão sobre a precedência ou da interioridade de um *ego* (ao modo de Husserl) ou da

exterioridade de um *alter* (ao modo de Lévinas), a filosofia ricœuriana situa-se ali mesmo onde percebe estar o reconhecimento: no “entre”. É nesse “‘entre’ [...] que se concentra a dialética da dissimetria entre mim e outrem e a mutualidade de suas relações” (RICŒUR, 2006, p. 272), o que preserva, a uma só vez, a diferença entre as partes e a possibilidade de se encontrarem amistosamente.

Reconhecer é mais do que tolerar por implicar não apenas o movimento passivo de suportar a coexistência do outro e de conter o próprio poder-sobre, mas de se abrir à alteridade de maneira mais ativa, promovendo a “garantia plena de sua identidade” (RICŒUR, 2006, p. 262). Trata-se, portanto, de adentrar mais profundamente o território do outro com respeito, a fim de superar, pouco a pouco, o desconhecimento acerca deste. Doutra parte, a ausência do reconhecimento abre espaço para duas consequências danosas que deixam Ricœur admirado pela semelhança lexical no francês, a saber: *mépris* (desprezo) e *méprise* (equivoco). Equivocar-se sobre o outro, isto é, confundir-se a respeito de sua singular identidade, reúne elementos capazes de levar a desprezá-lo – como a história humana, infelizmente, não cessa de provar. Dessa forma, o reconhecimento deve estar sempre a postos para mitigar toda forma de intolerância, que brota da ignorância sobre a identidade do outro.

### **Considerações finais**

A tolerância e, *a fortiori*, o reconhecimento são virtudes não apenas pessoais, bem como democráticas, posto que não devemos atuá-las somente nas relações *vis-à-vis*, senão também exercê-las na esfera política, como esforço de priorizar a convivência com a diferença, abstando-nos das forças quase instintivas de querer impor nossas próprias convicções aos outros – como se isso já não fosse uma forma de violência. Do mesmo modo, essas virtudes nos colocam em alerta para não abrir mão do intolerável, sem o qual o indiferentismo pode corroer nosso esforço de uma vida em comum.

Atualmente, um dos campos de batalha mais candentes da tolerância se encontra na discussão sobre a liberdade de expressão. De fato, o direito para manifestar o próprio pensamento sem entraves e acerca dos mais variados assuntos tem sido o grande álibi daqueles indivíduos e grupos que difundem ideias intolerantes. Quando ocorre de serem advertidos sobre o conteúdo de suas mensagens, esses mesmos sujeitos costumam evocar o ideal da tolerância, exigindo que também os seus pontos de vistas possam ser expostos, por mais nocivos e ferinos que sejam.

Munidos da reflexão consistente de Ricœur, conseguimos reunir elementos para afrontar tais atitudes e mostrar que a liberdade de expressão será tanto mais tolerável à medida que houver respeito pelo outro como outro; ou será justamente tratada como intolerável à medida que ferir o outro no reconhecimento de seu direito de ser e de existir. Por esse critério, vemos quão distantes estão, por exemplo, certos discursos de uma verdadeira noção de tolerância e de reconhecimento, quando acreditam poder falar o que pensam e no que acreditam – com o pretexto de serem sinceros e de afrontarem o “politicamente correto” – em detrimento da dignidade dos atingidos com essas palavras. A isso, os recursos intelectuais oferecidos por Ricœur permitem reagir com um sonoro grito de “isto é intolerável!”, de modo a alijar a indiferença moral que tem sido normalizada em tantos contextos.

As reflexões aqui sintetizadas de Ricœur podem ter uma ampla gama de aplicação: tanto nas nossas relações próximas – já que mesmo as relações mais íntimas comportam a demanda de lidar com nossas intolerâncias pessoais – como nas mais distantes, incluindo campos como a socialização, a política, o diálogo cultural e a educação. Agir democraticamente é, em suma, um exercício constante de lutar pelo reconhecimento e preservar a tolerância como virtude.

## Referências

- BRUGIATELLI, Vereno. **Potere e riconoscimento in Paul Ricœur**. Per un'etica del superamento dei conflitti. Trento: Tangram, 2012.
- GREISCH, Jean. Vers quelle reconnaissance? **Revue de métaphysique et de morale**, n. 50, p. 149-171, 2006. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2006-2-page-149.htm>>. Acesso em: 2 jun. 2019.
- LAUXEN, Roberto Roque. Cultura e o Diálogo Cultural em Paul Ricœur: Para Além da Tolerância, a Justa Memória. **Impulso: Revista de Ciências Sociais e Humanas**, v. 24, p. 93-108, 2014. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/impulso/article/view/1966>>. Acesso em: out. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.15600/2236-9767/impulso.v24n59p93-108>.
- NASCIMENTO, Fernando Luiz. Da sabedoria prática à tolerância como virtude hermenêutica. **Dissertatio** – Revista de Filosofia, v. 8, p32-44, 2018. Disponível em <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/14577>. Acesso em: out. 2019.
- POPPER, Karl R. **The open society and its enemies**. v. 1. The spell of Plato. London: Routledge, 1947.
- RICŒUR, Paul. Tolerância, intolerância, intolerável. In: RICŒUR, Paul. **Leituras 1**. Em torno ao político. São Paulo: Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. The erosion of tolerance and the resistance of the intolerable. **Diogenes**, v. 44, n. 176, p. 189-201, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Autobiografia intelectual**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997a.
- \_\_\_\_\_. Le dialogue des cultures: La confrontation des héritages culturels. In: LECOURT, D. et al. **Aux sources de la culture française**. Paris: La Découverte, 1997b.
- \_\_\_\_\_. **Percorso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.
- \_\_\_\_\_. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

XAVIER, Donizete José. O conceito de tolerância em Paul Ricœur. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, v. 17, n. 3, p. 29-42, 2017. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/35653>>. Acesso em: out. 2019. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2017vol17i3a3>

## Capítulo 2

### Paul Ricœur: a refiguração da experiência temporal

Candice Carvalho \*

À memória de Benedito Nunes

*Mais, pour en revenir à moi-même, je pensais plus modestement à mon livre, et ce serait même inexact que de dire en pensant à ceux qui le liraient, à mes lecteurs. Car ils ne seraient pas, comme je l'ai déjà montré, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray, mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes.<sup>1</sup>*

Existe uma correlação entre a experiência humana do tempo e a narratividade, eis a tese desenvolvida por Paul Ricœur ao longo dos três volumes de *Temps et récit* (1983-1985): “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de maneira narrativa; em contrapartida, a narrativa é significativa na medida em que desenha os traços da experiência temporal”<sup>2</sup>. Convencido de que o pensamento sobre o tempo permanece inacessível a uma descrição fenomenológica – “a

---

\* Doutora em Estudos Literários. Pesquisa atualmente a temporalidade e a narratividade na fenomenologia hermenêutica de Paul Ricœur. Endereço eletrônico: candicedecarvalho@uol.com.br

<sup>1</sup> M. Proust, *Le temps retrouvé*, tome III, in: *À la Recherche du temps perdu*, J.-Y. Tadié, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, p. 610.

<sup>2</sup> P. Ricœur, *Temps et récit I, L'intrigue et le récit historique*. Paris: Éd. du Seuil, 1983, p. 17-129 (a partir de agora abreviado TR 1); no original: “le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle”. Salvo menção em contrário, as traduções são minhas.

temporalidade não se deixa dizer no discurso direto de uma fenomenologia, mas requer a mediação do discurso indireto da narração”<sup>3</sup> –, Ricœur renuncia a circunscrever sua investigação sobre o tempo estritamente ao campo da filosofia e opera uma articulação do debate filosófico com a hermenêutica das formas narrativas da historiografia e da literatura de ficção. Para ele, *le récit*, em seu sentido mais amplo, a narrativa histórica e a narrativa ficcional, é um “guardião do tempo” (“*gardien du temps*”<sup>4</sup>) na medida em que só seria pensável “o tempo narrado” (“*le temps raconté*”<sup>5</sup>).

Um dos pontos centrais das pesquisas reunidas nessa obra monumental consiste, por certo, no entabulamento de uma “conversa triangular” (“*conversation triangulaire*”<sup>6</sup>) sem precedentes entre três parceiros que, em geral, se ignoram mutuamente, a saber: a fenomenologia da consciência do tempo, a epistemologia da historiografia e a crítica literária aplicada à narratividade. Com o propósito de mostrar como a narrativa em toda a sua extensão oferece uma solução poética às aporias da temporalidade, Ricœur procede a um debate direto com o Livro XI das *Confissões* de Agostinho fundamentalmente em dois momentos da trilogia: na primeira parte, “Le cercle entre récit et temporalité” (“O círculo entre narrativa e temporalidade”)<sup>7</sup>, e na quarta parte, ou seja, no terceiro tomo, *Le temps raconté (O tempo narrado)*, no quadro da seção “L’aporétique de la temporalité” (“A aporética da temporalidade”)<sup>8</sup>, integralmente dedicada a uma análise progressiva da fenomenologia da temporalidade através de Agostinho, figura matricial, e dos dois exemplos canônicos: as Lições husserlianas de 1905 e a fenomenologia hermenêutica heideggeriana de *Sein und Zeit*. A tese sustentada por Ricœur é de que teríamos ao longo desse percurso um agravamento da aporicidade: “todo progresso

---

<sup>3</sup> P. Ricœur, *Temps et récit III, Le temps raconté*. Paris: Éd. du Seuil, 1985, p. 37 (partir de agora abreviado TR 3), p. 349; no original: “la temporalité ne se laisse pas dire dans le discours direct d’une phénoménologie, mais requiert la médiation du discours indirect de la narration”.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>7</sup> Cf. TR 1, p. 17-129.

<sup>8</sup> Cf. TR 3, p. 19-144.

obtido pela fenomenologia da temporalidade deve pagar seu avanço com o preço cada vez mais alto de uma aporicidade crescente”<sup>9</sup>.

As posições estratégicas ocupadas pelo Livro XI das *Confissões* agostinianas – “esse texto decisivo que condiciona, a mais de um título, a compreensão moderna do fenômeno temporal”, como indica Claude Romano<sup>10</sup> – denunciam prospectivamente ao leitor sua importância na construção do conjunto de *Temps et récit*. A propósito, afirmaria Ricœur em *Réflexion faite*, sua autobiografia intelectual de 1995: “Agostinho permaneceu para mim o mestre incontestável, a despeito do gênio certo de Husserl e de Heidegger”<sup>11</sup>.

Tendo em conta o relevo do Livro XI das *Confissões* na trilogia, proponho acompanhar ponto a ponto a leitura do texto agostiniano empreendida por Ricœur com vistas a, num primeiro momento, destacar suas pressuposições e delimitar suas implicações na interpretação conferida por *Temps et récit* às versões modernas da fenomenologia da temporalidade elaboradas por Husserl e Heidegger. Em um segundo momento, buscarei explicitar de que modo a leitura do texto agostiniano projeta-se no quadro geral da teoria do nexo entre temporalidade e narrativa. A partir do esboço da tripla *mimèsis*, modelo no qual se esteia tal nexo, tentarei delimitar, ainda que muito sumariamente, por questão de brevidade, a complexa problemática do *temps refiguré* (tempo refigurado) – ou, poderíamos dizer, do *temps raconté* (tempo narrado) – que fundamenta a concepção ricœuriana do tempo.

---

<sup>9</sup> TR 3, p. 17; no original: “tout progrès obtenu par la phénoménologie de la temporalité doit payer son avancée du prix chaque fois plus élevé d’une aporicité croissante”.

<sup>10</sup> Cl. Romano, *L’événement et le temps*, Paris, PUF (“Quadrige”; ed. digital), 1999, § 4; no original: “ce texte décisif qui conditionne, à plus d’un titre, la compréhension moderne du phénomène temporel”.

<sup>11</sup> P. Ricœur, *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éd. Esprit, 1995 (a partir de agora abreviado RF), p. 67; no original: “Augustin est resté pour moi le maître incontesté, en dépit du génie certain de Husserl et de Heidegger”.

## 2.1. Uma estrutura discordante concordante do tempo: a propósito do Livro XI das *Confissões* de Agostinho

É com a leitura minuciosa do Livro XI das *Confissões* que Paul Ricœur abre a primeira parte de *Temps et récit*, consagrada a definir “as *pressuposições* maiores” (“*les présuppositions majeures*”<sup>12</sup>) cujo escrutínio será a empresa da trilogia. Como declara expressamente o título do capítulo – “Les apories de l’expérience du temps: le livre XI des *Confessions* de saint Augustin” (“As aporias da experiência do tempo: o Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho”) –, a ênfase recai sobre o caráter aporético da experiência humana do tempo.<sup>13</sup> A maior das aporias é a da medida do tempo, que remete, por sua vez, a uma aporia mais fundamental, a do ser ou do não ser do tempo. Alternativamente, as reflexões agostinianas acercam-se dos cétricos, que não sabem, e dos platônicos e neoplatônicos, que sabem. Por certo, o estilo altamente interrogativo e aporético de Agostinho difere da argumentação cética, por não impedir “alguma certeza forte” (“*quelque forte certitude*”)<sup>14</sup>, mas se distingue também da neoplatônica, dado que seu núcleo assertivo jamais se revela por inteiro “fora das novas aporias que engendra”<sup>15</sup>.

Ao enunciado do problema ontológico: *quid est enim tempus?* (“*Qu’est-ce en effet le temps?*”)<sup>16</sup>, sucede o embate de posições: por um lado, o tempo não tem ser, visto que o passado já não é, o presente se

<sup>12</sup> TR 1, p. 17, grifo do autor.

<sup>13</sup> Cf. TR 1, p. 19-53. As quatro subseções que compõem o capítulo e os correspondentes intervalos do texto agostiniano analisados são: 1<sup>a</sup>, “L’aporie de l’être et du non-être du temps” (p. 21-29), Conf. XI, 14, 17 - 20, 26; 2<sup>a</sup>, “La mesure du temps” (p. 30-34), Conf. XI, 21, 27 - 25, 32; 3<sup>a</sup>, “*Intentio et distentio*” (p. 34-41), Conf. XI, 26, 33 - 28, 38; 4<sup>a</sup>, “Le contraste de l’éternité” (p. 41-53), Conf. XI, 1, 1 - 11, 13 e 29, 39 - 31, 41. O plano de leitura proposto é justificado por P. Ricœur e confrontado com a divisão elaborada pelo tradutor das *Confissões* da *Bibliothèque Augustinienne*; cf. TR 1, p. 45, n. 1.

As citações do texto de Agostinho seguem a mesma tradução francesa adotada por P. Ricœur: *Œuvres de Saint Augustin*, t. 14, Deuxième série: Dieu et son œuvre, Les Confessions Livres VIII - XIII. 2. ed. Texto de M. Skutella; intr. e notas de A. Solignac, trad. E. Tréhorrel e G. Bouissou. Paris: Desclée de Brouwer (“Bibliothèque Augustinienne”), 1996. As notas em português seguem a edição brasileira traduzida por L. Mammi: *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras (“Penguin Classics”), 2017.

<sup>14</sup> TR 1, p. 20.

<sup>15</sup> *Ibid.*; no original: “*hors des nouvelles apories qu’il engendre*”.

<sup>16</sup> Conf. XI, 14, 17, BA 14, p. 298-299; trad. pt.: “O que é, com efeito, o tempo?”, p. 315.

desvanece e o futuro ainda não é; por outro, a confiança, mesmo que prudente, no dizer ordinário do tempo de modo sensato e em termos resolutos resiste ao argumento cético do não ser. Todavia, é no próprio domínio da palavra que reponta um novo impasse: o uso cotidiano da linguagem corrobora a asserção sobre o ser do tempo, mas é precisamente essa convicção que engendra a impotência para “explicar o *como* desse uso”<sup>17</sup>. Ricœur reporta-se aqui à passagem que se tornou célebre: “*Qu’est-ce donc que le temps? [quid est ergo tempus?] Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu’un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus*”<sup>18</sup>. Em face do argumento da transitoriedade que subjaz à posição cética do não ser, a dificuldade de explicar o sentido da existência (*quomodo sunt*) dos três tempos (*praeteritum, praesens, futurum*) aparece no paradoxo que se instaura no interior da própria linguagem, como denota a inconciliação entre a positividade dos verbos (“*avoir passé*”, “*survenir*”, “*être*”) e a negatividade dos advérbios (“*ne... plus*”, “*pas... encore*”, “*pas toujours*”) por intermédio dos quais a fala corrente se refere ao processo temporal:

*C’est avec assurance pourtant que je déclare savoir que, si rien ne passait, il n’y aurait pas de temps passé; et si rien ne survenait, il n’y aurait pas de temps futur ; et si rien n’était, il n’y aurait pas de temps présent. Ces deux temps-là donc, le passé et le futur, comment “sont”-ils, puisque s’il agit du passé il n’est plus, s’il s’agit du futur il n’est pas encore? Quant au présent, s’il était toujours présent, et ne s’en allait pas dans le passé, il ne serait plus le temps mais l’éternité*<sup>19</sup>.

O choque de sentenças é reiterado no paradoxo central da medida, que se desdobra do paradoxo inicial do ser e do não ser. O argumento do

<sup>17</sup> TR 1, p. 22, grifo do autor; no original: “expliquer le **comment** de cet usage”.

<sup>18</sup> Conf. XI, 14, 17, BA 14, p. 298-301; trad. pt.: “O que é o tempo, então? Se ninguém me perguntar, eu sei; mas, se quiser explicar a alguém que me pergunte, não sei” (p. 315).

<sup>19</sup> *Ibid.*, 14, 17, BA 14, p. 300-301; trad. pt.: “Mas é com segurança que afirmo saber que, se nada se passasse, não haveria tempo passado; se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro; e, se nada fosse, não haveria tempo presente. Logo aqueles dois tempos, passado e futuro, em que sentido eles são, se o passado não é mais, e o futuro ainda não é? Mas o presente, se fosse sempre presente e não se tornasse passado, não seria tempo, e sim eternidade” (p. 315). Cf. TR 1, p. 22-23.

presente inextenso, em oposição ao passado que se alonga e ao futuro que se abrevia, assemelha-se ao raciocínio cético<sup>20</sup>. Em contrapartida, a experiência, articulada pela linguagem e instruída pela inteligência, serve a Agostinho de guia para justificar o fato da medida, mas não o deixa avançar na questão do sentido do caráter extensível do tempo: *sed quo pacto longum est aut breue, quod non est?* (“Mais à quel titre peut être long ou court ce qui n’est pas?”)<sup>21</sup>.

Apoiado nos verbos empregados por Agostinho, destacados entre colchetes e em latim na citação que se segue, Ricœur chama a atenção para a subordinação do conteúdo especulativo ao nível de nossas atividades sensoriais, intelectuais e pragmáticas envolvidas na experiência da mensuração do tempo:

*Et cependant, Seigneur, nous percevons [sentimus] les intervalles de temps; nous les comparons [conparamus] entre eux, et nous appelons les uns plus longs, les autres plus courts. Nous mesurons [metimur] encore de combien tel temps est plus long ou plus court que tel autre : celui-ci, disons-nous, est double ou triple, celui-là est simple ; ou encore, l’un est égal à l’autre*<sup>22</sup>.

Ao que constata Ricœur: “Sempre se misturam falsas certezas à evidência autêntica”<sup>23</sup>. É sabido que o Livro XI das *Confissões* de fato não é um “*Traité du temps*”, como sublinha Vieillard-Baron, mas “uma pesquisa complexa, e mesmo confusa, sobre a questão do tempo”<sup>24</sup> ou, se quisermos ser mais precisos, sobre o valor e a natureza do tempo: *Ego scire cupio uim naturamque temporis* (“*Pour moi, je désire connaître la valeur et la nature du temps*”)<sup>25</sup>. Daí se compreender por que Ricœur caracteriza a busca

<sup>20</sup> Cf. *TR* 1, p. 24-26, a propósito de *Conf.* XI, 15, 19 - 17, 22, *BA* 14, p. 302-309.

<sup>21</sup> *Conf.* XI, 15, 18, *BA* 14, p. 300-301; trad. pt.: “Em que sentido pode ser longo ou curto aquilo que não é?” (p. 315).

<sup>22</sup> *Ibid.*, 16, 21, *BA* 14, p. 306-307; trad. pt.: “E, no entanto, Senhor, percebemos intervalos de tempo e os comparamos entre si e chamamos alguns de mais longos, outros de mais curtos. De fato, medimos quanto um tempo é mais longo ou mais curto que outro e concluímos que este é o duplo ou triplo, aquele é simples; ou que este é tão extenso quanto aquele.” (p. 317). Cf. *TR* 1, p. 24 ss.

<sup>23</sup> *TR* 1, p. 24; no original: “*Toujours se mêlent de fausses certitudes à l’évidence authentique*”.

<sup>24</sup> J.-L. Vieillard-Baron, A propos de Saint Augustin, *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, v. 134, n. 3, 2009, p. 355-368, p. 357; no original: “*une recherche complexe, voire confuse, sur la question du temps*”.

<sup>25</sup> *Conf.* XI, 23, 30, *BA* 14, p. 318-319.

agostiniana como um incessante movimento entre “lampejos de visão” (“*éclairs de vision*”) e “trevas de incerteza” (“*ténèbres d’incertitude*”)<sup>26</sup>. Uma tal constatação desembocará no fio condutor de sua leitura da versão moderna da fenomenologia da consciência do tempo, que, como se sabe, reata com a linha vivencial e intuitivista da investigação de Agostinho: “Há, portanto, alguma razão fundamental que faça com que a consciência do tempo não possa superar essa alternância entre certeza e dúvida?”<sup>27</sup>, problematiza o terceiro tomo de *Temps et récit*.

A análise de Ricœur acompanha atentamente a determinação agostiniana progressiva do tempo como *distentio animi*, chamada a solucionar o problema da extensão: “É resolvendo o enigma da medida que Agostinho tem acesso a esta última caracterização do tempo humano”<sup>28</sup>. Lido no registro fenomenológico, “o traço de gênio” (“*le trait de génie*”) do Livro XI das *Confissões* – de que se ocuparão Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty – é “pensar a o triplo presente *como* distensão e a distensão *como* o triplo presente”<sup>29</sup>. O juízo que se alicerça na reciprocidade temática em destaque vale uma reflexão mais detida.

Para empreender a correlação entre o presente triplicado (*tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*<sup>30</sup>) e o argumento da existência do tempo como certa distensão do próprio espírito (*ipsius animi*<sup>31</sup>), Agostinho retoma a asserção de que medimos os tempos enquanto passam, os tempos passantes (*praetereuntia*

<sup>26</sup> TR 3, p. 37.

<sup>27</sup> *Ibid.*; no original: “Y a-t-il donc quelque raison fondamentale que fait que la conscience du temps ne peut dépasser cette alternance de certitude et de doute?”.

<sup>28</sup> TR 1, p. 30; no original: “C’est en résolvant l’énigme de la mesure qu’Augustin accède à cette ultime caractérisation du temps humain”. À afirmação sucede a referência a *Conf. XI*, 21, 27 – 31, 41.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 34, grifos do autor; no original: “penser le triple présent **comme** distension et la distension **comme** celle du triple présent”. A sequência do Livro XI que se incumbe da articulação entre esses dois temas abrange *Conf. XI*, 26, 33 – 28, 37.

<sup>30</sup> Cf. *Conf. XI*, 20, 26, *BA* 14, p. 312-313; trad. pt., p. 320.

<sup>31</sup> Cf. *Conf. XI*, 26, 33, *BA* 14, p. 328-329; trad. pt., p. 326. A respeito do paralelo entre a *distentio animi* de Agostinho e a διάστασις ζωῆς (“distensão da vida da alma”) de Plotino, *Enéada* III, 7, 11, 41, cf. as indicações pontuais de P. Ricœur, *TR* 1, p. 34; p. 42, n. 1. Para uma discussão mais aprofundada, v., entre outros, os comentários de W. Beierwales, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967.

*tempora*<sup>32</sup>), algo distinto do presente pontual, que não tem extensão (*quia nullo spatio tenditur*<sup>33</sup>). O verbo *tenditur* anuncia a *dupla ação da alma humana*: a *intentio* e seu reverso, a *distentio*<sup>34</sup>. Concentrando sua interpretação na antítese entre essas duas modalidades da *atividade anímica*, é na mensagem do trânsito, pois, que Ricœur busca a estrutura múltipla do triplo presente e seu dilaceramento.

A recitação do verso extraído do hino de Ambrósio, *Deus creator omnium*<sup>35</sup>, opera o acordo entre a questão da medida e a do triplo presente: a complexidade do exemplo (a alternância de quatro sílabas longas com quatro sílabas breves) obriga Agostinho a recorrer à memória e à retrospectação<sup>36</sup>. Abstraido o problema da medida da relação com o movimento exterior pela ruptura que Agostinho opera entre a realidade ontológica do tempo real e a realidade do tempo tal como é apreendida pela alma humana (retomarei esse ponto adiante, ao tratar das relações entre movimento e tempo nas *Confissões*), *é no próprio espírito que se encontra o elemento fixo que permite comparar os tempos longos e os curtos*: medimos no presente a impressão (*affectio*) produzida no espírito pelas coisas que passaram<sup>37</sup>. Com a imagem-impressão (*vestigium*), o verbo importante não é mais passar, ir através de (*transire*), mas permanecer (*manet*)<sup>38</sup>. É preciso lembrar aqui de uma distinção fundamental em Agostinho: não são os acontecimentos passados (*praeterita*) nem os acontecimentos futuros (*futura*) como tais que estão presentes (*praesentia*) na consciência, mas sim as suas respectivas representações por intermédio

---

<sup>32</sup> Cf. *Conf.* XI, 26, 33, *BA* 14, p. 328-329.

<sup>33</sup> Cf. *Conf.* XI, 26, 33, *BA* 14, p. 328-329; trad. pt., p. 326. A relação entre medida e passagem aparece inicialmente em *Conf.* XI, 16, 21 e *Conf.* XI, 21, 27; cf. *TR* 1, respect. p. 24 e p. 30. Um traço da indagação agostiniana, destacado por P. Ricœur na esteira de E. Meijering (1979), é que a resposta final é antecipada sob diversas modalidades, as quais devem sucumbir à crítica antes que seu verdadeiro sentido possa emergir. Sobre o papel das antecipações em Agostinho, v. *TR* 1, p. 23.

<sup>34</sup> A respeito do verbo *tenditur* como designação da *intentio*, v. *TR* 1, p. 35, n. 1.

<sup>35</sup> Cf. *Conf.* XI, 27, 35, *BA* 14, p. 330-333.

<sup>36</sup> Cf. comentário de P. Ricœur, *TR* 1, p. 36. A propósito da análise dos outros dois exemplos que também preparam a ideia de dilaceramento como tríplice presente, quais sejam, os das vozes corporais: a que começa a soar, continua a soar e cessa de soar; a que começa a soar e ainda ressoa (*Conf.* XI, 27, 34), v. *TR* 1, p. 35-36.

<sup>37</sup> Cf. *Conf.* XI, 27, 35 - 27, 36, *BA* 14, p. 330-335.

<sup>38</sup> Cf. *TR* 1, p. 36-37, que analisa *Conf.* XI, 27, 35 - 27, 36, *BA* 14, p. 330-335.

de imagens: as imagens-impressões ou imagens-vestigiais (*vestigia*), que fazem referência aos acontecimentos passados (*memoria*), e as imagens-antecipatórias ou imagens-sinais (*signa*), a partir das quais são projetados ou preditos os acontecimentos futuros (*expectatio*)<sup>39</sup>. A esse respeito, observa com toda justeza Ricœur: “O que constitui enigma é a própria estrutura de uma imagem vale tanto como impressão do passado como signo do futuro. Parece que, para Agostinho, essa estrutura seja pura e simplesmente vista tal como ela se mostra”<sup>40</sup>.

O passo decisivo da interpretação de Ricœur consiste em contrastar a passividade da impressão com a tripla ação do espírito tendido na expectativa, na memória e na atenção: “Só um espírito assim diversamente tendido pode ser distendido”<sup>41</sup>. Retomando a passagem da recitação do verso de oito sílabas pelo viés de seu dinamismo: o ato de recitar procede de uma expectativa voltada para o poema inteiro, depois para o que resta desse poema até que se chegue ao limite preestabelecido da operação (*donec ad propositum terminum perducatur*<sup>42</sup>). Pela descrição da recitação, o presente adquire o sentido de intenção presente (*praesens intentio*<sup>43</sup>). Produzidas pelo espírito (*animus qui illud agit*), as ações envolvidas no movimento do futuro em direção ao passado – e que se expressam pelos verbos aguardar (*expectat*), atentar (*adtentit*), lembrar (*meminit*), tomados como atos de uma só intenção – são acompanhadas da passividade, uma vez que *fazer passar* (no sentido de transportar) é também *passar* (no sentido de cessar)<sup>44</sup>. O contraste está concentrado no presente: enquanto passa, ele se reduz a um ponto (*in puncto praeterit*); mas, enquanto

---

<sup>39</sup> Sobre a teoria da memória e da predição como imagens inscritas da alma, v. *TR* 1, p. 26-29, que comenta *Conf.* XI, 18, 23 - 20, 26.

<sup>40</sup> *TR* 1, p. 29; no original: “Ce qui fait énigme, c’est la structure même d’une image qui vaut tantôt comme empreinte du passé, tantôt comme signe du futur. Il semble que pour Augustin cette structure soit purement et simplement vue telle qu’elle se montre”.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 37; no original: “Seul un esprit ainsi diversement tendu peut être distendu”.

<sup>42</sup> Cf. *Conf.* XI, 27, 36, *BA* 14, p. 334-335; v. *TR* 1, p. 38.

<sup>43</sup> Cf. *Conf.* XI, 27, 36, *BA* 14, p. 334-335.

<sup>44</sup> Cf. *Conf.* XI, 28, 37, *BA* 14, p. 334-335: o espírito aguarda, atenta e lembra, de modo que o que aguarda passa pelo que atenta e se torna o que lembra; v. *TR* 1, p. 38.

ele faz passar, a atenção, local de passagem pelo qual o que será presente se encaminha para a ausência, perdura (*perdurat attentio*)<sup>45</sup>.

No que toca a esse mecanismo da tripla intencionalidade da consciência descrito por Agostinho, comenta Claude Romano:

A alma é simultaneamente temporalizante e temporalizada; mas ela é somente temporalizada *se for temporalizante*, e apenas sob essa condição: engendrando ela própria a sucessão, isto é, a transição do “antes” para o “depois”, ou, como diz mais espontaneamente Agostinho, a passagem dos tempos uns pelos outros, assegurando ela própria a continuidade do tornar-se, a alma é a *única origem* do tempo<sup>46</sup>.

Prefigurando a análise da consciência do tempo ao estilo da fenomenologia, o Livro XI das *Confissões* procede a uma espiritualização e, por consequência, a uma antropologização ou a uma subjetivação do tempo, próxima de nossa concepção moderna: “o tempo confunde-se, para Agostinho, com a experiência subjetiva do tempo, com a consciência do tempo, ele é essa consciência em si mesma”<sup>47</sup>. Entretanto, questiona com pertinência Romano: “Conceber o espírito humano como o que produz ou engendra o tempo não é, inversamente, numa perspectiva humanista inteiramente estranha ao espírito de Agostinho, fazer do homem o verdadeiro centro da criação?”<sup>48</sup>. A ideia de que a *distentio animi* faria do homem *dominus* e mestre da criação – conforme postula vigorosamente a leitura proposta por Kurt Flasch (1993)<sup>49</sup> – não resistiria ao fato de que,

<sup>45</sup> Cf. *Conf.* XI, 28, 37, BA 14, p. 336-337; v. TR 1, p. 38.

<sup>46</sup> Cl. Romano, *op. cit.*, § 4, grifos do autor; no original: “L’âme est à la fois temporalisante et temporalisée ; mais elle n’est temporalisée **qu’en tant qu’elle est temporalisante** et à cette seule condition : engendrant elle-même la succession, c’est-à-dire la transition de l’ ‘avant’ à l’ ‘ensuite’ , ou, comme le dit plus volontiers Augustin, le passage des temps les uns dans les autres, assurant elle-même la continuité du devenir, l’âme est bien **la seule origine** du temps”.

<sup>47</sup> *Ibid.*, grifo do autor; no original: “le temps se confond, pour Augustin, avec l’expérience subjective du temps, avec la conscience du temps, **il est cette conscience elle-même**”.

<sup>48</sup> *Ibid.*; no original: “Concevoir l’esprit humain comme ce qui produit ou engendre le temps, n’est-ce pas, inversement, dans une perspective humaniste entièrement étrangère à l’esprit d’Augustin, faire de l’homme le véritable centre de la création?”.

<sup>49</sup> K. Flasch, *Was ist Zeit?* Augustinus von Hippo, das XI. Buch der *Confessiones*: historisch-philosophische Studie. 2. ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.

afora designar Deus como *operator omnium temporum*<sup>50</sup>, subordinando, portanto, o tempo ao princípio da criação divina, Agostinho concebe a distensão da alma, não como “um privilégio que exaltaria o homem”<sup>51</sup>, mas como “um fator de dispersão, de espalhamento, de multiplicidade”<sup>52</sup>, conforme se verifica em *Conf.* XI, 29, 39, a ser retomado mais adiante.

Voltando a Ricœur, o exemplo do canto (*Conf.* XI, 28, 38) pode ser lido como uma análise temática da interação entre a espera, a memória e a atenção: é a combinação dessa tripla modalidade de ação que avança (*agitur et agitur*<sup>53</sup>). Ao adquirir uma extensão diversa do presente pontual, a distensão do espírito pode ser considerada, pois, “a falha, a não-coincidência” (“*la faille, la non-coïncidence*”<sup>54</sup>) entre os três atos intencionais da consciência.

A hipótese da correspondência – cautelosamente empreendida por Ricœur: “como creio que se possa”<sup>55</sup> – entre a atividade e a passividade é firmada pela articulação entre as duas referidas passagens, a saber, o primeiro esboço de análise da recitação (*Conf.* XI, 27, 36) e o texto do *canticus* (*Conf.* XI, 28, 38), no qual a impressão (*affectio*), embora ausente, estaria concebida como “o inverso passivo” (“*l’envers passif*”<sup>56</sup>) do ato de recitar, ou seja, do espírito que avança. As imagens das coisas passadas e das coisas futuras impressas na alma acrescentam, portanto, um elemento de passividade à atividade intencional do espírito; daí o realçamento – o qual comanda os pressupostos da teoria ricœuriana do nexo entre temporalidade e narratividade – da *discordância*, que se instala, não apenas entre os três atos do espírito, mas também no contraste entre a atividade e a

---

<sup>50</sup> *Conf.* XI, 13, 15, BA 14, p. 296-297.

<sup>51</sup> Cl. Romano, *op. cit.*, § 4; no original: “un privilège qui exalterait l’homme”.

<sup>52</sup> *Ibid.*; no original: “un facteur de dispersion, d’éparpillement, de multitude”.

<sup>53</sup> Cf. *Conf.* XI, 28, 38, BA 14, p. 336-337. Para P. Ricœur, se o intervalo *Conf.* 26, 33 – 30, 40 constitui “o tesouro” (“*le trésor*”) do Livro XI, o parágrafo 28, 38 representa “a joia desse tesouro” (“*le joyau de ce trésor*”), TR 1, p. 39.

<sup>54</sup> TR 1, p. 39.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 40; no original: “comme je crois qu’on le peut”.

<sup>56</sup> *Ibid.*

passividade e ainda entre as duas passividades: a da memória e a da espera. “Mais o espírito faz-se *intentio*, mais ele sofre *distentio*”<sup>57</sup>.

Fato é que, guiada pelo “senso da inconsistência ontológica do tempo”, na expressão de Benedito Nunes<sup>58</sup>, a investigação agostiniana da experiência do tempo interior resulta numa sequência de enigmas. Ricœur questiona como seria possível medir a memória ou a expectativa, impressões dotadas de espacialidade, sem que se levem em consideração as “marcas” (“*marques*”) que delimitam o espaço percorrido<sup>59</sup>. E ainda: como ter acesso à extensão das impressões situadas estritamente na alma? O espírito que se *distende* conforme se *estende* constitui “o enigma supremo” (“*la suprême énigme*”<sup>60</sup>). É como enigma, todavia, que a resolução da aporia é valiosa: ao reduzir a extensão do tempo à distensão da alma, Agostinho liga essa distensão à *contrariedade* entre as três modalidades da ação anímica (memória, atenção e espera) que se insinua no âmago do triplo presente: “a *discordância* nasce e renasce da própria *concordância* entre os desígnios da espera, da atenção e da memória”<sup>61</sup>. Teríamos, assim, uma *estrutura discordante concordante do tempo*: eis a descoberta preciosa ou, nos termos de Ricœur, “o achado inestimável” (“*la trouvaille inestimable*”<sup>62</sup>) de Agostinho.

Com a finalidade de buscar “uma *intensificação* da experiência do tempo” (“*une intensification de l’expérience du temps*”<sup>63</sup>), a última etapa da análise de Ricœur é consagrada à eternidade. O fato de ser o Livro XI incontestavelmente uma meditação sobre a criação divina a partir do primeiro versículo do *Gênesis* (*In principio fecit Deus...*) não permite derivar do tempo a questão da eternidade. Ciente dessa premissa, ao desvincular

---

<sup>57</sup> *Ibid.*; no original: “*Plus donc l’esprit se fait intentio, plus il souffre distentio*”.

<sup>58</sup> B. Nunes, Narrativa histórica e narrativa ficcional, in: D. C. Riedel (org.), *Narrativa: ficção e história*, Rio de Janeiro: Imago, 1988, p. 9-35, p. 18.

<sup>59</sup> *TR* 1, p. 40.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 41, grifos do autor.

<sup>61</sup> *Ibid.*; no original: “*la discordance naît et renaît de la concordance même des visées de l’attente, de l’attention et de la mémoire*”.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 20, grifo do autor.

as seções relativas à análise pura do tempo da reflexão sobre a eternidade que as enquadra, Ricœur admite cometer “uma certa violência” (“*une certaine violence*”) ao texto das *Confissões*<sup>64</sup>. Contudo, esse artifício metodológico encontraria alguma justificativa na própria argumentação de Agostinho, que, ao tratar do tempo, não se reporta mais ao pano de fundo da eternidade divina, senão para sublinhar “a deficiência ontológica” (“*la déficience ontologique*”<sup>65</sup>) que caracteriza o tempo humano. É evidente que a disjunção do binômio tempo-eternidade é estratégica a Ricœur na medida em que lhe permite aproximar Agostinho dos céticos e realçar os traços aporéticos intrínsecos ao problema da temporalidade.

Sem perder a autonomia que lhe basta para replicar às aporias do ser ou não ser e da medida, a *distentio animi*, acoplada à *intentio*, é afetada pela eternidade: “o tema da *distensão* e da *intenção* recebe de sua inserção na meditação sobre a eternidade e o tempo uma intensidade de que toda a sequência da presente obra se fará eco”<sup>66</sup>. Segundo Ricœur, a eternidade incide na especulação concernente ao tempo de três modos:

- 1/ Enquadra o tempo no horizonte de uma “ideia-limite” (“*idée-limite*”<sup>67</sup>). O contraste radical entre o Criador eterno e a criatura temporal, ou seja, entre o caráter incontestável e absoluto da eternidade divina – sempre estável (*semper stans*<sup>68</sup>), presente intemporal (*totum esse praesens*<sup>69</sup>), sem passado nem futuro – e a transitoriedade constitutiva do tempo humano, situa a experiência psicológica da *distentio animi* no horizonte de uma negatividade ontológica progressiva<sup>70</sup>.
- 2/ Intensifica a experiência da *distentio animi* no plano existencial. Marcado pela mesma dinâmica de louvor e queixa dos primeiros capítulos do Livro XI, o par

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 19. Em sua autobiografia intelectual de 1995, P. Ricœur reafirmaria a avaliação do método adotado nestes termos: “*les analyses que le livre XI des Confessions consacre au temps ne se laissent pas détacher sans violence du contexte des derniers livres introduits par une méditation sur le texte de la Genèse*” (RF, p. 68).

