

Memorandum: Memória e História em Psicologia



Todo o conteúdo deste periódico, exceto onde está identificado, está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional. Fonte:

<https://seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6212>. Acesso em: 10 dez. 2018.

REFERÊNCIA

PEREIRA, Sergio Henrique Nunes; FREITAS, Marta Helena de; MARTINS, Francisco. O mito adâmico: a simbólica do mal e as implicações na fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur.

Memorandum: Memória e História em Psicologia, Belo Horizonte, v. 32, p. 167-196, 2017.

Disponível em: <https://seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6212>. Acesso em: 10 dez. 2018.



O mito adâmico: a simbólica do mal e as implicações na fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur

The adamic myth: the symbolic of evil and the implications for the hermeneutic phenomenology of Paul Ricoeur

Sergio Henrique Nunes Pereira

Marta Helena de Freitas

Francisco Martins

Universidade Católica de Brasília

Brasil

Resumo

A finalidade deste artigo é assinalar a trajetória intelectual de Paul Ricoeur nas duas décadas iniciais de seu percurso filosófico, período em que ele busca estabelecer uma filosofia da vontade e perfaz um itinerário desde a fenomenologia eidética de Husserl a um enxerto hermenêutico nesta, a partir de sua simbólica do mal e o encontro com a filosofia existencialista e a psicanálise. A partir disso, busca-se apontar as implicações destas ao seu pensamento e como suas reflexões, detidamente sobre o mito adâmico, são pertinentes não somente ao campo da filosofia, mas da mesma forma, ao campo da psicologia, particularmente no contexto clínico e psicoterápico, onde a vontade, o desejo e a culpa costumam se fazer tão presentes.

Palavras-chave: fenomenologia; símbolo; mal; hermenêutica; psicanálise

Abstract

The purpose of this paper is point out the intellectual trajectory of Paul Ricoeur in the first two decades of his philosophical journey during the time he sought to establish a philosophy of the will and made a journey from the eidetic phenomenology of Husserl to an hermeneutic graft. Paul Ricoeur started from its symbolic of evil and the encounter with existentialist philosophy and psychoanalysis. From this point forward have been sought to bring out these implications to his own way of thinking and how he thought carefully about the adamic myth. Concluding this current work is relevant not only to the field of philosophy, but in the same way, the field of psychology, particularly in the clinical and psychotherapeutic context, where will, desire and guilt often become so present.

Keywords: phenomenology; symbol; evil; hermeneutics; psychoanalysis

1. Considerações iniciais

A tarefa deste estudo teórico remete-nos, inicialmente, à metáfora hídrica, pela qual se pode comparar o exercício filosófico ao mergulho e o psicoterapêutico, à natação. Enquanto o primeiro desloca-se em profundidade – verticalmente, portanto –, o segundo se faz na horizontalidade – deslocando-se em extensão. Assim, enquanto o rigor do recorte – se



empírico, lógico, estético ou ético, é fundamentalmente exigido na tarefa puramente filosófica, a psicoterapia há que se fazer uma outra exigência: valer-se de um conjunto de recursos, da própria filosofia inclusive, para exercer sua *práxis*. Neste sentido, busca-se realizar aqui um mergulho filosófico no pensamento de Paul Ricoeur (1913-2005), na expectativa de que isto possa contribuir para se conhecer um pouco mais a profundidade das águas em que se situa a extensão da clínica psicológica.

O referido filósofo figura como um dos expoentes no cenário intelectual do século XX, considerado pela crítica como tendo sido um dos pensadores mais profícuos da atualidade. Por mais de meio século, o filósofo francês escreveu sobre mitos, símbolos, linguagem, religião, psicanálise, política, ética, dentre outros assuntos, numa intensa produção na forma de livros, artigos, ensaios, palestras etc. Desde seu projeto filosófico inicial, Ricoeur reconhece nas filosofias de Gabriel Marcel, Mounier, Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger e Jaspers as fontes de sua reflexão. Ao longo de sua robusta trajetória intelectual estabelece diálogos com outros destacados nomes da história da filosofia ocidental, da teologia, da linguística, do estruturalismo, dentre outros campos. Como resultado de sua leitura rigorosa de diferentes, o filósofo ultrapassa fronteiras epistemológicas, edificando seu pensamento original, singular e caracterizado por uma vigorosa dialética.

Para os propósitos deste artigo, toma-se como foco suas obras de 1950 – 1965, mais especificamente sobre aspectos de sua Filosofia da Vontade, cujo ponto de partida é a fenomenologia eidética de Husserl, seguida de sua viragem em direção à hermenêutica, a partir da confrontação com a questão do mal e respectiva aproximação da psicanálise, que se consolida com sua Hermenêutica dos Símbolos. Desta forma, pretende-se alcançar o objetivo de apreciar, segundo a reflexão filosófica de Ricoeur, sobre liberdade e natureza, como a questão do mal ocasiona mudanças em seu pensamento e método filosófico, e ainda especular, a partir de sua ponderação sobre o mito adâmico, que contribuições este pode oferecer ao pensamento filosófico e à clínica psicológica.

2. Prolegômenos de uma Filosofia da Vontade

O problema da vontade é admitido na filosofia de Ricoeur como seu ponto de partida. Em 1950, sob o título *O Voluntário e o Involuntário*, é publicada a sua tese de doutorado, que se converte no primeiro de três volumes, nos quais o autor apresenta a sua Filosofia da Vontade. Neste volume inaugural, a reflexão de Ricoeur encontra suas bases na fenomenologia eidética de Husserl e na filosofia existencialista de Gabriel Marcel, e o que o autor investiga é a reciprocidade do voluntário e do involuntário na experiência humana. Ele tem por objetivo captar essas duas noções centrais que dão sentido à liberdade.

A fenomenologia de Husserl, situada no domínio do *a priori*, ou seja, que prescinde de pressupostos – opiniões prévias, filosóficas ou científicas –, implica uma intencionalidade



voltada para tudo que se apresenta à consciência. Disso, deve-se entender que Husserl estabelece, em sua fenomenologia, uma clara distinção entre o que é pensado e o que é vivido, sendo este último mais abrangente e irreduzível ao primeiro. Cabe, pois, ressaltar, conforme alerta Tavares (2006), que considerar que o fenômeno é definido a partir do vivido não significa negar a existência das coisas exteriores à consciência, mas de reconhecer que tudo no mundo só o é enquanto objeto de uma consciência. Portanto, a sua compreensão, enquanto fenômeno vivido, só pode ser possível também a partir de sua relação com a consciência que o apreende.

Ricoeur (1995) anota que foram nos anos de 1934-35, quando de seu ingresso na Sorbonne em Paris, que se deu o duplo encontro com Gabriel Marcel e Edmund Husserl. Com o primeiro, teve a oportunidade de algum convívio pessoal. Já em relação ao segundo, foi-lhe apresentado a tradução inglesa da obra *Ideen (Das ideias)*, escrito de Husserl datado de 1913, versando sobre o idealismo transcendental, e que Ricoeur haveria de traduzir do alemão uma década depois. Anota ainda que foi através do tema da intencionalidade que a fenomenologia husserliana se tornou reconhecida em França, pois esse tema, tal como recolocado por Husserl - uma vez que, sua aparição original é com o filósofo austríaco Franz Brentano, rompia com a identificação cartesiana entre consciência e autoconsciência. A consciência, definida pela intencionalidade, revelou-se estar primeiramente voltada para o exterior, por isso projetada para fora de si. Ademais, a questão da intencionalidade legitimava a multiplicidade das orientações objetivas, isto é, no campo das intenções abarcavam-se a percepção, a imaginação, a vontade, a afetividade, a apreensão de valores, dentre outros.

Para Ricoeur (1995), a escolha do tema de sua “grande tese”, ou seja, a relação entre o voluntário e o involuntário, satisfazia vários requisitos. Dentre estes, permitiu-lhe um alargamento da análise eidética das operações da consciência às esferas do afeto e da vontade. Para o autor, Husserl havia confinado tal análise à percepção e aos atos “representativos”. Não obstante, foi numa perspectiva ainda husserliana que Ricoeur procurou fazer uma análise intencional do projeto, do motivo do movimento voluntário definido pela alternância entre o impulso vibrante da emoção e o ponto de vista tranquilo do hábito e, por fim, do consentimento para o involuntário “absoluto”, sob o estandarte daquilo a que chamou de caráter.

Contudo, neste projeto, as análises eidéticas, ricas em distinções sutis, foram inundadas de um dinamismo pela dialética circundante da ação e da resignação, à qual correspondia uma ética marcada pela dialética do domínio e do consentimento, o que ligou a investigação de Ricoeur à obra de Gabriel Marcel e à filosofia existencialista. Sendo assim, Ricoeur (1995) expõe que deve a Husserl a metodologia denominada “análise eidética” e a Gabriel Marcel, a problemática de um sujeito simultaneamente encarnado e capaz de se distanciar de desejos e poderes, isto é, um sujeito dono de si próprio e, ao mesmo tempo,



servo da necessidade na figura do caráter, no inconsciente - zona proibida inconvertível em consciência real - e na vida. Para o filósofo, apesar de estender a área de aplicação da análise eidética, parecia-lhe que esta deixava fora de suas competências o concreto, o histórico, ou, como nomeou na ocasião, o reino empírico da vontade.

Franco (1995) assinala que, nessa obra, Ricoeur trata de três momentos da vontade humana, quais sejam: a decisão humana; a ação que essa decisão exige; e o consentimento às condições necessariamente adversas da realidade. Para o filósofo, decidir implica idealizar o mundo, e o resultado da decisão é um projeto para o mundo, um projeto de transformação da realidade. A ação, nesse contexto, implica a aceitação do mundo, tendo em vista que a ação humana é sempre feita mediante o corpo, o qual comporta tanto uma dimensão material, ou seja, é tratado concretamente como um objeto entre outros no mundo, como também subjetiva, sendo tratado de modo mais pessoal. O corpo é visto como lugar do voluntário, mas também do involuntário. O consentimento, por seu turno, é conformar-se à necessidade, aos elementos involuntários da realidade.

Destarte, do encontro com seus autores-fontes-de-reflexão, Ricoeur vê como problemática a proposição do *cogito* cartesiano. O filósofo entende que esse modelo envolve modelos epistemológicos e metafísicos que pressupõem um sujeito relacionado ao objeto, tanto pela consciência que tem desse objeto, como pela representação que faz desse objeto como sujeito em relação a si mesmo. O filósofo articula que o sujeito cartesiano conhece a si mesmo, mas aquilo que o sujeito conhece é sempre um objeto, daí decorre um problema quanto a seu conhecimento de si mesmo. Deste modo, o modelo cartesiano feito problema assume importante lugar no pensamento do autor, que, adiante, irá considerar o *cogito* proposto por Descartes como um *cogito* “partido”/“quebrado” (*brisé*), ou ainda “ferido” (*blesé*), de modo que se faz necessário uma reformulação do problema da individualidade de um ser humano capaz. Ricoeur aponta como motivo primeiro de sua filosofia a luta contra os exageros do idealismo, em particular a pretensão de autossuficiência da consciência de si. Nesse contexto, ao filósofo interessa as relações dessa consciência com o mundo que a circunscreve e a constitui por inúmeros laços.

