



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JONAS TORRES MEDEIROS**

**MITO, SÍMBOLO E IMAGINAÇÃO: UM PERCURSO A PARTIR DA**  
**HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR**

**FORTALEZA**

**2015**

**JONAS TORRES MEDEIROS**

**MITO, SÍMBOLO E IMAGINAÇÃO: UM PERCURSO A PARTIR DA  
HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal.

**FORTALEZA**

**2015**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- M439m Medeiros, Jonas Torres Medeiros.  
Mito, símbolo e imaginação : um percurso a partir da hermenêutica de Paul Ricoeur / Jonas Torres Medeiros Medeiros. – 2015.  
134 f. : il.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2015.  
Orientação: Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal.
1. Paul Ricoeur. 2. Hermenêutica. 3. Mitos e Símbolos. 4. Imaginação. 5. Psicanálise. I. Título.  
CDD 100
-

**JONAS TORRES MEDEIROS**

**MITO, SÍMBOLO E IMAGINAÇÃO: UM PERCURSO A PARTIR DA  
HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dra. Ada Beatriz Gallicchio Kroef  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dra. Cristiane Maria Marinho  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Para meus avós: Terezinha de Jesus Medeiros  
Torres, e à memória de José Marques Torres,  
Luiz Gonzaga Medeiros e Maria Sebastiana  
Medeiros.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Edvar e Maria, e meus irmãos, Daniel e Livia. Por todo o amor e pelo carinho permanente do estímulo. Por terem me possibilitado a dedicação e o amor pelos estudos.

A Shirliane da Silva Aguiar, por todo o amor, paciência, companheirismo e apoio no período decisivo da elaboração deste trabalho. Pela inspiração constante e pela escolha de estar ao meu lado.

Ao professor Ivanhoé Albuquerque Leal, pela serena profundidade, pelas agradáveis e produtivas reuniões de estudo, e por reunir a generosidade e a palavra de mestre numa sensível e preciosa orientação.

Aos irmãos que a vida me deu: Vitor Duarte, Adolfo Guedes, Anderson Carvalho, Pedro Gregório, Darlan Silva, Jason Maxmuller, Mayara Freitas e Yasmin Zalazan. Pela amizade e pela torcida desde a gênese das indagações que me trouxeram a este trabalho. Pelo apoio que me deram quando, recém-saído de uma graduação em Psicologia, optei por abraçar meu chamado mais antigo: a Filosofia.

Aos meus amigos do curso de Filosofia da UFC e do grupo de estudos em Paul Ricoeur: Daniel Benevides, Dário Bandeira, Jeriel Santos, Augusto Barbosa, Goldembergh Brito e Judikael Castelo Branco, em cuja inteligência, talento e amizade busquei apoio muitas vezes. Por me confirmarem, nas ações e na vida, aquilo que foi e continua sendo a vocação da Filosofia por tantos séculos: uma forma ética e crítica de existir, *a vida filosófica*.

Aos colegas de trabalho e aos alunos do Instituto Federal do Ceará (IFCE), que me ensinam diariamente o valor do trabalho educativo, e que me possibilitaram crescimento em variadas dimensões: intelectual, ética, afetiva, social e simbólica.

Aos professores Eduardo Chagas, Ada Kroef e Cristiane Marinho, pelas valiosas contribuições durante o exame de pré-defesa. Pela sensível e profunda *leitura-escuta* de meu texto.

À memória de meu interlocutor silencioso: Paul Ricoeur (1913-2005), cuja obra abriu horizontes ainda por explorar.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo apoio financeiro que possibilitou maior tranquilidade no decorrer da pesquisa.

“Não será o receio da loucura que nos irá forçar a deixarmos à meia-haste a bandeira da imaginação”.

(André Breton, *Primeiro manifesto do surrealismo*).

“...e seguia, sozinho como um símbolo, sob as sombras inúteis e o sussurro lento das ramagens vagas”.

(Fernando Pessoa, *Fragmento sem título*).