<sup>65</sup> TR 1, p. 20.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 53, grifos do autor; no original: “*le thème de la distension et de l'intention reçoit de son enchâssement dans la méditation sur l'éternité et le temps une intensification dont toute la suite du présent ouvrage se fera l'écho*”.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>68</sup> Conf. XI, 11, 13, p. 292-293.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> A análise da primeira função da eternidade relativamente ao tempo concentra-se em Conf. XI, 1, 1 – 13, 16, sequência que P. Ricœur, à diferença do tradutor da BA, intitula: “L'intensification de la *distentio animi* par son contraste avec l'éternité”; cf. TR 1, p. 45, n. 1.

*distentio-intentio* reveste-se de uma experiência viva e retorna às páginas finais com uma nova significação: atravessando a fronteira que separa a condição do ser criado da do homem pecador, a *distentio* exprime a dispersão na multiplicidade, enquanto a *intentio* tende a se identificar com a unificação do homem interior (*sequens unum*<sup>71</sup>) e com a esperança das coisas últimas, visto que o passado a ser esquecido equivale ao emblema do velho homem segundo a Epístola de Paulo aos Filipenses III 12-14.

- 3/ Convoca a experiência temporal da *distentio animi* a se *hierarquizar interiormente em níveis de temporalização*, conforme essa experiência afasta-se ou aproxima-se de seu polo de eternidade. Retomada pela fenomenologia hermenêutica da temporalidade de *Sein und Zeit*, a hierarquização agostiniana incide de modo considerável sobre a pesquisa de Ricœur, na medida em que é necessário “confessar o diverso do tempo para estar em condições de fazer plena justiça à temporalidade humana e para se propor, não aboli-la, mas aprofundá-la, hierarquizá-la, desenvolvê-la segundo níveis de temporalização sempre menos ‘distendidos’ e sempre mais ‘tendidos’<sup>72</sup>”.

Orientadas respectivamente para a *eternidade divina* e para a *finitude selada pela morte*, essas duas maneiras irredutíveis de hierarquizar a experiência temporal não são aprofundadas por Ricœur ao final da primeira parte de sua trilogia, o que ele reconhece anunciando: “a questão mais grave que esse livro pode colocar é a de saber até que ponto uma reflexão filosófica sobre a narratividade e o tempo pode ajudar a pensar juntas a *eternidade* e a *morte*”<sup>73</sup>.

A leitura do Livro XI é recuperada em “Temps de l’âme et temps du monde, Le débat entre Augustin et Aristote”<sup>74</sup> (“Tempo da alma e tempo do mundo: o debate entre Agostinho e Aristóteles”), capítulo que abre a primeira seção do terceiro tomo de *Temps et récit*. Em confronto com o Livro IV da *Física* de Aristóteles, o eixo do comentário ricœuriano acerca da investigação

<sup>71</sup> Conf. XI, 29, 39, p. 338-339.

<sup>72</sup> TR 1, p. 53; no original: “confesser l’autre du temps pour être en état de rendre pleine justice à la temporalité humaine et pour se proposer non de l’abolir mais de l’approfondir, de la hiérarchiser, de la déployer selon des niveaux de temporalisation toujours moins ‘distendus’ et toujours plus ‘tendus’”.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 129, grifo meu; no original: “la question la plus grave que puisse poser ce livre est savoir jusqu’à quel point une réflexion philosophique sur la narrativité et le temps peut aider à penser ensemble l’éternité et la mort”.

<sup>74</sup> TR 3, p. 19, grifo do autor; no original: “L’échec majeur de la théorie agustinienne est de n’avoir pas réussi à **substituer** une conception psychologique du temps à une conception cosmologique, en dépit de l’irréversible progrès que représente cette psychologie par rapport à toute cosmologie du temps”.

de Agostinho desloca-se para o debate a respeito da antinomia entre o tempo da alma e o tempo do mundo. “O maior fracasso da teoria agostiniana – postula Ricœur – é não ter conseguido *substituir* uma concepção cosmológica do tempo por uma concepção psicológica, a despeito do inegável progresso que essa psicologia representa com relação a toda cosmologia do tempo”<sup>75</sup>.

Tendo em conta que o tempo não é o movimento (*motus*) nem a duração (*mora*), a inerência do tempo à alma só adquire sentido uma vez descartada por Agostinho, ao longo e ao cabo de uma argumentação rigorosa, a relação de dependência do tempo com o movimento exterior<sup>76</sup>. Contudo, para Ricœur, os argumentos pelos quais o autor das *Confissões* busca derivar o princípio da extensão do tempo unicamente da distensão do espírito não se sustentam. A refutação da tese cosmológica parte da “identificação simplista” (“*identification simpliste*”) do tempo com os movimentos dos astros, o que passa ao largo da proposição aristotélica “infinitamente mais sutil” (“*infiniment plus subtile*”) <sup>77</sup>, segundo a qual o tempo *não é* o movimento (κίνησις), mas “alguma coisa do movimento” (“*quelque chose du mouvement*”): κινήσεώς τι<sup>78</sup>. Por dispensar um parâmetro fixo de mediação, a hipótese agostiniana de que os movimentos em geral poderiam variar de velocidade ou cessar sem que se alterassem os intervalos de tempo é inconcebível<sup>79</sup>.

Segundo Ricœur, a aporia está no fato de que, embora implicadas, a teoria psicológica ou fenomenológica de Agostinho, tempo da alma, e a teoria física ou cosmológica de Aristóteles, tempo do movimento, ocultam-se reciprocamente, quando, em verdade, elas deveriam ser complementares: “A distensão da alma sozinha não pode produzir a extensão do tempo; o dinamismo do movimento sozinha não pode engendrar a dialética do triplo

<sup>75</sup> Sobre a crítica agostiniana à perspectiva cosmológica, v. *TR* 1, p. 31-33, que enfoca *Conf.* XI, 23, 29 – 24, 31, *BA* 14, p. 314-325; cf. também “Excursus sur le mouvement et le temps”, Cl. Romano, *op. cit.*, § 4.

<sup>76</sup> *TR* 1, p. 20.

<sup>77</sup> Cf. *Physique* IV, 219 a 9-10. P. Ricœur comenta passo a passo as três etapas da definição aristotélica do tempo, v. *TR* 3, p. 22-35; a esse respeito, consulte-se também “Le temps et l'intratemporalité dans la *Physique*, IV, d'Aristote”, Cl. Romano, *op. cit.*, § 4.

<sup>78</sup> Cf. *TR* 3, p. 20-22.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 36; no original: “La seule distension de l'âme ne peut produire l'extension du temps; le seul dynamisme du mouvement ne peut engendrer la dialectique du triple présent”.

presente”<sup>80</sup>. Generalizando a oposição entre essas duas iniciativas radicalmente diferentes, todo o empreendimento de *Temps et récit* apoia-se na convicção de que a história da especulação ocidental sobre o tempo é determinada por essa “duplicidade entre a abordagem fenomenológica e a cosmológica”<sup>81</sup>.

Fenomenólogo de origem, Ricœur retoma a polaridade entre a interpretação psicológica e a concepção cosmológica do tempo numa visão mais moderna: a abordagem *subjétiva* (tempo intuitivo) em Husserl e a abordagem *objetiva* (tempo invisível) em Kant<sup>82</sup>.

Ele vê, todavia, nessa oposição não mais que o retorno da oposição original entre Aristóteles e Agostinho, num contexto intelectual transformado, e estima que a fenomenologia, como análise descritiva da experiência subjetiva da temporalidade e como herdeira da tradição psicológica fundada por Agostinho, não pode jamais suprimir seu duplo conflito com a interpretação cosmológica, aristotélica, e com a abordagem objetiva, kantiana, do tempo<sup>83</sup>.

É com efeito necessário provar o caráter sobretudo aporético da fenomenologia do tempo para que se possa “considerar universalmente válida a tese segundo a qual a poética da narratividade responde e corresponde à aporética da temporalidade”<sup>84</sup>. Seguindo esse propósito, Ricœur busca mostrar que os achados de Husserl e Heidegger, embora sejam inegavelmente autênticos, “não podem ser definitivamente subtraídos do regime aporético que caracteriza com tanta força a teoria agostiniana do tempo”<sup>85</sup>. A ênfase sobre a

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 351; no original: “*“dédoulement des approches phénoménologique et cosmologique”*”.

<sup>81</sup> “Temps intuitif ou temps invisible? Husserl face à Kant”, *TR* 3, p. 37-89.

<sup>82</sup> L. Tengelyi, *Refiguration de l'expérience temporelle selon Ricœur*, *Archives de Philosophie*, v. 74, n. 4, 2011, p. 611-628, p. 614; no original: “*Il ne voit pourtant dans cette opposition que le retour de l'opposition originale entre Aristote et Augustin, dans un contexte intellectuel transformé, et il estime que la phénoménologie, en tant qu'analyse descriptive de l'expérience subjective de la temporalité et en tant qu'héritière de la tradition psychologique fondée par Augustin, ne peut jamais supprimer son double conflit avec l'interprétation cosmologique, aristotélicienne, et avec l'approche objective, kantienne, du temps*”.

<sup>83</sup> *TR* 1, p. 126; no original: “*tenir pour universellement valable la thèse selon laquelle la poétique de la narrativité répond et correspond à l'aporétique de la temporalité*”.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 125; no original: “*ne peuvent être définitivement soustraites au régime aporétique qui caractérise si fortement la théorie augustinienne du temps*”.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 125, grifo do autor; no original: “*une appréhension intuitive de la structure du temps*”; v. também *TR* 3, p. 9.

aporicidade da concepção agostiniana do tempo visa a sustentar a tese segundo a qual não existe fenomenologia *pura* do tempo, ou seja, é impossível “uma apreensão *intuitiva* da estrutura do tempo”<sup>86</sup>. Ao ver de Ricœur, a “solução psicológica” (“*solution psychologique*”) atribuída a Agostinho não é nem “*psychologie*” que se possa dissociar da operação argumentativa, nem “*solution*” que se possa subtrair definitivamente ao regime aporético<sup>87</sup>. Índices textuais de suposições – tais como *si quid intelligitur temporis* (“*si l’on conçoit un élément du temps*”)<sup>88</sup> – mostram que o autor das *Confissões* está inteiramente consciente de que sua análise depende de uma argumentação especulativa<sup>89</sup>.

Ora, a constituição de uma fenomenologia *pura* do tempo é precisamente a aposta do projeto husserliano: a ambição das *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*)<sup>90</sup> é *fazer aparecer* o próprio tempo por meio da descrição direta da experiência subjetiva da temporalidade e assim livrar a fenomenologia de toda aporia. Noutro passo, segundo Ricœur, “a hermenêutica de Heidegger marca uma ruptura decisiva com o subjetivismo de Agostinho e de Husserl”<sup>91</sup>. É justamente nessa cisão que, a seu ver, estaria “a originalidade propriamente fenomenológica da análise heideggeriana do tempo”<sup>92</sup>, a qual consiste numa “hierarquia dos níveis de temporalização” (“*hiérarchie des niveaux de temporalisation*”)<sup>93</sup>, e que remonta, como já

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>87</sup> Cf. *Conf.* XI, 15, 20, *BA* 14, p. 304-305.

<sup>88</sup> Cf. *TR* 1, p. 24, n. 2.

<sup>89</sup> Estabelecido por J. Stein a partir dos manuscritos de E. Husserl e publicado por M. Heidegger em 1928 no volume IX do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, esse texto corresponde à seção A do volume X da série *Husserliana*, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), editado por R. Boehm em 1966, e se compõe de duas partes: “Les Leçons de 1905 sur la conscience intime du temps”; “Additifs et compléments à l’analyse de la conscience du temps (1905-1910)”.

<sup>90</sup> *TR* 1, p. 127; no original: “*l’herméneutique de Heidegger marque une rupture décisive avec le subjectivisme d’Augustin et de Husserl*”.

<sup>91</sup> *Ibid.*; no original: “*l’originalité proprement phénoménologique de l’analyse heideggerienne du temps*”.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> A análise da leitura de Husserl e Heidegger elaborada por P. Ricœur superaria em muito os limites deste texto. Remeto a F. Dastur, *La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans Être et temps de Heidegger*, *Archives de Philosophie*, v. 74, n. 4, 2011, p. 565-580; e a L. Tengelyi, *op. cit.*

assinalado, ao Livro XI das *Confissões*. Subsiste, todavia, uma diferença fundamental: ao passo que para Agostinho a hierarquia dos níveis de temporalização apoia-se na relação entre a *experiência temporal humana* e a *eternidade divina*, em Heidegger, ela é pensada unicamente a partir do conceito de *Sein-zum-Tode* (*l'être-pour-la-mort*; ser-para-a-morte)<sup>94</sup>.

## 2.2. A concepção ricœuriana do tempo: o tempo narrado e o tempo inenarrável

A correlação entre a função narrativa e o caráter temporal da experiência humana não é ocasional, mas uma “necessidade transcultural” (“*nécessité transculturelle*”): “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plena quando se torna uma condição da existência temporal”<sup>95</sup>. Para preparar a tese da relação recíproca entre temporalidade e narratividade, Ricœur procede, ainda na primeira parte de *Temps et récit*, em seguida à análise da teoria do tempo em Agostinho, a uma leitura da teoria da intriga na *Poética* de Aristóteles<sup>96</sup>.

A escolha de Agostinho e Aristóteles no campo dos pressupostos tem duas justificativas. A primeira é que eles propõem “dois acessos independentes um do outro” (“*deux accès indépendants l'un de l'autre*”<sup>97</sup>) ao círculo hermenêutico que une temporalidade e narratividade: um, pelo lado dos paradoxos do tempo; o outro, pelo lado da organização inteligível da narrativa. Agostinho interroga sobre a natureza do tempo sem se preocupar em fundar essa inquirição na estrutura narrativa de sua autobiografia espiritual desenvolvida nos nove primeiros livros das *Confissões*. Encarregando a *Física* da análise do tempo, Aristóteles constrói a teoria da intriga dramática sem considerar as

---

<sup>94</sup> TR 1, p. 85; no original: “le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle”.

<sup>95</sup> “La mise en intrigue, Une lecture de la *Poétique* d'Aristote”, TR 1, p. 55-84.

<sup>96</sup> TR 1, p. 18.

<sup>97</sup> Cf. *ibid.*, p. 55

implicações temporais<sup>98</sup>. É precisamente nesse sentido que as *Confissões* e a *Poética* constituem vias de acesso autônomas ao problema circular da correlação entre o tempo e a narrativa. Longe de constituir um problema, essa independência é estratégica a Ricœur na medida em que protege sua investigação da crítica a uma circularidade tautológica e lhe faculta a possibilidade de estabelecer as operações mediadoras entre a experiência viva e o discurso.

Embora jamais houvesse postulado que a narrativa pudesse constituir “uma réplica apropriada às dificuldades que a experiência temporal não cessa de engendrar”<sup>99</sup>, Agostinho orienta de algum modo para o fazer poético como resposta à aporia especulativa: o já referido exemplo central do canto (*Conf.* XI, 28, 38) exhibe virtualmente todo “império narrativo” (“*empire du narratif*”<sup>100</sup>). É a essas questões “simplesmente sugeridas” (“*simplement suggérées*”<sup>101</sup>) pelo autor das *Confissões*, assinala Ricœur, que se consagra *Temps et récit*.

Em que pese se tratar de textos pertencentes a horizontes filosóficos absolutamente distintos, com problemáticas insuscetíveis à sobreposição, a *relação inversa entre concordância e discordância* constitui – eis a segunda justificativa – o principal interesse da confrontação entre as *Confissões* e a *Poética*. Cada uma das análises constitui “a imagem invertida” (“*l’image inversée*”<sup>102</sup>) da outra: Agostinho propõe uma representação do tempo em que a busca da concordância constitutiva do *animus* é desmentida pela discordância; em contrapartida, Aristóteles estabelece o domínio da concordância sobre a discordância na configuração da intriga. Teríamos respectivamente, portanto, “uma experiência viva em que a discordância dilacera a concordância e uma atividade eminentemente verbal em que a concordância repara a discordância”<sup>103</sup>.

---

<sup>98</sup> *RF*, p. 68; no original: “une réplique appropriée aux difficultés que l’expérience temporelle ne cesse d’engendrer”.

<sup>99</sup> *TR* 1, p. 55.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 55; no original: “une expérience vive où la discordance déchire la concordance et une activité éminemment verbale où la concordance repare la discordance”.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 57. P. Ricœur destaca a diferença entre a sua tradução de *muthos* e a que propõem R. Dupont-Roc e J. Lallot, *La poétique*, Paris, Éd. du Seuil, 1980: “système de faits” (p. 54-55).

Ainda que o modelo aristotélico seja tomado unicamente como gérmen, e não como norma exclusiva, para o desenvolvimento da trilogia, é inspirado na *Poética* que Ricœur desenvolve os dois conceitos diretores da *configuração do tempo na narrativa*, quais sejam: o de “*mise en intrigue*” (*muthos*) e o de “*activité mimétique*” (*mimèsis*). A fim de considerá-las, não como estruturas, mas como operações, Ricœur insiste na marca do dinamismo dessas duas noções ao propor a tradução do conceito de *muthos* como “o agenciamento dos fatos em sistema” (“*l’agencement des faits en système*”<sup>104</sup>): τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων<sup>105</sup> e a de *mimèsis praxeôs* (μίμησις πράξεως: imitação ou representação da ação<sup>106</sup>) como “atividade mimética” (“*activité mimétique*”<sup>107</sup>). Tomada como guia para o desenvolvimento da análise do par *mimèsis-muthos*, a fórmula aristotélica – ἔστιν δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις: “*c’est l’intrigue qui est la représentation de l’action*”<sup>108</sup> – permite firmar a equivalência entre a representação da ação (*mimèsis*) e o agenciamento dos fatos em sistema (*muthos*): a representação é uma *activité mimétique* enquanto produz algo, a saber, a disposição dos fatos por intermédio da *mise en intrigue* (*muthos*). É nesse contexto que prefiro, como sugere Jeanne Marie Gagnebin, traduzir *Temps et récit* como *Tempo e narração*, em lugar de *Tempo e narrativa*, como o fazem, de maneira inegavelmente correta, as edições brasileiras da trilogia<sup>109</sup>.

A primazia do dinamismo da atividade produtora de intrigas fundamentará a segunda e a terceira parte de *Temps et récit*, que, respectivamente, tratam da *configuração do tempo* na narrativa histórica<sup>110</sup> e na narrativa ficcional<sup>111</sup>. Ancorado na expressão “explicar mais é compreender melhor” (“*expliquer plus, c’est comprendre mieux*”<sup>112</sup>), Ricœur propõe o primado da

<sup>104</sup> *Poética*, 50 a 5.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 49 b 24; 50 b 3.

<sup>106</sup> *TR* 1, p. 58.

<sup>107</sup> *Poética* 50 a 1; cf. R. Dupont-Roc e J. Lallot, p. 54-55.

<sup>108</sup> Cf. J. M. Gagnebin, *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 171.

<sup>109</sup> “L’histoire et le récit”, *TR* 1, p. 137-313.

<sup>110</sup> P. Ricœur, *Temps et récit II, La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Éd. du Seuil, 1984.

<sup>111</sup> Entre inúmeras ocorrências, v. *TR* 1, p. 12; *TR* 2, p. 54; *TA*, p. 25.

<sup>112</sup> *TR* 1, p. 85-129.

*compreensão narrativa* em relação à *explicação*, seja ela sociológica ou outra, no caso da historiografia, ou, no caso da narrativa de ficção, estruturalista, por exemplo. Dito de outro modo, ao retomar a oposição que atravessa toda a obra de Dilthey, aquela entre a *explicação* da natureza e a *compreensão* do espírito, Ricœur estabelece uma dialética entre explicar e compreender. Para ele, o sentido do texto faz-se justamente da relação instaurada entre esses dois termos, a qual se compõe de um duplo e recíproco movimento: da compreensão à explicação (a compreensão *precede, acompanha e envolve* a explicação); da explicação à compreensão (a explicação *desenvolve analiticamente* a compreensão).

Fechando a seção dos pressupostos, o terceiro capítulo da trilogia ricœuriana – “*Temps et récit: la triple mimèsis*”<sup>113</sup> – propõe, como assinala o título, o modelo da tripla *mimèsis*, a saber, uma prefiguração, uma configuração e uma refiguração da experiência temporal: o autor configura uma obra a partir de uma pré-compreensão do *mundo da ação* e essa obra é refigurada pelos leitores. O leitor é o operador que assume, pela ação da leitura, a unidade do percurso da *mimèsis* I à *mimèsis* III através da *mimèsis* II.

A “*poétique du récit*” responde, pois, à “*aporétique de la temporalité*”. O que importa para essa poética, todavia, é menos a *configuração* do que a *refiguração do tempo pela narrativa*, ou seja, o poder que a narrativa tem de transformar nosso modo de *ser-no-mundo*: “Compreender-se, para o leitor, é compreender-se diante do texto e receber dele as condições de emergência de um si diferente de mim, e que é suscitada pela leitura”<sup>114</sup>.

Na realidade – diz a *Recherche* proustiana –, cada leitor é, quando lê, o próprio leitor de si mesmo. A obra do escritor não é mais que uma espécie de instrumento ótico que ele oferece ao leitor a fim de permitir-lhe discernir o que, sem esse livro, ele talvez não tivesse visto em si mesmo. O reconhecimento em si

<sup>113</sup> RF, p. 60; no original “*Se comprendre, pour le lecteur, c’est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d’émergence d’un soi autre que le moi, et que suscite la lecture*”.

<sup>114</sup> M. Proust, *op. cit.*, p. 490; no original: “*En réalité, chaque lecteur est, quand il lit, le propre lecteur de soi-même. L’ouvrage de l’écrivain n’est qu’une espèce d’instrument optique qu’il offre au lecteur afin de lui permettre de discerner ce que, sans ce livre, il n’eût peut-être pas vu en soi-même. La reconnaissance en soi-même, par le lecteur, de ce que dit le livre est la preuve de la vérité de celui-ci, et vice versa, au moins dans une certaine mesure, la différence entre les deux textes pouvant être souvent imputée non à l’auteur mais au lecteur*”.

mesmo, pelo leitor, daquilo que diz o livro é a prova da verdade deste, e vice-versa, pelo menos até certo ponto, já que a diferença entre os dois textos pode ser frequentemente imputada, não ao autor, mas ao leitor<sup>115</sup>.

Retomada pela filosofia de Ricœur, a ideia de que *todo leitor é leitor de si mesmo* resultará na noção de “identidade narrativa” (“*identité narrative*”). Apenas introduzida ao final da trilogia, tal noção estará no centro de sua teoria do sujeito desenvolvida alguns anos mais tarde em *Soi-même comme un autre* (1990). Ora, é a refiguração da experiência temporal, consubstanciada no ato da leitura, que nos permite questionar se a morte seria o sentido último do tempo humano. Apenas sugerida por *Temps et récit*, uma tal possibilidade autoriza-nos a ler a trilogia ricœuriana como resposta a *Sein und Zeit* de Heidegger.

Atribuindo ao tempo um caráter inescrutável – inescrutabilidade que sabidamente remete às considerações de Kant sobre o mal –, Ricœur não deixa de reconhecer os limites da refiguração do tempo:

É aqui que o perigo de má interpretação é maior. Com efeito, o que fracassa não é o pensar, em todas as acepções do termo, mas o impulso ou, melhor dizendo, a *hybris* que leva o nosso pensamento a *se colocar como senhor do sentido*. Esse fracasso, o pensamento não o encontra apenas por ocasião do enigma do mal, mas também quando o tempo, escapando de nossa vontade de controle, surge da parte do que, de uma maneira ou de outra, é o verdadeiro mestre do sentido. A essa aporia, difusa em todas as nossas reflexões sobre o tempo, responderá, do lado da poética, a confissão dos limites que a narrativa encontra fora de si mesma e em si mesma: esses limites atestarão que tampouco a narrativa esgota a potência do dizer que refigura o tempo<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> TR 3, p. 375, grifos do autor; no original: “C’est ici que le danger de mésinterprétation est le plus grand. Ce qui, en effet, est ainsi mis en échec, ce n’est pas le penser, dans toutes les acceptions du terme, mais l’impulsion, ou pour mieux dire l’hybris, qui porte **notre pensée à se poser en maîtresse du sens**. Cet échec, la pensée ne le rencontre pas seulement à l’occasion de l’énigme du mal, mais aussi lorsque le temps, échappant à notre volonté de maîtrise, surgit du côté de ce qui, d’une manière ou d’une autre, est le véritable maître du sens. A cette aporie, diffuse dans toutes nos réflexions sur le temps, répondra, du côté de la poétique, l’aveu des limites que la narrativité rencontre hors d’elle-même et en elle-même : ces limites attesteront que le récit, lui non plus, n’épuise pas la puissance du dire qui refigure le temps”.

<sup>116</sup> L. Tengelyi, *op. cit.*, p. 627, grifo meu; no original: “le temps en tant que tel, le temps lui-même, le temps en soi et pour soi, recèle toujours quelque chose d’inénarrable”.

Ponto culminante de *Temps et récit*, esse trecho aventura, como observa agudamente László Tengelyi, que “o tempo como tal, o próprio tempo, o tempo em si e por si, guarda sempre algo de *inenarrável*”<sup>17</sup>.

## Referências

### De Paul Ricœur

*Temps et récit I, L'intrigue et le récit historique*. Paris: Éd. du Seuil, 1983.

*Temps et récit II, La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Éd. du Seuil, 1984.

*Temps et récit III, Le temps raconté*. Paris: Éd. Du Seuil, 1985.

*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éd. du Seuil, 1986.

*Soi-même comme un autre*. Paris: Éd. du Seuil, 1990.

*Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éd. Esprit, 1995.

---

## Obras de referência geral

- ARISTÓTELES. *La Poétique*. Texto, trad., notas de Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot; prefácio de Tzvetan Todorov. Paris: Ed. du Seuil, 1980.
- AUGUSTIN. *Œuvres de Saint Augustin*, t. 14, Deuxième série: Dieu et son œuvre, Les Confessions Livres VIII – XIII. 2. ed. Texto de M. Skutella; intr. e notas de A. Solignac, trad. E. Tréhorel e G. Bouissou. Paris: Desclée de Brouwer (“Bibliothèque Augustinienne”), 1996.
- Ed. brasileira: AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução L. Mammì. São Paulo: Companhia das Letras (“Penguin Classics”), 2017.
- DASTUR, Françoise. La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger, *Archives de Philosophie*, v. 74, n. 4, 2011, p. 565-580.
- FLASCH, Kurt. *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das XI. Buch der Confessiones: historisch-philosophische Studie*. 2. ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*. Trad. E. Martineau. Paris: Authentica, 1995.
- HUSSERL, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. Henri Dussort. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- NUNES, Benedito. Narrativa histórica e narrativa ficcional. In: RIEDEL, Dirce C. (org.). *Narrativa: ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 9-35.
- PROUST, Marcel. *Sur la lecture*. Paris: Actes Sud, 1988. (Coll. Viollet).
- \_\_\_\_\_. *À la recherche du temps perdu*, édition publiée sous la direction de Jean-Yves Tadié. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade: 1987.
- ROMANO, Claude. *L'événement et le temps*. Paris: Presses Universitaires de France (“Quadrige”; ed. digital), 1999.
- TENGELYI, László. Refiguration de l'expérience temporelle selon Ricœur, *Archives de Philosophie*, v. 74, n. 4, 2011, p. 611-628.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, A propos de Saint Augustin, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 134, n. 3, 2009, p. 355-368.

## Capítulo 3

### Sobre o tema da energética em Freud e na analítica ricœuriana do freudismo

Weiny César Freitas Pinto \*

Caio Padovan \*

Nosso objetivo neste capítulo é duplo: apresentar como o tema da energética foi desenvolvido no pensamento de Freud e como o filósofo francês Paul Ricœur o desenvolveu em sua analítica do freudismo, em *De l'interprétation – essai sur Freud* (1965). Este estudo foi dividido em duas partes, de modo a incluir: (1) uma breve investigação das origens da noção de “energética” na fisiologia do século XIX e da apropriação desta por Freud no interior de seu modelo psicofisiológico, (2) além de apresentar uma retomada da análise feita por Ricœur a respeito do tema da energética em Freud, bem como a relação desse tema com a dimensão hermenêutica do freudismo. Em conclusão, destacamos o caráter não dicotômico da posição de Freud sobre o tema e o reconhecimento filosófico dessa unidade na análise do freudismo de Ricœur.

\*\*\*

Em homenagem aos cinquenta anos da publicação da obra de Paul Ricœur *De l'interprétation – essai sur Freud*, propomos a discussão da noção freudiana de “energética”.<sup>1</sup> Esta noção, presente durante todo

---

\* Doutor em Filosofia. Professor do curso de Filosofia da UFMS. Endereço eletrônico: weiny.freitas@ufms.br

\* Doutor em Psicopatologia e Psicanálise. Professor de Psicologia clínica (ATER) na Université Paul Valéry / Montpellier 3, França. Endereço eletrônico: caiopadovanss@gmail.com

<sup>1</sup> O conteúdo deste trabalho foi integralmente escrito durante o segundo semestre de 2014. A intenção era publicá-lo em 2015, ano em que o *Da interpretação – Ensaio sobre Freud*, obra de Ricœur publicada originalmente em 1965, comemoraria seu cinquentenário. Por diversas razões, a nossa intenção não se realizou até o momento em que desengavetamos o trabalho em 2019, para apresentá-lo na reunião do *Grupo de pesquisa subjetividade, filosofia e psicanálise*, desde então reformulamos parcialmente o conteúdo para a presente publicação. Salvo quando houver outra indicação, todas as traduções aqui presentes são de nossa autoria.

desenvolvimento da psicologia de Freud, receberá por parte do filósofo francês tratamento muito particular, colocando-o contra toda uma tradição filosófica francesa de leituras sobre o freudismo. Na primeira parte do nosso trabalho faremos um resgate das origens da noção de “energética” no interior de uma tradição que antecede Freud e que, como veremos, também o compreende. Nesta etapa inicial, intitulada *A energética: da psicologia fisiológica a Freud*, nossa argumentação será subdividida em três tempos, de modo a abordar: (a) a relação entre a psicologia e a fisiologia durante a segunda metade do século XIX; (b) a apropriação desta psicofisiologia pela neurologia e pela psiquiatria de língua alemã; e, finalmente, (c) o trabalho realizado por Freud desde o interior desta tradição de pensamento, que tenderá a se desdobrar mais tarde com a invenção da psicanálise.<sup>2</sup>

Na segunda parte, abordaremos a leitura ricœuriana do tema da energética em Freud intitulada *O tema da energética na leitura ricœuriana do freudismo*, na qual se optou igualmente por uma argumentação dividida em três tempos: (a) a análise da tese ricœuriana do “discurso misto” de Freud e o lugar ocupado pela energética nesta tese; (b) a explicação da suposta oposição entre a energética e a hermenêutica a partir do argumento do “resíduo dissociativo”, tal como formulado por Ricœur; e, por último, (c) breve indicação de que, na leitura ricœuriana de Freud, diferentemente do que se difundiu, especialmente no meio psicanalítico, a hermenêutica não visa superar a energética.

Ao fim do trabalho, o leitor encontrará na conclusão duas ideias principais: Freud desenvolve com sólida coerência o estatuto da energética em sua obra e Ricœur não negligenciou essa coerência, reconhecendo a irredutibilidade da energética em sua análise filosófica acerca da dimensão hermenêutica da psicanálise.

---

<sup>2</sup> A primeira parte deste capítulo constitui uma versão bastante condensada e simplificada de um trabalho mais longo e inteiramente dedicado à “doutrina da concomitância”, ideia desenvolvida por Freud, em 1891, em seu trabalho sobre as afasias. Cf. Caio Padovan (2019), a hipótese do “concomitante-dependente” como resposta freudiana ao problema mente-corpo no início dos anos 1890.

### 3.1 A energética: da psicologia fisiológica a Freud

Em 1822, François Magendie, fisiologista francês, será o primeiro a descrever de maneira completa as funções sensoriais e motoras dos nervos raquidianos. Trata-se de uma das primeiras descrições anatômicas capazes de explicar, a partir da materialidade das fibras nervosas, as noções de sensibilidade e motricidade, noções tomadas até então como objeto do pensamento filosófico e que ainda resistiam ao fiscalismo da medicina moderna (MAGENDIE, 1822). A demonstração de Magendie é simples e inequívoca; não exigia qualquer capacidade avançada de abstração e poderia ser reproduzida por todo pesquisador minimamente familiarizado com alguns princípios básicos de anatomia nervosa.

De acordo com a sua descrição, o fisiologista começa o experimento abrindo o canal vertebral de alguns cães e expondo a porção posterior da medula espinal dos animais. As raízes posteriores dos pares lombares e sacral são seccionadas sem que a medula seja danificada. Após a intervenção cirúrgica, Magendie sutura a pele dos cães, observa-os e conclui que os que tiveram as “raízes posteriores” danificadas podiam se mover, no entanto, quando estimulados na altura dos membros, mostravam a mais absoluta insensibilidade. Ao realizar a experiência inversa, isto é, ao destruir as “raízes anteriores”, o fisiologista conclui justamente o contrário, os cães mantinham a sensibilidade, embora perdessem a capacidade de mover seus membros. Finalmente, em um terceiro experimento, cortando as raízes posteriores e anteriores, observou-se que os cães eram incapazes de sentir e de mover os membros (MAZLIAK, 2015). Após Magendie, outros pesquisadores irão aprofundar essas primeiras descobertas a partir de novos experimentos. A título de exemplo, podemos citar os trabalhos de Pierre Flourens, reunidos em 1824 com o título *Pesquisas experimentais sobre as propriedades e as funções do sistema nervoso* (FLOURENS, 1824).

Em 1848, o fisiologista alemão Emil du Bois-Reymond, a partir de alguns estudos experimentais baseados na estimulação elétrica destes mesmos nervos raquidianos, responsáveis pela sensibilidade e pela

motricidade (BOIS-REYMOND, 1848), sugere que a natureza do influxo nervoso é elétrica. Isto permite pensá-la em termos quantitativos. Dois anos mais tarde, em 1850, Hermann von Helmholtz calcula a velocidade da condução nervosa em uma rã utilizando instrumentos de precisão que havia criado (HELMHOLTZ, 1850). De acordo com as experiências de Helmholtz, a velocidade da propagação do agente nervoso foi definida como sendo de 43 m/s, dada a irradiação nervosa que havia percorrido uma distância de 50 a 60 milímetros em um espaço de tempo de 0,0014 a 0,0020 segundos. A partir desses experimentos, as funções sensitivas e motoras podiam ser não apenas localizadas no sistema nervoso, como também medidas em termos elétricos, quer dizer, quantitativos.

Lembramos que nos anos cinquenta do século XIX, os neurologistas já conheciam bem a anatomia do cérebro e algumas das propriedades microscópicas do tecido nervoso. A diferença entre uma substância dita cinza ou celular e outra branca ou fibrosa, que pode ser vista e diferenciada a partir da dissecação do sistema nervoso de diversas espécies animais, assim como as diferentes células que as compõem, estava já estabelecida.

### **3.1.1 A psicofisiologia, um modelo misto**

Tendo em vista este conhecimento, assim como os conceitos derivados da tradição associacionista inglesa – em particular da filosofia de John Stuart Mill – o neurologista inglês Alexander Bain, em uma influente obra publicada em 1855, lançará a hipótese de que a associação de ideias depende diretamente da ação do influxo nervoso. Ao fazer um movimento centrípeto, isto é, da periferia do corpo ao centro do sistema nervoso, este influxo entra pelas fibras aferentes situadas nas extremidades sensoriais e segue em direção à medula. Chegando lá, atinge os corpúsculos medulares e a partir destes ascende por meio de novas fibras, através da medula oblonga, ao mesencéfalo e, por fim, aos hemisférios cerebrais. Dos hemisférios e, a depender do caso, desde a medula, o mesmo influxo assumiria

um movimento centrífugo nos atos voluntário e reflexo, do centro à periferia, sendo assim reconduzido à extremidade motora (BAIN, 1855).

Dado este modelo e considerando alguns princípios da filosofia associacionista de Mill, as diferentes sensações serão então pensadas por Bain como agentes que percorrem este circuito elétrico da extremidade sensitiva aos hemisférios cerebrais. Da mesma forma, na atividade motora voluntária, o influxo seria capaz de transmitir certo número de informações processadas no sistema nervoso central às diferentes inervações musculares.<sup>3</sup> Trata-se, segundo Jeannerod (1996), do primeiro modelo misto capaz de relacionar de modo consistente um conjunto de hipóteses psicológicas com os dados recém-descobertos da fisiologia nervosa.

De acordo com Bain, ao se referir textualmente às experiências de Du Bois-Reymond, este influxo, pensado pelo autor como um tipo de “força”, é descrito como algo que “é da natureza das *correntes*, quer dizer, a energia gerada em uma parte da estrutura é conduzida através de uma substância intermediária e descarregada em uma outra parte” (BAIN, 1855, p. 57)<sup>4</sup>. A este respeito, vale ainda chamar a atenção para o fato de que esta força que percorre o sistema nervoso da periferia ao centro e do centro à periferia apresenta uma dupla qualidade. Por um lado, ela corresponde à intensidade de um influxo nervoso “da natureza das correntes” e, por outro, a uma variável psicológica que, da mesma forma, entraria pelos órgãos dos sentidos fixando-se e sendo processada na superfície do córtex cerebral por meio de fibras nervosas.

---

<sup>3</sup> Esta construção foi muito elogiada pelo movimento associacionista representado por J. S. Mill (1868-1869).

<sup>4</sup> “(...) of a current nature; that is to say, a power generated a tone part of the structure is conveyed a long an intervening substance, and discharged at some other part”

### 3.1.2 A psicofisiologia no interior da tradição alemã

Em território alemão, será o neurologista e psiquiatra Theodor Meynert, junto de Helmholtz, que introduzirá o pensamento associacionista no domínio da neurologia e da psiquiatria. Helmholtz, em seu *Manual de Ótica Fisiológica* (1867), cita Mill e afirma que a cada fibra nervosa deve corresponder uma sensação em particular. Meynert, no mesmo ano, em seu célebre artigo dedicado à estrutura do córtex cerebral (MEYNERT, 1867-1868), e, mais tarde, em seu tratado de psiquiatria de 1884, sustentará idêntica hipótese psicofisiológica.

Ainda a propósito de Meynert, cabe lembrar que suas pesquisas neurológicas forneceram as bases para o influente estudo de Wernicke sobre as afasias (1874), cujos esforços permitiram também a organização de uma neurologia dita localizacionista, isto é, uma neurologia voltada a localizar diferentes funções psicológicas em porções precisas do córtex cerebral. De acordo com Meynert, as impressões dadas pelos órgãos dos sentidos seriam reproduzidas ponto a ponto e estocadas no interior das células que compõem a dita matéria cinza, situada justamente na superfície do córtex. Funcionando, então, como um órgão especializado, as distintas porções em questão – formadas por grupamentos celulares estruturalmente distintos – tratariam diferentes tipos de sensações ou impressões. Enfim, a associação entre estes elementos estocados no interior das células (matéria cinza) seria feita por meio das fibras subcorticais (matéria branca) que ligam os distintos grupamentos celulares. Portanto, neste modelo proposto por Meynert, os conceitos mais elementares da filosofia associacionista encontram um correlato exato na estrutura do sistema nervoso.

### 3.1.3 Freud, um neuropatologista

Após um longo período como assistente no Instituto de Fisiologia de Ernst Bücke,<sup>5</sup> entre 1876 e 1882, o jovem doutor Sigmund Freud, conhecido até então pelas suas diversas e importantes publicações em fisiologia do sistema nervoso,<sup>6</sup> ocuparia um novo posto no Instituto de Psiquiatria dirigido por Theodor Meynert. Freud permaneceria vinculado a este Instituto até 1885, ano em que empreende uma viagem de estudos a Paris indo ao encontro de Jean-Martin Charcot, chefe do setor de neuropatologia do Hospital da Salpêtrière. Este estágio, que duraria apenas alguns meses, permitiu a Freud um contato direto com diversos casos de histeria, estado patológico mal compreendido na época e marcado por uma série de sintomas difusos que não encontrava paralelo em qualquer alteração anatômica observável.