A partir disso, Ricoeur se empenha em uma pesquisa sobre as inúmeras maneiras do sujeito habitar o mundo e torná-lo mais habitável, tal como apresentado por Heidegger (Gagnebin, 1997). Nessa seara, como esclarece Pellauer (2009), “Ricoeur irá propor que o que está em questão é a natureza do eu, em que o eu é mais um agente que um conhecedor, mas um agente com identidade específica e responsável por suas ações” (p. 21).

Esses esclarecimentos iniciais nos permitem situar a fenomenologia do voluntário e do involuntário proposto na tese doutoral de Ricoeur; a opção que fez por uma fenomenologia descritiva não está voltada à percepção, que é a preocupação maior de Husserl, mas à ação humana. O que visa o filósofo francês são os significados que governam a inteligibilidade de nossa experiência vivida, o que procura “é o significado dos fenômenos



relacionados ao voluntário e ao involuntário e suas implicações para o autoentendimento e a ação humana responsável” (Pellauer, 2009, p. 26). Já nessa obra inicial, aparecem elementos caros ao edifício da reflexão ricoeuriana, tais como: a não-soberania do sujeito consciente e sua relação simbólica e cultural com esse outro que lhe escapa.

Ressalta-se que, neste primeiro volume de sua trilogia, o autor exclui qualquer forma patológica dos fenômenos em questão, o que surgirá no segundo volume: a questão do mal, no sentido de uma má utilização de nossa liberdade, denominada pelo autor de erro ou falha. O aparecimento deste segundo volume deu-se uma década após a publicação de *O Voluntário e o Involuntário*, portanto em 1960; e na verdade ao invés de um, apareceram dois volumes: *O homem falível* e *A simbólica do mal*.

Os dois volumes desta segunda publicação, sob a rubrica de Finitude e Culpabilidade, abordam em *O homem falível*, a existência do erro como possibilidade, que difere de sua necessidade ou realidade. Nesse escrito, Ricoeur propõe mostrar a possibilidade do erro como racionalmente plausível através do conceito de falibilidade. Como destaca Tavares (2006), nessa reflexão são reintroduzidos os temas colocados entre parêntesis na eidética do voluntário e do involuntário com a finalidade de elaborar uma ontologia da desproporção humana. Esta se define por uma polaridade entre finitude e infinitude, a não-coincidência do homem consigo mesmo, uma desproporção ontológica que aparece como possibilidade do mal. Pellauer (2009) faz a importante observação de que, a partir dessa obra, começa uma expansão no pensamento de Ricoeur: o problema da liberdade humana se coloca para além da natureza, rumo a uma abordagem filosófica do que é ser humano, uma antropologia filosófica.

É, então, a partir da constatação da vontade má e da culpa, que o filósofo percebe que a problemática do mal não é traduzível em conceitos mais ou menos lineares e racionais, mas que sua “dizibilidade” requer uma linguagem mítica, simbólica (Gomes, 1995). Sendo assim, são os problemas do mal, da culpa e de sua linguagem que ocupam o pensamento de Ricoeur (1960/2013) na fase em que redige *A simbólica do mal*. Nessa obra, configura-se a passagem da possibilidade de falhar, enquanto característica geral do ser humano, defendida em *O homem falível* (também de 1960), à culpa constituída e à consciência dela expressas nos símbolos da cultura (Marcelo, 2012).

Nota-se que há uma mudança no pensamento de Ricoeur no tempo transcorrido entre a primeira e a segunda publicação. Para ele, ao introduzir o “erro”, não era possível, nem empírica nem fenomenologicamente, dar conta diretamente da passagem da inocência das estruturas essenciais, que caracterizam a reciprocidade do voluntário e do involuntário, para a existência do mal (Pellauer, 2009). O filósofo aponta que, se a existência do mal é da ordem do irracional, métodos racionais seriam inadequados para abordá-la. Alterna assim sua visada para o que chamará de “mítica concreta”. O autor vê nos mitos a forma pela qual as



peças falam do princípio e do fim do mal, e que, portanto, a filosofia tem que encontrar um jeito de usar essa linguagem no seu discurso racional.

É nesse interim que Ricoeur se “afasta” do que considerou um discurso transparente e unívoco, preconizado pela fenomenologia husserliana, encaminhando-se para o que chamou de enxerto hermenêutico. Ricoeur se faz atento ao símbolo. E o símbolo como linguagem do duplo sentido requer interpretação, tal como a interpretação conduz à hermenêutica. Deste modo, considera que o problema hermenêutico se constitui muito antes da fenomenologia de Husserl. E é por isso que ele fala em enxerto e, mais precisamente, considera que se trata de um enxerto tardio (Ricoeur, 1969/1988). Foi nos limites da exegese que o problema hermenêutico se colocou primeiro. Isso significa que foi no quadro de uma disciplina que se propôs a compreender um texto, de o compreender a partir da sua intenção. Se a exegese suscitou um problema de interpretação é porque, por mais ligada que esteja ao *quid* (em vista do que) foi escrito, isso se dá sempre no interior de uma comunidade, de uma tradição, ou de uma corrente de pensamento vivo, que revelam pressupostos e exigências.

Assim, a compreensão histórica colocaria em jogo todos os paradoxos da historicidade: “como um ser histórico pode compreender historicamente a história?” (Ricoeur, 1969/1988, p. 7). Ou ainda outra questão muito mais fundamental a que remetem estes paradoxos: “como é que a vida ao exprimir-se pode objetivar-se?” (idem). Posto isso, para Ricoeur, tal é a dificuldade principal que pode justificar que se procure, ao lado da fenomenologia, a estrutura do acolhimento. Daí a figura do enxerto hermenêutico em uma jovem planta, a fenomenologia. Dessa forma, Ricoeur assume a concepção de que o homem é um ser essencialmente linguístico, nos termos de Heidegger e Gadamer. Ricoeur desconfia da soberania da consciência. Sendo assim, a consciência torna-se interpretação, busca de si mesmo nos seus objetos, suas obras e seus atos, o que implica uma abertura da filosofia à história.

O projeto de Ricoeur previa um terceiro volume que indicava uma *poética da vontade*, no qual trataria de como a filosofia poderia avançar a partir da linguagem simbólica, abordando as chamadas ciências humanas, bem como a questão do pensamento especulativo e uma possível visão ética do mundo, entretanto este volume nunca foi escrito.

A estas alturas, cabe introduzir aqui uma brevíssima apreciação sobre o contexto da discussão ricoeuriana, ou, dito de outra forma, sinalizar para as questões a que faz eco. A discussão de Ricoeur se dá incontestemente no campo da epistemologia. Em meados do século XX, quando de sua entrada no cenário de produção intelectual na filosofia ocidental, ainda ressoavam os debates acerca da aplicabilidade e validade quanto ao instrumental teórico-prático das ciências humanas patentes desde as últimas décadas do século anterior às primeiras daquele (mas que, em verdade, nunca cessaram); em particular, menciona-se aqui os debates epistemológicos sobre a psicologia.



O advento da psicologia como ciência autônoma e, por decorrência, como profissão formal, se dá na busca de lhe determinar um lugar entre os dois grandes blocos a que se alinham as ciências: as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). No espectro das primeiras, a psicologia buscaria seus fundamentos na biologia, na fisiologia, na matemática, na física, no experimentalismo controlado, na neutralidade e objetividade do agente observador. Desta perspectiva, portanto, não se consideraria passível de validade científica a interpretação subjetiva dos fatos. No outro extremo, tem-se uma psicologia que busca descaracterizar a naturalização do homem e lhe conferir um lugar específico no âmbito das ciências humanas, valorizando as dimensões das vivências, dos sentimentos, dos valores, dos significados das ações humana. Neste escopo, portanto, o método não é propriamente experimental, embora possa ser empírico, mas no sentido compreensivo-interpretativo, partindo-se do princípio de a razão e os afetos é que conferem significados e sentidos aos fenômenos psíquicos. Posto isto, vê-se que, desde seus projetos iniciais, a psicologia está fadada a grandes contrastes, e que, em síntese, encontra seus fundamentos tanto nas ciências da natureza como nas do espírito, e não menos na filosofia. Disso resulta uma vasta variabilidade de “escolas”, o que permite que se fale em “psicologias”, no plural (Cambaúva, 2000).

Particularmente, no tocante à psicanálise, constitui-se um desafio singular demarcar a sua epistemologia, dado que Freud reúne em seu edifício teórico todas estas matrizes, e ainda mais, inaugura uma nova concepção de subjetividade. Esta concepção é dissonante da noção de subjetividade postulada desde Descartes, passando por Kant e, na interpretação de alguns, também reafirmada por Husserl. A noção de subjetividade, de uma perspectiva em que se acentua a sua dimensão consciente, foi constituída num período de quase 400 anos, durante os quais, progressivamente, se deu o deslocamento do teocentrismo ao antropocentrismo, e onde foi frequentemente mostrada como dominada pelos processos de racionalidade lógica, em vez de intuitiva. Torezan e Aguiar (2011) advertem que este autocentramento do sujeito no eu e na consciência, que caracteriza a modernidade, conferiu ao homem o lugar de fundamento próprio de seus pensamentos e atos. No que se refere à psicanálise, a despeito de se constituir no seio da modernidade, a teorização de Freud sobre uma parte inconsciente do psiquismo - então a maior parte, tal como apresentada na metáfora do *iceberg* - abala sismicamente a soberania até então relegadas ao eu, à consciência e à razão, pois o inconsciente que já era reconhecido na filosofia, mas somente como um apêndice da consciência passa ao estatuto de estrutura particular e determinante da subjetividade. A concepção freudiana estabelece uma subjetividade clivada, como sugere Birman (citado por Torezan & Aguiar, 2011), ou seja, o sujeito é cindido em duas formas de funcionamento, a consciente e a inconsciente, sendo esta última regida por leis próprias, o que significa que goza de autonomia em relação à consciência. Para Freud, é o



funcionamento inconsciente que constitui genuinamente a subjetividade, ou seja, no inconsciente reside o sentido, como irá avaliar Ricoeur (1965/1977).

Conquanto o propósito desta contextualização inicial, em caráter introdutório, tenha disso o de descrever sucintamente a trajetória do pensamento de Paul Ricoeur em sua *Filosofia da Vontade*, as considerações anteriormente apontadas, acerca da psicologia e da psicanálise, situam as águas epistemológicas da *práxis* psicoterápica, podendo esta última mover-se mais numa ou noutra direção, conforme se atenha mais às dimensões reflexivas e/ou pré-reflexivas da subjetividade humana, e suas relações com a autonomia da vontade e a emergência da questão do mal. A partir do próximo subitem, deter-se-á a atenção sobre a simbólica do mal, em Paul Ricoeur, na qual, do ponto de vista fáctico, usando aqui uma expressão empregada por Tavares (2006), são abordados os verdadeiros limites da liberdade humana em função das análises dos símbolos e dos mitos.