## RESUMO

O fio condutor deste trabalho é a relação entre mito, símbolo e imaginação na hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur. A reflexão sobre esses temas ampara-se nas principais obras do filósofo publicadas na década de 1960: *La Symbolique du Mal* (1960), *De l'interprétation: essai sur Freud* (1965) e *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique* (1969). A análise dessas obras conduz, a partir de uma interpretação dos múltiplos símbolos e mitos do mal em diversas religiões e tradições culturais, a uma nova compreensão de imaginação e de subjetividade. A pesquisa visa mostrar como a filosofia proposta pelo autor arbitrou as diferentes e por vezes conflitantes abordagens hermenêuticas em torno do problema do símbolo. Desde o início de seu itinerário, Ricoeur deixa claro seu vínculo com duas culturas que constituem, segundo ele, o primeiro estrato de nossa memória filosófica: a cultura grega e a judaica. Mais precisamente, o encontro da fonte judaica com a origem grega é a intercessão fundamental e fundadora de nossa cultura. A fonte judaica é o primeiro outro da filosofia, seu outro mais próximo. Nossa investigação é animada pela expressão tão breve quanto densa e emblemática cunhada por Ricoeur na conclusão de *La symbolique du mal* (1960): “o símbolo dá que pensar”. Com essa máxima, explicita-se o símbolo como via de acesso a uma renovação da filosofia reflexiva. Essa via se efetiva por um desvio: de fato, a primeira verdade das filosofias da consciência — *existo, penso* — só pode ser atingida através de uma via longa, um desvio, até onde o *Cogito* se objetivou: suas obras, ações, representações e instituições. A decifração dessa objetivação é que revela a compreensão do *si*. A pesquisa mostra, portanto, que uma filosofia da reflexão não se identifica com uma filosofia da consciência, se por consciência entendemos a consciência imediata de si mesmo. Daí a necessidade de mediação, âmbito onde se situam os símbolos. A consciência não seria, então, um dado, mas uma tarefa. A pesquisa proposta tenta, ainda, avaliar o confronto entre a crítica de Freud e a análise da simbólica do mal, através de uma leitura crítica do livro *De l'interprétation: essai sur Freud*. Essa etapa nos conduz ao ponto em que a arqueologia freudiana do *Cogito*, aliada a uma teleologia da consciência de si, fornecem uma mediação dialética para o conflito de duas hermenêuticas rivais: a da suspeita (ou redução) e a da restauração. Por fim, avalia-se que concepção de imaginação emerge dessa guerra das interpretações, discutindo o papel que uma teoria da imaginação pode desempenhar como elemento que revela a articulação e a coerência do itinerário filosófico do autor em estudo.

**Palavras-chave:** Paul Ricoeur. Hermenêutica. Mitos e símbolos. Imaginação. Psicanálise.

## ABSTRACT

The guiding principle of this work is the relationship between myth, symbol and imagination in the philosophical hermeneutics of Paul Ricoeur. The consideration of these themes is supported by the major works of the philosopher published in the 1960's: *La Symbolique du Mal* (1960), *De l'interprétation: essai sur Freud* (1965) and *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique* (1969). The analysis of these works leads, from an interpretation of multiple symbols and myths of evil in various religions and cultural traditions, to a new understanding of imagination and subjectivity. The research aims to show how the philosophy proposed by the author refereed the different and sometimes conflicting hermeneutics approaches around the problem of the symbol. Since the beginning of his itinerary, Ricoeur makes clear its link with two cultures that are, according to him, the first layer of our philosophical memory: the Greek and Jewish culture. More precisely, the meeting of the Jewish source with the Greek origin is the the fundamental intercession and founder of our culture. The Jewish source is the first other of philosophy, his closest other. Our investigation is motivated by the expression as soon as dense and emblematic coined by Ricoeur at the conclusion of *La symbolique du mal* (1960): “the symbol causes us to think”. With this maxim, explains the symbol as a means of access to a renewal of the reflective philosophy. This route becomes effective by a detour: in fact, the first truth of the philosophies of consciousness — I exist, I think — can only be achieved through a long detour, as far as the *Cogito* was objectivated: his works, actions, representations and institutions. The decipherment of this objectification reveals the understanding of the self. The research shows that a philosophy of reflection does not identify with a philosophy of consciousness, if by consciousness we understand the immediate consciousness of self. Hence the need for mediation, scope where the symbols are located. The conscience, then, wouldn't be a datum, but a task. The research proposal also tries to assess the confrontation between the critique of Freud and symbolic analysis of evil through a critical reading of the book *De l'interprétation: essai sur Freud*. This step leads to the point where the archaeology of Freudian *Cogito*, allied to a teleology of the self, provide a dialectical mediation to the conflict of two rivals hermeneutics: the hermeneutics of suspicion (or reduction) and the hermeneutics of restoration. Finally, evaluates the conception of imagination that emerges of the war of interpretations, assessing the role that a theory of the imagination can play as an element which reveals the articulation and coherence of the author's philosophical itinerary.