Formado na tradição alemã antivitalista de fisiologia e seduzido pela clínica da histeria, Freud dedica-se ao estudo destes pacientes e publica, em 1888, um artigo sobre o assunto intitulado *Histeria*, o qual se tornaria verbete em uma enciclopédia médica. Nesta longa e detalhada exposição, o médico de Viena lança mão do conhecimento adquirido com Charcot e define a histeria como:

(...) uma anomalia do sistema nervoso que se fundamenta na distribuição diferencial das excitações, provavelmente acompanhada de excesso de estímulos no órgão da mente [*Seelenorgan*]. Sua sintomatologia mostra que esse excesso é distribuído por meio de representações conscientes ou inconscientes [*bewusste oder unbewusste Vorstellungen*]. Tudo que altera a distribuição das excitações no sistema nervoso pode curar os transtornos histéricos: tais ações são, em parte, de natureza física e, em parte, de natureza diretamente psíquica (FREUD, 1996a, p. 94).<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Ernst Brücke integra, junto de Emil du Bois-Reymond e Hermann von Helmholtz, a tradição alemã de fisiologia antivitalista.

<sup>6</sup> Freud publicou importantes trabalhos no domínio da anatomia comparada e de fisiologia de células nervosas, tal como nos mostra Mark Solms (1998).

<sup>7</sup> A presente citação foi modificada e complementada com base na leitura do original alemão, consultado a partir de sua primeira edição, no primeiro volume do *Handwörterbuch der gesamten Medizin* organizado por Albert Villaret (VILLARET, 1888, p. 892).

Como podemos ver com clareza, o argumento freudiano segue aqui a mesma linha de raciocínio das autoridades neurológicas de sua época. O sistema nervoso, sendo percorrido por excitações, quer dizer, por uma força e, anatomicamente, composto por centros celulares e fibras de condução, é tomado como a base da vida psíquica. Este psiquismo, assim concebido, parece habitar, portanto, uma plataforma material capaz de condicioná-lo e inclusive determiná-lo em algum nível.<sup>8</sup>

No entanto, no início dos anos noventa do século XIX, o estatuto desta correlação entre vida psíquica e atividade nervosa começa a mudar no discurso freudiano. Em 1890, Freud publica o artigo *Tratamento psíquico (ou anímico)*, onde justamente o princípio segundo o qual o psiquismo é determinado de forma unilateral pelo sistema nervoso será fortemente problematizado. Cabe destacar, contudo, que o neurologista não questiona aqui a íntima relação entre mente e cérebro, mas sim o caráter unilateral em termos de determinação do segundo em relação ao primeiro. Portanto, isso que Freud começa a problematizar, longe de ser uma tentativa de negar o lugar ocupado pelo fisiológico na organização do campo psicológico, deve ser antes entendido como uma tentativa de repensar e complexificar a relação mente-cérebro.<sup>9</sup>

Um ano mais tarde, em um estudo crítico dirigido aos distúrbios afásicos (FREUD, 2013), este argumento em prol de uma relação mais complexa entre o fisiológico e o psicológico ganhará um contorno mais bem definido. Neste trabalho, Freud coloca em dúvida: “(...) aquela ideia que permeia a totalidade da mais nova Neuropatologia – refiro-me à circunscrição das funções do sistema nervoso a regiões anatomicamente determináveis do mesmo, a ‘localização’” (FREUD, 2013, p. 18). Para tal, o futuro psicanalista faria uma reavaliação da pertinência do chamado

---

<sup>8</sup> Ver ainda o verbete *Cérebro* de 1888 escrito por Freud e publicado na mesma enciclopédia. Neste, o autor expõe os pontos de vista de Meynert concernentes à função das fibras e dos centros celulares na dinâmica associativa. Cf. Freud (1990).

<sup>9</sup> De um ponto de vista histórico, é bastante provável que tal mudança de paradigma já poderia já ter ocorrido nos anos 1880, como sugere Padovan (2019).

“aspecto tópico para a compreensão das afasias”. Lembramos que o “aspecto tópico” compreende uma representação simplificada da anatomia nervosa e dos processos neurológicos envolvidos no fenômeno afásico; não possuindo, portanto, qualquer relação com aquilo que, posteriormente, será considerado como uma tópica psíquica.

Ao longo de todo o seu trabalho sobre concepção das afasias, o neurologista vienense fornece uma série de evidências colhida da clínica dos distúrbios da linguagem, evidências que forçam o leitor a relativizar certas afirmações feitas pelos teóricos da localização.<sup>10</sup> Dentre as quais, chama-se a atenção para o fato apontado pelos anatomistas de haver uma diferença significativa entre o número de fibras nervosas que chegam à medula a partir da periferia em relação às fibras que saem da medula em direção ao córtex, fenômeno descrito por Henle como “redução das fibras através das massas de substância cinzenta” (FREUD, 2013, p. 73). De acordo com a contagem de Benedikt Stilling, citada por Freud em seu estudo, “somente 365.814 fibras correspondiam em um caso a 807.738 fibras das raízes dos nervos em um corte transversal da medula cervical superior” (FREUD, 2013, p. 73). A partir daí, o neuropatologista conclui que uma “projeção” ponto a ponto entre a periferia e os centros de substância cinzenta medular, como queria Meynert, seria concebível. Contudo, no que diz respeito à reprodução destas mesmas fibras no córtex, seria mais apropriado denominá-la de fibras em “representação”, argumentando que *“a periferia do corpo não está contida no córtex cerebral ponto a ponto, mas sim numa divisão menos detalhada, representada por fibras selecionadas”* (FREUD, 2013, p. 74).

A partir de um segundo argumento, a propósito da associação de imagens sensitivas e motoras já representadas no córtex, Freud dirá que a substância cinzenta que forma os centros celulares não pode ser concebida como a sede das ideias. Da mesma forma, a substância branca que forma as fibras de condução também não poderia ser pensada como a “sede” das

---

<sup>10</sup> A respeito destas evidências, ver: Padovan (2015). Uma versão mais detalhada será realizada pelo mesmo autor no sétimo capítulo de *Les origines de la méthode psychanalytique* (2018).

associações. Isso pelo simples fato de que a destruição do substrato correspondente a cada uma destas estruturas não parece afetar totalmente uma ideia ou uma associação em particular.

Enfim, visto que uma equivalência exata entre conceitos psicológicos, como aqueles de ideia, sensação, de associação etc., e a estrutura do sistema nervoso não poderia ser afirmada absolutamente, o neurologista de Viena sugere que o psíquico compreende um “(...) processo paralelo ao fisiológico (‘um concomitante dependente’)” (FREUD, 2013, p. 78).<sup>11</sup>

Finalmente, em 1893, o médico de Viena publicará o artigo *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas* (FREUD, 1996b), trabalho breve que introduz de maneira inequívoca um novo modo de pensar psicológico a partir de um debate neurológico. Freud começa a sua argumentação retomando a distinção exposta em 1891 entre fibras em projeção, capazes de reproduzir ponto a ponto os estímulos da periferia à medula, e as fibras em representação que, em menor número, conduzem os impulsos nervosos da medula ao córtex. Na sequência, afirma que uma lesão no nível da medula causa normalmente aquilo que vem a ser denominado de “paralisia em projeção”, quer dizer, uma paralisia *en détaille* que afeta uma parte específica da periferia – um músculo individual, por exemplo – de onde vem a fibra em questão. Tais são os casos de paralisia “periférico-espinhal” ou “bulbar”.

Naturalmente, devido à diminuição das fibras, uma lesão no nível superior não poderia causar o mesmo tipo de paralisia detalhada, conduzindo então, por esta razão, a outro tipo de paralisia dita “em representação” ou *en masse*, capaz de afetar ao mesmo tempo uma grande parte da periferia, cobrindo, por exemplo, todo um sistema motor. Estes, por sua vez, seriam os casos de paralisia “cerebral”. Em face desses dois tipos de paralisia motora orgânica, Freud colocará as ditas paralisias motoras histéricas. Assim como as paralisias cerebrais, as paralisias histéricas

---

<sup>11</sup> Esta noção de “concomitante dependente”, no original citada por Freud em inglês a *dependent concomitant*, é atribuída ao neurologista de língua inglesa John Hughlings Jackson, autor que, segundo Freud, teria exposto anteriormente esta mesma hipótese sobre a relação entre o psíquico e o físico (FREUD, 1992, p. 98).

acometem sempre uma região pouco definida da extremidade motora; diferente, no entanto, destas, as paralisias motoras histéricas não respeitam a constante geral de acordo com a qual o segmento mais periférico é sempre mais afetado que o segmento mais central. Podemos aqui citar o exemplo dos pacientes histéricos capazes de mexerem os dedos tendo o cotovelo paralisado. Da mesma forma, uma paralisia motora hística pode também atacar um segmento isolado de um membro sem afetar a integridade das outras partes que compreendem o mesmo nervo. Se o braço está paralisado, por exemplo, às vezes, não apresenta, conforme o esperado – posta a existência de uma correção entre estas partes do ponto de vista neurológico – comprometimento na face ou na perna.

Diferente, portanto, das paralisias motoras orgânicas que seriam “a expressão clínica de um fato da anatomia” (FREUD, 1996b, p. 211), as paralisias motoras histéricas assumiriam uma independência relativa da anatomia do sistema nervoso, pois, como esclarece Freud, “*nas paralisias e em outras manifestações, a histeria se comporta como se a anatomia não existisse, ou como se não tivesse conhecimento desta.*” (FREUD, 1996b, p. 212, grifos nossos). Diante deste quadro, fica a questão: como podemos conceber este tipo de representação nas afecções histéricas que não correspondem nem às representações cerebrais, nem às projeções periférico-medulares?

A resposta provisória fornecida por Freud se apoia nas hipóteses aventadas por Charcot e Pierre Janet e, neste sentido, as paralisias histéricas seriam definidas como doenças funcionais, quer dizer, doenças baseadas não em uma lesão anatômica observável, mas em uma lesão dita “funcional” ou “dinâmica”. Tratar-se-iam, portanto, de doenças que afetam a propriedade funcional de um órgão e não a sua estrutura, havendo, nestes casos, uma “modificação funcional sem lesão orgânica concomitante” (FREUD, 1996b, p. 52). Mas de que modo? Segundo Freud, modificando a distribuição da excitabilidade, que tende a permanecer mais ou menos constante no interior do sistema nervoso. Tal tipo de afecção não comprometeria então o substrato material de certa representação

motora, isto é, o tecido nervoso que compõe uma dada porção do córtex cerebral ou da medula espinhal, mas a sua excitabilidade.

Do ponto de vista psicológico, Freud considera esta excitabilidade diferencial em termos de “afeto”. Neste sentido, afirma que um membro será paralisado “em proporção com a persistência dessa quantidade de afeto ou com a diminuição através de meios psíquicos apropriados” e que o órgão paralisado ou a função abolida “estão envolvidos numa associação subconsciente que é revestida de uma grande carga de afeto” (FREUD, 1996b, p. 214), sendo possível demonstrar que o órgão em questão torna-se livre assim que o valor afetivo é subtraído. Para ilustrar esta hipótese, o neurologista cita um outro artigo recém-publicado em parceria com Josef Breuer no qual ambos propõem uma teoria dos fenômenos histéricos baseada no tratamento de alguns pacientes a partir de um método capaz de manipular estas intensidades afetivas (BREUER; FREUD, 1996).

Notamos que, apesar da referência à psicologia, Freud não rejeita o aspecto anatômico ou fisiológico. De acordo com o psicanalista, os processos psicológicos coexistiriam com os processos fisiológicos, dependendo, portanto, da existência do sistema nervoso humano ainda como uma espécie de plataforma. Nesta senda – como Freud aponta em seu estudo sobre as afasias – lesões no sistema nervoso, sobretudo aquelas que atingem determinadas partes do córtex cerebral, podem alterar ou mesmo destruir certas funções psicológicas. Ainda assim, e esta parece ser a grande contribuição do médico vienense, o domínio do psíquico possui certa autonomia face ao fisiológico, visto que os processos associativos que caracterizam sua dinâmica não encontram o seu correlato nas fibras de condução que ligam os diferentes centros corticais.

Será então com base nesta hipótese de trabalho que Freud escreve em 1900 a sua grande obra, a *Interpretação dos sonhos* (FREUD, 1996c), na qual busca ter acesso a essa dinâmica psíquica a partir do estudo do sonho enquanto fenômeno psicológico, sugerindo assim a existência de uma tópica não anatômica, que será chamada de “aparelho psíquico”. Tal aparelho, encarnado por sua vez no corpo e situado entre as extremidades

sensoriais e motoras do sistema nervoso, será entendido como um tipo particular de organização fundamentada na dinâmica associativa das representações, mas, ainda assim, perpassada por intensidades de natureza nervosa.

Portanto, para compreendermos o pensamento de Freud, somos levados à asserção aparentemente paradoxal segundo a qual os processos psíquicos e os processos fisiológicos coincidem ao mesmo tempo em que um deles, o psíquico, é irreduzível ao outro, o fisiológico. Esta hipótese, “híbrida” por assim dizer, ainda que tenha sido elaborada muito cedo, parece percorrer toda a obra do médico de Viena. Em 1915, com a publicação do importante artigo metapsicológico *O inconsciente*, Freud (1996d) distingue estas duas dimensões a partir das noções de “economia” psíquica, chamando a atenção para o campo das intensidades, e “dinâmica” psíquica, que remete à relação entre as representações. Enfim, em um de seus últimos trabalhos, escrito em 1938 e publicado postumamente em 1940, Freud continuará afirmando, como podemos ver a partir da seguinte passagem, esse modelo misto ou híbrido:

A psicanálise parte de um pressuposto fundamental, cuja discussão fica reservada ao pensamento filosófico e cuja justificação repousa sobre seus resultados. Sobre aquilo que chamamos psique (vida mental), conhecemos duas coisas, por um lado seu órgão corpóreo e seu campo de ação, o cérebro (sistema nervoso), por outro nossos atos conscientes, acessíveis de maneira imediata, e dos quais não podemos nos aproximar através de nenhuma descrição [anatômica] (FREUD, 2014, p. 43).<sup>12</sup>

Nesta passagem, o autor afirma a dimensão anátomo-fisiológica do psiquismo, apresentado, por um lado, o sistema nervoso como a sua cena de ação, e, por outro, os atos de consciência que conservariam a sua autonomia enquanto dados imediatos que não poderiam ser descritos de nenhuma outra forma. Ambas não podem ser desassociadas, sendo a

---

<sup>12</sup> Tradução modificada a partir do original alemão *Abriss der Psychoanalyse*, publicado postumamente em 1940.

teoria psicanalítica um tipo particular de elaboração que só pode ser bem compreendida desde o interior de um pensamento não dualista.<sup>13</sup>

### 3.2 O tema da energética na leitura ricœuriana do freudismo

“(…) Há um filósofo que descobriu em Freud uma energética: vroum! Vroum! Vroum...” (DOSSE, 2008, p. 300). Estamos no ano de 1965 e essa ironia teria sido proferida por Jacques Lacan a fim de ridicularizar o recém-publicado livro de Paul Ricœur: *De l'interprétation – essai sur Freud*. Curiosamente, a ironia lacaniana serve hoje como chave de leitura possível para uma melhor compreensão dessa obra de Ricœur. Enquanto de um lado, a suposição de que Ricœur teria “descoberto” a energética em Freud confirma eloquentemente o caráter ridicularizante da iniciativa do famoso psicanalista francês, de outro, conduz-nos a um ponto significativo do livro do filósofo: à sua análise do tema da energética na obra de Freud.

Em relação a esse tema, Ricœur (1995) concentra a sua reflexão principalmente na parte, “Analítica”, da sua obra, isto é, na parte do livro que denominou como sua “Leitura de Freud”. Mais precisamente, o tema é desenvolvido nos três primeiros capítulos da analítica ricœuriana os quais, segundo o filósofo, reúnem: “O problema epistemológico do freudismo” (RICŒUR, 1995, p. 77). No quadro de investigação da epistemologia freudiana se insere a análise pormenorizada de Ricœur a respeito do tema da energética em Freud. O ponto de partida do filósofo reside na constatação de que na explicação psicanalítica dos fenômenos psíquicos haveria um aparente dilema:

(…) Por toda a parte, a psicanálise nos aparecerá como uma explicação dos fenômenos psíquicos por conflitos de forças, portanto, como uma energética – e como uma exegese do sentido aparente por um sentido latente, portanto como uma hermenêutica. (RICŒUR, 1995, p. 72).

---

<sup>13</sup> Esta relação de Freud com uma forma particular de monismo materialista, desenvolvida, sobretudo, no interior da tradição médica durante a segunda metade do século XIX, foi estuda de maneira bastante original por Marcel Gauchet (1992).

Para Ricœur, a psicanálise teria então duas dimensões de explicação do psíquico: a primeira, a dimensão energética, representada por conflitos de forças; e a segunda, a dimensão hermenêutica, representada pela interpretação do sentido. De imediato, o problema que se põe é saber como estas duas dimensões se articulam em uma explicação, quer dizer, como a psicanálise justifica este duplo discurso no qual se baseia a sua explicação global dos fenômenos psíquicos.

### **3.2.1 A tese ricœuriana do discurso misto de Freud**

Sob a pena de Ricœur, o problema do duplo discurso do freudismo ganha contornos bem mais complexos. Para o filósofo, a admissão de uma dimensão do sentido, de uma hermenêutica na psicanálise, só é verdadeiramente aceitável se esta dimensão incorporar o ponto de vista econômico do freudismo; isto quer dizer que, a rigor, para Ricœur, a psicanálise só pode ser uma “interpretação”, na medida em que a economia das forças psíquicas seja levada em conta; caso contrário, ela em nada se diferiria de uma teoria geral da interpretação e toda a potencialidade hermenêutica própria do freudismo seria aí ignorada.

A esse respeito, a argumentação do filósofo é bastante sensível e incisiva: para fazer justiça à obra freudiana é preciso estabelecer, de partida, a irredutibilidade da dimensão energética. Mesmo que o ponto de vista econômico, em alguma medida, possa ser relativizado, ele jamais poderá ser superado. A principal razão disso se dá em função mesmo daquilo que o ponto de vista econômico essencialmente representa: o ponto inultrapassável do desejo, o insuperável ao sentido, em uma palavra, o limite intransponível a qualquer hermenêutica possível.

Importa notar que, quando Ricœur se refere ao duplo caráter da explicação psicanalítica dos fenômenos psíquicos, concebe-o como um “dilema aparente”. Isso implica dizer que este duplo discurso explicativo da psicanálise não deve ser dicotomizado. A natureza da distinção entre explicação energética e explicação hermenêutica deve ser concebida de

acordo com a posição que estas duas dimensões ocupam na conceituação freudiana; em outras palavras, há um *quid* no discurso do freudismo que permite a admissão deste duplo discurso de explicação sem que, necessariamente, isso se faça às custas de auto-oposição, dicotomização, dualização etc. É a este *quid* que se refere, precisamente, a tese ricœuriana do discurso misto de Freud.

(...) Os escritos de Freud se apresentam em sua totalidade como um discurso misto, até mesmo ambíguo, que, ao mesmo tempo em que ele enuncia conflitos de forças justificáveis de uma energética, ele também enuncia relações de sentido justificáveis de uma hermenêutica. Eu gostaria de mostrar que essa ambiguidade aparente é a razão de ser da psicanálise (RICŒUR, 1995, p. 77).

Neste ponto ocorre algo decisivo e surpreendentemente pouco observado pelos leitores de Ricœur. O filósofo rompe aí com toda uma tradição francesa de leituras filosóficas de Freud amparada fundamentalmente na pressuposição dualista do discurso freudiano. Com efeito, desde Politzer com seu *Critique des fondements de la psychologie* publicado em 1928 (POLITZER, 1967), passando por Binswanger (1936) (BINSWANGER, 1970) e Dalbiez (1936), antigo mestre de Ricœur e autor de *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* e chegando a Hyppolite com seu *Psychanalyse et philosophie* (1955) (HYPPOLITE, 1971), fortaleceu-se sucessivamente no cenário filosófico francês a imagem de um Freud, autor de uma obra indecisa.<sup>14</sup> O *De l'interprétation* de Ricœur representa, neste sentido, um avanço radicalmente significativo no interior dessa tradição.

De fato, a tese ricœuriana do “discurso misto” de Freud convoca toda a reflexão filosófica francesa sobre o freudismo a revisar-se quanto ao ponto essencial de sua constituição: o pressuposto do dualismo freudiano. Contestando esse pressuposto, o *De l'interprétation* indica uma nova direção, um novo nível de compreensão do freudismo, segundo o qual o mais

---

<sup>14</sup> Abstrata e concreta para Politzer; obra de ciência e de filosofia para Binswanger; metodológica e doutrinária, nos termos de Dalbiez; ou ainda, uma obra de vocabulário positivo e de descoberta fenomenológica, no caso de Hyppolite.

importante não é mais a divisão da obra freudiana, seja em termos de idealismo ou empirismo filosóficos (Politzer), ciências naturais ou ciências do espírito (Binswanger), método ou doutrina (Dalbiez),<sup>15</sup> seja, enfim, em termos de vocabulário insuficiente ou sentido da descoberta (Hyppolite). Nesse caso, vale salientar, menos ainda em termos da divisão simplista entre energética e hermenêutica, como supõe certa tendência interpretativa bastante difundida, mas não menos equivocada, do *De l'interprétation*. Ora, o que Ricœur dirá é justamente o contrário do que diria qualquer acepção dualista: o que importa é “(...) mostrar (...) a necessidade das duas dimensões deste discurso (...) que a energética *passa por* uma hermenêutica e que a hermenêutica *descobre* uma energética. (...)” (RICŒUR, 1995, p. 77, grifo original).

Para o filósofo, portanto, nada mais estranho ao discurso freudiano que a pressuposição de seu dualismo. A obra de Freud não é jamais dualista ou indecisa, sua característica fundamental configura justamente aquilo que se opõe a qualquer espécie de dualismo: uma unidade mista. Talvez, por isso mesmo, Ricœur nunca tenha utilizado na análise que fez do freudismo os termos “lados”, “partes” “polos” ou “oposições”, sempre utilizou “dimensões” e “ordens” do discurso e da obra de Freud. Esta fluidez dos termos tem o seu sentido e não deve ser ignorado: a contestação da tese dualista do freudismo é, sem dúvida, uma das tarefas maiores do *De l'interprétation*.

Ao retomarmos o que Ricœur apresenta como o problema mais fundamental da epistemologia do freudismo, – isto é: “(...) como é possível que a explicação econômica *passa por* uma interpretação de significações e, em sentido inverso, que a interpretação seja *um momento* da explicação econômica? (...)” (RICŒUR, 1995, p. 78, grifo original), – nós vemos com clareza absoluta que a alternativa dualista não apenas é recusada pelo próprio Ricœur como, segundo ele, esta é a alternativa à qual o próprio freudismo mais radicalmente se opõe:

---

<sup>15</sup> Em menção direta à distinção dualista de Dalbiez, mas que seguramente vale também para todas as outras, Ricœur já indicava em sua comunicação no famoso *Colloque de Bonneval* de 1960 que, no que se refere à epistemologia da psicanálise: “(...) nós não podemos mais nos contentar como há vinte anos em distinguir método e doutrina (...)” (RICŒUR, 2013, p. 148).

(...) É mais fácil se lançar em uma alternativa: seja uma explicação de estilo energético, seja uma compreensão de estilo fenomenológico. Ora, é preciso admitir que o freudismo existe justamente para refutar essa alternativa (RICCEUR, 1995, p. 78).<sup>16</sup>

### 3.2.2 O argumento ricœuriano do “resíduo dissociativo” como explicação da suposta oposição entre as duas ordens do discurso do freudismo

Embora livre do fantasma do dualismo, a tese ricœuriana do discurso misto de Freud tem suas próprias dificuldades: “A dificuldade da epistemologia freudiana não é somente aquela de seu problema, é também aquela de sua solução” (RICCEUR, 1995, p. X). O que exatamente significa este discurso misto? Como essa tese aparece ou encontra referência no próprio freudismo?<sup>17</sup> Ricœur argumenta que nem mesmo Freud teria atingido, de imediato, total clareza da “semântica do desejo” constituída em seu discurso. O entrelaçamento da energética e hermenêutica num “discurso misto” teria se dado inicialmente de forma imperceptível; o que se explicaria, de acordo com o filósofo, pelo fato de haver uma “dissociação residual” destas duas dimensões de discurso à qual a própria obra freudiana, em suas sucessivas exposições das tópicas, sempre remeteria (RICCEUR, 1995, p. 81).

Se seguirmos de perto a argumentação ricœuriana, tudo se passa, então, da seguinte maneira: nem mesmo o Freud da metapsicologia, ou seja, o Freud da mais alta elaboração teórica da psicanálise teria concebido com clareza a unidade de seu discurso, porque essa unidade teria sofrido certa fragmentação no sucessivo desenvolvimento da obra. O processo de fragmentação da unidade do discurso freudiano é explicado por meio da hipótese, segundo a qual

<sup>16</sup> Sobre a contestação do dualismo da obra freudiana, bem como sobre o tema das leituras filosóficas francesas de Freud encontramos uma rica e inspiradora análise em dois trabalhos do filósofo brasileiro Luiz Roberto Monzani (1989; 1991).

<sup>17</sup> Já sabemos que a tese do discurso misto é oposta à concepção dualista da obra de Freud. Com efeito, importa salientar também que tão equivocado quanto “dualizar” o pensamento freudiano é pensar que a posição de Ricœur significa ou supõe qualquer espécie de ecletismo ao discurso de Freud. A esse respeito, o filósofo é incisivo: “(...) O discurso misto de Freud não é na [sic] minha opinião um discurso equívoco, quer dizer, um discurso confuso; ele não é um *erro categórico*; esse discurso segue de perto a realidade mesma que a leitura de Freud revelou e que nós temos chamado de a semântica do desejo. (...)”. (RICCEUR, 1966, p. 81, grifo original).

teria havido um momento inicial da obra de Freud, momento em que “soamente” a energética, ou explicação econômica, operava a epistemologia do freudismo, caso em que a interpretação, ou dimensão hermenêutica, teria estado “ausente”.<sup>18</sup> A existência deste momento inicial em que, supostamente, imperava apenas uma ordem do discurso freudiano, é o que explica, segundo Ricœur, a dificuldade, até mesmo para Freud, de compreensão clara do caráter essencialmente misto do seu discurso. Em resumo, seriam, enfim, os resíduos deste estado inicial “solitário” do discurso freudiano os responsáveis pelo fato de pensarmos na dissociação entre as duas ordens do discurso do freudismo. Portanto, somos acostumados a pensar as duas ordens do discurso freudiano de forma dissociada, dualista, porque os resíduos do primeiro estado da obra de Freud – estado energético – teriam se perpetuado nas exposições ulteriores do seu pensamento, exposições que marcariam o “surgimento” e o estabelecimento cada vez mais definitivo da dimensão hermenêutica.

Em outras palavras, para Ricœur, Freud, e mesmo muitos de nós, temos dificuldades de pensar a unidade do discurso da psicanálise, – discurso misto, constituído igualmente por força e sentido, energética e hermenêutica –, pois não nos damos conta de que, do fato de ter havido um momento no qual apenas uma ordem do discurso predominou, não decorre necessariamente que essa ordem seja superior ou oposta à nova ordem do discurso, surgida no desenvolvimento posterior da obra. A simples existência de duas ordens de discursos, independente da posição cronológica ocupada no pensamento de Freud – estado inicial, estado ulterior –, e independente da natureza aparentemente oposta de ambas – energética/hermenêutica –; nada disso é suficiente para fundar necessariamente um corte dualista no interior do discurso do freudismo, já que, conforme a argumentação de Ricœur, o que substancialmente permanece na obra freudiana são apenas os “resíduos”

---

<sup>18</sup> Convém notar que, para Ricœur, esse “estado inicial não hermenêutico” do freudismo é uma hipótese explicativa, portanto, ele não deve ser absolutizado; a rigor, embora a dimensão hermenêutica não se enuncie aí de forma proeminente, ela não está completamente ausente neste “primeiro Freud”. “(...) o *Projeto* não é somente um sistema mecânico cortado da interpretação por sua hipótese anatômica, é já uma tópica *religada* subterraneamente pelo trabalho de decifração dos sintomas. Há já hermenêutica neste texto” (RICŒUR, 1995, p. 96, grifo original).

dessa dissociação originária e jamais ela mesma; isto é, a dissociação do discurso de Freud, ideia que dá origem ao suposto dualismo desse discurso, é apenas residual, não se efetiva de forma concreta e, portanto, não toca fundamentalmente a constituição do freudismo. É por isso enfim que a existência do discurso misto significa justamente o ponto final do que há de resíduos dissociativos no discurso freudiano.

### 3.2.3 Em Ricoeur, a hermenêutica não supera a energética

A noção de “resíduo dissociativo” desenvolvida pela argumentação de Ricoeur põe em relevo um aspecto fundamental, mas em geral pouco compreendido, especialmente no meio psicanalítico, da sua análise do problema epistemológico do freudismo, a saber: a dimensão hermenêutica não supera a dimensão energética. Não há na analítica – leitura – ricœuriana de Freud a defesa de qualquer sobreposição ou superioridade da hermenêutica sobre a energética. Antes de tudo, a tese do “discurso misto” significa a recusa dessa alternativa e serve precisamente para evidenciar a concomitância, a correlação destas duas dimensões.<sup>19</sup> O que se passa na leitura de Ricoeur sobre Freud não é jamais um questionamento da energética do freudismo e menos ainda a imposição de uma hermenêutica. A partir de uma energética desde sempre

---

<sup>19</sup> Mesmo se, hipoteticamente, por livre exercício da crítica, nós quiséssemos nos opor à tese ricœuriana, relativizando assim a concomitância dessas duas dimensões em Freud, e, defendéssemos, enfim, a sobreposição de uma à outra, certamente não seria a dimensão hermenêutica que predominaria. É preciso reconhecer aqui, e pensamos que Ricoeur o faria, que se nós abandonássemos a tese do “discurso misto”, a dimensão predominante no freudismo seria, seguramente, a energética. Ora, a própria argumentação ricœuriana acena para o fato de que foi a energética, e não a hermenêutica, o primeiro modelo explicativo utilizado por Freud que, como vimos, teria predominado na epistemologia inicial do freudismo; quer dizer, há certa precedência metodológica da energética que, certamente, cobraria a sua autoridade originária sobre qualquer outro modelo posterior. Além disso, como visto, toda a reflexão ricœuriana em torno do argumento do “resíduo dissociativo” demonstra uma peculiaridade importante da posição hermenêutica no freudismo, pois resulta fundamentalmente da concepção de um movimento diacrônico da obra freudiana, o que a torna, essencialmente, posterior e gradual. Com efeito, enquanto de um lado, a dimensão energética, de partida sempre esteve no horizonte explicativo do discurso freudiano; de outro, à dimensão hermenêutica coube um longo e gradual processo de estabelecimento no interior deste discurso. Finalmente, o fato é que Freud sempre esteve muito mais seguro quanto à dimensão energética dos fenômenos psíquicos do que em relação à sua dimensão hermenêutica. Esta, embora nunca tenha sido radicalmente negada pelo freudismo, sempre foi mais suscetível a dúvidas. Todo este inventário hipotético, só comprova, portanto, que se não houvesse um “discurso misto” no freudismo, tal como defende Ricoeur, consequentemente, não haveria a concomitância das dimensões energética e hermenêutica e, na falta desta, toda a epistemologia do freudismo deveria, de direito, ser guiada pela energética. O ponto mais crítico desse quadro é que não seria possível uma concepção hermenêutica da psicanálise e, nesse caso, o freudismo não passaria, então, de uma psicofisiologia ideia que, ao que tudo indica, nunca foi sustentada por Freud.

presente na epistemologia freudiana, o objetivo da “analítica” ricœuriana é conseguir explicar como é possível descobrir e situar aí uma hermenêutica.

Portanto, a descoberta e o lugar da dimensão hermenêutica no freudismo não são, conforme Ricœur, um movimento de sobreposição à dimensão energética, na mesma medida em que a origem da dimensão energética também não impede nem se sobrepõe à dimensão hermenêutica. Nós temos aí um forte indício de que a ideia muito difundida, segundo a qual Ricœur teria priorizado a dimensão hermenêutica do freudismo, seja equivocada. Mas, há outro aspecto que pode evidenciar ainda com maior clareza o quanto esta suposta priorização da hermenêutica não corresponde ao trabalho do filósofo sobre Freud, qual seja: a natureza conflitante destas duas dimensões que constituem o discurso freudiano. Portanto,

(...) o recurso ao princípio de constância e à hipótese quantitativa representa o aspecto do freudismo que mais resiste à leitura que eu proponho, baseada sobre a correlação entre energética e hermenêutica, entre relações de forças e relações de sentido” (RICŒUR, 1995, p. 80).

Isso quer dizer que a proposta ricœuriana de concomitância – correlação – entre energética e hermenêutica não significa qualquer espécie de harmonização forçada ou mera conciliação dialética destas duas dimensões, afinal tão distintas. É sobretudo o regime do conflito, não a sua síntese que guia essa relação e, assim, a ideia de concomitância tem como desafio enfrentar a forte resistência do caráter inicialmente energético-monolítico da obra de Freud. Os representantes desta energética originária, o princípio de constância e a hipótese quantitativa, sempre resistirão ao estilo hermenêutico de compreensão dos fenômenos psíquicos. Nesse caso, caberá especificamente à hermenêutica o esforço contínuo de se justificar e posicionar-se neste cenário sempre desfavorável. Em uma palavra, é deste “esforço para existir” (Nabert), ou deste “*conatus* hermenêutico” (Spinoza/Ricœur), deste verdadeiro “percurso do reconhecimento”

(Ricœur), que dependerá finalmente a concomitância das duas dimensões do discurso freudiano.

Assim, enquanto de um lado, a energética, com o seu caráter mecânico geral e o determinismo de seus princípios, compõe a maior objeção quanto à constituição concreta do “discurso misto”; de outro, a hermenêutica sempre se empenhará em vencer a objeção posta como demonstra a argumentação de Ricœur. Para o filósofo, do *Projeto à Metapsicologia* há um movimento do pensamento de Freud que evidencia gradualmente o estabelecimento da dimensão hermenêutica rumo à sua concomitância com a dimensão energética.

Respectivamente, Ricœur supõe o *Projeto* como um “(...) estado não hermenêutico do sistema (...)” (RICŒUR, 1995, p. 81), em seguida, vê na *Interpretação dos sonhos* o que se pode chamar de “primeira marca” propriamente hermenêutica do freudismo, mas uma marca ainda muito desproporcional em relação ao nível epistemológico da dimensão energética; e, finalmente, na *Metapsicologia*, é onde o filósofo sustenta que o pensamento de Freud concede à dimensão hermenêutica o seu pleno direito. A partir daí, a energética, embora sempre resistente, estará destinada a dividir em igual medida o seu estatuto epistemológico com a hermenêutica. Constitui-se, enfim, o discurso misto freudiano, a concomitância das duas dimensões do freudismo.

Se pudermos detalhar ainda mais a argumentação de Ricœur acerca deste movimento de inserção e estabelecimento epistemológico da hermenêutica em Freud, fá-lo-íamos então da seguinte forma: 1) O momento do *Projeto*; 2) O momento da *Intepretação dos sonhos*; e, 3) O momento da *Metapsicologia*. No primeiro momento, o do *Projeto*, o filósofo constrói sua argumentação a partir da tópica *suis generis* que se pode encontrar nessa obra. Uma tópica, não no sentido em que o termo assumiria na *Metapsicologia*, mas no sentido de que ela busca o seu referente na anatomia do sistema nervoso. O *Projeto*, dirá Ricœur, trabalha com a noção quase física de “aparelho psíquico” e, insiste o filósofo, seria preciso reconhecer que essa concepção fiscalista jamais foi eliminada inteiramente do freudismo

(RICCEUR, 1995, p. 82). No entanto, continua a argumentação ricœuriana, todo o desenvolvimento do freudismo teria sido uma espécie de passagem de uma concepção fiscalista acentuada, no sentido de uma máquina que não demoraria a funcionar por si mesma, à uma concepção tópica progressivamente apoiada na interpretação do sentido pelo sentido.<sup>20</sup>

No segundo momento, o d'A *interpretação dos sonhos*, Ricœur apoia sua argumentação a partir daquilo que, segundo o filósofo, representa as duas mudanças mais consideráveis entre a obra em questão e o *Projeto*: primeira mudança, o aparelho psíquico d'A *interpretação dos sonhos* funciona sem referência anatômica, quer dizer, é um aparelho “psíquico”. O sonho é um pensamento, um desejo, uma ideia e, por isso, a obra fala de “ideias” e não de “neurônios investidos”. Segunda mudança: o esquema do aparelho psíquico ganha n'A *interpretação dos sonhos* a sua dimensão propriamente “figurada”. O aparelho passa a ser ambíguo: há uma representação real, tal como havia no *Projeto* e uma representação figurada, tal como haverá nas futuras tópicas metapsicológicas. Essas duas mudanças, continua Ricœur, implicam uma nova relação entre a explicação tópico-econômica, a energética, e a explicação oriunda da interpretação, a hermenêutica. Enquanto no *Projeto*, a interpretação dos sintomas guiava a construção do sistema sem ser ela mesma tematizada em seu interior – o que explicaria aí, de acordo com o filósofo, a independência da explicação em relação ao doente e ao analista –; na *Interpretação dos sonhos*, por sua vez, a explicação dos sintomas estaria subordinada à interpretação do sentido, posto que, nessa obra, a hermenêutica é convocada para transcrever o que se passa no trabalho do sonho, este, não acessível senão pelo trabalho mesmo da interpretação. Razão pela qual, enfim, o título da obra, A

---

<sup>20</sup> Na verdade, segundo Ricœur, o conjunto da obra de Freud teria cinco etapas de desenvolvimento: O *Projeto* e a *Interpretação dos sonhos*, respectivamente as duas primeiras etapas do sistema; a *Metapsicologia*, com as suas primeira e segunda tópicas, respectivamente a terceira e quarta etapas; e, finalmente, a introdução da pulsão de morte, a quinta e última etapa do sistema freudiano. De acordo com este quadro, o filósofo chama a atenção para A *interpretação dos sonhos*: que seria, de todas, a etapa mais difícil em razão dela manter o princípio de constância e a hipótese quantitativa do *Projeto* e, ao mesmo tempo, se ligar à possibilidade da interpretação do sentido pelo sentido. A partir daí, as tópicas metapsicológicas avançariam no estabelecimento da interpretação, mas, como ressalva Ricœur, o processo seria de fato concluído somente com a introdução da pulsão de morte, quando a constância e a quantidade viriam a ser radicalmente questionadas. Notar que Ricœur diz “questionadas”, não, “eliminadas”.

*interpretação dos sonhos*, ganha aí, para Ricœur, o seu sentido mais preciso.

Finalmente, no terceiro momento, o da *Metapsicologia*, Ricœur finaliza a sua argumentação demonstrando como a problemática da relação energética-hermenêutica atinge não só o seu ponto de maturidade, bem como a sua solução: o equilíbrio dessas duas dimensões num discurso que se torna essencialmente, misto. É, sem dúvida, o momento mais importante da argumentação ricœuriana.