3. A simbólica do mal

Maria Luísa Portocarrero (2013), ao prefaciar a obra em sua versão portuguesa nas edições 70, chega a afirmar que, em *A simbólica do mal*, realiza-se uma segunda revolução copernicana do filosofar. Nesse projeto, Ricoeur mostrou que o sujeito moderno deixou de ser o centro de onde parte a reflexão filosófica: a consciência soberana converte-se então em um problema a esclarecer, na medida em que a experiência da vontade má denuncia a sua opacidade, colocando-se ainda a pergunta sobre o significado do gênero humano. Nesse contexto, para o filósofo, pensar a *práxis* é essencial, afastando-se do registro desencarnado e contemplativo da filosofia tradicional, que remonta aos tempos de Aristóteles, e jogando-se na *práxis* da relação e da experiência viva, na qual justamente o mal acontece. Deste modo, como assinala a filósofa portuguesa: “o mal e o sofrimento que lhe é correlativo são o grande desafio à teologia e à filosofia, dado serem justamente o escândalo que revela o caráter inescrutável do existir e os limites do pensamento lógico e reflexivo” (p. 8). E poder-se-ia acrescentar que isso não é menos desafiador para a psicologia, em especial na sua vertente clínica, ao lidar justamente com as decorrências da vontade, do desejo, do mal e da culpa no mundo da vida e das relações intersubjetivas.

Ricoeur (1960/2013) inicia esta obra com a questão: “Como fazer a transição entre a possibilidade do mal humano e sua realidade, entre a falibilidade e a falta?”. E escreve no parágrafo seguinte: “Tentaremos captar em ato, no momento exato em que se efetua, “repetindo” em nós mesmos a confissão que dela é feita na consciência religiosa” (p. 19). Daí o que está em jogo é uma tentativa de captar ou “repetir” em pensamento uma experiência explicitada pelo mito. Pellauer (2009) explica que esta é uma experiência fortemente marcada por uma dimensão afetiva, que será por fim expressa como sentimento de culpa ou pela confissão de uma consciência culpada. Ricoeur assinala que a “repetição” da confissão do



mal humano pela consciência religiosa, que já não é religião vivida e que ainda não é filosofia, contribui para delimitar seu interesse específico, pois que essa confissão é uma palavra pronunciada pelo homem sobre si mesmo; e como tal, pode e deve ser “retomada” no discurso filosófico. No entanto, ao invés de começar pelas expressões mais elaboradas dessa confissão, como aquela de Santo Agostinho sobre o pecado original, que o autor considera ter uma aparência de racionalidade enganadora, ele acredita que é “pelas expressões menos elaboradas, mais balbuciantes dessa confissão que a razão filosófica se deve deixar interpelar. Assim, há que proceder de forma regressiva e retroceder das expressões ‘especulativas’ às expressões ‘espontâneas’” (Ricoeur, 1960/2013, p. 21).

Antes da especulação, sob a gnose e os construtos antignosticos, deparamo-nos com os mitos. Por mito, Ricoeur (1960/2013) toma emprestado a definição feita em seu tempo pela história das religiões.

Não uma falsa explicação através de imagens e fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens dos dias de hoje e, (...) a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo (p. 21).

Ricoeur menciona não quaisquer tipos de mito, mas aqueles que têm a ver com a existência do mal e uma espécie de experiência da confissão do pecado. Nesse escopo, o autor fica confinado à experiência cultural dos mundos grego e hebraico. A confissão encontrada nos mitos estudados se expressa por meio das formas simbólicas da mancha e do pecado antes de se tornarem culpabilidade. É esta passagem das formas mais arcaicas à experiência vivida e mais reflexiva da falta ou erro que Ricoeur investiga nessa obra.

Quanto à compreensão dos símbolos como operantes nesse projeto, Ricoeur estabelece uma criteriologia dos símbolos; ele identifica três níveis da cultura nas quais eles aparecem nos limites da consciência: cósmico, onírico e poético, isto é, as manifestações do sagrado no cosmo; as manifestações psíquicas nos sonhos; e a poesia. Ressalva-se que, para o filósofo, não há oposição entre o cósmico e o psíquico.

Cosmos e Psique são dois polos da mesma “expressividade”; eu exprimo-me, exprimindo o mundo; eu exploro a minha própria sacralidade ao decifrar a sacralidade do mundo (...) essa dupla “expressividade” – cósmica e psíquica – é complementada por uma terceira modalidade do símbolo, a imaginação poética (Ricoeur, 1960/2013, p. 29).

A esse respeito, Franco (1995) argumenta ser a poesia um símbolo da própria linguagem e que “se a poesia tem a ver com a criação de imagem, se a imagem é uma função da ausência, então a imagem poética, ou seja, o símbolo poético, promove uma reabsorção do real no irreal figurado, por meio de uma representação” (p. 55).



Acerca da estrutura dos símbolos, pode-se dizer que, quando experimentados, eles já são signos, no sentido de significarem algo além de si mesmos. Carregam em si uma dupla intencionalidade, visam analogicamente um sentido secundário que ultrapassa o seu significado primário ou literal que, de outro modo, não é dado senão por ele; ao que assinala Ricoeur (1960/2013): “Essa opacidade é a profundidade do símbolo que (...) é inesgotável” (p. 31). A lógica formal, que reduz os símbolos a termos unívocos, e as técnicas filosóficas nela baseadas são inadequadas para lidar com o que opera na linguagem simbólica (Pellauer, 2009). O que Ricoeur enfatiza são os laços entre os significados primários e secundários dos símbolos, e que esses laços são analógicos, mas não alegóricos. A alegoria é uma linguagem cifrada, que reclama por uma tradução; assim que a tradução for feita, resulta óbvia. Assim, enquanto o símbolo apenas sugere uma relação, uma analogia, entre a primeira e a segunda intencionalidade, o símbolo evoca um segundo conteúdo, doa sentido, produz mundos, por isso não admite uma simples tradução (Franco, 1995). Ricoeur (1960/2013) entende, então, por mito “uma espécie de símbolo, qualquer coisa como um símbolo desenvolvido em forma de narrativa e articulado num tempo e num espaço que não podem ser coordenados, segundo o método crítico, ao tempo da história ou ao espaço da geografia” (p. 34).

É, portanto, de uma categoria específica de símbolos e mitos que o fenomenólogo-hermeneuta se ocupa nesta obra: são daqueles que têm a ver com a existência do mal e uma espécie de experiência da confissão do pecado. Tanto o é que sua atenção recai sobre expressões menos elaboradas de confissão. Ele busca a confissão como símbolo primário do sagrado; busca captar a dimensão original da experiência que gera o mito.

A confissão é um momento de riqueza quando o homem se transforma em palavra, em palavra absurda, sofrida e angustiada. A confissão envolve sentimentos de cegueira, de perplexidade, de confusão e de escândalo (...). Há o sentimento de distanciamento do eu de si mesmo (Franco, 1995, p. 59).

Posto isso, podemos passar aos três símbolos do mal explorados por Ricoeur: a noção de mancha, de pecado e de culpabilidade. Para Ricoeur (1960/2013), a noção de mancha é a base para os posteriores sentimentos de culpa. O filósofo se depara com o fato de que o sentimento de culpa se apoia sobre um sentimento muito mais primitivo: o medo do impuro, que se mostra num sentimento de horror, um sentimento de ser penetrado, de ser contaminado pelo mal. O que deve ser destacado é que o medo da sujeira deve ser interpretado como medo de perder algo muito importante, está associado a um sofrimento, digamos moral (Franco, 1995). Daí os símbolos da mancha serem mais frequentemente associados a rituais de purificação, ao simbolismo da limpeza, da purgação, e a um vocabulário ligado à pureza e impureza.

Pellauer (2009) assinala que, a essa altura, podemos ver os primórdios de um gesto de confissão, uma mudança marcada pela suspeita de que a pessoa deve ter feito algo para produzir tal mancha. Caracterizada em incipiente confissão leva a um pedido de punição



justa, baseada no conceito de retribuição, tal como no tabu há um medo de retaliação; o que é demandado é a restauração da integridade anterior, que o mal seja expulso. Assim, a confissão assume uma força simbólica e ritual, enquanto a punição restaura a ordem e o homem impuro. Ricoeur (1960/2013) sinaliza que o temor está presente em todas as formas de educação: familiar, escolar, cívica, na proteção social do Estado, e observa que um tipo de educação que fizesse economia da interdição, da punição, do temor, seria sem dúvida nefasto.

A abolição da crença não poderia ser outra coisa senão o horizonte, o futuro escatológico da moralidade humana; o temor de não se amar o suficiente é o mais puro dos temores, e o pior (...) E uma vez que o homem nunca ama o suficiente, não é possível abolir o temor de não se ser suficientemente amado de volta. Só o amor perfeito bane o temor (p. 61).

Por isso, o filósofo conclui que, por este futuro pertencer em potência ao temor “primitivo” do impuro, não será simplesmente abolido da consciência, pelo contrário, poderá ser retomado nas novas formas do sentimento que a princípio o terão negado.

A passagem da noção de mancha à de pecado se dá mediante uma referência à divindade, a um ser divino mais ou menos personificado. Esta passagem se dá da pureza e impureza para a piedade e justiça. A noção de pecado está, portanto, ligada a um *ante Deus*, uma quebra de aliança, a violação de um laço pessoal. Na confissão de pecados há um claro sentimento de desamparo da parte do pecador, que se sente desamparado pela divindade. Nessa tradição, os profetas figuram importantes, eles aparecem como porta-vozes da palavra e da consciência de Deus que geram o conceito de pecado. O profeta, diz Ricoeur (1960/2013), “não “reflete” sobre o pecado; ele “profetiza” contra o pecado e ainda a profecia é, para meditação sobre o pecado, essa mistura de ameaça e indignação, de terror eminente e de acusação ética” (p. 70). Desta forma, é revelada uma espécie de dimensão hiperética à consciência do mal pelo fato de apresentar a demanda que Deus dirige aos seres humanos como uma demanda infinita. A isso se soma a expectativa do juízo final. Assim, ser pecador implica ter que se haver com a cólera divina. Em contrapartida, dentro da cólera contra o pecado se encontra o amor de Deus pelo pecador. Como adverte Pellauer (2009), “o pecado, portanto, não é simplesmente negativo, mas também, num importante sentido, positivo, porque experimentado como algo real. É por isso que se trata de algo do qual as pessoas podem se arrepender” (p. 57). Enquanto negatividade, o pecado aparece como nada, é falta, desvio, infração, ilusão; enquanto a vida humana é vacuidade, um sopro, vaidade; nessa ótica é que aparece Deus como o “não” contra a ilusão e o vazio: Aquele que oferece o perdão e a reabilitação. Enquanto positividade, o pecado aparece como mal, enfermidade, substância, sujeira, inclinação do coração humano, cerviz dura; o pecado passa a ser percebido e representado como inevitável. Assim, o homem precisa ser resgatado do pecado como o povo foi do Egito. Na noção de pecado fica evidente um paradoxo dentro da



simbólica do erro, o pecador é tanto responsável pelo mal, quanto cativo dele, levando ao conceito do servo-arbítrio.

Da noção de pecado passamos à da consciência culpada ou da culpabilidade, que Ricoeur aponta para as diferentes formas que pode assumir. Pode ser, ao estilo grego, uma reflexão ética ou jurídica sobre a relação entre penalidade e responsabilidade; ou ainda, ao estilo hebraico, a uma ênfase mais religiosa, uma consciência escrupulosa, uma interiorização e refinamento ético; ou mais, ao estilo paulino, uma reflexão psicológica ou teológica sobre a experiência vivida de uma consciência acusada e condenada, como uma sensação de miséria em face da lei. De qualquer forma, em termos bíblicos, “há uma clara distinção entre culpabilidade como momento subjetivo, o momento de tomada de consciência do pecado, e o pecado propriamente dito, como o momento ontológico, o momento real do homem perante Deus” (Franco, 1995, p. 65). A culpa, no entanto, sempre aparece vinculada a uma consciência escrupulosa; a culpa aparece como opressão da consciência; como um castigo antecipado e interiorizado; é o reconhecimento da má utilização de nossa liberdade. Mais uma vez, Ricoeur recorre à figura da saída do Egito, como episódio fundamental no pensamento hebraico; a culpa se expressa em termos de cativo, de uma prisão simbólica e interna, mas assim como o símbolo do cativo se transformou em símbolo da libertação, o pecador, ao perceber que o cativo é autocativo, pelo arrependimento e confiança em Deus, pode ingressar no ciclo da graça.