**Keywords:** Paul Ricoeur. Hermeneutics. Myths and symbols. Imagination. Psychoanalysis.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO .....	10
2	A TRAVESSIA DO CICLO MÍTICO E O DESAFIO DO MAL .....	21
2.1	A questão do mal como desafio. ....	20
2.2	Cósmico, Onírico, Poético: níveis de manifestação dos símbolos .....	23
2.2.1	<i>Símbolo-Cósmico: os objetos como condensação de um discurso infinito.</i> .....	26
2.2.2	<i>Símbolo-Onírico: o sonho como reminiscência arcaica</i> .....	30
2.2.3	<i>Símbolo-poético: linguagem em estado nascente</i> .....	33
2.3	Símbolos primários do mal .....	34
2.3.1	<i>Símbolo da mancha</i> .....	36
2.3.2	<i>Símbolo do pecado</i> .....	38
2.3.3	<i>Símbolo da culpabilidade</i> .....	43
2.4	O conceito de <i>servo-arbítrio</i> .....	46
2.5	Mitos do início e do fim .....	47
2.6	Para uma tipologia dos mitos do mal .....	47
2.7	O ciclo dos mitos e a densidade da narrativa adâmica .....	53
2.8	Arremate: contribuição a uma filosofia da imaginação. ....	58
3	A HERMENÊUTICA DOS SÍMBOLOS, ENTRE A SUSPEITA E A RESTAURAÇÃO DO SENTIDO: O <i>ENSAIO SOBRE FREUD (1965)</i> .....	61
3.1	Filosofia e símbolo. ....	62
3.2	O símbolo nas suas <i>vias</i> longa e curta de aproximação .....	65
3.3	Psicanálise e cultura: a imaginação como ilusão. ....	73
3.4	Arremate: entre a suspeição e a restauração do sentido .....	86
4	IMAGINAÇÃO NA HERMENÊUTICA DOS SÍMBOLOS. ....	94
4.1	Imaginação e linguagem: pela via do conflito das interpretações. ....	96
4.2	Imaginação e símbolo: entre hermenêutica e existência. ....	104
5	PARA NÃO CONCLUIR... ..	120
	REFERÊNCIAS .....	128

## 1 INTRODUÇÃO

Numa entrevista transmitida em 3 de novembro de 1993 pela Rádio Televisão Belga<sup>1</sup>, Ricoeur escolhe como símbolo da Filosofia uma pintura de Rembrandt, de 1653, intitulada *Aristóteles contemplando um busto de Homero*. Para ele, a pintura em questão simboliza a atividade filosófica tal como a compreende. Na pintura, Aristóteles é o filósofo, como já era chamado na Idade Média, mas a pintura parece ressaltar que o filósofo não começa do nada. Não começa a partir da filosofia; seu ponto de partida é a poesia. É bastante significativo, aqui, que a filosofia seja representada pelo filósofo (Aristóteles), que a poesia seja representada pelo poeta (Homero), mas que, destes, somente o poeta seja erigido em estátua, ao passo em que o filósofo permanece vivo, contemporâneo (ele usa as roupas de Rembrandt). Na interpretação de Ricoeur, isso significa que o filósofo continua sempre presente, a interpretar; o poeta, por outro lado, está de algum modo recolhido por sua obra escrita, representada por um busto.