A *Metapsicologia*, segundo Ricœur, é importante, sobretudo, por duas razões: tematiza coerentemente o ponto de vista tópico (primeira tópica: inconsciente, pré-consciente, consciente); e mostra como o inconsciente se reintegra na circunscrição do sentido por uma nova articulação, no inconsciente mesmo, entre pulsão e representação. Tese: uma pulsão só pode ser apresentada no inconsciente pela representação. É exatamente por meio desta noção de “apresentação representativa” que Ricœur alcança a concomitância, quer dizer, o equilíbrio, a correlação entre a interpretação do sentido pelo sentido, a dimensão hermenêutica, e a explicação por energias localizadas nos sistemas, a dimensão energética. Toda a questão aqui é então saber em qual medida a *Metapsicologia* consegue melhor que *A interpretação dos sonhos* equilibrar o ponto de vista energético com o ponto de vista hermenêutico:

(...) Há um ponto no qual a questão da força e questão do sentido coincidem; este ponto é aquele onde a pulsão se designa a si mesma, onde ela se torna manifesta, se dá em uma apresentação psíquica, quer dizer, em qualquer coisa que “vale pela” pulsão; todos os afloramentos no consciente não passam de transposições desta apresentação psíquica, deste “valer por” originário. Para designar este ponto Freud forjou uma excelente expressão, *Repräsentanz*. Há alguma coisa de psíquico que “apresenta a pulsão” enquanto energia; mas não se trata de “representação”, já que isto que nós chamamos de representação, quer dizer a ideia *de* alguma coisa, é já uma forma derivada deste índice que, antes de representar alguma coisa – mundo, corpo próprio, irreal, – anuncia a pulsão como tal, a *apresenta* puramente e simplesmente. (...) (RICŒUR, 1995, p. 145, grifo original).

O aspecto mais importante observado por Ricœur se refere ao caráter de postulado da função de *Repräsentanz*. Segundo o filósofo, Freud jamais forneceu uma prova do que essa noção representa. A função é inscrita na definição mesma de pulsão e visa reunir em modalidades psíquicas comparáveis, o inconsciente e o consciente. Todo o problema é que não se sabe o que são as pulsões em seu dinamismo; daí não se falar jamais em pulsão em si mesma, mas sempre em sua representação psíquica e, por isso, também que a pulsão é sempre tomada como realidade psíquica e não realidade biológica. Em uma palavra: pulsão, conceito misto, representação psíquica de uma exigência de trabalho imposta pelo psiquismo dada a sua conexão com o corporal: “(...) a própria pulsão apresenta, exprime o corpo na alma, sobre o plano psíquico (...)” (RICŒUR, 1995, p. 148). É nesta apresentação mesma, nesta expressão psíquica do corpo na alma, pela qual se define a pulsão, que se constitui concretamente a concomitância das dimensões energética e hermenêutica:

É, portanto, exatamente nesta noção de expressão psíquica, de apresentação psíquica, que a econômica e a hermenêutica vêm a coincidir; a distância entre estes dois universos do discurso da psicanálise, que nos parecia invencível ao nível d’A *interpretação dos sonhos*, parece ter desaparecido nos *Escritos da metapsicologia*. (RICŒUR, 1995, p. 153).

Desse modo, na opinião de Ricœur, a “coincidência” entre energética e hermenêutica alcança finalmente o seu termo na *Metapsicologia* freudiana, onde também toda a argumentação ricœuriana acerca da descoberta e do posicionamento da hermenêutica no freudismo encontra o seu termo. Essa “coincidência fundamental” só demonstra que o “*conatus* hermenêutico” cumpriu com êxito a sua tarefa no interior do freudismo originariamente energético-monolítico. Como foi possível notar, desde o início de nossa argumentação, quando, 1) da apresentação do problema epistemológico do freudismo a partir da tese ricœuriana do “discurso misto”, 2) passando pela argumento do “resíduo dissociativo” e, a partir daí, 3) chegando à proposição de que em Ricœur não há superação da energética pela hermenêutica; em nenhum momento, a questão da

oposição entre uma dimensão e outra se pôs. Pelo contrário, todo o esforço do filósofo se deu, justamente, em enfrentar e mesmo reafirmar aquilo que, em Freud, mais aparentemente se oporia à hermenêutica: a dimensão energética. Toda a argumentação de Ricœur não teve qualquer intenção de diminuir e, menos ainda, substituir a energética freudiana. Ao contrário disso, partindo mesmo da irredutibilidade da energética do freudismo, o filósofo argumentou em favor, simplesmente, de um movimento de descoberta e posicionamento da dimensão hermenêutica em Freud, movimento este que não alcançou a sua plenitude na superação da energética, mas na concomitância, correlação com esta. Torna-se evidente, portanto, que, para Ricœur, na epistemologia do freudismo, a hermenêutica não predomina sobre a energética, pois simplesmente a alcança.

De tudo isso, dois pontos particularmente importantes sobre a analítica ricœuriana do tema da energética em Freud devem ser retidos. Primeiro, Ricœur, com a sua tese do “discurso misto” freudiano, jamais opôs energética e hermenêutica. Além de ter o grande mérito, entre outros, de ter rompido com as leituras filosóficas dualistas de Freud. Neste aspecto, o *De l'interprétation* ainda precisa ser mais bem estudado. Em segundo lugar, Ricœur jamais concebeu a epistemologia do freudismo como um campo de pesquisa no qual, a qualquer custo, deveria predominar a hermenêutica. A “leitura de Freud” do filósofo foi realizada na direção contrária ao evidenciar o quanto a hermenêutica é, na verdade, uma conquista epistemológica do freudismo em relação à sua, desde sempre presente e resistente, energética.

## Considerações finais

Diante do exposto acerca do tema da energética em Freud e na leitura de Ricœur sobre o freudismo, importa retomar aqui dois pontos essenciais aos quais fomos gradualmente conduzidos pela argumentação apresentada. O primeiro refere-se ao fato de que o tema da energética em Freud, tal como pudemos constatar, apresenta-se com uma sólida coerência. Evidenciamos que, desde os primeiros escritos propriamente psicanalíticos até aqueles mais tardios, há na posição de Freud sobre o estatuto da energética na psicanálise uma insistência de unidade entre esse aspecto e o aspecto propriamente psicológico dos fenômenos psíquicos. As implicações desta conclusão foram diversas e importantes, porém, no escopo deste estudo basta apenas enfatizar: em Freud, definitivamente, a coerência do aspecto energético independe da oposição ao aspecto psicológico. Se pensássemos essa relação nos termos do argumento “concomitante dependente”, tal como Freud mesmo o fez, certamente nossa compreensão do psíquico psicanalítico se ampliaria.

O segundo ponto fundamental de nossa conclusão reside que a leitura ricœuriana do freudismo, tal como demonstramos, diferentemente de toda uma tradição filosófica francesa de leituras de Freud, não negligencia a dimensão energética do discurso freudiano. Ao contrário, em Ricœur, toda a dimensão hermenêutica do freudismo é posicionada e descoberta na psicanálise em relação direta ao reconhecimento da dimensão energética. Isso quer dizer que não há oposição entre estas duas dimensões do discurso freudiano. Hermenêutica e energética, embora habitem sempre em regime de conflito, não se sobrepõem jamais uma à outra, justamente porque constituem o essencial do discurso de Freud: o seu caráter misto.

Assim, se o próprio Freud concebe a energética em regime de “concomitância”, Ricœur, ao investigar a dimensão hermenêutica da psicanálise, sem negligenciar a energética que a atravessa, não faz outra coisa senão justiça a Freud. Só isso já bastaria para mais de cinquenta anos

depois, nos convencer da atualidade e do potencial crítico e criador do *De l'interprétation – essai sur Freud*.

## Referências

- BAIN, Alexander. **The senses and the intellect**. London: John W. Parker and Son, 1855.
- BINSWANGER, Ludwig. La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie. In: PONTALIS, J. B. (Ed.). **Discours, parcours, et Freud**. Tradução Roger Lewinter. Paris: Gallimard, 1970.
- BOIS-REYMOND, Emil du. **Untersuchungen über thierische Elektrizität**. v. 1. Berlin: G. Reimer, 1848.
- BREUER, Josef; FREUD, Sigmund. Comunicação preliminar. In: SALOMÃO, Jayme (ed.). **Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 2. Tradução Christiano Monteiro Oiticica e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- DALBIEZ, Roland. **La méthode psychanalyse et la doctrine freudienne**. 2 ed. Paris: Desclée de Brouwer & Cie, 1936. 2 v.
- DOSSE, François. **Paul Ricœur**. Le sens d'une vie 1913-2005. 2 ed. Paris: La Découvert, 2008.
- FLOURENS, Pierre. **Recherches expérimentales sur les propriétés et les fonctions du système nerveux, dans les animaux vertébrés**. Paris: Crevot, 1824.
- FREUD, Sigmund. Gehirn. In: SOLMS Mark; SALING, Michael (Eds.). **A moment of transition**. Two neuroscientific articles by Sigmund Freud. Tradução Mark Solms e Michael Saling. London: Karnac Books, 1990.
- \_\_\_\_\_. Tratamento psíquico (ou anímico). In: SALOMÃO, Jayme (Ed.). **Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 7. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Zur Auffassung der Aphasien**. 2 ed. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.

\_\_\_\_\_. Histeria. In: SALOMÃO, Jayme (Ed.). **Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 1. Tradução José Luis Meuer. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

\_\_\_\_\_. Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas In: SALOMÃO, Jayme (Ed.). **Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 1. Tradução José Luis Meuer. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

\_\_\_\_\_. A interpretação dos sonhos. In: SALOMÃO, Jayme (Ed.). **Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 4-5. Tradução Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

\_\_\_\_\_. O inconsciente In: SALOMÃO, Jayme (Ed.). **Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 14. Tradução Themira de Oliveira Brito, Paulo Henrique Britto e Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1996d.

\_\_\_\_\_. **Sobre a concepção das afasias**: um estudo crítico. Tradução Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

\_\_\_\_\_. **Compêndio da psicanálise**. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014.

\_\_\_\_\_. Abriss der Psychoanalyse. **Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago**, v. 25, n. 1, p. 8-67, 1940.

GAUCHET, M. **L'inconscient cérébral**. Paris: Seuil, 1992.

HELMHOLTZ, Hermann von. Note sur la vitesse de propagation de l'agent nerveux dans les nerfs rachidiens. **Comptes Rendus Hebdomadaires des Séances de l'Académie des Sciences**, n. 30, p. 204-206, 1850.

HELMHOLTZ, Hermann von. **Handbuch der physiologischen Optik**. v. 1. Leipzig: Leopold Voss, 1867.

HYPOLITE, Jean. Psychanalyse et philosophie. In: **Figures de la pensée philosophique**. v. 1. Paris: PUF, 1971.

JEANNEROD, Marc. **De la physiologie mentale**. Paris: Odile Jacob, 1996.

MAGENDIE, François. Expérience sur les fonctions des racines des nerves rachidiens.

**Journal de physiologie expérimentale et pathologique**, n. 2, p. 276-279, 1822.

MAZLIAK, Paul. **Margendieelucide les fonctions des deux racines des nerves**

**raquidiens**. 2012. Disponível em: <<https://www.bibnum.education.fr/sites/default/files/Magendieanalyse.pdf>> . Acesso em: 26 jan. 2015.

MEYNERT, Theodor. Der Bau der Groß-Hirnrinde und seine örtlichen Verschiedenheiten,

nebst einem pathologisch-anatomischen Corollarium. **Vierteljahrsschrift fürPsychiatrie**, n. 1-2, p. 77-113, 1867-1868.

\_\_\_\_\_. **Psychiatrie**. Wien: Braumueller, 1884.

MILL, John Stuart. La psychologie de M. Alexandre Bain. **Revue des cours littéraires de**

**la France et de l'étranger**, n. 6, p. 587-608, 1868-1869.

MONZANI, Luiz Roberto. **Freud – o movimento de um pensamento**. 2 ed. Campinas:

Editora da Unicamp, 1989.

MONZANI, Luiz Roberto. Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanço e perspecti-

vas. In: PRADO JÚNIOR, Bento; MONZANI Luiz Roberto; JÚNIOR, Osmyr Faria Gabbi (Eds.). **Filosofia da psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PADOVAN, Caio. Da materialidade fisiológica à materialidade psicológica: sobre as origens

da noção psicanalítica de realidade psíquica nas duas últimas décadas do século XIX. **Memorandum**, n. 28, p. 12-35, 2015.

PADOVAN, Caio. **Les origines de la méthode psychanalytique**: une étude d'histoire

conceptuelle. 2018. 85of. Tese (Doutorado em Psicopatologia e psicanálise) – UFR Études psychanalytiques, Université de Paris, Paris, 2018.

\_\_\_\_\_. A hipótese do “concomitante-dependente” como resposta freudiana ao problema

mente-corpo no início dos anos 1890. **Modernos & Contemporâneos**, v. 3, n. 6, p. 85-122, 2019.

POLITZER, Georges. **Critique des fondements de la psychologie**. 2 ed. Paris: PUF, 1967.

RICCEUR, Paul. Une interprétation philosophique de Freud. **Bulletin de la société**

**française de philosophie**, n. 3, p. 73-107, 1966.

\_\_\_\_\_. **De l'interprétation – essai sur Freud**. 2 ed. Paris: Seuil, 1995.

\_\_\_\_\_. Le conscient et l'inconscient. In: \_\_\_\_\_. **Le conflit des interprétations**. 2 ed. Paris: Seuil, 2013. SOLMS, Mark. Une introduction aux travaux neuroscientifiques de Freud. In: Van de VIJVER, Filip Geerrardynet Gertrudis (Ed.). **Aux sources de la psychanalyse**. Paris: L'Harmattan, 1998.

VILLARET, Albert (org.). **Handwörterbuch der gesamten Medezin**, I. Band. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1888.

WERNICKE, Carl. **Der aphasische Symptomenkomplex**. Eine psychologische Studie auf anatomischer Basis. Breslau: Max Cohen und Weigert, 1874.

## Capítulo 4

### **Dois momentos da hermenêutica religiosa contemporânea: o iconoclasmo de Sigmund Freud e a fenomenologia bíblica de Paul Ricœur**

*Guilherme M. Germer* \*

Possui pleno fundamento a hipérbole de Ludwig Marcuse de que Sigmund Freud (1856-1939) “olhava a religião não só com maior seriedade do que o leste, mas também do que o oeste” (MARCUSE, 1970, p. 108). Afinal, o próprio Freud afirmou, em *A Questão da Análise Leiga* (1926), que “o futuro talvez mostre que (...) o emprego da análise na terapia das neuroses não é a mais importante” (FREUD, 2014b, p. 214) de suas funções; aludindo, na sequência, à contribuição “imprescindível” de sua metapsicologia “para todos os saberes que se ocupam da gênese da cultura humana e de suas grandes instituições, como a arte, a religião e a organização social” (FREUD, 2014b, p. 214). Em sua *Autoapresentação* (1925), Freud também revelou atribuir “um valor mais elevado a suas contribuições de psicologia da religião” (FREUD, 1996a, p. 65) do que as concernentes ao campo da estética e da literatura, por exemplo. Contudo, a sua recepção da parte tanto de seus contemporâneos como de seus leitores posteriores se divide entre o aplauso e a vaia: de um lado, Philip Hyatt aclama que *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta* (1937-1939) “é em certo sentido a obra-prima da vida de Freud, tendo sido altamente elogiada em certos círculos” (HYATT, 1940, p. 85).<sup>1</sup> Erich Fromm já elogia *O Futuro*

---

\* Doutor em Filosofia. Pesquisador de Filosofia da Psicanálise. Endereço eletrônico: guilhermeguita@gmail.com

<sup>1</sup> Salvo quando houver outra indicação, as traduções aqui presentes são de nossa autoria.

*de uma ilusão* (1927) como “um dos livros freudianos mais profundos e brilhantes” (FROMM, 1959, p. 11). E – para citar poucos nomes, mas significativos – Thomas Mann brinca o fato de que Freud pôde voltar, em sua produção tardia, “à sua paixão inicial de juventude pela história da humanidade, pelas origens da religião e da moralidade – interesse que, no auge de sua carreira, culminou em um efeito tão magnífico em *Totem e Tabu*” (MANN, 1948, p. 422). Por outro lado, Freud recebeu, já em vida, severas repreensões por sua autodeclarada “inimizade contra a religião”.<sup>2</sup> Anthony Storr afirma que “a aplicação da teoria psicanalítica à antropologia e à religião foi, no seu todo, decepcionante”, e que sua visão sobre esses objetos “não é usualmente aceita nem por antropólogos e nem por teólogos” (STORR, 2001, p. 105). Desenvolveremos em outro momento a nossa posição de que os “diversos motivos” apresentados por Storr para essa asserção é que são decepcionantes em seu todo. Antoine Vergote defende, e de modo não menos problemático, que Freud sustentou um “ateísmo radical” (VERGOTTE, 1967, p. 473), que estava convencido não só da “origem mórbida da religião”, como que a psicanálise “deveria destruí-la com seus próprios meios”. Freud, porém, como se sabe, defendeu, de fato, a tese de que o “afastamento da religião se consumirá com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento” (FREUD, 1982, p. 177); contudo, também teve a humildade de acrescentar que: “Nosso comportamento deveria guiar-se pelo exemplo do de um pedagogo sensato, que não se opõe a uma reorganização iminente, mas procura promovê-la e represar a violência do seu rompimento” (FREUD, 1982, p. 177). Ou seja, assim como na

---

<sup>2</sup> Ernest Jones conta que a publicação de *O futuro de uma ilusão* “deu origem a numerosas e áspersas controvérsias, que ainda não tinham terminado” (JONES, 1981, p. 169). Em uma carta copiada de Zweig a Freud, nomeia Schmidt como o padre confidente do papa que fazia os psicanalistas austríacos temerem a “proscrição total” de seu país por seu propagado ateísmo (JONES, 1981, p. 226). Preocupação que reaparece em uma nova carta, de Freud a Lou Salomé, de janeiro de 1935, em que Freud revela que retardara a publicação de *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta* apenas porque temia que “as autoridades católicas proibissem oficialmente a prática psicanalítica” na Áustria (JONES, 1981, p. 227). Nesse ínterim, Jones relata que Freud recebeu uma série de “advertências” de “fontes judias (...) para que não publicasse esses escritos” (JONES, 1981, p. 268). Após a publicação, Freud recebeu uma “ativa oposição (...) nos círculos judeus” (JONES, 1981, p. 269), embora tenha sido sempre muito bem tratado na loja judia Bnei Brith, da qual era membro, talvez mais por ignorância – como cria – sobre os seus escritos do que por quaisquer outros motivos. Pois como zombava o próprio Freud a esse respeito: “Eu me considero um dos mais perigosos inimigos da religião, mas eles não parecem ter nenhuma suspeita disso” (JONES, 1981, p. 149).

educação e na psicanálise, procura-se respeitar o fato de que a força motriz das transformações consiste em um fator interno dos mutantes, a qual é apenas protegida e endossada pelo educador ou psicólogo em suas direções mais profícuas – o mesmo sentido de ferramenta externa de auxílio a um movimento por definição interno é oferecido por Freud à possibilidade de autossupressão religiosa: o que é muito diferente de visar a “destruição” da religião “com seus próprios meios”.

A radicalidade antirreligiosa de Freud, porém, é incontestável. Diante dela, Georges Minois tem mais razão quando afirma que “Freud se debruçou nitidamente sobre o problema” da religião, “mas não conseguiu especificá-lo de modo satisfatório” (MINOIS, 2014, p. 631) – o que apresentou tem muito mais os contornos de um “mito científico” (MINOIS, 2014, p. 631) do que qualquer outra coisa, algo de que o próprio Freud estava cômico. Os argumentos apresentados por Minois para sua crítica à mitificação científica de Freud da religião se harmonizam com a fórmula oferecida por L. Marcuse, segundo a qual Freud “não fala de Deus e do homem, mas do homem e de seu Deus” (MARCUSE, 1970, p. 103). Mais especificamente, Freud “não distingue em absoluto entre Deus e as imagens que o homem criou dele”. Posição essa que, entre outros motivos, também pode nos levar a concordar com a objeção de Philip Rieff de que “é muito simplória a imagem da cultura projetada por Freud, que mostra uma distância incômoda entre uma classe educada de ateus e uma barafunda de crentes” (RIEFF, 1979, p. 287). Concordantemente com os três críticos anteriores, Antonio Fernandez destaca que:

Nunca como quando se trata de interpretar a religião Freud se mostra tão hermeneuta da suspeita e tão pouco cuidadoso em distinguir (...) entre a criatividade religiosa, isto é, a religião como valor cultural especificamente humano e as motivações e determinantes psicogenéticos a nível pulsional e de dinâmica inconsciente (FERNANDEZ, 1986, p. 101).

Diante dessa insatisfação tão comum constatada na leitura dos comentaristas de Freud e que, muitas vezes, argumentam em favor da preservação de alguma dimensão da fé religiosa sobre a qual a

hermenêutica freudiana não pôde jogar luz, propomo-nos a aprofundar, aqui, a posição crítica de um filósofo contemporâneo intimamente relacionado tanto com o ensinamento psicanalítico quanto com o seu criticismo, em nome da fé bíblica: a de Paul Ricœur (1913-2005). Em um primeiro momento, exporemos os principais resultados da iconoclastia atea e antirreligiosa de Freud – partindo, desde já, de sua interpretação pelas lentes de Ricœur.<sup>3</sup> Em um segundo momento, avançaremos a crítica desse autor à concepção de religião de Freud e, posteriormente, ao levantamento de alguns elementos centrais de sua hermenêutica bíblica, nos quais acreditamos se concentrar sua força mais positiva de elaboração de uma nova visão filosófica sobre a religião.

#### 4.1 Freud, um mestre iconoclasta da suspeita

Mais importante do que identificar Freud à escola do ateísmo, segundo Ricœur, é “determinar que espécie de ateísmo aí se exprime e, sobretudo, qual é a sua relação verdadeira com a psicanálise propriamente dita” (RICCEUR, 2010, p. 157). Na pista de uma resposta a essas questões, Ricœur começa por alinhar o ateísmo de Freud – e à diferença de muitos outros comentadores, que o relacionam, por exemplo, ao positivismo<sup>4</sup> e ao pragmatismo<sup>5</sup> – à tradição dos críticos da cultura, como Feuerbach, Nietzsche e Marx. Esses três desmascaradores, para o autor, propuseram, como Freud, uma genealogia da religião, “que consiste em descobrir em movimentos ocultados da consciência a fonte de uma ‘ilusão’, de uma função fabuladora” (RICCEUR, 2010, p. 157). Todos eles são delatores não de erros humanos em sentido epistemológico, nem de mentiras conscientes e voluntárias, mas de ilusões, isto é, produções de:

---

<sup>3</sup> Para uma exposição mais direta do pensamento freudiano sobre a religião (GERMER, 2015, p. 214-316).

<sup>4</sup> G. Minois não agrupa Freud no capítulo dedicado ao ateísmo de Schopenhauer e Nietzsche, por sinal bastante problemático, e que vincula ambos à loucura e à contradição. O historiador situa o ateísmo psicanalítico junto ao “ateísmo psicofisiológico” e encabeçado por nomes como Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner, Ernst Haeckel (MINOIS, 2014, p. 630).

<sup>5</sup> E. Fromm já parece inserir Freud mais na escola do pragmatismo, quando afirma que ele “se dirige ao problema desde um ângulo psicológico e filosófico como fizeram William James, Dewey e MacMurray” (FROMM, 1959, p. 14).

Sentido cuja chave escapa àquele que o alimenta e que requer uma técnica especial de decifração ou de deciptagem; essa *exegese* da “consciência falsa” requer uma técnica de interpretação muito mais aparentada à filologia e à crítica dos textos do que à física ou à biologia (RICŒUR, 2010, p. 157).

As ilusões – argumenta Freud, em *O Futuro de uma ilusão* – “são realizações dos mais antigos, fortes e urgentes desejos da humanidade. O segredo da sua potência está na potência desses desejos” (FREUD, 1982, p. 164). Um exemplo de erro foi “a opinião de Aristóteles de que os insetos se desenvolvem do esterco”: não havia porque Aristóteles desejar que assim fosse; faltou-lhe apenas um grau mais apurado de observação. Por outro lado, “foi uma ilusão de Colombo, a de que ele havia descoberto um novo caminho marítimo às Índias. A participação de seu desejo nesse erro é muito clara” (FREUD, 1982, p. 165). A gênese psicanalítica da religião revela uma origem análoga: seu nascimento e sua força se devem ao fato de suprir alguns dos desejos mais primordiais do homem (basicamente, por proteção, orientação da conduta, explicação da origem e expiação da culpa civilizatória). Sendo assim, a abordagem crítica palpável desse fenômeno não é da competência nem da epistemologia, nem da metafísica, mas da psicologia. Como essa última é uma ciência interpretativa, Ricœur tem toda razão quando registra que Freud foi um dos principais hermenutas e “mestres da suspeita” sobre a alma humana. Como bem sintetizou Fernandez, Freud foi um “hermeneuta da suspeita” (FERNANDEZ, 1986, p. 101) e não um mero cético ou destruidor da religião. No seio de sua crítica, assim como em Feuerbach, Nietzsche e Marx, há um contrabalanceamento colocado pela ideia de uma libertação, no sentido de revelação “do ser humano a si mesmo enquanto poder de afirmação e criação de sentido” (RICŒUR, 2010, p. 158). Enquanto, em Marx, essa emancipação foi representada com a noção do salto “do reino da necessidade ao da liberdade por meio da compreensão científica das leis da história” (RICŒUR, 2010, p. 158); e em Nietzsche, foi simbolizada com a concepção da contemplação do destino e do eterno retorno; em Freud, segundo Ricœur, a evolução

recebeu os moldes da “passagem do princípio do prazer ao princípio de realidade” (RICŒUR, 2010, p. 158), chamada também pelo psicanalista de “educação para a realidade” (FREUD, 1982, p. 182). Como nos casos anteriores, esse avanço só poderia ser assegurado por meio de uma hermenêutica crítica e desveladora dos sentidos latentes e reais por trás dos símbolos ou conteúdos aparentes e manifestos. Contudo, Ricœur afirma que, no âmago dessa que é a grande “competência” da psicanálise, encontra-se também o seu limite: a “decisão inicial” (RICŒUR, 2010, p. 165) de Freud, que alicerça todo seu programa desmascarador e crítico, ou seja, abordar os fenômenos humanos sempre na qualidade de signos ou símbolos, por ela traduzidos com base no modelo da “*Wunscherfüllung*” (preenchimento de desejo), do qual o sonho e o sintoma neurótico são as primeiras ilustrações” (RICŒUR, 2010, p. 165).

Os fenômenos coletivos analisados pela psicanálise, em especial, a religião, a moral, os ideais e a arte, são mirados por ela tão somente na óptica de analogias com os sistemas oníricos e neuróticos, por ela testemunhados clinicamente: esses fenômenos são sempre “extensões analógicas da realização disfarçada de desejos recalçados, no modo da realização substituída” (RICŒUR, 2010, p. 161). O que eles são além disso; por exemplo, no caso da religião, o que é a fé religiosa além de um análogo coletivo de uma neurose obsessiva individual? A psicanálise já não sabe responder e deve se calar. No vazio deixado por seu silêncio Ricœur proporá a sua hermenêutica bíblica.

#### **4.2 Os grandes temas da aplicação da psicanálise à ciência da religião**

Falemos mais às claras e com base no que Ricœur define como os “grandes temas da crítica freudiana da religião” (RICŒUR, 2010, p. 161). Embora comungue com Zeljko Loparic a leitura hermenêutica de Freud, Ricœur vai além deste Loparic, já que esse divide a teoria freudiana do complexo de Édipo e do monoteísmo em dois níveis ou esquemas, aos quais Ricœur adiciona um terceiro. O primeiro nível, segundo Loparic,

fundamenta-se na teoria do desenvolvimento sexual e individual, em que “a cena primária e sobre a qual se baseia também a clínica freudiana da sexualidade” (LOPARIC, 2014, p. 303) é axial. No qual, a análise da religião toma as formas de explicação “ontogenética”, sendo inaugurada em *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas* (1907). Nesse pequeno artigo, Freud compara detalhadamente os sintomas obsessivos e os cerimoniais religiosos e apresenta, pela primeira vez, a célebre fórmula da neurose como um “correlato patológico da formação de uma religião” (FREUD, 1996b, p. 116), e a religião, inversamente, como uma “neurose obsessiva universal” (FREUD, 1996b, p. 116). A ascensão dessa hermenêutica de patologias individuais à de ilusões coletivas é avançada por Freud, mais precisamente, com base na seguinte equiparação:

[Tem-se] a mesma preocupação dos dois lados [no cerimonial religioso e no neurótico] em respeitar o pormenor do ritual, a mesma atenção em nada omitir dele, a mesma tendência em complicar sua ordenação, o mesmo tormento de consciência quando algum fragmento é omitido, enfim, o mesmo caráter defensivo e protetor do cerimonial quanto a uma ameaça de punição vinda de outro lugar. É importante entender bem esse paralelo: não convém esquecer que Freud é também aquele que descobriu que o cerimonial do obsedado tem um sentido. É, portanto, de sentido para sentido que a comparação opera (RICŒUR, 2010, p. 161).

Tanto Ricœur quanto Loparic, porém, omitem, na análise ontogenética da religião, o que nos parece ser o seu principal tema, desenvolvido em *O Futuro de uma ilusão* e em *Acerca de uma visão de mundo* (1933), a saber: a crença monoteísta se origina de três desejos fundamentais: o anseio por proteção, por orientação da conduta e por explicação da origem do mundo. Que a religião sacie essas três necessidades humanas que, em princípio, são completamente desconectadas entre si, com base em uma única chave de resposta, vale dizer que, uma figura de Deus masculina, todo-poderosa e por ela chamada de pai, é altamente revelador. Resumidamente, Freud acredita que Deus foi criado pelo homem natural com base em sua experiência infantil do pai biológico, o qual também protegeu a

criança quando essa tanto temia pelas ameaças do mundo externo (em que se destaca o próprio pai), calçou-lhe seu primeiro e mais fundamental sistema de permissões e proibições, alicerçado em um sistema de castigos e recompensas, e explicou à criança a sua origem como fruto de sua própria criação. Por saciar unitariamente essas três necessidades primordiais, o pai biológico se tornou um ser grandioso e todo-poderoso à criança. Quando o homem natural cresce e descobre que ainda é uma criança aos olhos do universo, sempre carente de uma solução defensiva contra a hostilidade da natureza e da sociedade (o que inclui as próprias condições inibidoras da sociedade), de uma solução ética definitiva à questão do “como agir?”, e de uma solução teórica cabal ao problema da origem do universo, ele repete o modelo bem-sucedido na infância, e com base no superpai, poderoso e condutor infantil, cria um Deus análogo: masculino, onipotente, onipresente, protetor, bondoso, eterno e único. O homem, portanto, “imagina a criação do mundo como a sua própria origem” (FREUD, 2010c, p. 329).

No segundo nível da abordagem freudiana da religião, Loparic ensina que sua teoria fundada na observação clínica de fenômenos individuais, e, sobretudo, de natureza edipiana sexual, e que é “em si mesma factual, é enriquecida de componentes especulativos de diferentes tipos” (LOPARIC, 2014, p. 303), entre os quais se destacam as especulações metapsicológicas, mitológicas, literárias, e religiosas; construídas todas elas em nível, agora, filogenético, isto é, referido a uma estória idealizada da humanidade como um todo. Esses últimos componentes especulativos da psicanálise, nas palavras de Loparic:

Não consistem em enunciados que possam ser verdadeiros ou falsos (confrontados com a experiência), mas *convenções*, construtos elaborados com a finalidade de serem usados como guias na busca e na organização dos fenômenos sexuais teórica e clinicamente relevantes (LOPARIC, 2014, p. 303).

Ricœur se concentra nessa segunda dimensão explicativa no texto aludido, que, de fato, é aquela na qual Freud se aprofundou mais em sua

obra e considerou mais importante. Em *Totem e tabu*, o primeiro esboço de religião humana, a saber, o totemismo, foi explicado por Freud, “filogeneticamente”, da seguinte maneira:

Na origem da história, um pai muito cruel teria sido morto por seus filhos coligados; desse pacto entre os irmãos teria nascido a instituição social propriamente dita; mas o assassinato do pai teria deixado uma ferida profunda que exigia uma reconciliação com a imagem do pai ofendido (RICCEUR, 2010, p. 163).

A reconciliação com o assassinato do pai primevo deu ocasião ao surgimento do primeiro projeto de religião humana, a veneração do totem, que consistia em um animal ou vegetal considerado como um ancestral divino, protetor e punidor da tribo, amado e temido. Dele se derivava não só a identidade dos clãs, mas, sobretudo, sua legislação sagrada, em cujo núcleo residia a proibição do maltrato do totem e a copulação com mulheres do mesmo clã – ambas proibições sagradas (tabus) que, segundo Freud, consistem nas restrições morais e sociais mais antigas da história. Sob eles se perpetuava a obediência ante o pai amado, mas maltratado. Um segundo elemento que completava e equilibrava a relação dessa pré-religião com o pai era a comemoração de seu homicídio, “por meio da refeição totêmica, em que seria simultaneamente repetido sob forma disfarçada o assassinato do pai e instaurada a reconciliação com sua imagem interiorizada e sublimada” (RICCEUR, 2010, p. 163). A notável ambivalência de sentimentos ostentada pelo totemismo ante o pai primevo – que incluía, basicamente, intensas manifestações tanto de amor arrependido quanto de agressividade festiva, também é constatada por Freud no núcleo das relações edípicas dos neuróticos modernos. Enquanto os últimos, porém, tendem a responder a seus conflitos por meio da repressão do ódio no inconsciente, seguida da transferência de sua carga aflitiva a representações substitutas e efêmeras; os primitivos projetam a última na realidade externa, criando, assim, almas e demônios vingativos, com os quais povoam o mundo e explicam todos os fenômenos. Das almas destrutivas, os primitivos buscam se proteger por meio dos tabus, que são,

portanto, proibições sagradas tão defensivas quanto os sintomas neuróticos. Suas tentativas de negociação das mais diversas maneiras com os espíritos ocorriam por meio da “técnica” da magia, que era acompanhada de uma “psicologização” da realidade tão intensa – que bem pode ser definida por uma expressão criada por um paciente neurótico de Freud para definir o princípio da neurose, a saber, a onipotência dos pensamentos. O assombramento psicológico da realidade define, portanto – como bem anota Ricœur – o modelo da paranoia a partir do qual Freud explica, em *Totem e Tabu*, a origem da religião (sempre como ilusão). “Ao mesmo tempo em que se interiorizam os ideais impostos pela autoridade parental” e expressos naqueles primeiros tabus, bem como os que os sucedem:

O desejo projeta numa região transcendente a fonte da interdição e, talvez mais ainda, a da consolação (...). O deus dos seres humanos, ídolo de seu desejo, é a figura ampliada de um pai que ameaça, que interdita, que dá a lei e os nomes, que institui a ordem das coisas e a ordem das cidades, que compensa e consola, que reconcilia o ser humano com a dureza da vida (RICŒUR, 2010, p. 162).

Essas funções de inibição e consolação da religião, e que de fato coabitam no texto de Freud com sua crítica ao afastamento da realidade promovido por sua psicologização do mundo, serão destacadas por Ricœur em uma leitura não só preocupado em “reduzir e destruir” o valor social da religião. No primeiro artigo freudiano mencionado, por exemplo, Freud afirma que “a renúncia progressiva aos instintos constitucionais, cuja ativação proporcionaria o prazer primário do ego, parece ser uma das bases do desenvolvimento da civilização humana” (FREUD, 1996b, p. 116). Se “uma parcela dessa repressão instintual foi efetuada pelas religiões, ao exigirem do indivíduo que sacrifique à divindade seu prazer instintual” (FREUD, 1996b, p. 116), as religiões devem ter exercido um papel inibidor decisivo nos primeiros passos da civilização. Contudo, a ênfase freudiana sempre foi muito mais iconoclasta mesmo, como bem reconhece Ricœur. Consequentemente:

Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud está em busca de um outro assassinato, o assassinato do profeta [Moisés], que seria para as religiões monoteístas o que o assassinato do pai primitivo foi para o totemismo (...) Sob os traços do deus ético teria ressurgido o próprio evento traumático; o retorno ao deus mosaico seria assim ao mesmo tempo o retorno do traumatismo recalçado (RICŒUR, 2010, p. 163).

Posteriormente, “o assassinato de Cristo seria, por sua vez, outro reforço da lembrança das origens. Ao mesmo tempo, Freud retoma sua hipótese antiga da revolta dos filhos: o redentor deve ter sido o principal culpado, o chefe da horda dos irmãos” (RICŒUR, 2010, p. 163). À mentalidade antiga, um martírio como o de Cristo, que expia um “pecado original” com a tortura e a morte, só poderia apontar a um crime equivalente, e, portanto, a um homicídio doloroso de alguém não reconhecido pelo mito. Se Cristo foi apresentado como o expiador e libertador de um “pecado original”, só poderia ser o representante da morte do crime inaugurador de toda cultura: o assassinato do pai primevo. Assim, se o judaísmo buscou consolar a nostalgia do pai através da mais aguda obediência, exaltação e temor de uma representação do mesmo (Deus), o cristianismo teria ido além do judaísmo, conforme Freud, porquanto teria oferecido, na própria pele do redentor, um caminho de expiação definitiva a toda humanidade da culpa pelo crime fundador da civilização. “Com esse conceito de ‘retorno do recalçado’” (RICŒUR, 2010, p. 164) – esclarece Ricœur ao se referir ao parricídio original e olvidado no inconsciente coletivo humano – “atingimos o terceiro nível da interpretação freudiana: o nível propriamente econômico”, em que um balanço é feito quanto ao que se ganhou e se perdeu, em termos de satisfação e insatisfação, por meio da religião. Se pela explicação anterior, algo poderia ter sido ganho no sentido de consolo da população quanto à violência inauguradora da cultura e inibição de seu comportamento antissocial, as semelhanças da religião com uma neurose obsessiva já levam Freud, em *O futuro de uma ilusão* e em *O mal-estar na civilização*, a julgá-la como útil apenas à infância da humanidade. Assim como toda criança também passa por uma fase em que só consegue controlar-se, e de alguma maneira, resignar-se diante de seus

conflitos, e, sobretudo os de natureza edipiana, por meio de neuroses, como as zoofobias e afins, a humanidade também precisou passar em sua infância por fases análogas, em que surgiram as religiões. Em sua maturidade, porém, o homem está apto para substituir essas neuroses coletivas por respostas mais racionais e científicas às suas necessidades de autocontrole, proteção, consolo e reflexão sobre a origem e a finalidade da vida. A ênfase de Ricœur no comentário desse terceiro nível econômico da explicação de Freud da religião recai sobre a nostalgia do pai:

A figura do pai, tal como ressurgue pelo mecanismo do retorno do recalado, torna-se o eixo da “consolação”; é porque é para sempre fraco como uma criança que o homem permanece presa da nostalgia do pai. Ora, se toda aflição é nostalgia do pai, toda consolação é reiteração do pai; o homem-criança, em face da natureza, se forja deuses à imagem do pai (RICŒUR, 2010, p. 164).

Percebe-se que Ricœur explora, em seu comentário, aquele domínio da natureza humana, tanto individual como coletiva, que sempre – ou por muito tempo, como preferiria o mais otimista Freud – será infante. Poderemos deixar de ser crianças aos olhos do universo? Poderemos deixar para trás a influência dos eventos mais significativos (e traumáticos) de nosso passado coletivo? Uma coisa é certa: a nostalgia do pai engloba, para Freud – como bem anota Ricœur na frase anterior – todo o sentido de aflição, e, portanto, que toda consolação seja reiteração com o pai, é uma posição altamente favorável a uma recuperação do valor do monoteísmo. Isto já se encontra em germen no próprio texto de Freud: após apresentar, em *O futuro de uma ilusão*, uma explicação da religião com base não mais na nostalgia do pai, como em *Totem e Tabu*, mas apoiada na “necessidade de proteção contra os efeitos da impotência humana” (RICŒUR, 2010, p. 164). Freud escreve, em seu Capítulo IV, que não examina, propriamente, nessa obra, “o desenvolvimento da noção de Deus”, mas parte do “patrimônio já completo das ideias religiosas, tal como a cultura o transmite ao indivíduo” (FREUD, 2014a, p. 258). Nesse último ideário, destaca-se o desamparo do homem adulto perante o universo e a hostilidade oriunda do trato social. No entanto, a defesa contra ambos – expõe Freud – é tecida

com base na defesa desenvolvida pela criança contra o seu desamparo infantil: defesa que, como vimos, caracteriza-se, ontogeneticamente, pela substituição da mãe provedora de recursos pelo pai temido, ansioso e admirado; e, filogeneticamente, pelo anseio pelo pai primevo, como meio de mitigação da culpa (e recordação festiva) de seu assassinato. Após apresentar esse raciocínio, Freud explica que o desejo por proteção contra a natureza e a sociedade não só é “equivalente” ao anseio pelo pai, como que o primeiro consiste na motivação “manifesta”, enquanto que o segundo consiste na razão “mais profunda” (FREUD, 2014a, p. 257) da religião. Sendo assim, Ricœur é extremamente feliz quando sublinha que, no próprio texto freudiano, a figura do pai “torna-se o eixo da ‘consolação’”, pois “toda aflição é nostalgia do pai, e toda consolação, reiteração do pai” (RICŒUR, 2010, p. 164).