Batista (2011) adverte que Ricoeur quer introduzir uma hermenêutica do sagrado, uma hermenêutica ligada à experiência religiosa. O filósofo assinala que, quando a reflexão filosófica percebe o seu limite e percebe o mal, então se abre para o sagrado. Os símbolos do mal evocam a condição humana como limitada e deficiente. O mal é inescrutável e, diante dele, a filosofia se cala. O mal mostra que a filosofia tem limites, que o conhecimento racional é incompleto, e que o saber absoluto é uma ilusão. O mal aponta para o fracasso de nossas existências e de nosso poder. A partir disso, Ricoeur postula que, se há mal, há uma necessidade de salvação que se refira à destinação última do homem. Esse aspecto tornará a ser abordado no subitem seguinte.

De modo abreviado, o que é interessante nesta discussão sobre os estudos e recursos interpretativos que Ricoeur (1960/2013) empreende em *A simbólica do mal*, e que se conclui desta seção, é que não é possível captar, de imediato, o sentido original dos símbolos, ou seja, a primeira intencionalidade. Para o filósofo, os mitos são símbolos da segunda intencionalidade; os mitos são narrativas, não explicações. Assim, precisam ser interpretados, para que sejam compreendidos, doarem sentido. O mito aponta para a plenitude, enquanto a vida humana se baseia em uma experiência dramática real de ausência dessa plenitude; e os mitos do mal, particularmente, tratam de modo simbólico de toda a experiência de dor que a vida carrega (Franco, 1995).



Na organização do referido ciclo de mitos, Ricoeur tem preferência pelo mito bíblico de Adão e Eva, considerando-o um mito antropológico por excelência. Seria, portanto, mais um mito do desvio do que estritamente da queda, como observa Pellauer (2009): “seu significado central é de que todo indivíduo já encontra o mal no mundo, mas ainda assim deve se compreender de alguma forma responsável por ele” (p. 60). Este mito, também chamado de mito “adâmico”, será o tema discutido a seguir.

3.1. O mito “adâmico”

Segundo Ricoeur (1960/2013), no mito adâmico, Adão significa homem. O filósofo ressalva que, ainda que os outros tipos míticos impliquem uma referência ao homem, neles o homem não constitui a origem específica do mal. Estão aí muitas outras representações do homem primordial ao nível gnóstico da especulação, os quais diferem do mito adâmico pelo fato da gênese “da presente condição do homem ser aí geralmente considerada como idêntica ao processo maligno que se desenvolve por meio do ‘éones’ anteriores à condição do homem” (p. 251). Destarte, três traços determinam o mito adâmico como propriamente antropológico, conforme descrito a seguir.

1º) O mito etiológico relaciona a origem do mal a um antepassado da humanidade atual, cuja condição é homogênea à nossa. Nesse aspecto, Ricoeur (1960/2013) se opõe à ideia de uma super-humanidade primordial. Para ele, essa sobre-elevação da condição de Adão é produto de arranjos adventícios, já que a própria palavra queda é estranha ao vocabulário bíblico; “só cai aquilo que foi, em primeiro lugar, elevado” (p. 252). Conclui, portanto, que o símbolo da queda não é um símbolo autêntico do mito adâmico, sendo este muito mais um mito do desvio que da queda.

2º) O mito etiológico de Adão aparece como a tentativa mais extrema para desdobrar a origem do mal e do bem, guardando, portanto, a intenção de dar consistência a uma origem radical do mal distinta de sua origem mais originária, o caráter ontologicamente bom das coisas. Esta distinção entre o radical e o originário é essencial ao caráter antropológico deste mito; aqui a liberdade não será só uma espécie de início, mas a capacidade de defecção, a capacidade da criatura humana para desfazer e para se desfazer em oposição do seu ser feito, per-feito; designa a estrutura humana capaz de desvio para o mal; a pecabilidade (no sentido de *habitus* da espécie) descreve a condição da humanidade já inclinada para o mal.

3º) O mito adâmico subordina à figura central do homem primordial outras figuras, de modo a descentrar a narrativa, sem, contudo, suprimir o primado da figura de Adão. Ricoeur (1960/2013) observa que “a intenção central do mito é a de ordenar todas as outras figuras a partir de Adão, e em compreendê-las em ligação com ela, e como que na fronteira da narrativa cujo principal protagonista é Adão” (p. 254).



Compreender o mito adâmico, para Ricoeur (1960/2013), significa aceitar que seja um mito; esclarece que essa narrativa já não pode ser assumida no tempo da história e no espaço da geografia por um homem moderno que aprendeu a distinguir o mito da história. Esta plena aceitação do caráter não-histórico dessa narrativa implica em uma grande conquista: a conquista da função simbólica do mito; nessa dimensão, o mito tem mais sentido que uma história verdadeira. Mas que sentido? Questiona o filósofo. E responde: “este sentido reside no poder que o mito tem de provocar uma especulação sobre o poder de defecção da liberdade; assim sendo, este sentido deve procurar-se na relação do pré-filosófico com o filosófico” (p. 255). Entretanto, Ricoeur adverte que este poder heurístico do mito, que provoca a especulação ulterior, não pode desligar-se da função etiológica do mito. Deste modo, o mito não antecipa a especulação, salvo na medida em que já é uma interpretação, uma hermenêutica dos símbolos primordiais na qual constituiu a consciência do pecado que a precede. O filósofo então distingue três níveis para sua abordagem: os símbolos primordiais do pecado, o do mito adâmico e a cifra especulativa do pecado original.

Este modo de compreensão tem por base a experiência histórica do povo judeu. Este povo não tem no mito adâmico o seu ponto de partida de sua experiência de pecado. Por isso, foi possível compreendê-la, e interpretar os seus símbolos fundamentais (desvio, revolta, extravio, perdição, cativo) sem recorrer a este mito. Trata-se, portanto, de compreender o que o mito “adâmico” acrescenta a essa primeira simbolização, e sabidamente é o acréscimo tardio, visto que a história da literatura hebraica prova abundantemente que “Adão não é uma figura importante no Antigo Testamento” (p. 256). Para o próprio narrador do Gênesis, não é evidente que Adão seja responsável pelo mal no mundo, talvez ele não seja senão o primeiro exemplo do mal. Também no Novo Testamento, em momento algum Jesus faz referência à narrativa da queda; toma a existência do mal como um fato, como a situação que pressupõe o apelo ao arrependimento. Foi São Paulo quem tirou o tema adâmico de sua letargia quando fixou a figura de Adão como inversa à de Cristo, tomando este último como segundo Adão. Daí Ricoeur tira duas conclusões: a) foi a cristologia que consolidou a adamologia, e b) a desmitologização da figura adâmica não implica nenhuma conclusão relativamente à figura de Cristo. O filósofo assevera, portanto, que é falso que o mito “adâmico” seja pedra angular do edifício judaico-cristão; assim, o pecado original, que é uma racionalização de segundo grau, é tão-só um falso pilar. Ricoeur critica a especulação ulterior sobre o pecado original, sobretudo agostiniana, que exigiu indevidamente dos fiéis a confissão deste bloco mítico-especulativo, a qual caracterizou um *sacrificium intellectus*, exatamente quando seria necessário despertá-los para uma suprainteligência simbólica da sua condição atual.

O monoteísmo hebraico e, particularmente, a qualidade ética deste, tornaram caducos e impossíveis a teogonia e o deus trágico. Lutas, crimes, estratégias, titãs, gigantes, heróis são expulsos da esfera divina, são implacavelmente excluídos da consciência religiosa. Aqui,



a criação já não é mais luta, mas palavra: Deus ordena que se faça e faz-se. E assim esta “desmitologização” global da teogonia tem como contrapartida a concepção puramente antropológica da origem do mal. Porque IHWI reina pela palavra e porque é Santo, é necessário que o mal entre no mundo por uma espécie de catástrofe do ser criado e é isto que o mito tentará condensar, num acontecimento e numa história: a maldade original dissociada da bondade originária. Deus é causa de tudo que é bom e o homem, de tudo que é vão, afirmará o pensador judaico. Nessa ótica, o mito adâmico é o fruto da acusação profética dirigida contra o homem, de modo que a mesma teologia que inocenta Deus também acusa o homem. Resulta dessa consciencialização que o homem judeu arrepende-se não só das suas ações, mas também da origem de suas ações. “O espírito de penitência descobria então algo que ia além dos atos, uma raiz má, ao mesmo tempo individual e coletiva, semelhante a uma escolha que cada um faria por todos e todos por cada um” (Ricoeur, 1960/2013, p. 260).

Na medida em que a confissão dos pecados implicava uma universalização virtual, torna-se possível ao mito adâmico explicitar essa universalidade do mal humano. Por conseguinte, este mito serve não só para generalizar a experiência de Israel à humanidade de todos os tempos e lugares, como também para estender a toda a humanidade a grande tensão entre a condenação e a misericórdia ensinada pelos profetas quanto ao próprio destino de Israel.

Quanto à estrutura do mito, Ricoeur (1960/2013) assinala o “instante” da queda. O redator do mito adâmico obedece um duplo ritmo. Por um lado, marca a concentração num único homem em um único ato, todo o mal da história; foi assim que São Paulo o compreendeu. Nessa extrema concentração da origem do mal no ponto, a narrativa bíblica realça a irracionalidade desse desvio, a que a tradição chamou, não sem equívoco, a queda. Por outro lado, o mito desenvolve uma sucessão de incidentes e que coloca em cena múltiplas personagens: um acontecimento, um “drama”, que leva algum tempo; essa distensão no tempo, dispersando-se entre múltiplos papéis, fornece ao drama uma ambiguidade perturbante que contrasta com a ruptura explícita do acontecimento mau. Coloca-se, desta forma, uma dialética entre o “acontecimento” da queda e o “lapso” da tentação, que Ricoeur busca compreender. O mito de um primeiro homem, ou antes, de um primeiro par, expulso do “paraíso” por ter desobedecido um tabu, sem dúvida é um mito muito primitivo, e talvez tivesse o sentido muito diferente do que lhe foi atribuído. Nos dizeres do filósofo: “O mito é capturado a partir de uma meditação sobre as origens do povo eleito e anexado a essa meditação, por intermédio de um folclore, nos quais os diferentes grupos étnicos são representados por uma única família, por um único antepassado” (pp. 262-263). Essa narrativa do primeiro homem fornece o símbolo do universal concreto; a figura mítica do primeiro homem concentra na origem da história a unidade múltipla do homem; somos um e todos em Adão. Ricoeur assinala que quanto a este acontecimento narrado no mito não há nada a dizer; esse homem resume-se num gesto: ele tomou o fruto e



o comeu e, desde esse instante, o mal existe. Sobre o instante como corte, podemos apenas dizer aquilo que ele acaba e aquilo que ele começa: acaba com um tempo de inocência e começa um tempo de maldição. Em virtude do mito proto-histórico, o primeiro pecado aparece como a perda de um modo anterior de ser, como a perda da inocência.