Ricoeur destaca ainda alguns detalhes que não são fáceis de notar à primeira vista. O primeiro deles é que, contrariamente ao que indica o título da pintura, Aristóteles não contempla o busto de Homero: ele o toca. Ou seja, o filósofo está em contato com a poesia. “A prosa conceitual do filósofo está em contato com a língua ritmada do poema. Aristóteles olha para outra coisa. O que? Não sabemos. Mas olha outra coisa que não a filosofia. Ele toca a poesia para reorientar seu olhar para outra coisa” (RICOEUR, 2002, p. 52). Outro detalhe, que facilmente escapa a um primeiro golpe de vista, é que há, na verdade, três personagens neste quadro. Aristóteles está vestido com roupas contemporâneas (de Rembrandt, naturalmente): a filosofia é sempre contemporânea, ao passo que a poesia é erigida em monumento, ratificada em sua configuração arcaica, originária. O terceiro personagem do quadro encontra-se na medalha pendurada na cintura de Aristóteles: “À primeira vista, pode-se pensar que essa medalha faz parte do elemento decorativo. Mas já se disse que as roupas de Aristóteles tem uma significação” (RICOEUR, 2002, p. 53). Na medalha em questão, é a cabeça de Alexandre, o político, que está representada. Ricoeur nos faz lembrar que, embora Aristóteles tenha sido o preceptor de Alexandre, a relação do filósofo com o político não é apenas a de um educador, mas também aquela de quem pensa o político: “até o ponto de fazer da ética o prefácio à política” (RICOEUR, 2002, p. 53). A medalha, representando o *político*

---

<sup>1</sup>Trata-se do programa *Noms de Dieux*, de Edmond Blatchen. A transcrição da entrevista pode ser encontrada em: RICOEUR, 2002.

— o conjunto dos homens, a comunidade orientada para o *viver bem* —, aparece aqui na função de intermediária: há que se compreender o político como uma dimensão sempre presente, no pano de fundo da relação entre as linguagens poética e filosófica. O que fica evidente, aqui, é que se trata de uma relação de palavras: o poeta fala, o filósofo fala, e o político é o meio que garante a continuidade desses dois discursos em uma ordem tranquila: o político é a garantia de circulação da palavra nas suas diversas manifestações.

Figura 1 - *Aristóteles contemplando um busto de Homero*, de Rembrandt (1606-1669).



Fonte: Ricoeur (2002, p. 48).

Esse pequeno trecho da entrevista, de certa forma, explicita o papel do trabalho hermêutico do filósofo, não só no exercício de interpretar um objeto cultural (a pintura), mas o de pensar a própria filosofia em diálogo com seus *outros*. Podemos nos perguntar, pois, como o faz o entrevistador, Edmond Blatthen, a seguir, quem são esses outros — *quem são os Homeros do filósofo Paul Ricoeur?* Essa pergunta só será bem respondida com uma pequena nota biográfica<sup>2</sup>, que se faz, aqui, importante a fim de situar melhor o nosso leitor.

<sup>2</sup> Dentre as principais biografias disponíveis, destacam-se as de François Dosse e Olivier Mongin. (MONGIN, 1994; DOSSE, 2008). Desta última obra, destacamos a rica ambiguidade contida no título, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, em que *sens* (sentido) pode ter tanto a acepção de *significação* quanto de *caminho*, curso, *direção* de uma vida. Muito embora avaro em confissões e escritos autobiográficos, devemos ao próprio

Nascido a 27 de fevereiro de 1913 em Valence, Paul Ricoeur fica órfão de pai e mãe quando ainda era muito jovem: a mãe morreu seis meses após seu nascimento e o pai, professor de Inglês, foi morto em 1915 na frente da Primeira Guerra Mundial. Logo no começo da guerra, a sua irmã mais velha e ele próprio são entregues aos cuidados dos avós paternos. Serão depois educados por uma tia solteira, que os acompanhou enquanto foi viva. Paul Ricoeur faz seus estudos no Liceu de Rennes. Na disciplina da Filosofia, tem por professor Roland Dalbiez, que exerce uma importância decisiva sobre seu futuro de filósofo<sup>3</sup> e, também, na preocupação em tematizar filosoficamente a psicanálise, como veremos adiante, ao longo dos capítulos que compõem nosso estudo. Ainda rapaz, toma consciência da iniquidade do Tratado de Versalhes, fato que estará na origem de seus sentimentos pacifistas remanescentes. André Philip, teólogo e economista de convicções socialistas, assume rapidamente sobre sua formação intelectual um papel determinante que prevalecerá até finais dos anos 30 sobre o de Emmanuel Mounier.