#### **4.3 A dialética do afeto e a do fantasma religioso**

O porquê de Ricœur destacar o papel de consolo e de inibição exercido pela religião como resposta ao anseio pelo pai, além de sua essência patológica, regressiva e arcaica, sublinhada por Freud, consiste em sua oposição ao fato de que “para Freud, não há história da religião” (RICŒUR, 2010, p. 166) em sentido dialético. “A religião é a monótona repetição de suas próprias origens, um sempiterno sapateado no solo de seu próprio arcaísmo?” – questiona. Ou não seria também possível entendê-la mais nos moldes de um sonho ou de uma poesia, em que se poderia distinguir um “vetor regressivo que a submeteu no passado e um vetor progressivo que dele faz um detector de sentido” (RICŒUR, 2010, p. 166)? Em resposta afirmativa à segunda questão, Ricœur propõe uma interpretação que busca associar os resultados da psicanálise a uma postura menos preocupada em “reduzir e destruir” e mais centrada em “compreender e em restituir em sua autenticidade os conteúdos simbólicos de nível mítico-poético” (RICŒUR, 2010, p. 165) da religião. Nessa tarefa, o autor afiança ser necessário “mostrar mediante qual educação do desejo a religião

supera seu próprio arcaísmo” (RICŒUR, 2010, p. 166); e acrescenta ser imprescindível “levar em consideração os *textos* nos quais e pelos quais o homem religioso ‘formou’ e ‘educou’ sua escritura” (RICŒUR, 2010, p. 167, grifo original). Se por um lado, não “há necessidade de dizer que *Moisés e o monoteísmo* não está absolutamente no nível de uma exegese do Antigo Testamento” (RICŒUR, 2010, p. 167, grifo original), por outro, “há dois pontos sobre os quais temos ainda a *aprender* com Freud: o primeiro diz respeito à relação da religião com a interdição; o segundo, à sua relação com a consolação”. Em relação ao primeiro:

Somente reconquistaremos a dimensão propriamente bíblica quando houvermos liquidado em nós mesmos o que resta de arcaico, de infantil e de neurótico no “sentimento de culpa”. A culpa é uma armadilha, uma ocasião de atraso, de estagnação na pré-moral, no arcaísmo; em nenhuma parte é mais necessário passar por uma “destruição” a fim de recuperar o sentido autêntico de pecado (RICŒUR, 2010, p. 167).

Assim, Ricœur entende ser muito profícua a destruição psicanalítica da culpabilidade que busca se apropriar da religião e também governa as neuroses em sua raiz. “A renúncia progressiva aos instintos (...) parece ser uma das bases do desenvolvimento da civilização humana” (FREUD, 1996b, p. 116) – como defende Freud, aceitando, assim, que parte da inibição instintiva seja inevitável e até mesmo positiva ao progresso. Se na infância da humanidade, “uma parcela dessa repressão instintual foi efetuada pelas religiões, ao exigirem do indivíduo que sacrifique à divindade seu prazer instintual” (FREUD, 1996b, p. 116), caso a religião pudesse abandonar seus traços neuróticos, que a inundam em culpa, e se aproximar da fantasia artística, pode não haver tanta resistência à ideia de que a religião siga contribuindo para a inibição dos instintos em sua justa medida. Se a tragédia de Cristo, por exemplo, for interpretada como um “conto de fadas” (FREUD, 1982, p. 163) – como zomba Freud; isto é, não como a verdade “*sensu stricto et proprio*” (SCHOPENHAUER, 1986, p. 215) – como distingue Schopenhauer – mas como uma alegoria poética, seus

leitores poderão se concentrar em seu sentido principal, para além do véu simbólico, e vê-la como um caminho de conciliação inclusive com a culpa universal pelo homicídio do pai primevo.<sup>6</sup> Neste sentido, Ricœur salienta que:

É talvez na ordem da consolação que a lição da psicanálise não foi ainda percebida. Há efetivamente dois tipos de consolação inextricavelmente mesclados: a consolação infantil e idólatra, aquela que os amigos de Jó professavam, e, de outra parte, a consolação segundo o espírito, que não comporta mais nada de narcísico e de interessado, que não é de modo algum uma proteção contra as calamidades da existência e um refúgio contra a dureza da vida. Essa consolação não é acessível senão pela mais extrema obediência à realidade; ela passa pelo luto da primeira consolação. Aquele que tivesse ido até o extremo desse movimento teria verdadeiramente assumido o iconoclasmo freudiano no movimento mesmo da fé (RICŒUR, 2010, p. 168).

Assim, Ricœur acredita ser possível unir o iconoclasmo de Freud à fé religiosa, desde que a última seja desassociada da “consolação idólatra”, cuja marca é o afastamento do princípio de realidade e a queda em todos os vícios anteriormente descritos da neurose obsessiva. Contudo, que seja possível ter outra fé, acompanhada, justamente, da mais “extrema obediência à realidade”, é algo que a psicanálise não é capaz de negar. Pelo contrário, sua ênfase no papel consolador e inibidor da religião nos sentidos anteriormente indicados, segundo os quais o pai é o eixo de toda consolação; sendo toda aflição nostalgia do pai, e “toda consolação, reiteração do pai” (RICŒUR, 2010, p. 164), ajuda a iluminar o que Ricœur denomina como o sentido mais espiritual de fé. Esse movimento duplo de “destruição” do “vetor regressivo” da religião e restituição de seu “vetor progressivo que dela faz um detector de sentido” (RICŒUR, 2010, p. 164)

---

<sup>6</sup> Paul Ricœur também se opõe à interpretação literal dos mitos religiosos, ressaltando que seu sentido principal não é histórico (*historisch*), mas simbólico e associado à revelação do ser: “O que produz a força de um símbolo religioso não é retomar um fantasma de cena primitiva e convertê-lo em instrumento de descoberta e de exploração das origens? Por suas representações simbólicas, o ser humano *diz* a instauração de sua humanidade; através de sua função vestigial, o símbolo mostra à obra uma imaginação das origens da qual se pode dizer que é *historial, geschichtlich*, porque ela diz um advento, uma vinda ao ser, mas não histórica, *historisch*, porque ela não possui nenhuma significação cronológica” (RICŒUR, 2010, p. 166, grifo original).

poderia ser descrito pelo que o autor chama de “dialética do afeto”, a qual seria apoiado em uma “dialética paralela do fantasma”, e se comporia pela interpretação dos “textos nos quais e pelos quais o homem religioso ‘formou’ e ‘educou’ sua escritura” (RICŒUR, 2010, p. 167).

Freud teria contribuído, provavelmente, como nenhum outro autor ao criticismo do lado infantil, patogênico, narcísico, interesseiro e idólatra da religião, nos moldes anteriormente indicados, e que pedem por superação. Contudo, sua menção parcial ao poder religioso quanto ao consolo prestado ao anseio pelo pai, o qual centraliza toda a aflição humana oriunda do desamparo em face das condições da cultura e da natureza hostil, como também a inibição dos instintos destrutivos, que também é de utilidade positiva a ambas as dialéticas. Em “o homem não possa permanecer uma criança para sempre” (FREUD, 2010a, p. 182) – conforme o argumento Freud – e deve “sair para a ‘vida hostil’”, pautando-se apenas no autocontrole racional e na resignação científica: não seria isso uma nova versão do mito narcísico e obsedante, que transfere à ciência o sobrepeso arcaico antes depositado na religião? Talvez não tenha sido à toa que o próprio Freud descreveu o seu projeto de secularização radical com uma série de traços da religião.<sup>7</sup>

#### 4.4 A fenomenologia da experiência primitiva bíblica de Ricœur

Às dialéticas do afeto e do fantasma religiosos propostos por Ricœur, para além de Freud, contribuem significativamente a hermenêutica bíblica

---

<sup>7</sup> Após defender, em *O Futuro de uma ilusão*, que “o afastamento da religião deverá ser consumado com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento” (FREUD, 2010a, p. 177), Freud afirma: “Nosso deus Λόγος (Logos, Razão) talvez não seja muito poderoso, cumpre somente uma pequena parte do que os seus antecessores prometiam”. Em *Acerca de uma Visão de Mundo*, Freud também utiliza palavras muito problemáticas para descrever seu substituto da religião: “Nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto – o espírito científico, a razão – venha a alcançar, com o tempo, a ditadura (*Diktatur*) na vida psíquica humana”. Em *O Mal-Estar na Civilização*, a cientificidade já é aproximada da religiosidade por meio da seguinte referência de Freud aos versos de Goethe: “*Quem tem ciência e arte/tem também religião/Quem essas duas não têm/esse tenha religião!*” (GOETHE, 1908, apud FREUD, 2010b, p. 27). Na sequência do texto, Freud discorda de Goethe de que o povo iletrado necessite de religião. Os argumentos apresentados para essa discordância, porém, colocam sobre os ombros da ciência uma expectativa tão grande (de respondem aos “mais antigos, fortes e prementes desejos” da humanidade (FREUD, 2014a, p. 266), que, possivelmente, compromete sua distância da metafísica, visão de mundo (*Weltanschauung*), onipotência dos pensamentos, centralidade ditatorial na vida psíquica etc.

que o primeiro desenvolve em uma série de escritos e conferências. Em *O si no espelho das Escrituras*, que consiste na conferência IX do ciclo das Gifford Lectures, expostas na Universidade de Edimburgo, entre 1985 e 1986, Ricœur introduz a sua concepção de fé bíblica por meio da oposição à distinção tradicional entre a filosofia e a teologia, segundo a qual a primeira questionaria e a responderia. Contra esse prisma, o autor argumenta que:

Uma coisa é responder a uma questão, no sentido de resolver um problema posto; outra, responder a um chamamento, no sentido de corresponder à concepção de existência que ele propõe. Em seguida, esse chamamento [da fé] não vem da filosofia, mas procede da Palavra, recolhida das Escrituras e transmitida pela tradição e pelas tradições provenientes dessas Escrituras (...). O chamamento a que a fé responde de múltiplas formas nasce no meio da experiência e da linguagem humana com estruturas próprias (...). Por outro lado, essas estruturas originárias de experiência e de linguagem só se perpetuaram até nossos dias graças a um processo ininterrupto de transmissão e de interpretação que sempre implicou mediações conceituais estranhas às expressões originais da fé de Israel e da Igreja primitiva cristã. Foi para essas mediações conceituais que contribuíram sucessivamente as filosofias (RICŒUR, 2012a, p. 38).

Segundo Ricœur, Freud pertence a essas mediações conceituais, filosóficas e estranhas ao espírito bíblico original que desde uma plataforma externa “animaram uma grande parte dos debates internos do pensamento ocidental, quer este assuma, quer rejeite o legado bíblico” (RICŒUR, 2012a, p. 38). Além dessas experiências, Ricœur propõe um método de aproximação ante a experiência bíblica não apenas hermenêutico, como também fenomenológico, cujo ponto de partida é a “especificidade da experiência do homem bíblico” (RICŒUR, 2012a, p. 40) e “a coerência da sua linguagem no nível simbólico que lhe é próprio”. Apoiado, portanto, não mais nos juízos da filosofia ou da teologia constituída sobre a religião, mas nas próprias “expressões de fé bíblica mais primitivas” (RICŒUR, 2012a, p. 42), Ricœur reconhece que a sua abordagem implica uma aposta e um risco:

O risco é o de responder positivamente, de uma maneira ou de outra, ao chamamento não coativo proveniente do campo simbólico determinado pelo cânone bíblico, judaico e cristão, de preferência a qualquer outro cânone de textos clássicos.

A aposta correspondente a esse risco é que o despojamento de si, requerido pelas diferentes figuras do si respondente que descreveremos da próxima vez, será cem vezes compensado por uma superabundância da compreensão de si mesmo e do outro (RICŒUR, 2012a, p. 43).

O risco, portanto, deve-se ao fato de ter sido o “acaso biológico, geográfico e cultural” (RICŒUR, 2012a, p. 43) que o inclinou a uma religião específica e não a outra. A aposta, porém, já repousa na condição de que esse próprio acaso “pode ser transformado em destino livremente assumido”. Ambos apontam para uma fé bíblica cuja especificidade não foi adentrada pela crítica freudiana.<sup>8</sup> Essa especificidade é composta, inicialmente, pela “mediação escriturária que serviu de grade de interpretação para a experiência religiosa própria dos membros das comunidades judaicas e cristãs (RICŒUR, 2012a, p. 39). Nela se constata que a fé, em princípio, é um “ato que não se deixa reduzir a nenhuma palavra”, é o limite de toda a hermenêutica. Na experiência bíblica primitiva, portanto, é absolutamente central o que o autor denomina de “dialética da

---

<sup>8</sup> Outro autor que também acredita que Freud não conseguiu compreender a fé bíblica foi P. Rieff. Para ele, Freud “peca”, junto a toda a sociologia moderna, em “repetir o erro kantiano de considerar a religião como a apreensão de nossos deveres morais como mandamentos divinos (...). É nessa identidade original entre religião e autoridade [social] que se baseia a rejeição freudiana da religião” (RIEFF, 1979, p. 297), em seu sentido econômico e prático (no terceiro nível de sua análise, conforme Ricœur). Contra essa leitura, Rieff argumenta que “a distinção mais forte e valiosa do cristianismo se dá, precisamente, entre a fé e as instituições, bem como entre a fé e as atitudes pelas quais as últimas são transmitidas em todos os tempos” (RIEFF, 1979, p. 297). A fé bíblica, portanto, não se identifica de forma alguma com as prescrições morais e sociais, que se tornam instituições positivas, mas também engloba outras dimensões, inclusive, de suspeita contra as instituições e a coerção social e moral. Por isso, a fé religiosa também exerceu, historicamente, o papel de crítica subversiva e anticonformista. A ciência, por outro lado – acusa Rieff – possui suas utopias, mistérios e entusiasmos não menos que a fé, e desde que se libertou e se neutralizou quanto a valores, se alinhou muito mais “facilmente aos objetivos vigentes da sociedade” (RIEFF, 1979, p. 299) do que a religião, “quaisquer que sejam eles”. Assim, é possível pensar no complemento de um caminho duplo de realização do projeto libertário freudiano de adequação ao princípio de realidade: um por meio do consolo da fé, e outra através da resignação científica, onde o primeiro seria mais crítico e transformador (não necessariamente patológico) e o segundo mais voltado à adaptação social. Em todo caso, boa parte da primeira dimensão é perdida quando Freud apresenta a definição “equivocada de que a religião é sempre consoladora, o modo principal de escapar da dureza da realidade” (RIEFF, 1979, p. 298), enquanto que apenas a resignação científica está livre da fuga do real. “Não há uma polaridade necessária entre consolação e resignação” – discorre Rieff, de modo que ambas podem ser inseridas em um movimento conjunto.

manifestação e da retirada do Nome” (RICŒUR, 2012a, p. 70) (de Deus), a qual une o Antigo e o Novo Testamento, e consiste no fato de que Deus é tanto aquele que se comunica e se revela, como aquele que se reserva e não se deixa nomear: “Do lado da manifestação do Nome, o relato da Ressurreição faz eco ao do Êxodo; do lado da retirada do Nome, as (...) expressões-limite do episódio da sarça ardente” (RICŒUR, 2012a, p. 70) correspondem às parábolas cristãs sobre o ignoto reino de Deus. Essa dialética fornece uma “unidade imaginativa” a toda a *Bíblia*, sob a qual se inclui ainda a opção pela linguagem metafórica (ou querigmática, como prefere Ricœur, que é prescritiva e metafórica simultaneamente, como detalharemos melhor na sequência), e à diferença das linguagens argumentativa e demonstrativa (essa última dominante na ciência moderna, e aquela na escolástica).<sup>9</sup> Por outro lado, Ricœur argumenta que se “alguma unidade pode ser reconhecida na Bíblia, é mais de ordem polifônica do que tipológica” (RICŒUR, 2012a, p. 54). Essa polifonia se revela, sobretudo, nos diversos gêneros de nomeação de Deus, que “é nomeado diversamente na narrativa que o conta, na profecia que fala em seu nome, na prescrição que o designa como fonte de imperativo, na sabedoria que o busca como sentido do sentido, no hino que o evoca na segunda pessoa” (RICŒUR, 2012a, p. 59). A “incrível diversidade” da polifonia metafórica, psicológica e divina exibida pela Bíblia faz dela “muito mais uma biblioteca do que um poema simples – relativamente simples –, como são a *Ilíada* ou a *Odisséia*” (RICŒUR, 2012a, p. 59). O “entrecruzamento de gêneros literários múltiplos” (RICŒUR, 2012a, p. 59) condensado na *Bíblia* e comentado por Ricœur no texto citado é tão heterogêneo que, para que não percamos o norte interpretativo nele, propomos concentrarmos a análise naquilo que Ricœur caracteriza como a grande riqueza “supraética”

---

<sup>9</sup> Ricœur apresenta mais uma série de concordâncias com a tese de Northrop Frye de que Bíblia possui uma unidade imaginativa. Por exemplo, argumenta que a imagética bíblica é “repartida em duas escalas, uma paradisíaca (...) a outra demoníaca”, de modo que podemos percorrê-las de “alto a baixo, de baixo a alto”, em “uma imensa rede de significados de correspondências entre tipos e antitipos” (RICŒUR, 2012a, p. 50). Do Gênesis ao Apocalipse, percebe-se o desenrolar de “uma sequência de figuras em forma de U, com seus altos e seus baixos, seus cumes e seus abismos”; tudo, porém dentro de uma “estrutura *centrípeta* que a Bíblia compartilha com todos os grandes textos poéticos” (RICŒUR, 2012a, p. 52, grifo original) etc.

(como em breve aclararemos) dos últimos três “theologoumena” (categorias poéticas) mencionados: a prescrição, o sentido dos sentidos e o hino. Sobretudo por essas três formas verbais fala, segundo o autor, o Novo mandamento do amor. Esse sentimento, que foi julgado por muitos moralistas como a virtude das virtudes, é fundamental, para Ricœur, à “invenção dos comportamentos responsáveis” (RICŒUR, 2012b, p. 23) e, sobretudo, porquanto completa – em plena tensão viva, mas não destituída de uma progressão dialética – a virtude da justiça. Essa última é regida pela lógica da equivalência ou a da igualdade, e encontra a sua formulação poética principal na Regra de Ouro, resumida na expressão: “Cada um deve tratar os outros como gostaria que ele próprio fosse tratado”. Somente com a inundação dessa lógica da equivalência com a lógica própria do amor, a saber, a da superabundância, é que, segundo o autor, a justiça pode ser liberta de sua “interpretação perversa”, a saber, a restrição e subordinação do formalismo jurídico ao mais raso utilitarismo interesseiro. Comentemos as linhas gerais desse ensinamento que consiste, provavelmente, na principal lição ética e supraética que a fé bíblica dá a seus tempos, isto pode ser aproveitado para iluminar também os nossos.

#### 4.5 A dialética do amor e justiça

A dialética do amor e da justiça é exposta por Ricœur em *Amor e Justiça*, conferência pronunciada em ocasião de seu recebimento do prêmio Leopold Lucas, em 1989, quando Ricœur desenvolve uma análise dialética de ambas as virtudes, buscando fixar, “de um lado, o reconhecimento da proporção inicial entre os dois termos e, de outro, (...) as mediações práticas entre os dois extremos” (RICŒUR, 2012b, p. 3). Iniciando essa empresa pela análise da desproporção entre ambos os sentimentos (e evitando o que chama de exaltação ou platitude do amor), Ricœur propõe “recensar as formas de discurso do amor” (RICŒUR, 2012b, p. 6), dado que “o amor fala, mas numa língua diferente daquela da justiça”. As três características mais marcantes do discurso amoroso são: o louvor, a forma

imperativa e o poder de metaforização. Em primeiro lugar, o discurso do amor é “um discurso do louvor. No louvor, o homem se rejubila ao ver seu objeto reinando acima de todos os outros objetos de seu cuidado” (RICŒUR, 2012b, p. 6); e entre as formas verbais mais apropriadas para expressar esse júbilo se destacam o hino (Cf. Paulo, 1 Coríntios, 13), a bênção (Cf. Salmo 1, 1, 3; 84, 13) e os macarismos (Cf. Mateus, 5, 3), típicos da “poesia bíblica” (RICŒUR, 2012b, p. 6).<sup>10</sup> Neles:

As palavras-chave passam por amplificações de sentido, assimilações inesperadas, interconexões inéditas (...). A segunda estranheza do discurso do amor concerne ao emprego perturbador da forma *imperativa* em expressões conhecidas como ‘amarás o Senhor teu Deus... e amarás o próximo como a ti mesmo’ (RICŒUR, 2012b, p. 8, grifo original).

Mas como é possível ordenar o amor? Ricœur afirma que encontrou um “socorro inesperado” à resposta dessa difícil questão em *A estrela da redenção*, de Franz Rosenzweig, na seção denominada *Revelação* (“ou do eterno presente do encontro”), onde o autor apresenta a torá (o ensinamento) como algo que só pode se tornar um conjunto de regras:

Porque é precedida pelo ato solene de abertura do todo da experiência humana à linguagem paradigmática da Escritura. E qual é o símbolo mais aproximado dessa imposição da linguagem primordial à esfera humana de comunicação? É o mandamento do amor (...). A ideia verdadeiramente genial é então mostrar o mandamento do amar jorrando desse vínculo de amor entre Deus e uma alma solitária. O mandamento que precede toda lei é a palavra que o amante dirige à amada: *ama-me!* Essa distinção entre mandamento e lei só tem sentido se admitirmos que o mandamento de amar é o próprio amor, que se recomenda a si mesmo, como se o genitivo contido no mandamento de amar fosse ao mesmo tempo genitivo objetivo e genitivo subjetivo; o amor é objeto e sujeito do mandamento; em outras palavras, é um mandamento que contém as condições da sua própria obediência pela ternura da sua instância: *ama-me!* (RICŒUR, 2012b, p. 10, grifo original).

---

<sup>10</sup> Cf. Alter (1985).

Ricœur defende que o uso poético que a *Bíblia* faz do imperativo possui um parentesco tão íntimo com o canto de louvor que o torna “irredutível, em seu teor ético, ao imperativo moral” kantiano. Por fim, uma terceira característica da fala do amor é o “poder de *metaforização* que se prende” (RICŒUR, 2012b, p. 12) a suas expressões. Em termos psicológicos, o amor é capaz de criar uma “espiral ascendente e descendente que ele percorre nos dois sentidos” entre “uma variedade de afetos que designamos por seus estados terminais: prazer vs dor, satisfação vs descontentamento, regozijo vs padecimento, beatitude vs melancolia...” (RICŒUR, 2012b, p. 12). No campo linguístico, isso enseja a elaboração de “um vasto campo de analogias entre todas as modalidades afetivas do amor, graças ao que elas podem se significar mutuamente (...). Isso explica que a metáfora seja aqui mais que um tropo, quero dizer, um ornamento retórico” (RICŒUR, 2012b, p. 13).

No que concerne à justiça, pelo seu turno, o filósofo enuncia que esta se opõe ao amor tanto como prática social como enquanto ideal ou princípio. Como prática social, suas circunstâncias, canais e argumentos são diversos: ela se “identifica com o aparelho judiciário de uma sociedade” (RICŒUR, 2012b, p. 16), que caracteriza um Estado de direito, e participa da atividade comunicacional humana, por meio de um confronto de argumentos baseados em direitos e interesses distintos que tendem ao infinito. “Para dizer a verdade, o amor não argumenta, se tomarmos como modelo o hino de 1 Coríntios 13” (RICŒUR, 2012b, p. 17). Como ideal ou princípio, Ricœur já ensina que a justiça se identifica, de Aristóteles a John Rawls, com o conceito de justiça distributiva, resumida por ele com as seguintes palavras:

concepção distributiva, a sociedade não existe sem os indivíduos entre os quais as *partes* são distribuídas e que, assim, *participam* do conjunto. Mas os indivíduos não teriam tampouco existência social sem a regra da distribuição que lhes confere um lugar no conjunto. É aqui que intervém a justiça como virtude das instituições que presidem a todas as operações de partilha. Dar a cada um o que lhe cabe - *suum cuique tribuere* -, é essa, numa situação qualquer de distribuição, a fórmula mais geral da justiça (RICŒUR, 2012b, p. 19).

O segundo pilar do ideal da justiça, que a eleva propriamente a uma virtude, é o conceito de igualdade. No plano judicial, ele impõe a necessidade de “tratar de modo semelhante os casos semelhantes” (RICŒUR, 2012b, p. 19). Todas as partes devem ter uma igualdade de direitos e oportunidades; contudo, no caso em que se confrontem entre si as “distribuições notoriamente desiguais em matéria de rendimentos e de propriedades, de autoridade e de responsabilidade, de honrarias” (RICŒUR, 2012b, p. 20) etc., Ricœur faz menção à solução de Aristóteles, em que “uma partilha é justa se for proporcional à contribuição social das partes” (RICŒUR, 2012b, p. 20) e à de Rawls, denominada por “maximização da parte mínima” (segundo a qual, no caso das “desigualdades justas”, “o aumento da vantagem do mais favorecido deve ser compensado pela diminuição da desvantagem do mais desfavorecido”) (RICŒUR, 2012b, p. 20). O conceito de distribuição, portanto, “confere uma base moral à prática social da justiça (...) como regulação dos conflitos” (RICŒUR, 2012b, p. 21), de modo que, nela, “a sociedade é vista como um lugar de confronto entre parceiros rivais”. Já o conceito de igualdade de direitos, oportunidades e de proporcionalidade de “vantagens e de encargos numa partilha ideal” assinala a “força e os limites da ideia mais elevada de justiça”. Com base nesses dois pilares, Ricœur conclui que “o ponto mais elevado que o ideal de justiça pode visar é o de uma sociedade em que o sentimento de dependência mútua – ou mesmo de endividamento mútuo – permanece subordinado ao de desinteresse mútuo”. Conforme a fórmula de Rawls, é o interesse desinteressado o que “caracteriza a atitude básica dos contratantes na situação hipotética do contrato original” (RICŒUR, 2012b, p. 21). Contudo, Ricœur questiona se não seria possível, de alguma maneira, elevar-se dessa ideia simples de mutualidade, presente na fórmula da justiça, “ao nível de um reconhecimento verdadeiro e de uma solidariedade tal que cada um se sinta *devedor* de cada um” (RICŒUR, 2012b, p. 22). Será apenas a fusão da justiça com o amor capaz dessa ascensão.

A sociedade enquanto “lugar de confronto entre parceiros rivais” (RICŒUR, 2012b, p. 21) só poderá se elevar a um verdadeiro palco de reconhecimento, solidariedade e dívida mútua por meio da elaboração de uma ponte entre a prosa da justiça (a regra formal) e a poética do amor (o hino). Na medida em que ambas as falas apontam, por suas próprias condições, à ação, Ricœur defende que ambas pedem por essa ponte, de modo que sua indicação não é forçada ou fictícia. Uma via oportuna de exploração à “invenção de comportamentos responsáveis” (RICŒUR, 2012b, p. 23) a partir dessas premissas encontra seu paradigma no Sermão da Montanha, em Mateus, ou mais apropriadamente ainda, no:

Sermão da Planície, em Lucas, onde, num só e mesmo contexto, o novo mandamento, o de amar os inimigos, e a Regra de Ouro são justapostos: (...) “Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, bendizei os que vos maldizem, e orai pelos que vos caluniam” (Lucas 6, 27-28). E um pouco mais adiante: “Assim como quereis que os homens vos façam, do mesmo modo lhes fazei vós também” (Lucas, 6, 31). (RICŒUR, 2012b, p. 23).

A exploração de Ricœur desse arquétipo do comportamento virtuoso cristão segue essa vereda: em primeiro lugar, assinala o fato de que o mandamento do amor até mesmo aos inimigos compreende a “expressão *supraética* de uma vasta *economia da doação*” (RICŒUR, 2012b, p. 24). Nas duas extremidades do complexo leque de significações dessa *economia da doação* bíblica se encontram o Deus da criação e o Deus da esperança: ao primeiro se relaciona o primeiro sentido de bom: “E viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom” (*Genesis*, 1, 31), e também o sentimento de dependência radical do homem, que apenas como criatura é interpelado, por intermédio de uma natureza digna de solicitude, respeito e admiração. Por meio desse “sentimento supraético de dependência do homem-criatura” (RICŒUR, 2012b, p. 24) se vincula o mandamento do amor aos inimigos com a economia da doação. A lei, condição incontornável da libertação, e a justificação, na medida em que é perdão gratuito, também se enraízam profundamente na *economia da doação*, afinal: amor extremo, obediência à lei e justificação são, antes de tudo, *doações*. Na

outra ponta da economia da doação se encontra o simbolismo de Deus “como fonte de possibilidades desconhecidas” (RICŒUR, 2012b, p. 25), às quais se endereça, sobretudo, o sentimento de esperança por salvação escatológica. O Novo mandamento do amor, inclusive, a inimigos, portanto, é supraético na medida em que “é ético em razão da forma imperativa, parente” do mandamento ama-me, mas também vai além da ética, porquanto, assinalando, por exemplo, a nulidade entre os amigos e inimigos, apresenta-se como “a projeção ética mais apropriada do que transcende a ética, a *saber*, a economia da doação” (RICŒUR, 2012b, p. 25). O resumo dessa aproximação ética se torna compreensível na fórmula: “Já que ele te deu, dá por tua vez” (RICŒUR, 2012b, p. 26) – o que torna a doação uma “fonte de obrigação. Entretanto, essa aproximação tem seu paradoxo: ao entrar no campo prático, a economia da doação desenvolve uma *lógica de superabundância* que, num primeiro tempo, pelo menos, opõe-se à *lógica de equivalência* que governa a ética cotidiana”. Dessa última, decorre a Regra de Ouro – sobre a qual o Novo mandamento (de amor incondicional) exerce pressão nos Sermões da Planície e da Montanha. A Regra de Ouro (pautada pela lógica de equivalência) pertence à reciprocidade e à reversibilidade “entre o que um faz e o que é feito ao outro” (RICŒUR, 2012b, p. 27) – o que coloca uma relação de aparente incompatibilidade com a lógica de superabundância. Essa tensão entre ambas é expressa por Jesus com bastante clareza, em Lucas 6, 32-35:

Se amardes aos que vos amam, que mérito tereis? Pois também os pecadores amam aos que os amam. E, se fizerdes bem aos que vos fazem bem, que mérito tereis? Também os pecadores fazem o mesmo. E se emprestardes àqueles de quem esperais receber, que mérito tereis? Também os pecadores emprestam aos pecadores, para receberem outro tanto. Amai pois a vossos inimigos, e fazei bem, e emprestai, sem disso nada esperar (RICŒUR, 2012b, p. 27).

Uma vez que “a regra da justiça pode ser tida como uma reformulação em termos formais da Regra de Ouro” (RICŒUR, 2012b, p. 28), e tanto como prática social como na qualidade de ideal, Ricœur conclui que a crítica de Jesus à última é perturbadora, pois legitima a extensão “à prática

social da justiça e aos próprios princípios de justiça da desconfiança que atinge a Regra de Ouro em nome da lógica de superabundância subjacente ao mandamento supraético de amar seus inimigos” (RICŒUR, 2012b, p. 28). Além de qualquer posição cética em favor da incompatibilidade entre ambas as lógicas, porém, Ricœur recomenda a interpretação conciliadora entre ambas com base no ensinamento dos Sermões da Planície e da Montanha, que as receitam simultaneamente e sem confrontação. A partir dessa óptica:

O mandamento de amor não abole a Regra de Ouro, mas a reinterpreta no sentido de generosidade e, assim, faz dela um canal não apenas possível, mas necessário de um mandamento que, em razão do seu estatuto supraético, só alcança a esfera ética à custa de comportamentos paradoxais e extremos, os mesmos que são recomendados na esteira do novo mandamento: ‘Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, bendizei aos que vos maldizem, e orai pelos que vos caluniam. Ao que te ferir numa face, oferece-lhe também a outra (...). Dá a todo o que te pedir; e, ao tomar o que é teu, não lho reclames’ (Lucas 6, 27-30). São esses compromissos singulares extremos que São Francisco, Gandhi, Martin Luther King assumiram (RICŒUR, 2012b, p. 29).

Contudo, como seria possível que a lei penal, a justiça formal, a distribuição social de papéis etc. assimilem máximas supraéticas e decorrentes de uma lógica de superabundância, tais como a de “emprestar sem nada esperar em troca”? (RICŒUR, 2012b, p. 29). Para Ricœur, caso não seja construída, de alguma maneira, uma ponte dialética entre o amor e a justiça, ambas as virtudes, abandonadas em si, poderão ser subjugadas por “interpretações perversas”, tais como o utilitarismo selvagem e a imoralidade. Assim, se o amor supramoral, por um lado, “não deve descambar para o não moral, quando não para o imoral – por exemplo, para a covardia –, ele tem de passar pelo princípio da moralidade, resumido na Regra de Ouro e formalizado pela regra de justiça” (RICŒUR, 2012b, p. 30). Por outro lado:

Sem o corretivo do mandamento de amor, a Regra de Ouro seria incessantemente puxada no sentido de uma máxima utilitária cuja fórmula seria *do ut*

*des*, dou para que dê. A regra dá *porque* te deram, corrige o *a fim de que* da máxima utilitária e salva a Regra de Ouro de uma interpretação perversa sempre possível. É nesse sentido que podemos interpretar a presença das duras palavras de Lucas 6, 32-34, logo depois da reafirmação da Regra de Ouro em 6, 31 e logo antes da reafirmação do novo mandamento em 6, 35. Nesses versículos intermediários, a farpa crítica da lógica de superabundância é dirigida, menos contra a lógica de equivalência da Regra de Ouro, do que contra sua interpretação perversa. A mesma regra parece capaz de duas leituras, de duas interpretações, uma interessada [a utilitária], a outra desinteressada [a solidária]. Só o mandamento [do amor] pode decidir em favor da segunda contra a primeira (RICŒUR, 2012b, p. 30).

Sem a sinergia com o Novo Mandamento, a Regra de Ouro permite uma leitura perversa, que pode aproximá-la da “lei de talião (*jus talionis*), que é a expressão mais rudimentar da lógica da equivalência e de seu corolário, a regra de reciprocidade” (RICŒUR, 2012b, p. 27). Analogamente, Ricœur afirma que a regra de justiça, como já mencionado, assemelha-se à Regra de Ouro, e também exige uma reinterpretação crítica que a liberte da possibilidade de queda no utilitarismo selvagem. Assim como a Regra de Ouro, “entregue a si mesma, se rebaixa do nível de máxima utilitária, assim também a regra de justiça, entregue a si mesma, tende a subordinar a cooperação à competição, ou antes, a esperar unicamente do equilíbrio dos interesses rivais o simulacro da cooperação” (RICŒUR, 2012b, p. 31). O domínio do interesse, seja sobre a Regra de Ouro, seja sobre a regra de justiça, só pode ser evitado se ambas forem “tocadas e secretamente guardadas pela poética do amor” (RICŒUR, 2012b, p. 31). Esse toque e guarda se escondem, timidamente, elucida Ricœur, sob o segundo princípio de justiça de Rawls,<sup>11</sup> o qual protege sua teoria da justiça da queda no utilitarismo extremo; como argumenta a seguir:

O que salva o segundo princípio de justiça de Rawls dessa recaída no utilitarismo sutil é, finalmente, seu parentesco secreto com o mandamento do amor, na medida em que este é dirigido contra o processo de vitimização que o

---

<sup>11</sup> Vale lembrar: no caso das desigualdades, “o aumento da vantagem do mais favorecido deve ser compensado pela diminuição da desvantagem do mais desfavorecido” (RICŒUR, 2012b, p. 31).

utilitarismo, precisamente, sanciona ao propor como ideal a maximização da vantagem média em detrimento de uma minoria a que essa implicação sinistra do utilitarismo deve permanecer dissimulada. Esse parentesco entre o segundo princípio de justiça e o mandamento do amor é, no fim das contas, uma das pressuposições não ditas do famoso *equilíbrio refletido*, em que a teoria rawlsiana da justiça se apoia em última instância, entre a teoria abstrata e nossas “convicções mais bem pensadas” (*Our well-considered convictions: Uma teoria da justiça*, §4) (RICŒUR, 2012b, p. 32).

Ricœur não espera ter suprimido todos os contrastes da lógica do amor e da justiça com essa “exploração de um comportamento responsável” com base na sinergia entre ambas as virtudes. Como seu objetivo era apenas elaborar mediações práticas entre esses dois polos da virtuosidade, parece ter ficado satisfeito com a indicação de uma conciliação conquistada a partir da necessidade de proteção contra o que chama de queda em interpretações perversas com o utilitarismo extremo, o amoral e o imoral. A tensão observada faz “da justiça o meio necessário do amor” (RICŒUR, 2012b, p. 31), como conclui. Embora não tenha escrito o reverso, também podemos afirmar, com base em sua análise, que o amor é um fim necessário o qual impele a justiça, seja enquanto prática social ou enquanto ideal, na busca de sua plena realização. “Precisamente por ser supramoral, o amor não entra na esfera prática e ética, a não ser sob a égide da justiça (...). Na medida em que é supramoral” (RICŒUR, 2012b, p. 31), o amor suspende a ética. “Esta só é reorientada à custa da retomada e da retificação da regra de justiça, em oposição à sua tendência utilitária” (RICŒUR, 2012b, p. 33). Nessa mediação conciliadora entre amor e justiça, reflete-se o equilíbrio (provisório e tenso) entre a lógica de superabundância e a lógica de equivalência. Nas últimas palavras de sua conferência, Ricœur demonstra otimismo quanto à possibilidade de realização desse comportamento responsável em todos os níveis práticos:

Podemos então afirmar de boa-fé e com a consciência tranquila que o projeto para exprimir esse equilíbrio na vida cotidiana, no plano individual, jurídico, social e político, é perfeitamente praticável. Diria inclusive que a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementar de compaixão e de generosidade

em todos os nossos códigos – código penal e código de justiça social – constitui uma tarefa perfeitamente razoável, embora difícil e interminável (RICŒUR, 2012b, p. 33).

## Considerações finais

Freud é, indubitavelmente, um herdeiro tardio do que Minois chamou de “o século da morte de Deus” (o XIX) (MINOIS, 2014, p. 634). Expoente da hermenêutica da suspeita, como Schopenhauer, Marx e Nietzsche, Freud levou às últimas consequências a pretensão humana de explicar cientificamente Deus e substituí-lo pelo autodeclarado “não (...) muito poderoso (...) deus Λόγος (Logos, Razão)” (FREUD, 2014a, p. 299). É verdade que suas contribuições à ciência da religião foram preciosíssimas. Entre as quais, concordamos com Ricœur se destacam o criticismo destruidor de seu vetor infantil, patológico, narcísico e idólatra e a sua pouco estudada semente de valorização do poder consolador e inibidor religioso. Ricœur, por sua vez, já tem a grande originalidade de não se encaixar na descrição de Minois de que o século XX foi o “século da morte das certezas, em detrimento tanto da fé quanto do ateísmo” (MINOIS, 2014, p. 634). Se “majoritariamente, os filósofos contemporâneos não admitem Deus” (MINOIS, 2014, p. 669), Ricœur foi além, pois contornou as mediações modernas e anacrônicas do fenômeno original bíblico, e elaborou uma hermenêutica fenomenológica do último que trouxe à luz uma riqueza poética, ética e supraética, dona de moldes profícuos, inclusive, à exploração de um comportamento equilibrado, responsável e “perfeitamente praticável” na vida cotidiana contemporânea, “no plano individual, jurídico, social e político”. (RICŒUR, 2012b, p. 33).