O Javista parece ter evitado todos os traços de discernimento, de inteligência, vinculados ao estado de inocência e atribuído ao estado de decadência as capacidades culturais do homem (...). A inteligência, o trabalho, a sexualidade, seriam, por conseguinte, as flores do mal (Ricoeur, 1960/2013, pp. 264-265).

Ricoeur (1960/2013) pontua que, esta ambiguidade do homem, criado bom e tornado mau, invade todos os registros da vida humana. Esta é a dialética do pecado e da lei. O filósofo observa que, sem dúvida, deve-se compreender a liberdade dada por Deus ao homem como finita. A finitude dessa liberdade consiste em que ela é orientada desde o início pelo que chamamos de “valores”, sendo que esta estrutura ética da liberdade constitui a própria autoridade dos valores em geral. Assim, “o que é interdito, não é isto ou aquilo, mas uma qualidade de autonomia que tornaria o homem criador da distinção entre o bem e o mal” (p. 269). Logo, o que consiste num corte ao longo de tudo que é humano no homem, a revelação de sua natureza originária perdida, aí subjaz um mal que, apesar de radical, não deixa de ser contingente.

Enquanto “lapso” da tentação, o mito aparece como um mito do corte e, ao mesmo tempo, da transição, do ato e o da motivação, o mito da má escolha e da tentação, o mito do instante; uma espécie de vertigem em que o ato mau emergiria como que por fascínio. A entrada da vertigem começa pela alienação do mandamento, Deus desloca-se do lugar de meu Oriente para meu outro; assim o mandamento torna-se insuportável; o limite criador torna-se hostilidade divina. Aí irrompe um desejo de infinidade, mas essa infinidade não é a da razão e da felicidade; “é a infinidade do próprio desejo, é o desejo do desejo que se apodera do conhecer, do querer, do fazer, do ser” (Ricoeur, 1960/2013, p. 272). É em relação a esse desejo que a finitude é insuportável, essa finitude que consiste simplesmente em ser criado. A experiência que se abre da liberdade pela falta é uma certa experiência do infinito, que encobre a situação finita do homem, a sua finitude ética; abre-se o mau infinito do desejo humano.

O sempre outro, o sempre mais – que anima o movimento das civilizações, o apetite do prazer, da posse, de poder, de conhecimento, parece constituir a realidade humana. Essa inquietude que nos torna insatisfeitos com o presente, parece ser a nossa verdadeira natureza ou, antes, a ausência da natureza que nos faz livres (Ricoeur, 1960/2013, p. 273).

Após esta incursão nas significações promovidas pelo mito adâmico, chegou o momento de restituir a esse símbolo o seu movimento, é um símbolo do começo, um símbolo



retrospectivo, mas que é solidário com toda uma experiência histórica voltada para o futuro. A questão que agora norteia a reflexão de Ricoeur (1960/2013) é: “existem, nessa experiência e nessa teologia da história, símbolos do Fim que sejam homogêneos com o simbolismo do Começo desenvolvido pelo mito adâmico?” (p. 279). Junto ao simbolismo do mito adâmico, iremos encontrar, em segundo grau, a simbólica do perdão; esta noção do perdão aparece paralela àquela que nos conduz da mancha ao pecado e à culpabilidade. Passamos então do simbolismo primário de lavar, libertar, resgatar, da “saída do Egito”, ao simbolismo da justificação. E é a este que podemos reportar o simbolismo escatológico, diz o filósofo.

Através deste segundo simbolismo, a experiência viva do perdão continuará a explicitar-se; ao atravessar a imaginação metafísica, a vivência vai enriquecer-se com um sentido que não podia ser dito na linguagem direta da experiência religiosa. É nesta longa via da hermenêutica dos símbolos que a vivência tem acesso à clareza da palavra (Ricoeur, 1960/2013, p. 280).

Desta forma, o olhar que antecipa não é apenas mais um olhar que interpreta o passado e que vê chegar ao presente, a partir do futuro, o sentido da salvação; é por meio das imagens míticas do fim que a “Promessa” anunciará a sua tensão. Nessa perspectiva, esta imagem do reino por vir não expressa o lamento pelo desaparecimento de uma idade de ouro abolida, mas a expectativa de uma perfeição inédita. É a este papel escatológico que se liga a revelação da assembleia dos justos, por assim dizer. O verdadeiro sentido da humanidade atual é revelado de frente para trás, a partir do Filho do Homem que virá. Assim, o interesse vira-se para o futuro. Jesus aparece como “ponto de convergência de todas as figuras sem ser ele mesmo uma figura, constitui um Acontecimento que ultrapassa a nossa fenomenologia das imagens (...) essa realização, o acontecimento anunciado pelo Evangelho, é propriamente o conteúdo do querigma¹ cristão” (Ricoeur, 1960/2013, p. 288). A salvação desenvolve uma história: em termos simbólicos, o segundo Adão é maior que o primeiro Adão.

A concepção paulina, pela leitura de Ricoeur, que exalta a “grandeza” do Redentor, é também a “grandeza” da nova criação. Em São Paulo, a maldição do paraíso perdido torna-se provação e remédio. Esta confere verdade a essa sua visão da história, segundo a qual se dá o “acesso do homem à sua humanidade, a passagem da sua infância à maturidade, no plano do indivíduo como no plano da espécie, passam pela tomada de consciência das suas limitações, dos seus conflitos e dos seus sofrimentos” (Ricoeur, 1960/2013, p. 293). Ainda para o grande baluarte do cristianismo, o primeiro Adão existe tendo em vista o segundo Adão, o destino do homem e da humanidade é ser transfigurado, metamorfoseado, tornado idêntico à imagem do Filho do Homem, realizar a passagem do “velho homem” ao “novo homem”, elevar-nos à imagem do homem celeste.

¹ Querigma, do grego Kerygma, significa, no Novo Testamento, proclamação, pregação ou anúncio (Ferguson & Wright, 2011).



O simbolismo do Juízo Final afirma que a realização da humanidade está misteriosamente ligada a uma redenção dos corpos e do Cosmos inteiro; destina-se à salvação da alma, do corpo, da interioridade, da exterioridade, da subjetividade, da totalidade. Só é possível salvaguardar o símbolo da vida em comunicação com o simbolismo escatológico da “Justificação”.

Ao se finalizar a apreciação desta temática, demasiadamente rica e complexa, reconhece-se o montante de lacunas deixadas, considerando-se os limites deste artigo. Toma-se como palavras conclusivas, aquelas do último parágrafo escrito por Ricoeur (1960/2013) no terceiro capítulo d’*A simbólica do mal*: “Continua por resolver a questão de saber se é possível, e de que forma, uma filosofia e uma psicologia do ‘perdão’ a partir deste rico simbolismo da ‘justificação’ e da ‘salvação’ no julgamento cósmico” (p. 298).

4. O encontro com Freud, o conflito das interpretações e a hermenêutica simbólica

A menção a essa obra, seguinte àquelas de sua trilogia sobre a Filosofia da vontade, tem por intuito marcar os contornos que Ricoeur dá à sua fenomenologia hermenêutica, além de assinalar os tópicos onde amplia a sua discussão sobre o mal a partir do encontro com a psicanálise, a qual emerge da experiência clínica freudiana, e uma incipiente reflexão sobre o conflito das interpretações.

Na década de 1960, Ricoeur evidenciou o diálogo com a linguística, o estruturalismo e a psicanálise. O interesse de Ricoeur pela figura e obra de Freud se dá em função da questão da culpa. A leitura que Ricoeur realiza é a de um filósofo, hermeneuta. O filósofo não era ou havia sido analisado, não tinha uma experiência empírica da psicanálise. Mas, para ele, a obra de Freud se caracteriza como de enorme importância cultural. Pertencendo à cultura moderna, ao mesmo tempo em que a interpreta, também a modifica. As ideias do pai da psicanálise haviam renovado a psiquiatria e reinterpretado a totalidade das produções psíquicas com a cultura, do sonho à religião, passando pela arte e pela moral. Nisso reside, para Ricoeur, a habilitação da psicanálise ao debate contemporâneo sobre a linguagem. Estes aspectos são examinados pelo filósofo francês em *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (Ricoeur, 1965/1977).

Ressalte-se que esta obra de Ricoeur, com mais de 400 páginas, resulta de uma leitura minuciosa, e não despretensiosa, dos “escritos-pilares” de Freud, a partir dos quais o autor aborda com refinada destreza os principais conceitos que constituem o legado freudiano, a trajetória de sua edificação, as reviravoltas do pensamento e suas contínuas reformulações, as variantes e determinantes, bem como suas respectivas implicações para a epistemologia da psicologia, a noção de subjetividade e a interpretação sobre a cultura. Portanto, neste estudo teórico, o que se faz não é uma abordagem pontual dos temas elencados, mas um mero aceno



à reflexão de Ricoeur, que, de forma sinuosa e possível, entre idas e voltas, e com expressivas omissões, busca apresentar em linhas gerais o que caracteriza a reflexão do filósofo.

O fenomenólogo-hermeneuta aponta que Freud estabelece o sonho como protótipo do funcionamento psíquico – com suas expressões dissimuladas, substituídas e fictícias do desejo humano. Para o filósofo, Freud, em *A interpretação dos sonhos*, convida a procurar no sonho a articulação entre desejo e linguagem. Nota-se que não é passível de interpretação o sonho sonhado, mas o relato feito do sonho pelo sonhador; é este texto que o analista visa substituir por um outro que seria a palavra primitiva do desejo. Sendo assim, não é o desejo enquanto tal que é objeto de análise, mas sua linguagem. A *Traumdeutung* propõe que o sonho é a mitologia privada daquele que dorme e que o mito é o sonho desperto dos povos. Ricoeur entende que, nesta obra, Freud busca articular a teoria da cultura com a do sonho e da neurose. No escrito freudiano, os mitos dependem da mesma interpretação que os sonhos, e isso se constitui um problema filosófico para Ricoeur.

Para Ricoeur (1965/1977), o discurso freudiano estabelece uma semântica do desejo, que se articula sobre a dinâmica designada pelas noções de descarga, recalque, de investimento, dentre outras. Para o filósofo, essa dinâmica – que inclui uma energética e uma hidráulica – só se anuncia numa semântica: os destinos das pulsões, que só podem ser atingidos nos destinos do sentido. É nisso que reside, para Ricoeur, a profunda razão de Freud em todas as analogias de que fez uso entre sonhos, mitos, chistes, obras de artes ou crenças religiosas, pois todas essas produções psíquicas pertencem ao domínio do sentido. Decorre daí duas questões fundamentais: “como a palavra surge no desejo?” e “como o desejo frustra a palavra e fracassa em falar?”. Ricoeur entende que os sonhos e seus análogos ocupam uma região da linguagem que se anuncia como lugar das significações complexas, ou seja, que comportam uma dupla significação, onde um outro sentido se revela e ao mesmo tempo se oculta num sentido imediato. Para o autor, articular o problema do símbolo e o problema da interpretação é que faz do problema hermenêutico um só e único problema.