Já na Universidade de Rennes, redige um trabalho de mestrado consagrado a dois representantes da filosofia reflexiva francesa, Lachelier e Lagneau, antes de prosseguir estudos na Sorbonne. Instalado em Paris, aproveita para participar assiduamente nas “sextas-feiras” de Gabriel Marcel, no curso dos quais descobre os escritos de Husserl. Durante esse período, vários falecimentos enlutam a sua família: perde sucessivamente os avós, que o criaram, e a irmã mais velha, que morre de tuberculose aos 23 anos. Por outro lado, o ano de 1935 é também muito decisivo em sua vida: feita a licenciatura em Filosofia, casa-se com uma amiga de infância, Simone Lejas. No outono de 1935 vai ensinar em Colmar e depois em Lorient. Os preparativos para a guerra surpreendem-no quando participa de um curso de aperfeiçoamento de alemão na Universidade de Verão em Munique. Mobilizado logo que regressa à pátria, é feito prisioneiro durante a campanha da França, ficando detido em diferentes campos de prisioneiros para oficiais na Pomerânia até 1945. Paradoxalmente, estes

---

Ricoeur pelo menos dois textos importantes que atestam seu percurso de vida: a primeira delas, uma *Autobiografia intelectual*, escrita por ele com o intuito de integrar o volume XXII da coleção americana *The Library of Living Philosophers*, publicada em 1995: RICOEUR, 1997, p. 47-136. A outra é a longa entrevista concedida a François Azouvi e Marc de Launay, publicada sob o título de *A crítica e a convicção* (RICOEUR, 2009a).

<sup>3</sup> “Finalmente, na aula de filosofia, debruçávamo-nos sobre as próprias doutrinas, os seus princípios, as suas razões, os seus conflitos. O nosso professor, Roland Dalbiez, tinha uma formação neotomista e argumentava mais à maneira de um escolástico do século XIV do que o próprio São Tomás de Aquino. A arte de disputar uma questão fascinou-me. [...] Mas não quero deixar para trás Roland Dalbiez sem relembrar o conselho que deu àqueles de nós que, ao abandonar as suas aulas, tínhamos jurado dedicar nossas vidas à filosofia: ele instigou-nos a ser intrépidos e a manter a nossa integridade. Quando um problema nos preocupa, nos causa angústia, nos assusta, dizia-nos ele, não tentem contorná-lo, enfrentem-no. Não sei até que ponto tenho sido fiel a esse preceito; apenas posso dizer que nunca o esqueci” (RICOEUR, 1997, p. 48-9).

anos são fecundos: lê Karl Jaspers, sobre o qual publicará a sua primeira obra com o seu amigo Mikel Dufrenne; traduz paralelamente as *Ideen I* de Husserl e, professor obstinado, dá cursos de filosofia aos seus colegas do cativo.

Libertado, volta ao ensino da filosofia e, paralelamente, é nomeado investigador agregado no CNRS (Centro Nacional de Investigação Científica), contribuindo neste período para dar a conhecer a fenomenologia alemã, juntamente com Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre. Continua a estudar e a traduzir Husserl, mas também Hegel, a quem deve — tal como a Eric Weil — uma exigência política e um sentido do Estado que nunca abandonará, mesmo em 1968 e nos anos seguintes.