## Referências

ALTER, R. **The art of biblical poetry**. New York: Basic Books. 1985

FERNANDEZ, A. V. **Freud y Jung: exploradores del inconsciente**. Madrid: Ed. Aguilera. 1986.

FREUD, S. Die Zukunft einer Illusion. In: Studienausgabe, Taschenbuchausgabe, 10 Bände und ein Nachtragsband, Frankfurt am Main, 1982. In: MÜLLER, T. (Org.). **DVD-Ausgabe – Sigmund Freud – Das Werk**. Berlin: © Heptagon Verlag, 2010a. Bd. IX.

\_\_\_\_\_. Um Estudo Autobiográfico. In: **Obra Completa. Edição Standard Brasileira**. v. 20. Tradução J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

\_\_\_\_\_. Atos Obsessivos e Práticas Religiosas. In: **Obra Completa. Edição Standard Brasileira**. v. 9. Tradução J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

\_\_\_\_\_. O Mal-Estar na Civilização. In: **Obras Completas**. v. 18. Tradução P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

\_\_\_\_\_. Acerca de uma Visão de Mundo. In: **Obras Completas**. v. 18. Tradução P. C. de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2010c.

\_\_\_\_\_. O futuro de uma ilusão. In: **Obras Completas**. v. 17. Tradução P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a.

\_\_\_\_\_. A Questão da Análise Leiga. In: **Obras Completas**. v. 17. Tradução P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.

FROMM, E. **Psychoanalysis and religion**. Clinton: The Colonial Press. 1959.

GERMER, G. M. **A crítica da religião como ponto de inflexão: Freud na proximidade da escola de Schopenhauer**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015. 378p.

GOETHE, J. W. **Sprüche in Reimen; zahme Xenien und Invektionen**. Org.: M. Hecker. Leipzig: Insel-Verlag, 1908.

HYATT, J. F. Freud on Moses and the Genesis of Monotheism. *Journal of Bible and Religion*, v. 8, n. 2, p. 85-88, 1940.

JONES, E. **Vida y obra de Sigmund Freud**. Tradução M. Carlisky e J. C. Tembleque. Barcelona: Editorial Anagrama, 1981.

- LOPARIC, S. O Deus da Alcova e o Deus do Berço. In: GARCIA, A. M.; ANGIANI, L. (Orgs.). **Labirintos da Filosofia**: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr. Campinas/SP: Editora Phi, 2014.
- MANN, T. Freud and The Future. In: \_\_\_\_\_. **Essays Of Three Decades**. Tradução H. T. Lowe-Porter. New York: A. A. Knopf, 1948.
- MARCUSE, L. **Sigmund Freud**. Tradução A. S. Krellenberg. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- MINOIS, G. **História do ateísmo**. Tradução F. N. Falleiros. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.
- RICCEUR, P. **Escritos e conferências, 1, em torno da psicanálise**. Tradução E. Bini. São Paulo: Ed. Loyola. 2010.
- RICCEUR, P. O si no espelho das Escrituras. In: RICCEUR, P. **Amor e justiça**. Tradução E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- RICCEUR, P. Amor e justiça. In: RICCEUR, P. **Amor e justiça**. Tradução E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- RAWLS, J. **A theory of justice**. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- RIEFF, P. **Freud: the mind of the moralist**. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II. In: \_\_\_\_\_. **Sämtliche Werke**. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986. Band II.
- STORR, A. **Freud – A very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- VERGOTTE, A. interpretations psychologiques du phénomène religieux dans l'athéisme contemporain. In: GIRARDI, S. (Org.). **L'athéisme dans l'avie et l'aculture contemporaines**. Paris: Desclée, 1967.

## Capítulo 5

### Paul Ricœur e suas contribuições para a história

*Rodrigo Augusto de Souza \**

*Para Helenice Rodrigues da Silva (in memorian), que me ensinou História.*

Para compreender a grande contribuição de Paul Ricœur<sup>1</sup> (1913-2005) à história devemos ter em conta a importância de alguns conceitos, tais como: historicidade, acontecimento, história estrutural, presentismo, hermenêutica histórica, ontologia histórica, memória, narratividade, entre outros. Isso confere às ideias de Ricœur acerca da história uma enorme complexidade, nas palavras de François Dosse, “Paul Ricœur revoluciona a história” (DOSSE, 2001, p. 71). Pode-se estabelecer um paralelo entre Paul Ricœur e Michel Foucault, como os principais filósofos franceses que fizeram contribuições relevantes para a história no contexto do século XX e os textos de François Dosse e Paul Veyne, com títulos homônimos, sobre os respectivos autores, como valiosos comentários às suas reflexões sobre a história.

Convém salientar alguns aspectos do campo historiográfico para compreender melhor o tema estudado (FEBVRE, 1989), o primeiro elemento é entender as principais teorias que fundamentaram a escrita da história a partir do século XIX, a saber: a filosofia da história e a história das ideias (idealismo), de Hegel; o materialismo histórico e dialético, de

---

\* Doutor em Educação. Professor adjunto da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. E-mail: rodrigoaugustobr@gmail.com

<sup>1</sup> Este trabalho tem por objetivo apresentar um diálogo mais detalhado com o capítulo *Uma filosofia do agir: Paul Ricœur*, do livro *O império do sentido: a humanização das ciências humanas*, publicado por François Dosse em 1995, na França, e lançado no Brasil pela Editora Unesp, em 2018.

Marx e Engels; o positivismo, de Ranke; e o historicismo, de Dilthey (2010). Esses paradigmas da escrita da história entraram em crise com a fenomenologia de Husserl e sua análise da “crise das ciências europeias”. No que consistia a crise das ciências identificada por Husserl? Tratava-se da superação do cientificismo positivista e a construção de um modelo de cientificidade para as ciências humanas baseado na fenomenologia. A crítica contundente a esses modelos de escrita da chamada Escola dos Annales, de Marc Bloch e Lucien Febvre, deu origem à história cultural francesa, proporcionando uma renovação teórico-metodológica no campo da história, contexto de renovação da pesquisa histórica em que surgiram as contribuições de Ricœur.

A partir da segunda metade do século XX surgiu a chamada “crise da história”, abordada por Roger Chartier, na obra *A história ou a leitura do tempo*. Essa crise se evidencia nos anos 70, com a publicação de três obras: *Como se escreve a história*, de Paul Veyne (1971), *Meta-história*, de Hayden White (1973) e *A escrita da história*, de Michel de Certeau (1975). O historiador trabalha com o real ou com a ficção? A história é apenas uma narrativa? A narrativa e retórica levaram à perda da cientificidade da história. Mais uma vez, Ricœur inseriu-se nesse debate ao investigar as relações entre história e narrativa, tema central das principais discussões no campo da história para a época.

### 5.1 A filosofia e a história: um diálogo difícil

O historiador François Dosse é autor da principal biografia de Paul Ricœur, intitulada *Paul Ricœur (1913-2005): os sentidos de uma vida*, publicada respectivamente na França em 2001 e no Brasil em 2017. Trata-se, sem dúvida, do principal historiador a dedicar-se ao estudo das contribuições de Ricœur nessa área, não apenas investigando o potencial heurístico do pensamento ricœuriano para a operação historiográfica, como também se preocupando com sua recepção e apropriação no campo da história. Além disso, Dosse (2018) considerou que as referidas contribuições

ultrapassam os campos da filosofia e da história, e servem as ciências humanas, em geral. De fato, Ricœur foi um pensador multifacetado e isso permite à sua obra e ao seu pensamento muitas possibilidades de análise e de pesquisa, tais como: na história, na filosofia, na literatura, na linguística, na sociologia, na antropologia, na hermenêutica, na teologia, e nos estudos culturais, entre outros.

O modo como um historiador francês do século XX estabeleceu diálogo com um filósofo é o primeiro elemento a chamar a nossa atenção. Dosse afirmou em seu artigo *Paul Ricœur revoluciona a história*, que “o diálogo entre filosofia e história é particularmente difícil na França” (DOSSE, 2001, p. 71). Mais tarde, completaria tal afirmação ao argumentar que considerava necessária “a tendência natural à rejeição de qualquer diálogo, até em nome do ofício de historiador, com a filosofia” (DOSSE, 2018, p. 207). Isso se deveu ao “triunfo público da Escola dos Annales, rebatizada de ‘nova história’” (DOSSE, 2018, p. 207). Essa rejeição da filosofia procurava evitar que a filosofia da história, em geral, e o hegelianismo, em particular, continuassem a exercer o seu domínio na história. É interessante notar como o filósofo Ricœur conseguiu reestabelecer o diálogo com os historiadores e, entre eles, com Roger Chartier. É bem provável que o último tenha se agradado do capítulo de *Tempo e narrativa*, no qual Ricœur afirmou ser preciso renunciar a Hegel, uma vez que o próprio historiador se dedicou a uma crítica da história filosófica, herdeira do hegelianismo. Para Chartier (1990), Hegel havia transformado a história em um vão jogo de ideias puras e acusou os filósofos de praticarem uma história desencarnada. A maneira como Ricœur escapou da armadilha do hegelianismo e do estruturalismo na história o habilitou a reestabelecer o diálogo sempre difícil entre filósofos e historiadores na França. Os filósofos, na crítica de historiadores como Chartier (1990), tendem a construir uma história idealista, distante das fontes e dos documentos, e a estabelecer conexões teóricas que não se justificam do ponto de vista histórico. Em outras palavras, a história dos filósofos, geralmente, não resiste à história. Mais ainda, as doutrinas filosóficas transformadas em procedimentos

teórico-metodológicos para as ciências humanas e a história inclinam-se ao determinismo, tal como sucedeu com o positivismo, o marxismo e o estruturalismo. Assim, caberia livrar a história (e as ciências humanas) desses maus procedimentos, dando-lhes novas possibilidades de interpretação das fontes e documentos, sem cair no idealismo ou nos determinismos dos grandes paradigmas explicativos. Em face disso, haveria uma história aberta, dinâmica, a renovar-se continuamente.

Dosse ocupou-se do pensamento de Ricœur em inúmeras obras editadas no Brasil, com destaque para *História à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*, de 2001; *História e ciências sociais*, de 2004; *O desafio biográfico: escrever uma vida*, de 2009; *Paul Ricœur (1913-2005): os sentidos de uma vida*, de 2017; e *O império do sentido: a humanização das ciências humanas*, de 2018, entre outras. François Dosse consagrou-se no campo da história com as obras: *História do estruturalismo*, dividida em dois volumes, de 1993, e *História em migalhas: dos Annales à nova história*, de 1994. Notadamente, Dosse ficou conhecido como o historiador do estruturalismo, a grande moda intelectual das ciências humanas na França da segunda metade do século XX, especialmente nas décadas de 60 e 70, e como historiador da chamada Escola dos Annales, em suas sucessivas gerações até chegar à Nova História ou História Cultural.

O interesse por Ricœur é recorrente ao longo de todas as obras de Dosse, onde há, frequentemente, uma citação ou menção a alguma ideia do filósofo. Avançando mais, Dosse utilizou-se de Ricœur para afrontar um problema fundamental da história: a biografia. Desde a publicação do revolucionário artigo de Pierre Bourdieu, *A ilusão biográfica*, divulgado no Brasil como parte do livro *Usos e abusos da história oral*, em 1996, a biografia, gênero histórico e literário de enorme sucesso editorial e comercial, tornou-se problemática, tendo sido criticada como a construção ideológica de uma vida, a fabricação do herói, e como hagiografia.<sup>2</sup> Dosse, valendo-

---

<sup>2</sup> Tal estilo de produção da biografia foi ilustrado no filme *O escritor fantasma*, dirigido por Roman Polanski e lançado em 2010 nos cinemas.

se das discussões sobre identidade, narrativa, história e temporalidade em Ricœur, forjou uma nova forma de escrevê-la: a biografia intelectual. Tal projeto de reabilitação da biografia está presente na obra *O desafio biográfico: escrever uma vida*. Entre os inúmeros elementos apresentados por Dosse à produção da biografia estão a problematização da vida e da época; da vida e da obra; e da vida e pensamento (DOSSE, 2009).

## 5.2 A filosofia do agir

Segundo Dosse, o filósofo Ricœur ocupa um lugar central graças “a um deslocamento no olhar, concentrado até então nas condições da ação, na própria ação e em seus procedimentos significantes” (DOSSE, 2018, p. 199). Desde o lançamento da tese ricœuriana sobre a vontade, presente na obra *Filosofia da vontade*, o pensador francês buscou inquirir o sentido da ação humana. Ricœur dialogou amplamente com as ciências humanas por meio da semiologia, da antropologia estrutural de Lévi-Strauss e da psicanálise de Freud. Apesar disso, foi ignorado pelos praticantes das ciências humanas por longo período durante o triunfo do estruturalismo, cujo domínio Dosse atribuiu a desconsideração do pensamento de Ricœur nas ciências humanas por certo tempo. Embora o cenário tenha mudado completamente, ainda se encontram presentes certas reservas à hermenêutica.

Para Dosse, “ele [Ricœur] tornou-se uma referência maior em muitos trabalhos das ciências humanas” (DOSSE, 2018, p. 199). O surgimento de uma “nova conjuntura intelectual e o esgotamento dos paradigmas unitários até então dominantes” (DOSSE, 2018, p. 199), levaram a essa possibilidade. Dosse impressionou-se, pois “contrariamente à maior parte dos filósofos levados pela onda estruturalista, Paul Ricœur soube resistir a ela, levando em conta certo número de contribuições das disciplinas guias desse período” (DOSSE, 2018, p. 199). O historiador considerou que “é essa resistência que permite até hoje a retomada, o desdobramento dos questionamentos das ciências humanas numa nova relação com a filosofia”

(DOSSE, 2018, p. 200). De acordo com Dosse, este teria sido o principal mérito de Ricœur nesse contexto.

Ricœur pôde resistir às ilusões da época, que atravessou sem desviar de suas orientações iniciais, graças a uma relação muito intensa com a tradição hermenêutica alemã desde Friedrich Schleiermacher, com a ciência do espírito de Wilhelm Dilthey e a fenomenologia de Edmund Husserl, com as reflexões de Martin Heidegger sobre a historicidade e as de Hans Georg Gadamer sobre a tradição, além de outras influências maiores como o existencialismo, o de Karl Jaspers e de Gabriel Marcel, ou o personalismo de Emmanuel Mounier. Ora, temos em Dilthey e diferentemente em Husserl dois meios de resistir fortemente ao objetivismo que se pode encontrar no marxismo, no positivismo e no estruturalismo (DOSSE, 2018, p. 200).

### 5.3 A explicação e a compreensão

Além de rejeitar o estruturalismo, o positivismo e o marxismo (e poderíamos dizer o idealismo), Ricœur deteve-se no problema da explicação e da compreensão. Esses dois elementos, geralmente, aparecem deslocados na reflexão e são vistos de maneira exclusiva e um em oposição ao outro. Ricœur teve uma “preocupação dialógica” (DOSSE, 2018, p. 200) na articulação desses dois pontos anteriormente separados. É preciso evitar a dicotomia entre explicação e compreensão. Como Ricœur resolveu esse problema? Talvez aqui esteja um importante fundamento epistemológico do seu pensamento. O filósofo uniu as ciências da natureza (no plano da explicação) com as ciências do espírito (no plano da compreensão). Enfrentou assim o grande problema filosófico da legitimação epistemológica das ciências humanas, já presentes em Dilthey e, posteriormente, em Husserl, que haviam realizado um esforço intelectual monumental para livrarem a filosofia e as ciências humanas do positivismo e salvaguardarem o lugar da subjetividade na produção do conhecimento. Husserl foi ainda mais longe ao diagnosticar a crise das ciências no começo do século XX. Nas palavras de Dosse,

(...) ainda que essa grande divisão seja rejeitada por Ricœur, ele não deixa de tomar em Dilthey e em Husserl a orientação inicial que deve partir da experiência subjetiva, de sua elaboração discursiva e de seu desdobramento horizontal no universo intersubjetivo próprio à comunicação (...).

O mundo vivido e os diversos procedimentos subjetivação e socialização possíveis, estão, portanto, na base de um trabalho que não podia senão encontrar as ciências humanas quando elas se questionam sobre o agir, ou seja, sobre o sentido a dar à prática social (DOSSE, 2018, p. 200).

Dosse (2018) compreendeu que há outra razão para a centralidade da filosofia de Ricœur. É a sua posição “dialógica entre a filosofia analítica e a filosofia continental” (DOSSE, 2018, p. 201), argumentando que “quando as ciências humanas se abrem para o mundo anglo-saxão, descobrem em Ricœur um introdutor, um leitor metuculoso que precedeu todo mundo nesse desvio pela América” (DOSSE, 2018, p. 201), cuja proposta [de Ricœur], “desde o início, foi construir uma fenomenologia da ação, multiplicando os desvios necessários que o conduzem ao segundo momento marcado pela operação hermenêutica, necessária ao programa fenomenológico” (DOSSE, 2018, p. 201). Por isso, em Ricœur há “uma dupla perspectiva [que] situa-o entre a experiência vivida e o conceito” (DOSSE, 2018, p. 201).

Paul Ricœur se situa num espaço intermediário entre o senso comum, cujas competências são reavaliadas enquanto ontem eram rejeitadas na *illusio* própria à *doxa*, e uma dimensão epistemológica que perdeu a posição de escora. O conceito não mais se opõe ao vivido para desqualificá-lo, e Ricœur empreende uma busca do sentido a partir de “mediações imperfeitas”, numa “dialética inacabada” sempre aberta a uma nova atribuição do sentido. Essa abertura sobre a temporalidade corrente de gerações inscrita na trama da história opõe-se à absolutização da noção de ruptura epistemológica própria ao paradigma estruturalista (DOSSE, 2018, p. 201).

#### 5.4 A hermenêutica

De acordo com Dosse (2018), Ricœur propôs uma “via mais paciente e mais modesta [à pretensão de objetividade e de ciência do

estruturalismo]” (DOSSE, 2018, p. 201), que foi chamada de “hermenêutica da compreensão histórica” (DOSSE, 2018, p. 201). Ideia também defendida em outro lugar: “a história é uma hermenêutica” (DOSSE, 2001, p. 79). O enxerto hermenêutico aludido por Dosse compreenderia uma tripla mediação “que faz a busca eidética [a busca da essência do objeto, constituída por contornos ideais capazes de preencher intenções significantes e variáveis] passar pelos sinais, pelos símbolos e pelos textos” (DOSSE, 2018, p. 202). A mediação por sinais seria a “condição *linguageira* de toda a experiência humana” (DOSSE, 2018, p. 202, grifo original). A obra *Do texto à ação* representaria essa mediação. Enquanto a mediação dos símbolos está presente na obra *A simbólica do mal*, na qual “Ricoeur desenvolve uma explicação de um sentido segundo e oculto de expressões ambivalentes” (DOSSE, 2018, p. 202).

Na visão de Dosse (2018), Ricoeur operou uma mudança na compreensão dos símbolos, pois “ele parte da busca de significação dos símbolos primários, mostrando que o símbolo é mais do que um sinal, já que manifesta em seu objetivo uma intencionalidade dupla” (DOSSE, 2018, p. 202). Nesse ponto, Ricoeur elabora sua teoria do símbolo, mostrando seu potencial valor para as ciências humanas. Os símbolos possuem “uma ordem fenomenológica” e “uma ordem histórica”. É justamente aqui que surge *O conflito de interpretações*, obra na qual Ricoeur abordou esse problema polêmico. Os símbolos remontam a uma pluralidade de sentidos. Por sua vez, os sentidos estão em conflito, muitas vezes, trágico, numa luta pela legitimidade própria entre interpretações incompatíveis, como no caso da oposição entre Creonte e Antígona. Neste sentido, Ricoeur revitalizou

o projeto hermenêutico situando-o no cerne de uma verdadeira “guerra de hermenêutica”, em tensão entre uma legítima estratégia de desvendamento, conduzida pelos mestres da suspeita (Marx, Freud, Nietzsche), e um não menos legítimo recolhimento de um sentido mais elevado (DOSSE, 2018, p.203).

A mediação do texto terá um lugar ainda mais significativo na obra de Ricoeur em que há a superação a abordagem estruturalista do texto,

presente em Saussure, por exemplo, com sua articulação entre língua e palavra. Ricœur está atento às formações discursivas, mas não de maneira estruturalista, na qual o sentido está na clausura do texto. Tendo em vista a teoria da enunciação de Benveniste e a noção de referência de Frege, Ricœur reformulou a questão do sentido. A partir dessa premissa, o discurso tem uma tripla autonomia, graças à escrita, à intenção do locutor, à recepção pelo leitor e ao contexto de sua produção. Ricœur deu fim “ao ideal cartesiano, fichtiano e, também de uma certa forma, husserliano, de uma transparência do sujeito para ele mesmo” (DOSSE, 2018, p. 203).

## 5.5 As ciências sociais e humanas

Dosse (2018) mostrou a contribuição de Ricœur para as ciências sociais ou o modo como os sociólogos se apropriaram do pensamento ricœuriano, pois a preocupação fundamental era “escapar das causalidades mecânicas e dos esquemas deterministas” (DOSSE, 2018, p. 203). O início da utilização de Ricœur nas ciências sociais se dará por intermédio de Louis Quéré, que havia lido *O conflito das interpretações*, em 1969, ano de sua publicação. Contudo, será na década de 80, durante uma estada no Canadá, que o sociólogo descobrirá *Tempo e narrativa*, logo após sua publicação entre 1983 e 1985, que o levou a compreender os “deslocamentos que a hermenêutica opera na questão da ação, da intencionalidade, da significação, em particular sobre o estatuto do sujeito da ação” (DOSSE, 2018, p. 204). Houve uma mudança significativa na “sociologia compreensiva”. Deixou-se de lado “a ambição de penetrar nas intenções do autor” (DOSSE, 2018, p. 204).

Ricœur mostra de fato que a compreensão de um texto é, sobretudo, resultado da relação do texto com um leitor, que sobrevém por meio desse confronto.

(...) O paradigma da leitura apresenta-se a Ricœur como uma solução para o paradoxo metodológico das ciências humanas, e uma resposta possível a Dilthey entre o explicar e o compreender, cuja relação constitui o círculo hermenêutico (DOSSE, 2018, p. 204).

Um marco, para Dosse (2018), no diálogo de Ricœur com os sociólogos foi um encontro, ocorrido em 1985, entre o Centre de Sociologie de l’Ethique, o Centre d’Etudes des Mouvements Sociaux e Paul Ricœur. Os signatários do convite ao filósofo foram Paul Ladrière, Louis Quéré e Pascale Gruson, filha de Claude Gruson, o objetivo dos sociólogos era colocar as pesquisas sociológicas na vizinhança da filosofia hermenêutica. Em sua arguição, Ricœur situou-se mais próximo de Weber e distante de Dilthey, a fim de superar a oposição entre explicação e interpretação e, por isso, utilizou-se da noção de “compreensão explicativa” do primeiro. Além de apresentar a “importância dos jogos de linguagem nas interações sociais” (DOSSE, 2018, p. 204), o qual o levou à obra *Filosofia e sociologia: história de um reencontro* (tradução livre). Portanto, “Ricœur encontra eco entre os sociólogos preocupados em reavaliar as competências dos atores sociais e sua capacidade de descrever o mundo social, e dessa maneira dar a ele uma explicação” (DOSSE, 2018, p. 204).

Dosse (2018) sustenta que o diálogo de Ricœur foi facilitado pela tripla influência que a fenomenologia, a pragmática e a etnometodologia exerceram sobre os sociólogos franceses, visto que Ricœur estava no cruzamento dessas teorias, recolocando, sobretudo, a questão da intencionalidade, disputada entre a filosofia analítica e a fenomenologia. Na teoria ricœuriana entre o texto e a ação existem posições inspiradas por Wittgenstein e expressas por Elisabeth Anscombe, opondo-lhes essencialmente aos argumentos da fenomenologia husserliana. Há uma adesão às orientações de Ricœur, contudo, não unânime entre os renovadores das ciências humanas, notadamente na corrente da antropologia das ciências marcada pelo nietzschismo. A teoria de Ricœur foi chamada de “fenomenologia da experiência do agir” e, desse modo, inspirou uma “semântica da ação” (DOSSE, 2018, p. 207).

## 5.6 A história é uma hermenêutica

Nesse ponto, Dosse (2018) desenvolveu a recepção da “magistral” *Tempo e narrativa*, entre 1983 e 1985. Esse processo não foi simples nem fácil. O historiador criticou a “corporação historiadora, não obstante instalada na época na autossatisfação e no conforto do triunfo público da Escola dos Annales, rebatizada de ‘nova história’”. Há um esboço de auto-crítica do trabalho dos historiadores franceses acomodados na tradição de Annales, que rejeitava qualquer diálogo com a filosofia. Dosse (2018) realizou seguidamente um estudo da recepção de *Tempo e narrativa* entre os historiadores franceses, destacando Eric Vigne e Roger Chartier como os principais autores a dialogar com Paul Ricœur ainda por volta de 1988. “Eric Vigne e Roger Chartier participaram ativamente em junho de 1987 das jornadas consagradas a Paul Ricœur, cujos trabalhos foram publicados no número especial de *Esprit*” (DOSSE, 2018, p. 208). A edição da revista *Esprit* ocorreu sob os números 7 e 8, publicados entre julho e agosto de 1988, considerada um marco da apropriação de Ricœur pelos historiadores franceses. De acordo com Chartier, a trilogia de Ricœur é o livro mais “importante publicado sobre a história no curso dos últimos dez anos” (CHARTIER *apud* DOSSE, 2018, p. 208).

O primeiro mérito de Ricœur, segundo Chartier, é romper com aquilo que os historiadores recusam, as intervenções dos filósofos da história, exteriores à prática histórica [...]. Ricœur, ao contrário das intervenções habituais dos filósofos no terreno da história, atravessou as obras históricas, as de Braudel, Duby, Furet..., e por causa disso é um dos raros filósofos a não se contentar com metanarrativas sobre a história. Ele assimila, assim, o verdadeiro trabalho da pesquisa histórica. Segundo mérito, aos olhos de Roger Chartier, é Ricœur não ter como ambição propor uma filosofia da história [...]. Ricœur demonstra que o discurso histórico pertence à classe das narrativas: por conta disso, ele se situa numa relação de proximidade particular com a ficção, e é-lhe impossível, ao contrário do que acreditaram muito tempo os *Annales*, romper com a narrativa para construir um discurso puramente formal, nomológico (DOSSE, 2018, p. 208).

Apesar da distância e estranheza de Chartier em relação ao filósofo Ricœur, é possível notar uma abertura à utilização do pensamento de Ricœur no campo da história. Ainda, identificamos uma crítica à *Annales* na questão do rompimento com a narrativa e com a construção de um discurso formal na história. Isso para Ricœur não é possível. Atento às particularidades da narrativa histórica, que não é qualquer tipo de narrativa, a obra de Ricœur *Do texto à ação*, impressionou Chartier por trazer-lhe um tema que lhe é caro: a leitura. Se a história é uma hermenêutica, uma interpretação, isso demanda uma atenção especial com a leitura. Contudo, Chartier indicou o perigo do “sujeito universal da hermenêutica” (DOSSE, 2018, p.209), pois mesmo a hermenêutica histórica de Ricœur tem os seus riscos. Assim, “numa queda bourdieusiana”, Chartier pergunta-se “não havia uma projeção indevida da posição do filósofo hermeneuta” (DOSSE, 2018, p.210). Concluiu Dosse (2018),

(...) a prevenção reiterada de Roger Chartier em relação à filosofia, em nada rouba seu mérito de travar um verdadeiro diálogo com a obra de Ricœur. Mas sua crítica final a propósito da ausência de historicização em Ricœur se liga, sobretudo, a uma diferença de registro entre aquilo que representa a diferenciação sociológica e histórica dos leitores do historiador Chartier e a historicidade da narrativa no filósofo Ricœur, que nunca, muito pelo contrário, invalidou a especificidade do procedimento histórico em nome da filosofia (DOSSE, 2018, p. 210).

## 5.7 A memória ferida e a história

Nesta parte do estudo abordaremos um capítulo do livro de Paul Ricœur intitulado *Ricordare, dimenticare, perdonare*,<sup>3</sup> em sua edição italiana publicada em 2012, no qual desenvolveu o tema da memória ferida,<sup>4</sup> considerada como a terceira aporia da história. Esta aporia insere-se junto

---

<sup>3</sup> Recordar, esquecer, perdoar (tradução livre).

<sup>4</sup> Para prosseguir com a análise de François Dosse sobre esse tema, recomendamos a leitura da obra *História e ciências sociais*, com especial atenção ao capítulo 3, intitulado: *Paul Ricœur: entre a memória, a história e o esquecimento*. Nessa parte da publicação, Dosse desenvolveu a reflexão: *Rumo a uma memória tranquilizada*, na qual aplicou alguns conceitos da psicanálise de Freud ao entendimento das relações entre memória e história.

às demais aporias da temporalidade, apontadas por Ricœur em *Tempo e narrativa*,<sup>5</sup> a saber: a primeira aporia “a identidade narrativa”; a segunda, “a totalidade e totalização”; e, a última, “a inescrutabilidade do tempo e os limites da narrativa” (RICŒUR, 2010). O filósofo francês afrontou o tema da memória e da história com base nos estudos de Freud e no amplo diálogo com os historiadores, em especial ligados à Escola dos Annales, e os filósofos. Entre os autores citados estão: Friedrich Nietzsche, Tzvetan Todorov, Sigmund Freud, Marc Bloch, Paul Veyne, Geor Von Wright, Fernand Braudel, Frank Ankersmit e Raymond Aron.

### 5.7.1 As figuras da memória: trauma e abuso

Ricœur (2012) identificou o espetáculo coletivo e público da memória em que há muita (*troppe*) memória. Uma memória saturada, explorada e esgarçada. Isto é, usada para formar uma identidade (individual e coletiva) pré-fabricada. A memória pode ser inventada, manipulada e forjada para esquecer certos acontecimentos históricos e lembrar de outros, provendo lucros reais e simbólicos aos indivíduos e grupos sociais. A seleção e organização da memória não é neutra, mas atende interesses que estão eufemizados no discurso histórico. Concomitantemente, há uma disputa pelo sentido da memória, entre vencedores e vencidos, grupos dominantes e dominados. Esta terceira aporia da temporalidade defendida por Ricœur trata do uso (e abuso) da memória. Ricœur citou Nietzsche no texto “A segunda consideração inatural”, abrindo um importante precedente para pensar Nietzsche e a história. Existem usos da história em contraste que apontam para o problema da fragilidade da identidade (identidade pessoal e coletiva). Além disso, Ricœur se utilizou de Todorov para apresentar “Os abusos da memória”, que aborda, sobretudo, a identidade dos povos, que constitui um problema discutido em *Tempo e narrativa*. Este problema gira em torno da resposta dada à pergunta: Quem? Quem sou eu? A segunda pergunta intersecciona com a ordem da linguagem, da ação, da

---

<sup>5</sup> Volume 3, na edição brasileira.

narração e da imputação moral. Neste sentido, o filósofo defendeu três argumentos sobre a crise de identidade: 1) se além à relação com o tempo (a identidade muda com o tempo?). A manutenção de si através do tempo; 2) a segunda fonte de abuso diz respeito à competição com os outros, às ameaças reais ou imaginárias para a identidade a partir do momento que se confronta com a alteridade, com a diferença; 3) Nas feridas simbólicas acrescentam-se uma terceira fonte de vulnerabilidade: o papel da violência na fundação das identidades, principalmente coletivas. São as patologias da memória. No fundo, discorre sobre a relação fundamental da memória e da história com a violência. Desse modo, há o recurso a Thomas Hobbes e sua filosofia política para justificar que o medo da morte violenta empurra o homem do “estado natural” para os laços de um pacto no grau de garantir-lhe antes de tudo segurança. Não há comunidade histórica que não tenha nascido por meio de uma relação assimilável sem hesitação à guerra.

Nós celebramos com o título de eventos fundadores substancialmente atos violentos, legitimados a posteriori por um Estado de direito precário. Isso que para uns foi glória, foi humilhação para outros, e à celebração de uma parte corresponde à execração da outra: deste modo nos arquivos da memória coletiva estão armazenadas feridas não todas simbólicas (RICCEUR, 2012, p. 72, tradução livre).

Há múltiplas fontes de vulnerabilidade da identidade pessoal ou coletiva. Elas constituem-se como modos de interrogar a memória: do ponto de vista do uso, por excesso ou defeito. Nota-se uma obrigação da instrumentalização da memória. As categorias patológicas para entender a memória são: *ferida e trauma*. Essas categorias são difíceis de coordenar com outras categorias epistemológicas importantes para a história, tais como: fidelidade, exatidão e veracidade. A aporia da memória ferida é uma dificuldade, pois está relacionada com dois ensaios de Freud. O primeiro é *Recordar, repetir e reelaborar*, de 1914, em que o obstáculo principal é o trabalho de interpretação, visto que o trabalho do historiador assemelha-se, portanto, ao trabalho do psicanalista. O trabalho do psicanalista em

face das recordações traumáticas: como interpretá-las? O obstáculo é a resistência à remoção. Desse modo, existe a coação a repetir. Surge o substituto da recordação devido à tendência de reproduzir elementos esquecidos, de modo inconsciente. Precisamos analisar o problema do esquecimento na psicanálise, tema no qual Ricœur também se concentrou. O desconhecido do paciente e o seu inconsciente. A coação a repetir e a resistência são características do evento traumático não elaborado que tende a reaparecer na forma do retorno do recaiado, como sintoma ou como tabu (ferida). Essa é a memória que dói por se recordar do trauma histórico e que necessita da história como um recurso terapêutico.

Freud, segundo Ricœur, apresentou uma proposta para a terapia que pode ser útil para entender o estado traumático da memória dos povos em nossa época. São duas as propostas de Freud: a respeito do analista em relação à paciência que deve ter para a repetição na transferência; a respeito do analisando, na forma da autorização da coação se manifestar. O trabalho de rememoração é diferente da coação. “O trabalho de rememoração contra a coação a repetir, assim poderia resumir-se o tema deste ensaio breve e precioso” (RICŒUR, 2012, p. 74, tradução livre). Por um lado, a coragem do analista para confrontar o tema e, por outro, a do analisando de reconhecer-se doente, ou seja, a procura de uma relação verdadeira com o próprio passado.

O segundo ensaio de Freud *Luto e melancolia*, de 1917, busca a relação do plano público da memória com a história. O luto diz respeito à memória coletiva e a melancolia. Para Freud, é preciso compreender o luto para entender a melancolia. Há uma relação entre o trabalho de luto e o trabalho da memória. E, igualmente, entre o trabalho do luto e da melancolia. O luto e a memória supõem um trabalho de elaboração. Viver o luto da memória não é um exercício passivo. Trata-se de um modelo econômico (uma economia psíquica). Para as patologias da memória coletiva há perspectivas terapêuticas. O luto diz respeito principalmente à perda da pessoa amada ou da abstração que toma o seu lugar, a pátria, por exemplo. Neste viés, o luto indica que houve um investimento afetivo (economia) e um

objeto perdido, isso leva a um sobreinvestimento das recordações e da libido no objeto perdido. Com efeito, Ricœur afirma: “o sobreinvestimento das recordações e das expectativas, por meio das quais a libido permanece ligada ao objeto perdido, é devido ao alto preço a pagar por tal liquidação” (RICŒUR, 2012, p. 76, tradução livre) isto é o resumo do trabalho de luto. Para o autor, “O trabalho de luto é o preço do trabalho da memória, e o trabalho da memória é o benefício do trabalho de luto” (RICŒUR, 2012, p. 77, tradução livre).

A melancolia é o eu mesmo desolado. No luto, o universo parece vazio e empobrecido. Há a martirização do objeto amado até o tribunal da consciência do luto. Percebem-se sentimentos de amor e ódio no luto. “A memória gira unicamente sobre o tempo: ele (o tempo) requer também tempo, um tempo de luto” (RICŒUR, 2012, p. 79, tradução livre). Transpor sobre o plano da memória coletiva e da história as categorias patológicas propostas por Freud nos dois ensaios já citados consiste no intuito de Ricœur. Busca-se a justificação do uso de Freud para entender a consciência histórica.

### **5.7.2 O problema filosófico do abuso da memória**

Encontramos o problema da instrumentalização da memória, por isso, estabelecem-se aqui as noções de uso e abuso da memória. Ricœur recorre a Weber para entender a racionalidade acerca do propósito de valor e busca em Habermas uma reflexão sobre a comunicação, a partir da ética e da noção de utilitário estratégico. Os usos da memória estão nessa encruzilhada com dois tipos de racionalidade e dois tipos de ética, pois há a manipulação da memória desde as memórias alternadas de glória e humilhação. Neste sentido, há uma política da comemoração abusiva, isso indica o caráter seletivo da memória.

Outro problema recai no uso deliberado do esquecimento, que, segundo Nietzsche, compreende uma estratégia, a de contar numa operação de configuração, que entrelaça o esquecimento à memória. “A

instrumentalização da memória passa essencialmente pela seleção da lembrança” (RICCEUR, 2012, p. 80, tradução livre). Como fazer bom uso desse perigoso poder de seleção? O problema epistemológico posto pelo desejo de verdade da memória. As categorias patológicas e terapêuticas estão postas em confronto. Há uma memória ferida, traumatizada pelos acontecimentos históricos (categoria patológica) e a narrativa histórica (categoria terapêutica), que permite a superação do uso deliberado da memória. Ricœur propõe uma terapêutica da memória ferida, unindo os recursos da psicanálise à hermenêutica histórica. Ou seja, temos também o problema moral e político ao recontar a história livrando-a das manipulações da memória e considerando o dever ético da lembrança daquilo que fora deliberadamente esquecido. O frenesi da comemoração é a celebração exagerada da memória, com fins políticos e econômicos. Há uma indústria do turismo histórico. A exploração de uma memória fabricada e explorada virou um negócio lucrativo. É proibido esquecer!

A isso se acrescente o problema da construção da identidade coletiva e pessoal. “Manter a identidade sim, se diz, mantê-la no tempo e contra o tempo e sua potência destrutiva, evocada por Aristóteles no enigmático texto da Física” (RICCEUR, 2012, p. 82, tradução livre). Conservar a raiz da identidade e manter a dialética da tradição e da inovação. É preciso salvar os vestígios, mas, nos vestígios da história, existem também feridas infligidas às suas vítimas pelo curso violento da história. O trabalho é honrar as vítimas da violência história, trata-se de um dever ético.

No entanto, a memória está ameaçada, já que os regimes totalitários a ameaçam e fazem isso por meio da censura da memória, da manipulação e da seleção. Há um uso perverso da seleção que leva ao direcionamento contra o esquecimento. Busca-se o acento do passado no futuro. São os usos do passado como fundamento para projetos políticos no futuro. O passado surge como forma de legitimação do presente e do futuro. Precisamos de uma política da memória. Essa política visa defender a cultura de uma *justa memória*. Surge então uma ética e política da justa memória. Temos a ligação do trabalho da memória ao trabalho de luto. Precisamos

de uma reflexão sobre os usos e abusos da memória: o passado que não quer passar!<sup>6</sup> Neste cenário, o passado apresenta-se como um fantasma sem distância. O tempo da repetição está presente na memória e isso requer o trabalho de luto. Precisa-se de uma luta contra os abusos da memória, a sua manipulação e instrumentalização em vista de projetos políticos autoritários. Percebe-se o intento para não deixar que a história leve o peso da crítica à memória. Isso torna-se mais evidente com a desvalorização da história e a perda da consciência histórica por parte dos indivíduos. A desconsideração da história é parte de um projeto político. Há o reforço da narrativa histórica advinda da memória manipulada. “A história exercita fundamentalmente uma função crítica a respeito dos feitos da memória, isto é, não apenas a respeito dos seus erros, mas também às suas falsificações” (RICCEUR, 2012, p.83, tradução livre).