Do ponto de vista de Ricoeur (1965/1977): “o símbolo é uma expressão linguística de duplo sentido que requer uma interpretação; a interpretação é um trabalho de compreensão visando a decifrar os símbolos” (p. 19). Ricoeur menciona que a tradição hermenêutica sugere dois conceitos de interpretação, um demasiado longo, que tem por base a *Peri Hermeneias* de Aristóteles, e um demasiado curto, assentado na exegese bíblica. Dessa dupla abordagem do símbolo, Ricoeur busca demarcar o que é interpretação. O autor observa que é pela interpretação que o problema do símbolo se inscreve no problema mais amplo da linguagem. Ricoeur entende símbolo tal como propusera Heráclito: “O mestre, cujo oráculo está em Delfos, não fala, não dissimula. Significa” (p. 26). Ou seja, o símbolo é um enigma. E, como enigma, provoca a inteligência, há algo a desenvolver, a desimplicar no símbolo. Dessa perspectiva é que surge, então, a assertiva ricoeuriana: o símbolo dá que pensar. Ricoeur defende que todo *mythos* comporta um *logos* latente, que exige ser manifestado. É por isso,



salienta o filósofo, que não há símbolo sem um início de interpretação, isso significa que “onde quer que um homem sonhe, profetize ou poetize, outro se ergue para interpretar” (p. 26). Embora não se faça aqui uma distinção entre os dois conceitos de interpretação, vale frisar que a noção aristotélica de interpretação se desenvolve como uma noção de significação, e essa noção requer a univocidade do sentido. Nesse escopo, a comunicação entre os homens só se torna possível se os termos têm um sentido único, não obstante, a pluralidade de sentido perpassa todo o discurso. Sendo assim, a noção de ser não passa da “unidade problemática de uma pluralidade irreduzível de significações” (p. 30). Disso, Ricoeur compreende que Aristóteles, ao definir interpretação “como dizer algo de alguma coisa” (idem), estabelece uma semântica distinta da lógica, e que a discussão do estagirita sobre as múltiplas significações do ser abre uma brecha na teoria puramente lógica e ontológica da univocidade. É na tradição oriunda da exegese bíblica que Ricoeur percebe o fundamento da hermenêutica, quer dizer, que se trata de uma teoria da interpretação concebida como uma inteligência das significações de múltiplos sentidos.

Posto isso, a exegese, se oferece como um bom ponto de partida para o projeto de Ricoeur. Para o autor, a exegese é uma ciência escriturística, sua aplicação se limita ao texto literário. Contudo, a noção de texto pode ser tomada num sentido analógico, como na Idade Média pôde-se falar de uma *intrepretatio naturae*, em favor da metáfora do livro da natureza. A partir disso, pode-se entender que essa metáfora abre a uma possível extensão da noção de exegese, aquela em que a noção de texto ultrapassa a de escritura. Ricoeur (1965/1977) pontua que Freud recorria com frequência a essa noção de texto, destituída da noção de escritura. Isso se mostra notadamente quando o pai da psicanálise compara o trabalho de análise ao de tradução de uma língua para outra. Veja-se no que tange aos sonhos: o relato de um sonho é um texto ininteligível, resta ao analista substituir por um texto mais inteligível. O filósofo aponta que compreender é fazer essa substituição. Para ele, o título *Traumdeutung* aponta para a analogia freudiana entre análise e exegese.

Ricoeur (1965/1977) considera que, em Freud, tanto um sonho, um sintoma neurótico, quanto um mito, uma obra de arte ou uma crença são estimados como “conjunto de signos suscetível de ser considerado como um texto a ser decifrado” (p. 32). Toma-se aqui um exemplo da clínica para ilustrar. Considere-se a fala de um paciente que diz, convicto: “Eu sou Jesus Cristo”. Caso se aplique, na leitura desta proposição, um critério baseado meramente na forma lógica conceitual, deixando-se de considerar a dubiedade e duplicidade do símbolo, ela será vista apenas como uma pseudoproposição, esvaziando-se completamente de sentido. Em outras palavras, uma epistemologia que busca fundar o cognoscente num campo claramente definido vê aí apenas sintoma e falha nos processos de julgamento, comunicação e linguagem. Já uma epistemologia fundada no símbolo, tal como a busca definir aqui o filósofo, ao se apoiar na contribuição freudiana, ou seja, como um código a ser decifrado, desafiando os cânones da significação literal, verá uma forma mais complexa



de se expressar, motivando uma interpretação mais sensível a esta complexidade. Deste modo, por exemplo, movido por este desafio, e ela agregando a sensibilidade, ancorando-se na fenomenologia da compreensão, qualificando o sentir, e não apenas o pensar, poderá ler na expressão aparentemente sem sentido do paciente “Eu sou Jesus Cristo”, a afirmação legítima de seu desejo de ser outro, que ama e que é amado².

Aqui volta-se, portanto, à noção de símbolo como duplo sentido. Na concepção ricoeuriana, é necessário tornar manifesta a crise da linguagem, considerada como a expressão mais verdadeira de nossa “modernidade”. Para o filósofo, a situação que se confere à linguagem comporta uma dupla possibilidade, uma dupla demanda. De um lado, ir da embriaguez à sobriedade, elaborar um balanço de nossa pobreza, purificar o discurso de suas excrescências, liquidar os ídolos. Do outro, fazer uso do movimento mais destruidor e iconoclasta, em que o sentido reaparece a cada vez que algo é dito, que pressupõe um sentido pleno, uma restauração do sentido. Ricoeur (1965/1977) diz que a hermenêutica “parece movida por essa dupla motivação: vontade de suspeita e vontade de ouvir – desejo de rigor, desejo de obediência. Somos hoje esses homens que não terminaram de matar os ídolos e que começam a entender os símbolos” (p. 33). A crise da linguagem consiste na hesitação entre a desmistificação e a restauração do sentido. Essa hermenêutica da restauração do sentido está ligada à experiência religiosa. Afirma então que, quando a reflexão percebe seu limite e percebe o mal, abre-se espaço para o sagrado. Com isto, ele pretende introduzir uma hermenêutica do sagrado. Para o filósofo, os símbolos do mal denunciam o limite e a deficiência da experiência humana. Desta forma, ele entende que se há mal, também há a necessidade de uma salvação que se refira à destinação última do homem.

Tome-se aqui, para exame, o mito em *Totem e Tabu* (Freud, 1913/1974), de modo a relacioná-lo ao mito adâmico. Nesta obra inaugural de Freud entre os escritos voltados à interpretação da cultura, o autor busca, a partir da análise do totemismo ancestral, esclarecer os tabus que fundam a civilização. São eles o incesto e o assassinato; e ali assinala as noções de ambivalência afetiva, culpabilidade e consciência moral. Freud se apoia no mito darwinista da horda primitiva governada por um pai detentor de plenos poderes e benesses. Contudo, em algum momento, os irmãos enxergam a possibilidade de derrubar as exclusividades do pai devido à reunião de suas forças. Então, se o pai era mais forte e, assim, plenamente investido de poderes nesse grupo regulado pela força física, não poderia resistir à união dos mais fracos, que então assassinam o pai. A partir disto, sendo que os filhos satisfizeram os impulsos agressivos a ele dirigidos, a admiração que lhe era direcionada ficava agora marcada na forma do sentimento de culpa.

Este sentimento de culpa, portanto, é em relação ao desejo. Torezan e Aguiar (2011) alegam que, em suas primeiras formulações, Freud apresentou o inconsciente como sendo

² Uma leitura mais aprofundada sobre a contribuição específica da fenomenologia na leitura da expressividade dos símbolos, ilustrando o desafio à forma lógica conceitual, poderá ser encontrada em Freitas (2005), ao discutir os limites e as potencialidades de uma psicologia expressiva.



constituído pelos conteúdos recalçados, conteúdos estes que representam as pulsões e que, revestidos da energia pulsional, buscam retornar à consciência e à ação, o que só é possível por meio das formações de compromisso. Disto, pode-se dizer que os conteúdos inconscientes, sejam ideias, lembranças, representações, dentre outros, são especialmente os desejos fixados e retidos deste a infância e que, a partir disto, constitui a subjetividade do indivíduo; ou seja, o sujeito encerra em suas escolhas, seus afetos, seus sintomas e nas suas formas de estar-no-mundo as motivações do inconsciente.

Para os autores, acima referidos, o desejo faz referência a um objeto de satisfação que fora perdido e não mais encontrado, e que assim passa a ser representado na ordem do simbólico, nessa perspectiva que o desejo pode se realizar sem nunca se satisfazer, contudo, sempre de forma parcial, pois do encontro com o objeto tomado circunstancialmente pelo desejo, se dá o redirecionamento ao objeto original para sempre perdido, restabelecendo a insatisfação e relançando o desejo na sua infinda circularidade. Portanto, o cerne do desejo é a falta, pois ela é o que continua presente em referência ao objeto perdido, e assim, categoricamente, dá ao desejo o estatuto de inconsciente.

Ricoeur (1965/1977) diz a esse respeito que a estrutura do desejo (*Wunsch*), em Freud, não é uma tensão que possa ser descarregada, pois é próprio de sua constituição o seu caráter insaciável. Dá como exemplo o complexo edipiano, o qual não seria possível se a criança não desejasse demais, não desejasse o que ela não pode obter, sendo este o “mau infinito” que a habita e a excluiu da satisfação. Contudo, o filósofo assevera que, se o homem pudesse ser satisfeito, ele seria privado de algo mais importante que o prazer – derivado da satisfação do desejo – e, por decorrência, da contrapartida da satisfação, qual seja, a simbolização. Para o autor, o desejo dá a falar enquanto demanda insaciável; nisto consiste a semântica do desejo, enquanto solidária desse adiamento da satisfação, dessa mediatização sem fim do prazer.

Mas, de volta a *Totem e Tabu*, a noção que se instaura é que “O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (Freud, 1913/1974, p. 171). E disto parte as observações de Ricoeur (1965/1977). Para o filósofo, o pai morto deixa de ser algo físico, acessível pela via sensorial, passando à dimensão simbólica, à condição de símbolo. E, enquanto, símbolo, o pai é opaco, é equívoco, escapa à compreensão plena e dá o que pensar. Esse é o motivo da força do pai morto que Freud anuncia; nisto reside o acerto de Freud em conceber o mito do parricídio como símbolo, o pai já não é mais quem estabelece a ordem da horda. Mas, enquanto símbolo, exige que os filhos pensem sobre o que ele dá, o que ele deixou para eles. Nisto se inscreve a ambivalência de seus sentimentos, em sua representação, agora fugidia.

Destarte, pode-se assinalar a confluência entre o mito freudiano e o mito adâmico, pois também o pecado da desobediência de Adão resulta em sentimento de culpa. Contudo, diga-se ser mais por causar o descontentamento de Deus do que a sua ira. Em *A simbólica do mal*, Ricoeur (1960/2013) já apontara que o pecado reside no rompimento de uma relação, que tem como base a traição do amor e não o ódio que decorre da desobediência. Tal como observa Santos (2011-2012), esta noção de pecado no cristianismo traz para essa discussão exatamente a ambivalência de sentimentos do pecador para com Deus, situação anunciada



pelo mito freudiano, quando a tristeza dos filhos é pelo rompimento da relação, que corresponde ao temor do neurótico de não amar o bastante, e, em relação à cólera paterna, surge o temor do neurótico de ser castrado, que não obstante é menos mórbido que o primeiro, por não representar a perda da figura referencial do pai. Esta similaridade dos mitos não é casual. Assim como apresentado no mito adâmico, Freud concebe um símbolo que, por natureza, é incomensurável, não pode ser acessado diretamente e que é mais poderoso por não estar disponível à prova da realidade, poderoso por se velar e, portanto, aceitar para si todo poder depositado pelo intérprete. Ambos os mitos tratam da mesma questão: a origem da culpabilidade humana.