Em 1948 sucede a Jean Hyppolite, tradutor de *A Fenomenologia do Espírito*, na cadeira de História da Filosofia na Universidade de Estrasburgo. Defendendo em 1950 a sua tese sobre a fenomenologia da vontade (RICOEUR, 2009c), não deixa de escrever igualmente numerosos artigos para a revista *Christianisme Social*, ao mesmo tempo em que tem um papel importante na revista *Esprit*, na qual animará, no princípio dos anos 60, o grupo de filósofos de onde emana uma famosa discussão com Lévi-Strauss. Em 1956, ocupa cargo de professor na Sorbonne. Muito sensível ao mal-estar na Universidade, em 1965 decide ensinar em Nanterre, onde se lhe ajuntarão, entre outros, Henry Duméry e Emmanuel Lévinas. Eleito reitor em março de 1969, demite-se um ano mais tarde na sequência de uma agressão física, além de uma violenta contestação por parte da comunidade universitária subitamente tornada “esquerdista”. Ricoeur distancia-se subitamente da vida intelectual francesa, passando a ensinar, paralelamente, além-Atlântico, convidado primeiramente pela Universidade de Montreal, com estadas mais prolongadas que o detêm na Universidade de Chicago, onde ensina diversas vezes com seu amigo Mircea Eliade. Manterá essa ligação com Chicago até 1990.

Esse é um período bastante produtivo, que lhe permite levar a cabo o que Olivier Mongin (1994) chamará de *conversa triangular* entre o pensamento reflexivo francês, a filosofia alemã (entendida na sua diversidade: prioritariamente a hermenêutica de Gadamer, mas também a ontologia de Heidegger e a teoria do agir comunicacional de Habermas) e a filosofia analítica anglo-saxônica. Essa conversa triangular é o que dará origem depois à publicação sucessiva de *A Metáfora Viva*, da trilogia *Tempo e Narrativa* e depois de *Soi-même comme un autre*. Apesar de um drama familiar que deixaria marcas profundas — o suicídio de um de seus filhos — Ricoeur manteve-se serenamente de pé na vida pública e intelectual francesa, da qual se tornou uma das figuras proeminentes.

Retomemos, agora, a pergunta já antes levantada a respeito do modo como nosso autor enxergava a atividade filosófica: *quem são os Homeros de Ricoeur?* Ao interpretar a pintura de Rembrandt, de certa forma, Ricoeur antecipa a resposta ao explicitar o papel eminentemente hermenêutico do trabalho filosófico, ratificando não só o exercício de interpretar um objeto cultural (a pintura), como também o de pensar a própria filosofia em diálogo com seus *outros*. Em seu amplo itinerário de pesquisa, a filosofia de Ricoeur entrou em diálogo com inúmeros *outros*. Seu trabalho estendeu-se aos mais variados campos. Filósofo do diálogo e do conflito das interpretações, Ricoeur construiu uma teoria hermenêutica que extraiu influências de numerosas correntes teóricas. Sua capacidade de diálogo e leitura fez com que sua teoria estivesse familiarizada com campos tão diversos quando a fenomenologia, a filosofia analítica, a psicanálise, o marxismo e a hermenêutica filosófica. Essa iteração de autores e temáticas tem como resultado uma teoria hermenêutica muito complexa e plena de nuances.

Mas a questão dos *outros* de Ricoeur nos conduz ainda a um dos momentos originários de sua pesquisa filosófica. Esse momento inicial, nós o tentaremos expor no *primeiro capítulo* de nossa dissertação. Nesse capítulo, a obra *A simbólica do mal* (2013a) nos servirá como elemento diretor. Essa obra constitui o terceiro momento de um projeto sobre a *fenomenologia da vontade* — sendo na realidade o segundo volume da segunda parte. A primeira parte dessa fenomenologia da vontade, intitulada *Le volontaire e l'involontaire* corresponde à tese de doutoramento de Ricoeur (2009c), publicada em 1950. Nesse livro, o autor empreende análises fenomenológicas minuciosas da vontade em suas variadas expressões: o consentimento, a iniciativa, a moção voluntária, etc. “Começar pelo problema da *vontade* foi uma escolha ditada pela intenção de dar, na ordem prática, uma contrapartida à *Fenomenologia da percepção*, de Merleau-Ponty, que eu admirava sem reservas”<sup>4</sup> (RICOEUR, 2010b, p. 16). Ricoeur visara fazer, no plano da ação, aquilo que Merleau-Ponty empreendera no campo da percepção: uma análise eidética das estruturas do projeto, da moção voluntária e do consentimento ao involuntário absoluto, bem como uma análise dialética das relações entre atividade e passividade. “Ao mesmo tempo em que queria dar uma espécie de complemento à *Fenomenologia da percepção*, esperava arbitrar em mim mesmo o confronto entre Husserl e Gabriel Marcel” (RICOEUR, 2010b, p. 16). Eis a dupla solicitação