### 5.7.3 A função crítica da história

Necessitamos da ruptura da história com o *discurso da memória* que se dá em três níveis: documentário, explicativo e interpretativo. A memória precisa do efeito crítico da história. Temos a volta da história crítica. A respeito do primeiro nível: o documentário, a história como consciência a depender de “fontes” em busca de certa “evidência documentária”, pois disso depende a medida do grau de confiabilidade da história. O explicativo indica a pretensão explicativa da história e a determinação de sua cientificidade. Ao passo que o nível interpretativo compreende a escrita da história, visto tratar da história no domínio da literatura (historiografia). Ricoeur propôs um programa crítico para a história: a pesquisa, a explicação e a escrita. A história pode ser definida como “conhecimento por vestígios”. Há também o recurso à famosa definição de Marc Bloch, em sua obra clássica *Apologia da história*, de que “A história é a ciência dos

---

<sup>6</sup> Sugerimos o livro *O que resta da ditadura?*, organizado por Edson Teles e Vladimir Safatle, em 2010, publicado pela editora Boitempo, e o filme chileno *Cachorros*, dirigido por Marcela Said, lançado em 2017. Nessas obras a memória da ditadura está presente como ferida.

homens no tempo”. Os vestígios são as narrativas (os contos) de testemunhos, daí a definição de uma tipologia e criteriologia do testemunho. Sob a ótica de Ricœur (2012, p. 85, tradução livre): “A crítica é uma prova de verdade, ou seja, uma caçada da impostura, da falsificação, dos enganos do autor e da data, ou também sobre os fatos que se tratam de plágio, invenção, manipulação ou de dissimulação de prejuízo ou rumores”.

Além disso, Ricœur sugeriu a necessidade da ampliação da noção de documento. “Para os historiadores contemporâneos tudo pode se tornar documento: lista de mercado, curvas de preços, registros paroquiais, testamentos, bancos de dados estatísticos etc.” (RICŒUR, 2012, p. 85). O alongamento do questionário e da inquirição das fontes. Paul Veyne redefine a noção de fato histórico: fato é o que aconteceu? Não podemos dissolver o fato histórico à narração. Isso seria reduzir o estatuto da história à literatura e a ficção. Há uma confusão entre fato histórico e acontecimento real. “Fato não é o acontecimento mesmo” (RICŒUR, 2012, p. 86, tradução livre). Neste diapasão, Ricœur propõe um exame do estatuto epistemológico do fato histórico com base nas ideias de Popper de refutável e falsificável. A explicação supõe um exercício de buscar as causas e os motivos e razões. Assim é preciso superar Dilthey e adotar Weber, representa, portanto, a disputa entre compreensão e explicação. Para Ricœur, interessa a análise realizada por Weber da obra de Eduard Meyer: é preciso tomar distância.

Desse modo, a função crítica é a função terapêutica da história. Recontar a história ao contrário, parece-se com o projeto de “escovar a história a contrapelo”, de Walter Benjamin, em suas famosas teses sobre a história. É preciso contar a história pelos outros e, assim, pôr em questão as “grandes histórias”, em particular, a História Nacional. As grandes histórias dizem respeito aos períodos históricos: “O Renascimento, o Iluminismo, a Revolução Francesa, a Guerra Fria”. Em face da comemoração e da ritualização, precisamos contar a história ao contrário, ou seja, contar nossos acontecimentos “fundadores” e deixar-se contar pelos outros. Contar a identidade coletiva e, principalmente, nacional, em que há a

evocação da obra “Si mesmo como outro”, na procura pela alteridade na história.

#### 5.7.4 Aquilo que a memória ensina à história

Aqui temos uma tríade entre história, memória e consciência histórica, que não são termos equivalentes. A consciência histórica consiste em um privilégio da memória e contempla o espaço da experiência e o horizonte da espera, como sugeriu Reinhart Koselleck. Neste sentido, já há uma carga moral ligada à relação de culpa a respeito do passado que pode ser pesado ou iluminado, esse é “o sentimento doloroso e irreversível” (RICCEUR, 2012, p. 93, tradução livre). Ricœur complementa: “O perdão abre a prospectiva de uma libertação do débito, que equivale a uma conversão do senso do passado” (RICCEUR, 2012, p. 93). Essa é a ação de uma memória revisitada. Surge, então, um novo modelo de conhecimento histórico. O historiador é o sujeito da consciência histórica. “A temporalidade do historiador não escapa à constituição da consciência histórica” (RICCEUR, 2012, p. 93). O autor repropõe a contribuição de tempo de Agostinho de Hipona para compreender o trabalho do historiador:

Ao historiador é dado reconduzir-se com a imaginação a um momento qualquer do passado como estando presente e, portanto, como se fosse vivido pelas pessoas de um tempo como presente do passado deles e o presente do futuro deles para retornar às fórmulas de Agostinho (RICCEUR, 2012, p. 94, tradução livre).

Deve-se considerar a causalidade histórica e mesmo as patologias da consciência histórica. O dilema consiste na memória como repetição e na memória como reconstrução. Busca-se, de acordo com as ideias de Ricœur, a segunda opção. A tradição é tratada como depósito morto. Dessa maneira, somos destinados a repetir a memória traumática, isso impede a memória de projetar-se no futuro, visto que a consciência histórica fica presa no passado como fixação: é o passado que não passa! Essa fixação no passado concentra-se na “glória perdida” ou na “humilhação rápida”.

A história e a memória formam um par dialético, enquanto a história ocupa-se da verdade, a memória ocupa-se da fidelidade, dimensões que possuem uma função dialética e não de oposição. A memória deve ocupar-se da retrospectão e do projeto, no sentido proposto por Heidegger. Dito de outro modo, a dialética dá-se entre o fazer história (memória) e o fazer a história (história).

### **Considerações finais**

Para Dosse, a contribuição de Ricœur à história oscila entre o *logos* grego e a tradição judaico-cristã. O filósofo francês realizou um percurso “que conduz da fenomenologia à ontologia” (DOSSE, 2004, p. 150), visto que, no *logos* grego, ele “procura responder ao enigma da representação do passado” (DOSSE, 2004, p. 151). Há na tradição judaico-cristã, de Yosef Yerushalmi, esse imperativo do Deuteronômio: “Lembra-te!”, a compreender, portanto, um novo imperativo categórico, que Ricœur tenta articular com o *logos*, pois se trata do dever da memória ou do trabalho de lembrar.

Neste sentido, Ricœur proporcionou contribuições significativas para o campo da história e das ciências humanas as quais, reconhecidas por historiadores como Roger Chartier e François Dosse (entre outros), ajudaram a promover uma renovação epistemológica na pesquisa histórica. Além disso, o pensamento de Ricœur reestabeleceu uma possibilidade de diálogo (sempre difícil) entre os historiadores e os filósofos na França. Sem incorrer numa filosofia da história, o filósofo, em amplo diálogo com os historiadores, valeu-se da fenomenologia, da ontologia e da linguística para forjar a sua hermenêutica histórica.

A discussão histórica de Ricœur buscou também uma memória tranquilizada através do exercício psicanalítico da dialética entre o perdão e o esquecimento. O excesso (usos e abusos) da memória, a indústria do turismo histórico, as festas de comemoração, cívicas e nacionais perderam o sentido histórico e desligaram-se da memória (considere-se o estudo de

Pierre Nora sobre os lugares de memória). Temos a grande dificuldade de saber como captar o tempo vivido. O acontecimento supersignificado, cujo exemplo maior exemplo é a *Soah*, segundo a visão de Hannah Arendt. Devemos calcular a equação do passado sobre o presente, visto ser preciso coragem para enfrentar o passado, como memória ferida, principalmente no plano da história nacional. Isso nos leva à necessidade de um tipo de terapia da memória através da história. A identidade dos povos permanece abalada e mesmo descentrada e, por isso, precisamos redefinir quem somos quando tivermos a coragem de nos confrontarmos com o passado.

## Referências

- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (Org.). **Usos e abusos da história oral**. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.
- \_\_\_\_\_. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- DILTHEY, Wilhem. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- DOSSE, François. **A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- \_\_\_\_\_. **A história**. Bauru: Edusc, 2003.
- \_\_\_\_\_. **História e ciências sociais**. Bauru: Edusc, 2004.
- \_\_\_\_\_. **O desafio biográfico: escrever uma vida**. São Paulo: Edusp, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Renascimento do acontecimento**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida (1913-2005)**. São Paulo: LiberArts, 2017.

\_\_\_\_\_. **O império do sentido**: a humanização das ciências humanas. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FEBVRE, Lucien. **Combates pela história**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

RICCEUR, Paul. **Historia y narratividad**. Barcelona: Paidós, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Teoria da interpretação**. Lisboa: Edições 70, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa 3**. O tempo narrado. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

\_\_\_\_\_. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Ricordare, dimenticare, perdonare**. Bologna: Società Editrice Il Molino, 2012.

## Capítulo 6

### Interrogações sobre os encontros entre Castoriadis e Ricœur nos interstícios da ontologia <sup>1</sup>

*David Victor-Emmanuel Tauro* \*

#### Parte I

**David** – Eu não escrevi um texto para hoje. Estou contando com uma pessoa para gravar (...). Eu conversei com Weiny e, gentilmente, ele ofereceu: “Por que não fala sobre Castoriadis e Ricœur?” Eu, no mesmo momento, disse sim. Eu tinha algumas referências, fora dessas que tenho agora em relação aos dois e concordei. Quando comecei a ver o que ia fazer, vi duas coisas: primeira coisa é que o grupo de vocês provavelmente pouco conhece Castoriadis; a segunda coisa é que para fazer a relação com Ricœur, eu precisava ver como posso integrar o que ele, Castoriadis, fala, e o que Ricœur fala: o que não é imediatamente evidente. Confesso que quanto mais passei a trabalhar, tanto mais, eu vi vínculos. Então, hoje, apresentarei apenas sobre Castoriadis e no próximo encontro vou fazer a parte da ligação entre os dois. Eu preciso dizer que o que os liga é algo fundamental aos dois: a ontologia. Há diferenças imensas entre os dois:

---

<sup>1</sup> Transcrição de duas palestras proferidas no *Grupo de Pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise* (UFMS), nos dias 14 de novembro de 2018 (Parte I) e 11 de abril de 2019 (Parte II). A transcrição foi realizada por Líliliana Simionatto, endereço eletrônico: simionatto.lilian@gmail.com. A presente versão, revista e autorizada pelo autor, passou por trabalho de edição por meio do qual se realizou pequenos acréscimos, correções e recortes de trechos. O tom coloquial da apresentação foi integralmente mantido, bem como a rotina protocolar das reuniões do Grupo de pesquisa, que, na maior parte das vezes, como se verá aqui, permite aos presentes na reunião a interlocução direta com o palestrante por meio de intervenções extemporâneas. Ao fim da Parte II, o leitor encontrará o *Referencial teórico-metodológico de Cornelius Castoriadis*, organograma utilizado nas duas palestras.

\* Doutor em Sociologia pela EHESS, Paris, França. Professor Titular da UFMS. Endereço eletrônico: david.ve.tauro@gmail.com

não é possível falar no caso de Castoriadis, ainda mais no de Ricœur, sem tocar neste assunto, o da ontologia. Então, há aí questões tanto epistemológicas quanto metodológicas. O que é intrínseco aos dois é, sobretudo, essa vontade de entender o ser humano e como esse ser humano existe no mundo, e o destino que ele traça no mundo, que é dele. (...) O ponto de partida de Castoriadis tanto quanto o de Ricœur, relaciona-se, em termos ontológicos, com a criação. A diferença é que a criação para Castoriadis é humana e a criação para Ricœur é divina, isso é o que distingue os dois. Se entendermos que o divino é criação do humano, daí a gente vê uma possível junção entre os dois, pelo menos, para a briga começar: a criação. Agora vou falar apenas do ponto de vista de Castoriadis. A criação, para ele, é fundamental e o ser humano é criação *ex nihilo*. O ser humano é responsável por criar a si mesmo e criar tudo que existe. Ele não está falando que o ser humano cria o universo fisicamente, mas, sem o ser humano, o universo não faz sentido. (...). Então, a criação para ele é, em primeiro lugar, a criação do mundo e de si, no mundo. A criação então é social e a criação é também histórica. O ser humano cria sentido. Logicamente, nasce dos pais e, imediatamente, desenvolve características que o distingue dos outros seres vivos. (...) toda a discussão em relação à política hoje (...) é parte da questão fundamental se Deus criou o homem ou homem criou Deus: em termos brutos é isso que é a discussão hoje, politicamente falando, isto é, se o ser humano é responsável por si ou se, em última instância, é o divino quem é responsável. Mesmo cedendo, se o divino cede direito, vontade individual da pessoa, o problema é que, de qualquer maneira, o divino é responsável por toda a sua consciência ou inconsciência. Mas, invertendo, se o ser humano cria o divino, isso lhe dá um poder e uma responsabilidade total sobre sua vida e a vida coletiva. O importante é que o ser humano, aquele ente que nasce, Freud o chamava de “perverso polimorfo”, ele é monstro! O ser humano que nasce é monstro, esta monstruosidade está visível rapidamente no que faz o recém-nascido. Primeira coisa: é radicalmente inapto à vida, ao contrário dos outros animais. Se você vê um bezerro nascendo, por exemplo, dois ou três

minutos depois que nasce, fica balançando um pouco e depois sai correndo; vai continuar mamando um tempo, mas breve. O ser humano não, ele fica ligado à mãe, trinta anos passados, sem problema. A monstruosidade é no sentido do que faz esse ser. Ele nasce inapto à vida, radicalmente inapto à vida e sobrevive graças à sociedade. Então, o processo de socialização começa ao nascer. O que Castoriadis vai dizer é que a monstruosidade psíquica individual do recém-nascido é que ele é totalmente invertido a si mesmo, a psiquê é totalmente imbuída, é uma mônada que precisa ser rompida imediatamente para que esse ente sobreviva. Então, a ruptura da mônada psíquica é a possibilidade da socialização e da humanização do recém-nascido, isto é, a mônada psíquica tende sempre a fechar-se em volta de si, e isso vai continuar até o fim dos dias do ser humano. E, ao mesmo tempo, ele é imediatamente formado pelo que está em volta dele. Então ele é um ser que vai ser socializado e humanizado para sobreviver. Quero dizer, no final das contas, que o ser humano é apenas um conjunto de relações humanas e sociais organizado pela própria psiquê que é singular, única em cada caso individual. A sociedade não é composta meramente pelos indivíduos, a sociedade está no indivíduo, como singular, em cada caso, e nós constituímos o recém-nascido, há uma série de convenções constituídas na sociedade. (...). O processo, então, de humanização e socialização é um processo pelo qual indivíduos, como tais, e a própria a sociedade, se perpetuam. Os indivíduos vão contribuir para mudanças na sociedade, da mesma maneira que a sociedade constantemente está mudando os indivíduos. (...). Quer dizer que é assim que a sociedade funciona, mas a sociedade funciona graças aos que compõem a sociedade. Então, os indivíduos são automaticamente imprescindíveis para a sociedade do mesmo modo que a sociedade é imprescindível para os seres humanos, para que eles permaneçam como seres humanos. O que os seres humanos fazem na sociedade? Eles criam. Até mesmo cada um de nós, a gente cria. A gente cria várias coisas. Primeira coisa que a gente cria são instituições. Antes disso, criamos o que Castoriadis chama de “significações imaginárias sociais”, por exemplo, “escola sem partido”: isso é uma

visão de uma escola que não promoveria certa “ideologia”, isto é, uma “significação imaginária social” criada. Outra coisa é que com a “escola sem partido” a gente vai acabar com Paulo Freire e Antônio Gramsci, dois citados. Paulo Freire é considerado patrono da educação no Brasil. O que Paulo Freire fez? Em 1964/1966, um ano antes, ele pensou em uma forma de educação no campo. Tem gente no campo que não está alfabetizado. Vamos alfabetizá-los e fazer isso de modo que eles se tornem cidadãos ativos. Então, como fazer isso? Não apenas ensinar a falar, a ler e a escrever, mas ensinar a compreensão do mundo por meio da apropriação das palavras que significam coisas ou verbos, ou adjetivos e assim por diante, isto é, a linguagem é convertida em apropriação do mundo. É uma coisa bastante simples, não tem nenhuma relação com luta de classes, nada disso. O cidadão se torna ciente [de] que ele está trabalhando, se ele decide que não está ganhando suficiente com o seu trabalho, isso não é problema da educação, isso é um problema que ele, o cidadão, assume, quando compreende o que ele é. Ele é um cidadão responsável que tem direitos, ele não é um “agitador”, ele não organiza marchas para alguma coisa.

**Rodrigo** – Ele não tem nada de revolucionário?

**David** – Não, não! Daí veio Gramsci, passou por comunista, leninista, assim por diante. O que ele está falando? A cultura em sociedade é imprescindível como instituição para compreender a vida das pessoas e a cultura da fábrica também é parte importante para compreensão do que são os seres humanos, (...). Evidentemente ele era marxista, então, a cultura para ele era luta, luta contra a opressão e a favor de uma sociedade justa. Mas, para que serve Gramsci na escola? Simplesmente para que o professor se atente ao fato de que as pessoas que estão lá devem ser formadas com o intuito de tornarem-se cidadãos responsáveis pelos seus destinos. Nós não podemos fazer mais nada, além disso, pelo fato de estarmos lidando com crianças/adolescentes, o máximo que podemos desejar é que elas se tornem adolescentes/jovens atentos ao que acontece.

**Rodrigo** – Antes da “escola sem partido”, já existe um documento, que é lei no Brasil, chamado PNCC - Pacto Nacional pelo Conteúdo

Curricular. Este documento traz uma concepção de alfabetização das crianças que é totalmente contrária à perspectiva de Paulo Freire, até então, hegemônica no Brasil. A PNCC, que veio com o governo Temer e agora certamente será confirmada pelo governo que virá, apaga completamente essa visão social-histórica da língua, como se fosse possível a criança ser alfabetizada sem fazer referências a sua sociedade, a sua cultura ou mesmo a sua história. Então, eles querem compreender a alfabetização da criança numa perspectiva meramente mecânica, já ultrapassada, sem vínculos sociais com a história: há uma mecanização bastante questionável.

**David** – O PNCC vai ser uma outra “instituição social”, isto é, por trás do PNCC estão exatamente as concessões, concepções, as “significações imaginárias sociais” que iluminam atividades institucionais. Isso que é importante. Quando se fala em “significações imaginárias sociais” trata-se de coisas, cujos significados são ligados a uma atividade socialmente relacionada e que não precisa ser cravada na pedra para ser entendida, isto é, trata-se da produção de imagens constantes em termos de atividades que vão decidir como isso vai se enraizando na cabeça das pessoas. O problema das “significações imaginárias sociais” é que não é deliberadamente que são feitas. Podem aparecer, por exemplo, no Hip Hop, que é uma forma de dança, criação social que surge e ninguém está mandando, que acontece por acaso. Então, “significações imaginárias sociais” são produtos da imaginação social que cada sociedade pensa constantemente, criando coisas que não necessariamente são organizadas, taxativamente inseridas, controladas. (...). A sociedade cria modos de agir possíveis. Outro lado é o “imaginário radical”, que é do indivíduo e daí é a genialidade da gente, que aparece. Mas, o que faz de Michelangelo, Michelangelo e não Leonardo da Vinci? É isso que os indivíduos têm, cada um em si, da herança que é cultural. Tem herança que pode ser ligada à família, não estou falando em termos biológicos, estou falando, por exemplo, em casa de artistas, onde se tem produção artística e isso inclui a criação dos filhos. (...). Um tempo atrás me perguntaram: que história é essa de você indiano gostar de música clássica ocidental? E daí comecei a pensar, refletir um pouco, eu

lembrei que quando eu estava na Índia, aos sete anos e pouco, eu tinha um tio que, a cada domingo, prestigiava a gente com música clássica, tocando violino. Eu não entendia nada, não estudei música, mas de tanto ficar ouvindo, até hoje, toca um pedaço e eu já sei de cor essa música e assim por diante. (...). Para a pessoa, não apenas ela tem uma psiquê que vai desenvolver, mas essa psiquê se desenvolve em relações e socializações. Cada um de nós é um conjunto de relações sociais, mediado pela psiquê, isto é, cada um de nós é singular e ao mesmo tempo membro da comunidade. Essas relações se dão muitas vezes por acaso. O que é importante é que na “imaginação radical” nós ligamos convenções, significações e instituições sociais a cada um de nós, formando nossa personalidade de maneira singular em razão da nossa psiquê. Mas é importante lembrar que a monstruosidade ao nascer, mônada psíquica singular que precisa ser rompida, nunca é abolida, eliminada. Como é possível que a criança de cinco ou seis anos ataque e mate o irmão de dois anos? O ser humano é um monstro mesmo. E isso é possível para nós todos aqui. (...). A cena integrada nesse processo, então, é que da mesma maneira que sociedades criam instituições que, às vezes, são problemáticas; às vezes, temos indivíduos que são problemáticos, eles mesmos. Há dificuldades nossas, não apenas de entendermos isso, mas também de aceitar. O que Castoriadis diz é que o problema geral da sociedade é que nós temos dificuldades de lidar com nós mesmos e com o outro. Quando nós nos entendemos, achamos que somos ruins, e quando somos ruins, não podemos simplesmente olhar no espelho e dizer: somos ruins! Então, temos de esconder: engolimos isso por um tempo e fazer parecer que somos bons, mas isso continua até precisarmos externar. Então, externamos no outro e daí, o outro; mesmo se nada pudermos fazer para efetivamente melhorar a nossa situação. Mas o outro é ruim: que seja o índio, o negro, a mulher, ele é o *gay*, ele é o diferente de mim. Ele é ruim, porque ele é o outro; pior, preciso dele para ser eu-mesmo! Nada que o outro possa fazer, pode melhorar a situação dele. A visão do outro é crucial porque o outro sempre é

concorrente. O outro sempre é inimigo. O outro sempre é o outro. (...). Mas é parte de mim!

**Rodrigo** – O inferno, como Sartre vai dizer.

**David** – Sim! O inferno são ou outros, mas ele esqueceu que o inferno são os outros enquanto você não vê o outro com possibilidade da própria situação. A diferença é quando você não vê o outro dessa maneira, você começa a ver que todos são conjuntos em relação aos outros. Então o outro é ruim porque você é ruim também e o outro faz parte de você. O individualismo possessivo no qual Sartre entra no jogo é que o outro é separado de si. Para Castoriadis o outro está em mim.

**Rodrigo** – O outro é uma espécie de alienação do eu.

**David** – Sim, e que permanece. Eu permaneço alienado enquanto eu vejo que eu mesmo sou igual, sou parte do mesmo problema e que o outro não é necessariamente ruim porque ele pode ser parte da solução ao problema. Isso vai voltar quando virmos em relação ao regime político ou coisa assim, mas, antes disso, tem uma parte que precisamos ler que é relacionado com o pensamento, e ali a função é entender o mundo. A gente viu a parte ontológica. Como se estrutura isso, esta ontologia? Através do pensamento que é formalizado geralmente de duas formas, principalmente uma lógica conjuntista-identitária e por outro lado o que sai dessa lógica que é ligado a uma visão política. O que é lógica conjuntista-identitária? É a lógica da matemática e a lógica da ciência em geral. A gente junta o que é semelhante e classifica em ordem de identidade. Isso, necessariamente, fazemos automaticamente para ser humano. Por exemplo, não podemos ter todos os ônibus chegando ao mesmo lugar ao mesmo momento, fisicamente isso não é possível, então, você tem de escalar. Escalar quer dizer que têm de ter horários e os horários precisam funcionar, porque o outro ônibus não pode entrar onde o primeiro está. Então, o que é essa noção de conjuntos e identitário? Identitário é o que faz que A seja igual A. A não é B. A ou B não são C, e assim por diante. Isso temos desde Aristóteles: a lógica. As leis da física vão continuar operando da mesma maneira: o sol sempre vai nascer lá e se pôr aqui. Isso independe do regime

político que nós temos. Mas, o significado que damos a esse levante do sol ou pôr-do-sol é o que faz a sociedade vislumbrar essas dimensões de entendimento, de existência e de mudança. A física é imprescindível à natureza e necessária, não existimos sem ela: nós somos contidos pela natureza, mas, ao mesmo tempo, a natureza é maleável e a natureza depende de nossa criatividade também. Falo de mim. Sou biônico, as córneas, por exemplo, comprei no mercado. Eu tenho pinos nas pernas que são de titânio e, por isso, estou sentado nesta cadeira. Já sofri quinze ou seis cirurgias de tipos diversos. Biônico mesmo, a metade biônica. A grandeza da medicina é que faz com que eu fique em pé e seja capaz de falar com vocês. Então, nós temos a capacidade de trabalhar a natureza como tal. Esse é um lado que considero bom, pois estou vivo ainda. Agora, deixe a senhora Tereza Cristina Corrêa da Costa assumir o Ministério da Agricultura e ela vai mexer com a natureza, espalhando transgênicos em tudo quanto lugar, dizendo que tem muito espaço para aumentar a utilização desses agrotóxicos. E olhe lá, a gente não sabe as consequências a longo prazo. Não para mim, vou morrer logo, *tá tudo bem!* O que vocês vão dizer para os filhos de vocês? E podemos imaginar o que pode realmente acontecer com os netos de vocês e de geração em geração. (...) é monstruoso, isto é, nós não apenas estamos domando, dominando a natureza, como Descartes afirma, em seu *Discurso do Método*, mas, nós estamos literalmente destruindo o mundo. Uma catástrofe, o poder é uma catástrofe. Isso leva Castoriadis dizer que o marxismo não poderia desenvolver uma crítica completa dos problemas do mundo porque a visão de mundo do marxismo inclui a progressão de forças produtivas, sem qualquer interrogação sobre as consequências que podem redundar em relação ao mundo em que a gente vive. No limite vamos colonizar outros planetas, tão alegremente destruímos este. Da mesma maneira que a Europa pode destruir a América, Austrália, África e assim por diante. É uma visão compartilhada pelos marxistas, esse sentido de progresso do capitalismo mesmo, como Marx mesmo escreveu em *Future Results of the British Rule in India*.

**Terezinha** – Me desculpe eu me colocar assim, pois não conheço a obra de Castoriadis e o senhor passou muita coisa. O que é ele, Castoriadis? Agora, chegamos até aqui e o que vamos fazer daqui para frente? O que é essa nova forma de criação que se dá através do imaginário e da imaginação? O senhor é um analista sociólogo e aqui o senhor está apresentando a teoria do Castoriadis. Da parte do social-histórico diríamos que vem a tradição. Cultura, pai e filho, instituição e pré-instituição e tudo o que foi criado até agora. E da parte da psiquê, tem um histórico, a história das mentes humanas, ela também passa pela história? (...) Não existe para Castoriadis só ele. Ele e mais um. Esse que é o universal. Esse que é o ontológico dele. Eu acompanhei até aqui. Tudo isso que o senhor colocou aí, foi essa construção que nos trouxe até aqui. Essa construção da dominação, do capital, da forma em que o homem foi explorando a exploração do homem pelo homem e chegamos a uma situação em que a nossa necessidade de conservação está totalmente ameaçada (...). Significa que o sentido das coisas que tinham até hoje passa a não ter mais sentido? Então a gente criará novo sentido, é isso?

**David** – Não sei se entendi direito, mas a tentativa de Castoriadis foi olhar de maneira que a novidade não simplesmente reapresente outra forma, vertente da filosofia já existente, mas traçar um caminho diferente. Em primeiro lugar, não sendo a favor de uma lógica idealista, nem ao contrário, de uma lógica materialista. Eu não falei sobre a trajetória dele porque achei que era necessário fazer quando falarei de Ricœur, porque tem de similaridades e distâncias entre os dois. Mas, o que é evidente da lógica dele é que essas divisões que são feitas entre idealismo e materialismo são falsas divisões, que excluem cada vez mais o que é necessário estar unificado. (...). Segundo Castoriadis e outros, o todo é maior que a soma das partes, isto é, a unidade totalizada dá mais: a unidade qualitativamente dá um adicional. Por exemplo, um ser humano é maior do que a soma de suas partes corpóreas constitutivas. Quer dizer que a divisão em partes constituintes é uma divisão empobrecedora para análise. Por exemplo, o ser humano não é simplesmente a soma de seus órgãos, rosto, busto

corporal, a distinção entre ser vivo e morto. A vida é mais que só partes do corpo. Da mesma maneira a sociedade é mais que uma de suas corporações constituídas ou instituições constituídas. (...).

**Rodrigo** – O que é interessante, professor, depois de ouvir a sua fala sobre essa questão do antagonismo divino-sociedade. Por um lado, você tem esse caminho sartreano, existencialista, do individualismo radical de que o inferno são os outros. Por outro lado, você tem o marxismo radical, materialismo-histórico, que vai dizer que o indivíduo se dissolve na sociedade, nas estruturas econômicas e históricas. E o Castoriadis acha o meio termo conciliando esses dois. É impensável ser um sem o outro. É, não dá para compreender nem o divino sem a sociedade e nem a sociedade sem o divino que a compõe. Então, ele trabalha com essa tensão? Acho uma solução muito original para essa questão.

**David** – Olha, quando não se considera a totalidade meramente como soma das partes, o indivíduo, como simplesmente uma entidade do conjunto, você começa a entender que sempre haverá problemas, sempre haverá interrogações. Você nunca terá uma análise que será completa, a análise da sociedade como conjunto implica necessariamente elementos desconhecidos e a conhecer, sempre há alguma coisa. Então, você não tem uma coisa perfeita, fechada e acabada. Eu tenho mestres quem eu considero fabulosos, que são exatamente assim, desafia que você nunca tenha um trabalho pronto, acabado: “pode ir embora, porque não tem mais nada a fazer ou não tem mais nada a entender”! Ora, sempre tem algo que foi deixado ao lado, ou que surgiu ou a entender, o que a própria descrição denuncia.

**Rodrigo** – Trabalho com intelectuais, professor. Trabalhei no doutorado com intelectuais e uma das minhas reservas com esse marxismo radical é exatamente isso, o intelectual praticamente desaparece, tudo é visto como fruto de uma classe social, de uma estrutura social, não tem aquele indivíduo.

**David** – Eles nunca perguntaram como poderia surgir Marx e não outro. O que há no indivíduo Marx que faz Marx, Marx?

**Rodrigo** – Inclusive, eu cheguei a trocar de orientadora. Eu tinha uma orientadora mais ortodoxa e fui para um gramsciano, que era de um marxismo mais cultural, porque ele conseguia considerar o indivíduo, a questão da subjetividade e tudo mais, não só a questão social.

**David** – Se essa individualidade, você liga com a psiquê, que é única, daí você começa a ver que nunca pode haver a ausência do indivíduo, ele sempre volta porque cada psiquê é singular, então, não é simplesmente membro de coletividade. Têm indivíduos cada vez mais singulares. O que exatamente as Forças Armadas tentam fazer? Primeira coisa, eles rapam a cabeça, tiram a barba e dá um número. Na universidade, a primeira coisa que faz é o Registro Geral de Acadêmicos (RGA), RGA é uma forma de tirar a singularidade da pessoa e reduzi-la a um número. A gente vê isso regularmente de várias formas. Você não pede o nome da pessoa para conversar com a pessoa, é sempre senhor, senhora, professor, professora. Então nós temos esse tipo de problema na sociedade: a necessidade de pensar o indivíduo como criação social e como criador da realidade social. Eu vou parar aqui agora.

**Weiny** – David eu tinha uma questão conceitual, mas posso retomá-la no próximo encontro. Só a título de curiosidade: como Castoriadis é visto, dadas as ideias que ele sustenta, por exemplo, essa espécie de teoria semicompleta; ou melhor, qual a visão que os colegas de Castoriadis, seus contemporâneos, têm dele? Pensando no caso do Ricœur, que é um intelectual, assim um pouco escanteado, que fica um pouco à margem etc., como é no caso de Castoriadis?

**David** – Bom, você tem em Ricœur alguém muito mais aceitável que Castoriadis, por várias razões: ele, Castoriadis, veio da militância para o professorado tardiamente, ele entra na universidade em 1979, como professor, quando ele já tem 57 anos.

**Weiny** – E quanto a sua posição teórica, consegue alguma adesão?

**David** – Isso é pior ainda, porque ele é singular e fica brigando com todo mundo. (...) particularmente, a Filosofia dele não era especializada em uma área de Filosofia, como em Ricœur, aliás que não é especialista só

em uma área! Essa ideia de colocar Ricœur como filósofo crente, cristão, não só cristão, mas um cristão da tradição de interpretação hermenêutica, isso é errado porque é apenas uma das facetas. Ele [Ricœur] foi extremamente ativo na esquerda, isso que atrai Castoriadis a Ricœur, tanto quanto atrai a atenção de Ricœur a Castoriadis. Ricœur tinha um passado marxista. Ele passou pelo marxismo, então o compreendia; entendeu o que lia de Castoriadis, leu porque tinha interesse na obra que Castoriadis estava produzindo, incluindo sua crítica ao marxismo. Johann Michel apontou essa relação de Ricœur com a esquerda em seu prefácio a essa discussão entre eles.

**Weiny** – Ele, Castoriadis, acaba sendo um intelectual completamente marginalizado, então?

**David** – Sim e não! Porque uma vez que você entra na École des Hautes Études em Sciences Sociales, você consegue certa adesão [e ele foi eleito como membro]... aí acaba essa “marginalização”, mas, por outro lado, ele não era uma pessoa extremamente preocupada em se enturmar e coisas assim. Ele tinha projetos e aí se juntava a outros, por exemplo, politicamente, era muito comum ter manifestos políticos publicados em jornais a favor de anistias para algumas pessoas, contra o regime ou coisas assim. Então, por motivos políticos havia junções. Agora, em termos epistemológicos, era bem diferente.

**Weiny** – Obrigado, David.

\*\*\*

## Parte II

**Weiny** – Boa tarde a todos. Esta é a segunda parte da palestra que foi proferida no ano passado, que busca, então, na chave da ontologia, pensar a relação entre Ricœur e Castoriadis. (...), por favor, David, seja bem-vindo mais uma vez.

**David** – Boa tarde. Antes de começar eu só queria fazer referência ao livro da conversa entre Castoriadis e Ricœur, que foi traduzido para o português. Essa é uma das edições. Parece que tem uma edição brasileira?

**Weiny** – Não, só a francesa e a portuguesa.<sup>2</sup>

**David** – (...). Hoje eu não vou ser tão elaborado como eu fui da última vez. Primeiro, porque lá eu estava falando sobre Castoriadis, com quem eu lido há mais de quarenta anos, então conheço bastante a obra. (...) eu comecei a conhecer Ricœur a partir do interesse de Castoriadis por ele. Eu fui procurar: por que diabos Castoriadis vai atrás de Ricœur entre tantos os intelectuais dessa época na França e no resto da Europa? Havia algumas razões para isso. Castoriadis faz referências em dois, três lugares, em sua obra, em consideração a Ricœur (...). Foi muito interessante, porque foi em 68, quando ele participou junto com Daniel Cohn-Bendit e outros, na Universidade de Nanterre, onde Ricœur era reitor e foi maltratado, Castoriadis e outros foram defendê-lo por causa da história dele. Aí exatamente o ponto que vai separar os dois e que é base desta discussão e a razão do porquê Johann Michel coloca Castoriadis entre os contemporâneos de Ricœur e o trata com distância em relação a outros, que são pós-modernos. De alguma forma, ele vai excluir Castoriadis desse grupo e o tratará por último, em separado e com muito cuidado. Eu acho interessante porque você tinha de estar na França para entender que havia uma separação radical entre pensadores como Claude Lefort e Edgar Morin, Castoriadis, outros, parte das pessoas que estavam na École des Hautes Études em Sciences Sociales [EHESS] e outras, que eram da ENS – École Normale Supérieure, ligadas ao Althusser, todos do Partido Comunista (PC). Há uma distinção radical rígida entre esses grupos, normalmente ligada às críticas em relação ao totalitarismo na União Soviética e os trabalhos inspirados em Hanna Arendt e Raymond Aron, por parte de Castoriadis e Lefort. Quando o pessoal do PC começa a criticar, você tem Althusser, e *tutti quanti* lá, pós-1968: “tarde demais e nunca é o suficiente”. A diferença é que Castoriadis, Lefort e Edgar Morin vão preservar uma noção de política

<sup>2</sup> N.E.: Referência ao livro de MICHEL, J. *Ricœur et ses contemporains*. Paris: PUF, 2013.

como atividade que desemboca na vida deles em 68. Eles vão reconhecer primeiro, antes que todo mundo, a novidade que 68 traz em relação à vida política, ao pensamento político e assim por diante. Ali presente então está também Paul Ricœur, ele veio de um caminho totalmente diferente. Teve relações próximas como PCF na clandestinidade.

**Rodrigo** – Não!

**Weiny** – Ricœur?

**David** – Ricœur!

**David** – Ele foi influenciado durante um tempo.

**Rodrigo** – Que contraste!

**David** – É! São coisas assim.

**Weiny** – São coisas ricœurianas!

**David** – (...) fora dessa ligação com o marxismo há uma certa noção de ação voluntária que é presente em Ricœur, na obra dele. A filosofia não é quietista, não é contemplação, não é uma coisa que se preserva fora da sociedade. Todo trabalho que ele faz (...) está ligado a entender a ação humana, o comportamento dos seres humanos em sociedade. Evidentemente, aqui é um ponto onde Ricœur e Castoriadis se encontram. Há também a questão da história, categoria de importância entre os dois, onde há pouca divergência. O ponto central é que para Castoriadis a história é criação e a criação é criação humana, enquanto para Ricœur a história é produção. Ricœur vai confessar que ele tem uma certa abertura em relação a Castoriadis e ele fala em particular sobre a questão da imaginação e da produção. Evidentemente isso é um problema que aparece imediatamente e Castoriadis diz: não! A produção não é meu problema, é a criação. Por quê? Porque, como ele diz, a formação anterior de Ricœur em marxismo é o que o leva a conceber a história como produção, a noção de produção é central para o marxismo. Os homens fazem a história dentro das condições determinadas. Os homens produzem as condições de sua vida e, com isso, a história.

**Rodrigo** – A famosa citação de Marx na guerra civil da França, *O 18 [de] Brumário*.<sup>3</sup>

**David** – Exatamente. Agora, para Ricœur, que é teísta, que é crente, nesse sentido a criação vai ser divina, então não há a questão de o ser humano ser criador neste sentido forte de criação. No limite, o homem produz e reproduz, isto é, ele não está fazendo algo que para Castoriadis é imprescindível, o homem cria o que não estava antes. Evidentemente ele cria, ele não cria *ex-nihilo*, *cum-nihilo* ou *in-nihilo*, não! Ele cria com as condições que estão existentes dentro de um momento histórico determinado e com o que está disponível. Ele não pode ultrapassar o tempo e voltar atrás, mas, para Castoriadis, o ser humano é criativo no sentido de impor, colocar, pôr o que não existia antes. Por exemplo, [a] Torre Eiffel em 1889 foi inaugurada. Antes disso, ela não existia. Então, teve Brasília, em 1960, não tinha antes, não tinha nada e é um monumento à inteligência burocrática. Divide o país com régua, lápis e no meio do nada cria a capital Brasília. (...). No Brasil, isso foi o ser humano quem criou, com toda sua inspiração e criatividade. Você não pode dizer que Deus é responsável por isso. Então, o grande problema para Castoriadis e Ricœur vai ser exatamente o princípio de tudo, da existência humana e da verdade, que para Castoriadis é criação e para Ricœur é produção. O que isso importa? Na teologia ricœuriana não há espaço para o ente perfeito a não ser o divino. Castoriadis não crê em entes perfeitos, mas, para ele, o ser humano, em toda a sua monstruosidade, é responsável pelas suas ações. Então, ele pode chegar à autonomia, mas se vivemos na heteronomia, isto é, se a gente prefere que outros mandem na gente, é porque nós decidimos isso e não por causa de uma fonte externa que se impõe sobre nós. Então, o argumento de fundo entre eles, Castoriadis e Ricœur, será o argumento da responsabilidade. Quem é o responsável? O que Castoriadis não pode aceitar em hipótese alguma é que há uma fonte externa, que é em última instância é a responsável por tudo, a quem o ser humano sempre pode ir se desculpar, de certa maneira, em razão de fatores aleatórios. Para

---

<sup>3</sup> *O 18 [de] Brumário [de Luís Bonaparte]*.