A moralidade, portanto, sobrevém como representante do mal originário, da ruptura primeira, de onde o mito (freudiano e adâmico) nos diz ter surgido a culpa. Santos (2011-2012) assinala que as reverberações desse ato inicial surgem na civilização ocidental atual em forma de escrúpulos. Contudo, como diz Ricoeur (1960/2013), assentado no pensamento paulino, o pecado não é a quebra da lei, mas sim a quebra da relação. A lei aparece como meio para o pecado, quando, ao ser sacralizada – após a morte do pai e a queda do homem – se torna signo, fonte de escrúpulo e provoca o rompimento da relação – o pecado. Disso se conclui que o oposto do pecado nunca será propriamente a escrupulosidade, mas sim, a fé. Fé essa que promove o relacionamento com o Sagrado – inacessível de forma imediata, pois é símbolo – pela via da entrega. Da mesma maneira, o neurótico também sofre com a sacralização da lei, obedece a padrões e princípios não por respeito ao seu desejo de ser, mas por razões inconscientes, que lhe fogem da compreensão. Essa forma de se colocar diante da outra pessoa é neurótica justamente porque é concomitantemente balizadora e pecaminosa, no sentido em que rompe a relação (Santos, 2011-2012). Propriamente, não se pode alcançar a origem da culpabilidade humana, dado que se inscreve no símbolo, que substancialmente é inacessível em sua plenitude. Resta, portanto, ante essa questão, interpretar o símbolo que se apresenta como arauto dessa condição fundamental do homem.

Algumas considerações acerca de *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930/1996) também se mostram imperiosas. Nesta obra, Freud sugere uma reinterpretação do sentimento de culpa, articulando àquilo que erigiu em *Além do princípio do prazer* (1920/2006), particularmente em relação à pulsão de agressão (*Aggressionstrieb*), que é uma parte da pulsão de morte que se volta à destruição do objeto, do outro. É neste escrito que Freud faz eco à máxima hobbeana *Homo homini lúpus*, assinalando este pendor à agressão próprio da natureza humana, e, ante ao qual, em vista da ameaça que representa, a Civilização deve despende de todos os meios para controlar. Para Ricoeur (1965/1977), a tarefa da civilização encerra algo de contraditório e de impossível, que é a tarefa de coordenar o egoísmo do ego, biologicamente voltado para a morte, e a impulsão para a fusão com os outros na comunidade. É, pois, essa luta entre o amor e a morte – sem resolução previsível, que entretém uma insatisfação sem fim, o mal-estar (*Unbehagen*) enunciado por Freud. Dado que *Eros* deseja a união, mas deve perturbar-lhe a inércia; e *Thanatos*, que deseja a volta ao inorgânico, deve destruir o ser vivo. O filósofo esclarece esse paradoxo, no qual a cultura nos mata para nos fazer viver, usando, para si mesma e contra os homens, o sentimento de culpa;



mas que, por outro lado, é necessário afrouxar sua pressão para viver e para desfrutar o prazer. Disto, conclui que o império do sofrimento é mais vasto que o simples desprazer, ele se estende a tudo o que faz a dureza da vida.

Também não se pode deixar de falar da ideia de *Ananke*, que fora apresentada em textos anteriores do pai da psicanálise, mas que ganha seu contorno final nesta obra de 1930, e que, ao lado de *Eros*, forma o par de pais da Civilização. Ricoeur (1965/1977) diz que *Ananke* é o nome da realidade sem nome – que já não apresenta nenhuma analogia com a figura do pai – e que esta coincide com o acaso, a ausência de relações entre as leis da natureza e os nossos desejos ou ilusões. Assinala que as expressões de “resignação” ou “submissão” à *Ananke*, conforme sugeridas por Freud, apontam para uma sabedoria total. *Ananke* parece ao filósofo o símbolo de uma visão de mundo, e não somente mais um princípio psíquico, o que diz é sobre “tolerar o fardo da existência” (p. 270), apontando para uma reconciliação sob forma de resignação. Assim, a pedra de toque do princípio da realidade, interpretado filosoficamente por Ricoeur, seria a vitória do amor do todo sobre o narcisismo, sobre o medo de morrer e sobre os ressurgimentos da consolação infantil em cada um.

Contudo, o que importa assinalar aqui é que, no cerne de sua reflexão, Ricoeur opõe, de forma global, a interpretação enquanto restauração do sentido à interpretação dada pelo que ele irá chamar de escola da suspeita, na qual Freud encontra-se acompanhado por Marx e Nietzsche, sendo estes nomeados os “mestres da suspeita”. O filósofo constata que as reflexões desses autores têm em comum a contestação do primado do “objeto”. Isso implica em considerar a consciência como consciência falsa. Cada um, em registro próprio, retorna ao problema da dúvida cartesiana, para transportá-la ao interior mesmo da fortaleza cartesiana. Descartes e os filósofos formados em sua escola sabem que as coisas não são tais como aparecem, sabem que as coisas são duvidosas, mas não duvidam que a consciência não seja tal como ela aparece a si mesma, pois entendem que, na consciência, sentido e consciência do sentido coincidem. Depois de Marx, Nietzsche e Freud, duvida-se disso. Neles ocorre uma passagem da dúvida sobre a coisa para a dúvida sobre a consciência.

Neste escrito, não se vai explorar a leitura e a interpretação filosófica que Ricoeur faz da obra de Freud, pois o objetivo aqui proposto é apenas apontar para a arte interpretativa de Freud, e como o encontro de Ricoeur com esta perspectiva provocou mudanças no interior de seu pensamento. Está no cerne da discussão que Ricoeur realiza, a concepção de que o discurso freudiano parecia confuso, pois Freud misturava simultaneamente a linguagem da força (pulsão, catexia, condensação, deslocamento, repressão, entre outros) e a linguagem do sentido (desejo, pensamento, absurdo, disfarce, interpretação). Contudo, o autor justifica que o discurso confuso de Freud se justifica pela natureza mista de seu objeto, situado no ponto de inflexão entre o desejo e a linguagem. A dualidade no discurso de Freud mostra-se quando o pai da psicanálise se refere ao funcionamento do aparelho psíquico em termos de sentido e força, o que significa que a fala psicanalítica compreende tanto uma hermenêutica, que por sua vez compreende os sentidos, quanto uma energética, que explica



as forças em conflito na psique humana. O filósofo observa ainda que não é possível realizar uma separação dos dois discursos em Freud, pois o tempo todo as duas linguagens estão presentes, ainda que haja momentos mais energéticos e momentos mais hermenêuticos, e que os momentos energéticos são com frequência sucedidos pelos hermenêuticos e vice-versa. Freud não irá demonstrar como se articulam estas duas linguagens. Ricoeur, por sua vez, também não irá preencher as lacunas deixadas pelo inventor da psicanálise, contudo irá arbitrar sobre o que designou como o conflito das interpretações. Considera, então, a partir da leitura de Freud, que esse conflito de interpretações existe no interior do próprio sujeito. Existem, portanto, os conflitos que se estabelecem no próprio sujeito e aqueles entre o sujeito e mundo. Trata-se, pois, de um conflito originário. Confrontado com a interpretação freudiana, Ricoeur revê a sua interpretação sobre a culpabilidade em *A simbólica do mal*, pois o modelo freudiano, ao esclarecer os padrões mais arcaicos, infantis e neuróticos da sexualidade, abre um conflito com a tradição interpretativa da cultura ocidental.

Ricoeur (1965/1977) propõe que, na *Traumdeutung*, Freud demonstra não haver conflito entre as duas ordens de linguagem, e assinala que o conceito de pulsão reúne em si tanto o sentido quanto a força. O que resulta dessa reflexão é uma espera de que a filosofia arbitre entre as hermenêuticas rivais. Ricoeur espera uma superação dessas antíteses. E, ainda, a integração, na reflexão filosófica, de todo e qualquer processo de interpretação. O desejo de Ricoeur de que a interpretação ascenda a um status filosófico é acompanhado da preocupação de que ela venha a tornar-se uma reflexão abstrata, de que perca em concretude. Ricoeur entende que, com o símbolo, a reflexão permanece concreta. Em consonância com o filósofo, assume-se aqui que esta permanência na concretude é fundamental na condução da *práxis* clínica psicoterapêutica, a qual seria literalmente inviabilizada na ausência de superação do suposto conflito entre as duas ordens de linguagem, enquanto simbolização ou enquanto expressividade.

Desse prospecto, faz-se premente marcar, como observa Batista (2011), que o encontro de Ricoeur com a obra de Freud é permeado por um anseio interpretativo que visa ampliar o dimensionamento do homem no mundo da cultura, da linguagem e dos símbolos. Ricoeur vê um sujeito concreto em um mundo sempre aberto a novas possibilidades e diferentes leituras. Para o filósofo, o freudismo apresenta um difícil questionamento sobre o sujeito pensante. Freud apresenta a nudez da consciência narcísica imediata; para ele o sujeito jamais é aquilo que se pensa crer que ele seja. Dessa forma, em Freud há um desapossamento radical do cogito cartesiano, a hermenêutica psicanalítica aponta para a impossibilidade de uma apreensão direta da consciência de si por si. Ricoeur (1965/1977) aponta que o discurso freudiano sugere o desapossamento da consciência como caminho à filosofia e o tornar-se consciente como tarefa. Isso se refere ao desejo de ser, que sempre será um desejo inacabado. A psicanálise, dessa forma, só admite um cogito que não se possui. A consciência, então, experimenta seu primeiro trabalho de luto, ou seja, de que não é centro da estrutura da



existência humana. O autor acredita que as reflexões produzidas pela escola da suspeita não se restringem a uma crítica destruidora. O feito de Marx, Nietzsche e Freud consiste em vencerem a dúvida da consciência através de uma exegese do sentido. A partir deles, a compreensão se torna hermenêutica. Sendo assim, procurar o sentido deixa de significar soletrar a consciência do sentido e passa a ser decifrar suas expressões.

Ricoeur (1965/1977) explora, em seu ensaio sobre Freud, a influência que a psicanálise exerce sobre a hermenêutica e vice-versa. Nesse escopo, o filósofo francês pensa sobre a possibilidade de se falar em uma psicanálise da hermenêutica, ou seja, uma explicação de uma possível base pulsional nas disciplinas interpretativas. Para Ricoeur, a relação entre as duas disciplinas é de reciprocidade. A partir do reconhecimento da crítica psicanalítica, para o autor, não é mais possível fazer filosofia como antes. Não que a reflexão filosófica se encerre, mas, ao contrário, que precisa incorporar os recursos do próprio freudismo como instrumento da reflexão e da crítica da consciência imediata. Para Ricoeur diante da inexistência da consciência imediata, coloca-se a necessidade da interpretação para a verdadeira autocompreensão. Segundo Batista (2011), “fica claro, para Ricoeur, que o ato de existir afirma-se na diferença e na relação com outros atos, exprime-se por meio de obras e sinais” (p. 175).

Portanto, pode-se afirmar que foi esse encontro com a perspectiva freudiana, a partir da desmistificação da consciência imediata, o que tornou possível a Ricoeur consolidar uma hermenêutica simbólica. Com isto, o filósofo concebeu um Cogito mediatizado por todo o universo dos signos. Argumentou, por meio da simbólica-interpretação-crítica, que a reflexão filosófica deve aproximar-se da existência humana concreta.

O leitor mais familiarizado com a obra de Ricoeur pode perceber que se omitiu nessa seção os diálogos que Ricoeur empreende com Hegel, Kant, Heidegger, Nabert, Benveniste, Levi-Strauss, Saussure, dentre outros. Não que não sejam importantes; pelo contrário, como já foi dito, Ricoeur reconhece que o diálogo com esses pensadores são as fontes de sua reflexão filosófica. Se os tivéssemos contemplado aqui, certamente alcançaríamos melhor a envergadura do pensamento ricoeuriano. Contudo, a opção aqui foi apenas em assinalar algumas sínteses do pensamento do filósofo francês nesse encontro com Freud, fundador da psicanálise, cujos princípios e conceitos foram também bastante incorporados pela psicologiano decorrer do seu desenvolvimento posterior.

5. Considerações Finais

Acredita-se que os apontamentos de Ricoeur ora examinados cobrem duas dimensões importantes: por um lado, uma dimensão epistemológica; por outro, uma dimensão ética. E isto tem implicações não só nos campos da filosofia e da teologia, mas também no campo da psicologia, como ciência e como profissão, em especial no campo clínico. No que tange à



dimensão epistemológica, vale salientar que o seu projeto de uma filosofia da vontade, tomando como ponto de partida uma fenomenologia eidética, ao modo de Husserl, permite inserir os seguintes aspectos: a dimensão de *hybris* ou *pathos*, enquanto amarras das paixões, a possibilidade e a contingência da má utilização da vontade e da liberdade, a experiência vivida e sofrida do mal. Por outro lado, permite também uma certa crítica a uma fenomenologia que se limite a descrever a essência das coisas, considerando-a ingênua, na medida em que toma o símbolo pelo símbolo, desconsiderando-se a sua característica fundamental de um contínuo desvelar-se, mostrando-se e escondendo-se continuamente. Simultaneamente, esta mesma perspectiva crítica considera ainda menos adequados os recursos de uma lógica formal que prescreve a univocidade dos símbolos, ou do empirismo que sorveu os símbolos na era moderna. Ricoeur acredita na originalidade dos símbolos e que, apesar destes não poderem ser captados e compreendidos em sua primeira intencionalidade, poderíamos em sua segunda intencionalidade reencená-los em imaginação e simpatia e, assim, captar e compreender os sentidos que doam. Nisso consistiu a “guinada hermenêutica” do filósofo. A partir daí, nota-se a importância que vai ganhar em seu pensamento essa função interpretativa adquirida pelo método hermenêutico. Ricoeur buscou fazer uma fenomenologia da ação humana, considerando os símbolos como a “memória” desta.

No encontro com Freud, o fenomenólogo-hermeneuta denunciou o cogito cartesiano como partido, visto como dicotomizado da realidade. Ricoeur postula o homem enquanto indivíduo situado e contextualizado por uma malha de símbolos que precisam ser interpretados, visando uma maior compreensão da existência humana e de seus problemas fundamentais. Estabelece, portanto, um deslocamento do indivíduo de sujeito epistêmico a agente existencial. Não se trata, então, de conhecer objetivamente a realidade, ou de uma mera resignação ao princípio da realidade, mas de um trabalho de reconciliação, de forma criativa e efetiva do sujeito consigo próprio e na sua relação com o mundo, tal como expresso na ideia freudiana de *Ananke*.

Destarte, sua compreensão da realidade existencial por meio dos símbolos do mal e da confissão do pecado apontam para um indivíduo responsável pela construção da história. Portanto, cabe-lhe dedicar-se ao conhecimento de si-mesmo, reconhecer, e, escolher quais destinos dar, ao desejo próprio, o que implica numa conquista de sua autonomia, e em tornar-se consciente de seu “ser-com-os-outros”, aberto assim à dimensão ética e responsável por atuar em prol de um mundo mais justo. Desta forma, antecipa-se, em alguma medida, a “Promessa” escatológica da restauração de nosso século.

Por fim, considera-se que, sobretudo no simbolismo da justificação, Ricoeur acena para a prospecção do futuro, à dimensão do horizonte, à tensão que vai do olhar o passado com vistas ao devir, tão importante para um “bem-viver”, enlaçado a um sentido existencial. Ou seja, não é a busca repetitiva do objeto de desejo para sempre perdido no passado que



deve mover o sujeito e, por decorrência, a intervenção clínica. Mas, sim, o que lhe é possível interpretar e construir no presente, com autenticidade, ante o futuro. Isto se percebe como um belo convite a uma reflexão por parte da psicologia, particularmente na clínica. Deste modo, registra-se contribuição ricoeuriana para uma *práxis* psicoterápica de decorrências muito mais pró-ativas, perspectivistas e voltadas para o vir a ser, do que para aquelas de cunho tradicionalmente explicativa, retrospectivista, causalística, voltadas para o passado e suas influências no presente. Ou seja, o resgate de um entendimento mais global da noção de sentido, tal como proposta pelo filósofo, é fundamental na direção de se promover uma resignificação de um passado, cuja concretização se dá no presente, sempre aberto a uma guinada transformadora para o futuro.

Referências

- Batista, J. B. (2001). Considerações acerca do tema do cogito ferido em Freud e a tarefa de reconstrução do sujeito em Ricoeur: prolegômenos para uma ética. *Revista Estudos Filosóficos*, 6, 169-185. Recuperado em 30 de junho, 2016, de www.ufsj.edu.br/portal12-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art11_rev6.pdf
- Cambaúva, L. G. (2000). Fundamentos da psicologia: reflexões. *Revista Psicologia em Estudo*, 5(2), 77-89. Recuperado em 05 de maio, 2017, de www.scielo.br/pdf/pe/v5n2/v5n2a06.pdf
- Ferguson, S. & Wright, D. (Org.s). (2009). *Novo dicionário de teologia* (R. Aranha, Trad.). São Paulo: Hagnos. (Original publicado em 1988).
- Franco, S. (1995). *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola.
- Freitas, M. H. (2005). Filosofar poetizando ou poetizar filosofando: limites e potencialidades de uma psicologia expressiva. Em M. H. Freitas & N. Venturinha (Orgs.). *A expressão do indizível: estudos sobre filosofia e psicologia* (pp. 129-162). Brasília: Universa.
- Freud, S. (1974). Totem e Tabu. Em S. Freud. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XIII). (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1913).
- Freud, S. (1996). Mal-estar na civilização. Em S. Freud. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XXI). (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1930).
- Freud, S. (2006). Além do princípio do prazer. Em S. Freud. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XVIII, pp. 13-75). (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1920).



- Gagnebin, J. M. (1997). Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. *Estudos Avançados*, 11(30), 261-272. Recuperado em 07 de julho, 2016, de www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a16.pdf
- Gomes, I. (1995). Introdução. Em Ricoeur, P. *Teoria da interpretação* (pp. 7-45). (A. Morão, Trad.). Porto, Portugal: Porto. (Original publicado em 1975).
- Marcelo, G. (2012). Introdução. Em Ricoeur, P. *O discurso da ação* (pp. 11-37). (A. Morão, Trad.). Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 1977).
- Pellauer, D. (2009). *Compreender Ricoeur*. (M. Penchel, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 2007).
- Portocarrero, M. L. (2013) Prefácio. Em Ricoeur, P. *A simbólica do mal* (pp. 7-10). (H. Barros & G. Marcelo, Trad.s). Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 1960).
- Ricoeur, P. (2013). *A simbólica do mal* (H. Barros & G. Marcelo, Trad.). Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 1960).
- Ricoeur, P. (1977). *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (H. Japiassu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1965).
- Ricoeur, P. (1988). *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. (M. F. S. Correia, Trad.). Porto, Portugal: Rés. (Original publicado em 1969).
- Ricoeur, P. (1995). *Da metafísica à moral: autobiografia intelectual* (S. Menezes & A. M. Teixeira, Trad.s). Lisboa: Instituto Piaget. (Original publicado em 1995).
- Santos, I. D. (2011-2012). Por uma hermenêutica da origem da culpabilidade humana. *Revista Mosaico*, 5(1), 37-45. Recuperado em 07 de maio, 2017, de seer.ufmg.br/index.php/mosaico/article/view/4391/3191
- Tavares, M. (2006). Fundamentos metodológicos do pensamento antropológico e ético de Paul Ricoeur: o problema do mal. *Memorandum*, 10, 136-146. Recuperado em 16 de junho, 2016, de www.fafich.ufmg.br/memorandum/a10/tavares01.pdf
- Torezan, Z. & Aguiar, F. (2011). O sujeito da psicanálise: particularidades na contemporaneidade. *Mal-estar e Subjetividade*, XI(2), 525-554. Recuperado em 06 de maio, 2017, de psic.bvsalud.org/pdf/malestar/v11n2/04.pdf

Nota sobre os autores

Sergio Henrique Nunes Pereira é psicólogo (UCB, 2003), psicanalista, membro associado da Sociedade de Psicanálise Pluralista de Brasília (SPP-Brasília), mestre em Psicologia Clínica pela PUC-Rio (2006), doutorando no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia da



Universidade Católica de Brasília (2013-). Dedicar-se aos estudos da cultura e da religião em diálogo com aportes da psicanálise, da filosofia e das ciências sociais. Atua nos contextos da clínica e da docência acadêmica (graduação e lato sensu). E-mail: psi.sergiohnp@gmail.com

Marta Helena de Freitas é psicóloga, Mestre e Doutora em Psicologia, UnB (1991; 2002), com Pós-Doutoramento em Psicologia da Religião, University of Kent at Canterbury, UK (2012) e em Psicologia Intercultural, Universidade do Porto, Portugal (2015). Professora adjunto da Universidade Católica de Brasília, com produções técnicas e bibliográficas sobre psicologia da religião, tanatologia, gerontologia, Psicodiagnóstico de Rorschach, fenomenologia e formação em psicologia. Coordenadora do GT "Psicologia & Religião" da ANPEPP. Membro da *International Association for the Psychology of Religion*. E-mail: mhelenadefreitas@gmail.com

Francisco Martins é Professor Emérito da Universidade de Brasília. Psicólogo Clínico, Psiquiatra e Psicanalista, Mestre em Psicologia, UnB (1982), Mestre e Doutor em Psicologia, Universidade de Louvain (1984; 1986). Pós-Doutorado na Universidade de Louvain, Bélgica (1998) e Kent University, Inglaterra (2006) Professor na Graduação e na pós-graduação da Universidade Católica de Brasília e Professor Titular aposentado da Universidade de Brasília. Dedicar-se ao campo da clínica, em especial à Psicopatologia, à Psicanálise, à Psicoterapia, à Saúde Mental e a outros temas relacionados a linguagem, atos de fala, metáfora, placebo e processos de cura. Tem diversos livros e artigos publicados nestes campos. Membro da Academia de Letras de Brasília, onde ocupa a cadeira de número um. E-mail: fmartins@unb.br

Data de recebimento: 07/10/2016

Data de aceite: 19/05/2017