Castoriadis, não! (...). Então, a natureza do ser humano é trabalhada pelos dois de uma maneira diferente. Para Ricœur, a natureza humana, dada a ligação e a possibilidade de recurso ao divino sempre tem uma possibilidade de perdão. Na última instância, você pode confessar, pedir perdão e porque você não é o criador, o divino pode lhe salvar. Para Castoriadis não tem salvação, ao contrário de Sartre, o inferno não são os outros, o inferno somos nós mesmos. E dada essa visão, ele, Castoriadis, pode dizer que nós precisamos lutar para determinar nossa existência conscientemente através da luta pela autonomia, que o ser humano tem as condições individuais psíquicas para decidir e tem as condições de lutar socialmente para isso, a história é repleta de tentativas. Além dessa visão sobre a centralidade da criação, essa questão da criação interfere diretamente sobre o que é central na filosofia: a questão da ontologia, a questão do ser, da ligação ao ser. Você tem o simbólico, ligado ao ser, você tem a ação humana, ligada ao ser, tem, além de produção ou criação em Castoriadis, o fato de que o ser humano é dotado de uma psiquê e tende à representação, tende ao afeto e aos desejos. No mundo onde o ser humano é responsável por si e pelos seus atos a representação não vem de visões projetadas de fora, mas a representação é criada pela psiquê a partir da relação da psiquê individual com as outras psiquês e a partir da relação entre psiquê e o mundo externo a ela mesma. A consequência é que a psiquê confrontada, constantemente, com outras e consigo e com o mundo é um turbilhão de projeção de imagens, que são criadas constantemente, por exemplo, sonhos são criações humanas e os sonhos são individualmente sonhados, podemos dizer que alguns falam em sonhos coletivos de uma sociedade sem classes ou coisas assim. É uma projeção política da vontade da gente, mas o sonho como atividade psíquica é individual, cada um tem seu pesadelo individualmente. Outra coisa é em relação ao afeto. É que, noções de afeto e ódio se dão exatamente em razão da natureza do ser humano como imperfeito. A imperfeição pode ser aceita tanto por Ricœur, quanto por Castoriadis. Só que para Castoriadis isso não cria nenhum problema, já para Ricœur, que tem relação com o divino, é evidente que como pecador o ser humano tem

de ser redimido e que tem aí uma representação, tanto quanto a interpretação dada por ele, quanto à noção do ser humano. (...). Castoriadis não tem problema em repetir que o inferno está pavimentado com boas intenções. Alegremente a gente pode querer ir e não ver nenhum problema nisso! É por essa razão que não há um transcendente na vida. Representação, afeto e depois, sobretudo, o desejo, é aí está a influência do projeto político. Eu acho que pensando em Ricœur, o desejo de emancipação é possível somente quando há um reconhecimento da situação de opressão ou no caso de pecados ou quando se reconhece que está em estado de perda e que precisa se redimir. O ser humano não necessita passar a régua. (...). No hinduísmo, isso não existe. No budismo, não existe. (...). A meditação é uma forma igual ao ioga: uma forma individualista ao olhar o problema do próprio umbigo, o centro. Budismo e ioga não podiam no socialismo de forma alguma, não há pretensão, não há abertura ao outro. Você tem que [sic] estar bem consigo mesmo, em equilíbrio consigo mesmo e na esperança de que os outros vão estar em equilíbrio consigo e cada um por si: isso redundava em uma situação geral.

**Rodrigo** – Só um parêntese... David, o Marx, quando analisa o hinduísmo, não o budismo, mas a Índia, nos dois textos dele chamados *Domínio britânico na Índia* [*A Dominação britânica na Índia*] e *Futuros resultados do domínio britânico na Índia* [*Os Resultados Eventuais da Dominação Britânica na Índia*], ele fala que a burguesia britânica tem de cumprir uma missão...

**David** – ...civilizatória.

**Rodrigo** - ...na Índia, que é uma crítica que depois os franceses vão chamar de europeia, etnocêntrica, colonialista etc.: querer destruir a religião hindu para assentar ali uma burguesia industrial. Só depois, então, uma revolução seria possível.

**David** - Sim. Mas até hoje não conseguiram fazer isso na Índia. Você tem 1 bilhão e 300 milhões de pessoas multiplicando-se por segundos, então não dá para contar, mas talvez 400 milhões, 500 milhões estejam no mercado, o restante, 700, 800 milhões estão fora. Estão em aldeias

vivendo de troca e de escambo ou coisas assim. Então, dane-se, não conhecem dinheiro, não estão interessados e não conhecem poupanças, RG, CPF. Nada disso faz sentido para esse pessoal, taxa de juros, imposto de renda. Eu vivi na Índia dezoito anos e não tinha um documento pessoal a não ser um certificado de batismo do bispado do Kuwait, onde nasci e fui batizado pelo bispo de lá, na época. Era o único documento que eu tinha na minha vida e, quando eu saí dali, precisei fazer o passaporte, então, levei duas pessoas comigo que declararam que eu era eu.

**Weiny** – Testemunharam.

**David** – Testemunharam. E como eu não tinha identidade, a palavra foi o que valeu.

**Rodrigo** – Coisa incrível, *né!*

**David** – (...) Mas, voltando à questão de Marx, o pressuposto dele, de certa maneira, é que você teria que criar precondições de socialismo para ter o socialismo, não poderia pular. E você precisaria da industrialização para criar infraestrutura material, por isso não ia acontecer do jeito que Marx estava falando, não vai mesmo ter socialismo na Índia, porque tem uma boa parcela que simplesmente recusa esse tipo de materialidade das coisas. Para eles, isso é ilusão. Castoriadis, numa de suas aulas, conta o que aconteceu quando ele foi à Índia e andou de *tuk-tuk*, um daqueles triciclos mecanizados que fazem o transporte dos indianos. Ele começou a conversar com o piloto-motorista, que falava uma espécie de inglês, e perguntou se com aquele trabalho se ganhava muito dinheiro. O motorista-piloto disse que sim, que ganhava muito dinheiro. “E você está poupando?” “Sim, estou guardando dinheiro”. E então Castoriadis pergunta: “É para você comprar um outro depois e colocar alguém para trabalhar para você? Ele disse: “Não! Nada disso. Quando tiver dinheiro suficiente eu vou vender este e vou levar minha família a Varanasi, onde tomaremos banho no rio, que é sagrado, e daí voltarei para casa”. Viu só? Como você quer que o capitalismo se desenvolva num país como esse? Você tem uma pequena parte da Índia que tem acesso ao consumo e tem uma humanidade inteira fora da cultura do consumo, e que não tem a menor vontade de mudar.

Logo, a grande questão relacionada a Castoriadis é: como é possível um projeto de autonomia, isto é, cada um assumindo responsabilidade para sua própria existência e em comunidade junto aos outros, se eles não querem, se eles não têm menor vontade? A vida é uma ilusão quando o negócio é trabalhar, fazer o necessário para existência, morrer e não renascer do mesmo jeito, mas subir ao ponto da hierarquia das castas até chegar à última fase, quando se morre e não renasce mais, alcança-se o nirvana: esse é o projeto. Para Ricœur, isso não é muito melhor, já que, para ele, se as pessoas não pretendem ir para o céu, para o paraíso, está faltando alguma coisa em seus projetos de existência nesta terra. Para Ricœur, pelo menos o que entendi lendo-o: é intolerável aceitar que a condição humana seja injusta, de pobreza, doença, condições desumanas e assim por diante. E há um elemento onde o conhecimento é atrelado a um projeto político, de certa maneira, um projeto de existência ligado ao que eu diria, por falta de palavra, à decência da vida humana, não de luxo, mas, pelo menos, o mínimo de conforto, um teto, comida suficiente, saúde, uma condição de educação pra viver, ganhar condições de existência satisfatória, assim por diante. Neste sentido há um projeto político sempre presente em Ricœur que ele nunca abandonou e este projeto não é individualizado, é coletivo. Em 68, ele estava no mesmo lado das barricadas de Cohn-Bendit e de todos aqueles que estavam protestando, só que ele estava ocupando a posição de reitoria que ele não podia largar. Ele tinha de respeitar. Na França tem essa coisa muito encrustada, solidificada, que é o formalismo (...), mas você vê que houve alguma intimidade entre Ricœur e Castoriadis quando você descobre que Ricœur é quem convida Castoriadis para o debate, não foi Castoriadis quem solicitou; apenas, de fato, Castoriadis tinha feito o pedido de ser orientado por Ricœur. Isso eu achei bastante interessante porque na minha experiência com ele, é difícil imaginar Castoriadis pedir alguma coisa a alguém, era o tipo de ir lá e pegar, sabe... a vida inteira, assim, no sentido de não querer ter ou dever qualquer coisa para alguém. Há a biografia dele, de um francês, um historiador conhecido, François Dosse, *Castoriadis, une vie* [Castoriadis, uma vida]. Está

cheio de coisas que ele conta: que Castoriadis jogava na bolsa de valores, perdia dinheiro, perdia tudo e depois recomeçava e ganhava tudo de novo. Morava num apartamento em um bairro riquíssimo de Paris, o mais rico bairro de Paris. O apartamento onde ele morou foi o local onde filmaram *O Último Tango em Paris*, com Marlon Brando e Maria Schneider. Eu sei porque visitei o apartamento. Ele me deu orientação no apartamento, a sala do apartamento imensa, eu me perdia! Mas, é um tipo de pessoa que era assim e, ao mesmo tempo, andava com camisa, eu nunca o vi com gravata. Andava com camisa e pulôver, muito simples. Chegava lá se sentava e conversava com as pessoas, sem pretensões. Bom, Ricœur não. Ricœur era mais reservado, intelectual, professor. Tinha aquela pose da universidade que pesava. Castoriadis era militante e isso de certa maneira influencia o pensamento, o trabalho de pensar, o jeito de escrever e a maneira de ensinar. Em Castoriadis, você não tem a filosofia consagrada numa linguagem fora de alcance, de conceitos e de modo de escrever, como em Kant: para ler Kant você tem de ter coragem. Confesso que a primeira vez em que comecei a ler Kant, nem estava estudando em curso algum, depois de dezessete páginas, peguei o livro e lancei de um lado para outro lado do quarto porque eu disse: “Não entendo nada dessas coisas”. Moral da história: um mês depois estava apresentando a primeira parte da *Crítica da Razão Pura* para meu grupo de política. Você tem de lutar com os conceitos e ter paciência e perseverança e depois de trinta páginas tudo começa entrar em perspectiva e você começa a entender perfeitamente e depois você se pergunta, o que diabo estava acontecendo antes? Mas, em Castoriadis você não tem esse problema e então não é complicado para entender e isso gera uma atração para entender o trabalho dele e as críticas que ele faz ao marxismo. Enfim, todo o trabalho que está lá n’*A Instituição imaginária da sociedade* aparece em uma linguagem que é acessível para todo mundo, uma questão que é, para nós, bastante importante. Se para Ricœur, a meu ver, o central é a interpretação, a hermenêutica; central para Castoriadis é a questão do imaginário como criação e, sobretudo, a interrogação da criação. Então isto que é filosofia

em Castoriadis é uma pergunta quase como quando você está lendo a *Metafísica* de Aristóteles, na qual a primeira coisa que está presente lá é que o ser humano se caracteriza pelo espanto. O conhecimento humano gerado pelo espanto, pela pergunta. O fato é que o trabalho de Castoriadis é filosófico porque parte da interrogação para criticar, tanto quanto para apresentar como ele entende a construção de todo o projeto de autonomia: como se justifica, como ele entende a crítica em relação ao que foi feito e ao que foi herdado, a contextualização do que está dizendo em relação a outros pensadores etc. Já o Ricœur tem uma tendência à interlocução, à discussão, embora, às vezes, ele seja severo, por exemplo, com Lévi-Strauss, com o qual, muitas vezes, ele é extremamente duro, mas não como Castoriadis. Castoriadis é intolerante, raramente ele é propenso a fazer o que ele faz para Ricœur, raramente ele é propenso a falar gentilmente e quando ele critica, ele critica diretamente, não vai por quatro caminhos. A consequência disso é que quando ele vai desenvolver seus conceitos a interrogação o leva diretamente à crítica. Quando ele fala de imaginação. A imaginação tinha sido trabalhada ao longo dos séculos XVII, XVIII, desde Descartes, antes disso, desde Platão, mas a imaginação geralmente é colocada como “imagem de” alguma coisa, então é produto, enquanto para Castoriadis a imaginação é a capacidade humana de imaginar, de criar algo que não estava lá. Isso que o distingue em relação a Ricœur: para ele, Castoriadis, a imaginação é um ato de imaginar uma forma determinada, que é projetada a partir da atividade cerebral, mental, psíquica. Essa é a distinção com o Ricœur. Ricœur não concorda porque para ele só o divino que pode criar, isto é, apresentar algo que não existia antes. É aí que Ricœur vai traçar a linha e a discussão se torna clara sobre no diálogo de ambos, onde ele vai recusar toda e qualquer tentativa de Castoriadis falar sobre o termo da criatividade humana. (...) para Castoriadis, o homem cria o divino e não o divino que cria o homem. Nós precisamos criar o divino para limitarmos as perdas, os gastos, as coisas ruins que nós fazemos, então, de certa maneira, é uma compensação humana constantemente feita. Além disso, no limite, para Ricœur você não

tem a possibilidade de ver o homem assumindo para si toda a responsabilidade, porque se o ser humano assume toda a responsabilidade, então, ele não necessita mais do divino.

**Rodrigo** – O perdão, não entra aí?

**David** – Então, aí é outra questão de traçar limites que distinguem os dois. Isso não é uma situação fácil de fazer. Então, dane-se, tudo bem, eu não creio, eu vou para o inferno e acabou; ora, não é tão simples assim porque em última análise estamos obrigados, de certa maneira, a nos reconciliar com o fato da imperfeição do ser humano e nós nunca vamos ter certeza, isto é, a noção de verdade total, final, completa, acabada. Nós não temos como pretender realizar isso; até podemos querer, podemos tentar, procurar, mas sempre estaremos aquém. Daí, ligado a isso, então, tem a questão de autonomia. Há momentos históricos de tentativas de autonomia, começando com a democracia na Grécia antiga, a tentativa de Revolução, quer seja francesa, russa, tentativas assim. Mas, o ser humano constantemente tem dificuldade em preservar esse esforço por muito tempo porque a heteronomia, isto é, a autoentrega para os outros é sempre muito mais fácil.

**Rodrigo** – Confortável.

**David** – Confortável, sobretudo porque a gente sempre pode jogar a culpa sobre o outro.

**Rodrigo** – Só um parêntese, Kant, no texto *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?*, fala disso: viver baseado em tutores é muito mais simples, um Senhor que nos diga o que fazer.

**David** – Por sinal, Castoriadis inverteu Kant, sobretudo toda a questão, pela primeira vez na modernidade você tem Kant, o que tinha que [sic] passar pela Grécia Antiga que é a questão da autonomia. Autonomia da democracia antiga. Em Kant, essa tentativa de reconhecer o ser humano porque em Kant o divino é transcendente. Então, ele é inacessível e isso faz para Kant que o ser humano é responsável e tem textos em relação a isso.

**Rodrigo** – Tem a ética kantiana.

**David** – Ah, sim. Tem a Ética, como se diz na antiguidade, a ética é individual, porque a política é para a comunidade, isto é, a comunidade é responsável pela paz perpétua (...). A razão mostra que domínio é ser razoável. De certa maneira essa parte me faz voltar a Castoriadis (...). Se nós precisamos pensar como grupo em uma decisão feita em grupo, precisamos lembrar que não se pode arrastar as pessoas juntas: temos muita dificuldade porque é uma coisa bastante complicada. Constantemente a coisa mais simples é deixar pra lá, “eu vou cuidar da minha vida; o ser humano é assim mesmo, não vai mudar; não vale a pena.” E o pior, não é isso, o pior é quando você fala: “Eu não vou fazer nada” e entrega para o outro fazer porque você não quer a responsabilidade. É o que a gente está vendo, por exemplo, agora de formas diversas. Desculpe-me, meninas, que estão aqui, mas eu tenho muita dificuldade de entender como as mulheres podem apoiar uma figura como Bolsonaro (...) como é possível?

**Liliana** – Eu tenho uma ideia em relação a isso. Ao meu modo de ver ainda são resquícios do patriarcado. Por quê? Nós somos orientadas a ser donas de casa, o homem é o provedor e toda essa discussão acaba sendo reproduzida para os filhos, que vão passar para os netos e por aí vai. Agora, não justifica, porque há uma parcela grande que já conseguiu se desvencilhar um pouco disso. Não justifica, mas explica!

**Weiny** – Não justifica, mas explica.

**Liliana** – É uma tentativa de entender.

**David** – Você se olhou no espelho agora há pouco?

**Liliana** – Não, no espelho não!

**David** – Você é alegre, cuida da sua família. Você passa parte do tempo aqui na universidade, fazendo o quê? Transcendendo todo o passado, tudo o que a condição manda.

**Liliana** – Sim. Algumas pessoas conseguem, outras não, outras seguem!

(...)

**Pedro** – Eu queria entender um pouco melhor o papel da revisão da verdade ou da realidade em Castoriadis, porque mesmo nas questões de

hoje em dia, neste contexto de narrativa que a gente está passando, a quebra, o surto de várias instituições, também a legalidade já não forma mais nada, a ciência tampouco opera aonde ela chega, e se chega, passa por transformações metodológicas que não conhecemos profundamente, enfim, a verdade está completamente fragmentada e a gente neste revisionismo histórico, certo? Por exemplo, eu estava conversando com uns amigos: “Ah! Revolução de 1964, ah! não, anos de chumbo.”. Como Castoriadis encarra a questão da verdade no conhecimento?

**Rodrigo** – Desculpe, só um comentário sobre o revisionismo. É errado dizer que isso é um revisionismo, porque todo revisionismo é apurado em fontes, em documentos. A tentativa de dizer que o que ocorreu em 64 foi uma revolução, isso é um negacionismo. Só para destacar que há um debate entre os historiadores sobre o que é revisionismo. Eu, quando quero fazer um revisionismo, eu me apoio em documentos, em fontes, tudo o que falta a esses negacionistas.

**Pedro** – Eu acredito que fazer uma interpretação dos fatos, quando, por exemplo, da própria legalidade, que antes apontaria para golpe ou não, está justificada com os fatos dos acontecimentos. Não importa tanto a visão, não estou olhando pelo aspecto legal, meu ponto é que a verdade simplesmente desapareceu.

**David** – De tanto repetir a mesma coisa, você não está mais embaçado em qual seria a verdade.

**Rodrigo** – Sim. Concordo!

**David** – Fato, mas...

**Rodrigo** – Mas, para história isso é importante.

**David** – Na história que você está contando. (...). O problema na verdade é o ato de criação, de como está posta a significação do imaginário social, base do que você está contando. Então, não é que a verdade seja relativa, mas a verdade é de quem está falando e diz que está falando a verdade, que está olhando a partir de uma certa e determinada posição, que apenas essa pessoa pode ocupar em um momento determinado e no tempo. E a consequência disso é que o jeito que eu olho esta sala é diferente

do jeito que você a olha: o que você está vendo não é o menos verídico do que eu estou vendo. Então, a verdade começa a ser construção, portanto, cheia de problemas para ser única, totalizada, completa e acabada. (...).

**Weiny** – David, você me permite?

**David** – Sim.

**Weiny** – Gostaria de perguntar sobre o movimento de ideias que você fez aqui. Quero pedir a ajuda do Guilherme, porque vou chamar a fenomenologia para pensar alguns pontos. Vou partir da distinção “criação e produção”. Ficou muito clara a questão da criação em Castoriadis; menos clara ficou a questão da produção em Ricœur, especialmente quando parece que você colocou, mais de uma vez, que essa oposição seria radical e que, na verdade, existiria uma espécie ausência de criação na produção, pelo fato de Ricœur ser religioso etc. Então, a questão é a seguinte: essa sombra do religioso, você sabe melhor que eu, pairou sobre Ricœur e deve-se a uma recepção bastante superficial, e mesmo preconceituosa, que se faz do seu pensamento. (...). No entanto, embora ele tenha insistido muitas vezes que a sua atividade filosófica era completamente desligada da sua atividade religiosa, parece que isso não convenceu muito. Então, por que eu estou traçando esse cenário? Porque há muito dessa visada sobre o pensamento de Ricœur a partir da pessoa religiosa que ele era; você trouxe muito disso e eu fiquei pensando se a gente não pode trazer a noção de produção, não tanto em função da figura religiosa, quer dizer, estou tentando esvaziar o religioso aqui para pensar pontos mais filosóficos: talvez essa noção de produção deva muito à fenomenologia, não?

**David** – Sim, mas de onde vem a fenomenologia?

**Weiny** – Então...

**David** – Veja bem, qual a referência de Ricœur a Merleau-Ponty? Quase nenhuma. E por que isso? Porque Merleau-Ponty é outro que vai se distanciar da questão da fé, da religiosidade presente em Bergson, Husserl. Aquela via que começa com Husserl, depois com Bergson, você encontra depois na fenomenologia. Eu não falei a palavra fenomenologia porque Castoriadis fez um trabalho falando de fenomenologia, textos que citam

fenomenologia da consciência proletária e coisas assim, mas é uma discussão que eu deixei separada. Mas a noção de Ricœur é, eu insisto sobre a questão da criação, da palavra “criação” ser tudo, porque não tem nenhuma razão para ter fé se não está acompanhado de um ser supremo com essa faculdade de produzir a partir do nada, isto é, no cristianismo, no monoteísmo em geral, no começo era o nada, caos, o sem forma e o divino criou, separou o escuro da luz e assim por diante, criou a terra, o mar e assim por diante. O divino teve função, a potência de projetar, de fazer. Castoriadis diz não a essa coisa do divino, a deixa de lado, somos nós que criamos o divino e da mesma maneira somos nós que criamos tudo. Ricœur não podia aceitar isso, a insistência sobre a questão da produção, ele a reafirma categoricamente, estou falando de produção e não de criação. Por que ele diz isso explicitamente? Produção no sentido deste momento industrial, do século XX, a produção em série, a produção mecânica, produção de repetição produção de jornada de trabalho, que é constante, e a produção em massa, a produção de mercadoria, a questão de replicar, que não é produção do novo, você tem de refazer a mesma coisa. Produção que tem tornado o homem parte consubstancial da máquina, ele trabalha em função da máquina; e hoje a gente tem robôs, que aperfeiçoaram os trabalhos feitos pelos seres humanos. Na produção, robô não cria, não tem tarefa, quem cria é o projetista, é o técnico quem cria. (...).

**Weiny** – Minha questão, talvez, nem seja sobre Ricœur, mas, sim, sobre a fenomenologia. (...). eu não sei se é isso que você está querendo dizer, eu queria que você me corrigisse aqui, mas, se a gente pensar na fenomenologia do Husserl, eu poderia pensar isto: que a fenomenologia do Husserl é religiosa! É isso que você está querendo dizer?

**David** – Ideia. Mas, veja bem, fenomenologia para Castoriadis vem de Merleau-Ponty. Essa fenomenologia, enraizada no humanismo marxista e de inspiração na figura do ser humano como criador. A fenomenologia da percepção, se você olhar em Castoriadis, ele usou-a para criticar o marxismo desde seus primeiros escritos: crítica ao stalinismo,

trotskismo leninismo: ela está lá, desde 1945, quando Castoriadis vem da Grécia (Atenas) para França (Paris) e vai querer fazer um trabalho em filosofia, quando ele descobre que o kantismo em Paris é muito forte, o que o levou a largar tudo. Mas as aulas que ele frequentou foram as de Merleau-Ponty. Também no encontro com Lefort, as discussões são sobre Merleau-Ponty e a questão de percepção; então a questão da percepção, ligada à questão da imaginação, está fundada lá e na outra obra de Merleau-Ponty, sobre a estrutura do comportamento. As primeiras duas obras de Merleau-Ponty tiveram um grande impacto sobre ele, depois vieram as outras, *Sens et non-sens*, texto sobre visível e o invisível, corpo e o espírito e outros trabalhos de Merleau-Ponty. Onde de novo se faz uma crítica a qualquer tendência idealista que havia na filosofia de Bergson e na fenomenologia de Husserl, apontando para a necessidade de enraizar não em matéria, mas em...

**Weiny** – Na carne, *né?* Para usar um termo de Merleau-Ponty: encarnar.

**David** – Isso! Esses dias eu vi que publicaram de novo cadernos de Merleau-Ponty sobre o tema da imaginação. Eu li. Provavelmente Castoriadis sugou dele.

**Rodrigo** – A diferença dessa visão de imaginação, em paralelo com Bergson, por exemplo, vai ser muito utilizada pelos neotomistas do grupo de Maritain [Jacques Maritain], apontando essa visão da imaginação para a religião e Castoriadis, através de Merleau-Ponty, vai outra direção, em direção ao olho, ao ver.

**Weiny** – Sobre a imaginação é bom lembrar que o Sartre tem um textinho, um dos seus primeiros textos, cujo tema é justamente o da imaginação.

**David** – Aí tem distinções também, porque o Sartre vai entrar em conflito com Merleau-Ponty. O conflito não é só político, o conflito é filosófico. Em relação à visão, para Merleau-Ponty ela é um ato, da mesma maneira que, para Castoriadis, ela não é projeção, no sentido de produção. Quando Merleau-Ponty diz que o olho vê, isso é uma atividade e não um

resultado, enquanto para Sartre, a imaginação é produção, produto, fruto, e não o ato de produzir, e isso é relacionado com toda a questão da atividade. (...).

**Weiny** – Só um adendo: a tese de doutorado do Ricœur, que é publicada em dois tomos, na década de cinquenta, *A filosofia da vontade*, é uma resposta ao projeto de Merleau-Ponty, já que, segundo Ricœur, Merleau-Ponty não conseguiu construir uma filosofia concreta, ao que Ricœur diz, bom eu vou tentar uma fenomenologia da vontade para dar conta disso. O Ricœur, até onde a gente sabe, também não conseguiu exatamente o que queria. De todo modo, temos aí um bom debate, que precisa ser investigado.

**David** – Merleau-Ponty morreu em 1961.

**Weiny** – É. Mas é bom que se diga que Ricœur dialogava com a *Fenomenologia da percepção*, e isso é muito curioso, pelo menos a argumentação que o Ricœur faz é bem interessante: como Merleau-Ponty partiu do objetivo de uma filosofia do corpo, uma filosofia concreta, e acaba produzindo uma filosofia da percepção? E por isso Ricœur diz: eu quero falar de uma filosofia da vontade porque a vontade é mais concreta que a percepção.

**David** – Mas, Merleau-Ponty diria que o corpo vê, da mesma maneira que você fala o olho vê.

**Weiny** – Então é preciso ver se Ricœur tem razão quando ele diz que Merleau-Ponty não conseguiu. Essa é a questão.

**David** – É possível.

**Weiny** – É a menção que eu sei a respeito de como a fenomenologia da vontade pretende ser uma resposta ao projeto de Merleau-Ponty. O Ricœur fracassa na fenomenologia da vontade e segue para a psicanálise...

**David** – Não só ele. Lacan também.

**Weiny** – (...). Mas o que me pareceu, David, é que na sua descrição o Ricœur é um, ou é tão somente, um idealista. E não é isso. Porque ele trava uma luta com o idealismo, quer dizer, se o Ricœur é um idealista convicto,

bom, nem vamos entrar nessa discussão, mas é bom lembrar que ele está em uma luta com o seu idealismo.

**David** – Eu não tenho ciência das duas obras da psicanálise de Ricœur que, manifestamente, iam fazer um bom contraponto, eu acho. Eu fiz um recorte, talvez, essencial só para esta apresentação. Então, eu peço desculpas porque o Ricœur é muito mais rico do que como eu o trato.

**Rodrigo** – Você mostrou muito bem esse estilo de Castoriadis militante e de uma escrita militante, e você tem um Ricœur acadêmico, de uma escrita acadêmica rigorosa.

**Weiny** – Sem dúvida.

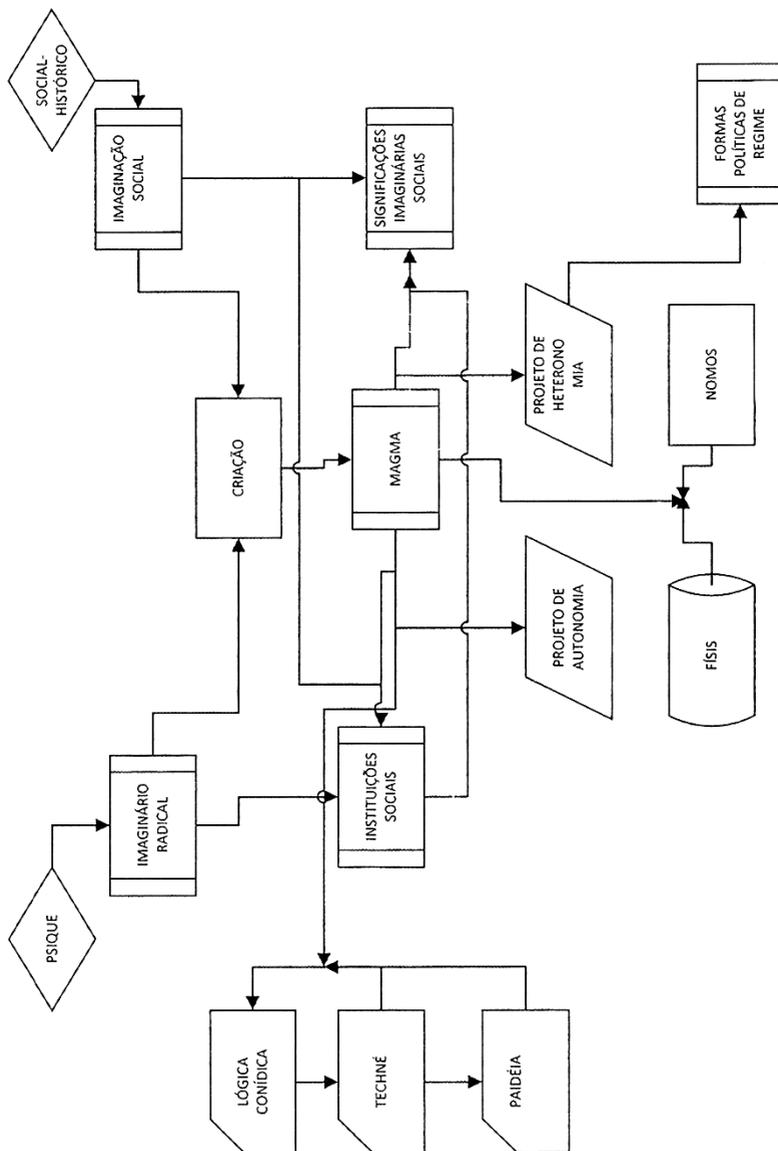
**David** – No entanto, Ricœur não estava fechado em relação a Castoriadis. Tanto que ia aceitar Castoriadis como aluno (...).

**Rodrigo** – Interessante esse estilo dos franceses em chamar um interlocutor para uma obra. Eu vejo, por exemplo, o Chartier e o Pierre Bourdieu, eles também fizeram um programa de rádio. Me lembrei um pouco essa emissão do Ricœur com Castoriadis, esse estilo de dois pensadores “antagônicos” ali dialogando...

**David** – Isso tem na Europa em vários países. O que nós não temos aqui no Brasil. Uma pena! (...).

**Weiny** – Alguém tem mais alguma pergunta, comentário? Então, eu acho que é isso. David, o nosso muito obrigado.

### Referencial teórico-metodológico de Cornelius Castoriadis <sup>4</sup>



<sup>4</sup> Para a bibliografia-webgrafia de Castoriadis, cf. <http://www.agorainternational.org/>

## Sobre os autores

### **Caio Padovan**

Psicólogo pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), mestre em Teoria psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutor em *Psychopathologie et psychanalyse* pela *Université Paris 7*. Foi presidente da Associação de Pesquisadores e Estudantes Brasileiros na França (APEB-Fr) entre 2014 e 2017. Atualmente é professor de Psicologia clínica na *Université Paul Valéry Montpellier 3*, França, e pesquisador associado ao *Centre de Recherche Psychanalyse, Médecine et Société* (CRPMS). Cofundador do Instituto de Pesquisa e Estudos em Psicanálise nos espaços públicos (IPEP), integrando o grupo de pesquisa História do movimento psicanalítico. Participa do projeto de pesquisa interinstitucional *A recepção filosófica da psicanálise: história, tradições e doutrinas*.

### **Candice Angélica Borborema de Carvalho**

Possui Graduação em Letras Clássicas (Licenciatura Plena e Bacharelado, com habilitação em Português e Grego) pela Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, *Campus* de Araraquara (2011). Doutorado em Estudos Literários pela UNESP (2016 - bolsista do CNPq) com *Stage de Doctorat* pela *Université Sorbonne Nouvelle/Paris 3* (2015 - bolsista do PDSE/CAPES) e formação disciplinar em Teoria Literária, Literatura Brasileira, Literatura Francesa e Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). Pesquisadora da obra de Guimarães Rosa: no âmbito da iniciação científica tratou da representação da jagunçagem em "Grande sertão: veredas" e das relações entre o regional e o universal na produção do escritor (bolsista do PIBIC/CNPq). A tese de doutorado enfocou a recepção crítica de "Grande sertão: veredas". O tema da pesquisa atual é a temporalidade e a narratividade na fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur ("Temps et récit", 1983-1985). Entre 2010 e 2016, foi membro do Grupo de Estudos da Narrativa (GEN - UNESP/FCL Araraquara), cadastrado no CNPq. Atualmente é membro da Associação Ibero-Americana de Estudos Ricoeurianos (ASIER), do *Centre de Recherches sur les Pays Lusophones* (CREPAL - Sorbonne Nouvelle), do Grupo de Pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise (Estudos de Filosofia Ricoeuriana - UFMS) e da Base de Pesquisa Formação da Literatura Brasileira (UFRN), ambos com cadastro no CNPq. É sócia do Grupo de Estudos Linguísticos do Estado de São Paulo (GEL). Campos de pesquisa: Filosofia Francesa Contemporânea, Fenomenologia, Hermenêutica, Teoria Literária (Teorias e Crítica da Narrativa), Historiografia e Crítica Literárias, atuando principalmente nos seguintes temas: Paul Ricoeur, Fenomenologia da Temporalidade (Agostinho, Husserl e Heidegger), Narrativa francesa (Marcel

Proust: "À la recherche du temps perdu"), Narrativa brasileira (Guimarães Rosa: "Grande sertão: veredas"), Antônio Candido e a crítica literária no Brasil.

### **David Victor-Emmanuel Tauro**

I Graduação: Bachelor of Arts [Economics, Politics & Sociology], S. Josephs College, Bangalore University, Índia (1972), II Diplôme en Economie et Sociologie - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris [França] (1980), Diplôme d'Etudes Approfondies en Sociologie - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (1981) e Doctorat de Troisième Cycle en Sociologie - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (1987). Atualmente é Professor Titular da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Tem experiência na área de Filosofia. Política com ênfase em Teoria Política Clássica e Sociologia, Metodologia de Pesquisa para mestrandos em Psicologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Autonomia individual e coletiva, educação, políticas públicas, história e filosofia da educação, ciências sociais, e a psicologia Estágio de Pós-doutorado em História e Filosofia da Educação na Faculdade de Educação, Unicamp, sobre o tema Educação e democracia, do 1 de agosto de 2011 até 31 de julho de 2012.

### **Guilherme Marconi Germer**

Em fase de finalização de um segundo Pós-doutorado em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP, 2017-2019). Atuou como Professor Substituto de Filosofia Contemporânea e de Estética na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS, 2019). Concluiu Pós-Doutorado na Universidade Estadual de Maringá (UEM), sob o fomento do Programa Nacional de Pós-Doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (PNPD / CAPES / 2015 – 2017), onde lecionou uma disciplina de Filosofia da Arte em pós-graduação. Realizou Doutorado em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) com Bolsas da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, 2011-2014) e da CAPES (2010), e o qual concluiu com uma tese intitulada por *A crítica da religião como ponto de inflexão: Freud na proximidade da Escola de Schopenhauer*. Realizou estágio de pesquisa (Doutorado Sanduíche / FAPESP) na *Università del Salento / Itália* (2013). Tem experiência nas áreas de Filosofia da Psicanálise, da Religião, dos Costumes (Ética) e do Belo (Estética).

### **Rafael Zanata Albertini**

Iniciei meu itinerário acadêmico com a licenciatura em Filosofia pela UCDB, concluída em 2005. Posteriormente, tornei-me bacharel em Teologia pelo UNISAL, campus Pio XI (São Paulo) em 2011. Minhas pós-graduações (lato sensu) são nas áreas de *Counseling/Aconselhamento* (IATES), em 2010, e de *Gestão Escolar* (UCDB), em 2014. Também pela UCDB, tornei-me mestre em Psicologia em 2018. Os estudos sobre o pensamento de Paul Ricoeur me acompanham desde o TCC da primeira graduação; ele também foi uma das referências

na escrita da síntese teológica e, sobretudo, na dissertação do mestrado. Atualmente, leciona na Educação Básica (Colégio Bionatus) e no Ensino Superior (Faculdade Novoeste) em Campo Grande.

### **Rodrigo Augusto Borges Pereira**

É Mestre em Desenvolvimento Local (CAPES 5, 2016-2019) pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) em Campo Grande (MS) contemplado no período por Bolsa de Pesquisa CAPES. É Graduado em Psicologia (2009-2016) pela mesma Universidade (UCDB, MS) estando em intercâmbio acadêmico (Bolsa Ibero-Americana, Santander Universidades) em período sanduíche na *Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez* (UCSH) em Santiago, Chile (2014). Atualmente é aluno do curso de Licenciatura em Filosofia (2019-atual) da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS). Interessa-se pela aproximação dos campos das Ciências Políticas e Sociais e a Filosofia Fenomenológica, aproximação à que dedicou pesquisa nos últimos anos e em contexto de Pós-Graduação. Como Professor substituto atuou junto aos cursos de Psicologia e Direito da UCDB e como pesquisador está, desde o ano de 2010, associado às investigações do grupo de pesquisa "Modelos histórico-epistemológicos e produção de saúde" do "Laboratório de Psicologia da Saúde, políticas da cognição e da subjetividade" do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UCDB. Desde 2017, junto ao grupo de pesquisa "Estudos Crítico do Desenvolvimento" do Laboratório de Humanidades (LabuH) do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local. Ambos os grupos registrados no CNPq e certificados pela UCDB.

### **Rodrigo Augusto de Souza**

Professor adjunto da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - Faculdade de Educação. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Paraná. Mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2005). Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2001). Realizou estágio de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Ponta Grossa, com bolsa do Programa Nacional de Pós-Doutorado/Capes (PNPD/Capes). Foi professor substituto do Departamento de Planejamento e Administração Escolar (DEPLAE), da Universidade Federal do Paraná. Atua principalmente nos seguintes temas: Filosofia e História da Educação, Educação Brasileira, Escola Nova e pensamento deweyano.

### **Weiny César Freitas Pinto**

Professor do curso de Filosofia da UFMS (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul). Possui graduação, especialização, mestrado e doutorado em Filosofia. Atua em História da Filosofia moderna e contemporânea, especialmente tradição francesa, com ênfase nos temas subjetividade e epistemologia das ciências humanas, especialmente, epistemologia da psicanálise. No momento desenvolve pesquisa em duas frentes de investigação: 1) História

da Filosofia da Psicanálise: sobre a recepção filosófica da psicanálise pelas tradições francesa, alemã, anglo-saxã e brasileira; 2) Estudos de Filosofia Ricoeuriana, análise sobre a obra filosófica de Paul Ricoeur (1913-2005). Coordena o Grupo de Pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise (UFMS) e compõe o GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia), o Grupo de Pesquisa em Filosofia e Psicanálise da UFSCar (Universidade Federal de São Carlos), e o Centro de Estudos de História e Filosofia das Ciências Humanas (UFJF). Em 2014/2015 realizou estágio de doutorado em Paris-França, na *EHESS - École des Hautes Études en Sciences Sociales*, e foi pesquisador associado ao *Fonds Ricoeur*, centro internacional de pesquisa do pensamento ricoeuriano.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**