---

<sup>4</sup> Em sua *Autobiografia intelectual*, Ricoeur (1997) acrescenta, com um toque de autodesprezo, que essa ambição de dar uma contrapartida à *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty era “de boa fé” (RICOEUR, 1997, p. 23). Ricoeur ainda se debruçou sobre a obra de Merleau-Ponty em três artigos retomados em *Leituras 2* (RICOEUR, 1996).

que Ricoeur tentará responder: por um lado, a *metodologia* de uma análise eidética oriunda da fenomenologia e, por outro, a problemática de um sujeito encarnado e capaz, um sujeito senhor de si e servidor dessa necessidade figurada pelo caráter, pelo inconsciente, pela vida.

Esse projeto inicial de uma fenomenologia da vontade deixara em suspenso outros tipos de experiência humana, como a exposição ao mal, as expressões do sofrimento e da culpabilidade, não abrangidos por uma descrição fenomenológica pura daquilo que de voluntário e de involuntário existe no humano. Por esse motivo, em continuidade a essa filosofia da vontade, Ricoeur publica um segundo tomo, em 1960, intitulado *Finitude et culpabilité* (2009d), que por sua vez é constituído por duas obras diferentes: *L'homme faillible* e *La symbolique du mal*. No primeiro dos livros, *L'homme faillible*, o filósofo francês desenvolve uma antropologia filosófica centrada nas noções de fragilidade e falibilidade. Aqui, vigora o que Ricoeur denominará de *ontologia da desproporção*<sup>5</sup>. Em *O homem falível*, o filósofo tenta elaborar esse tipo de ontologia em torno de três polaridades e de três mediações correspondentes a elas. Em primeiro lugar, via a imaginação, segundo o *esquematismo* kantiano, fazer a mediação no plano teórico entre a perspectiva finita da percepção e o objetivo infinito do verbo. Já no plano prático, do mesmo modo, o respeito lançando um liame entre a finitude do caráter e a infinitude da felicidade. Finalmente, a fragilidade afetiva característica das paixões do ter, do poder e do querer fundia-se com a amplitude do sentimento de pertencer à totalidade das coisas. Ricoeur resume essa antropologia filosófica com uma fórmula atribuída a Maine de Brian, que dá título a um dos capítulos de *L'homme faillible*: “o homem é simples quanto a sua vitalidade e duplo quanto a sua humanidade”<sup>6</sup> (RICOEUR, 2009c, p. 135). É desse modo que se tenta explicitar a ontologia que estava implícita em *Le Volontaire et L'involontaire*.

A segunda parte dessa reflexão, como já vimos e estudaremos com mais pormenor no *primeiro capítulo* de nosso texto, intitula-se *A simbólica do mal*, em que se passa da falha para a falta e para as expressões simbólicas e indiretas que atestam a existência desta última. Essas expressões são sempre cifradas, simbólicas. Logo, para decifrar essa simbólica do mal nos seus variados aspectos, há que construir uma hermenêutica que consiga apreender as experiências simbólicas como a da mancha, do pecado e da culpabilidade. Esse trabalho dará

---

<sup>5</sup> “Numa linguagem emprestada a Pascal, falava em ontologia da desproporção” (RICOEUR, 2010b, p. 17). As noções de falibilidade e fragilidade significam uma desproporção constitutiva do homem, que está exposto à possibilidade do mal.

<sup>6</sup> “*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*”.

origem a uma filosofia que tem nos símbolos não apenas um *objeto* de investigação, mas também uma *fonte* de significações originárias para a própria reflexão (RICOEUR, 2013a).

Façamos agora um rápido apanhado dos três capítulos que compõem o presente trabalho, organizados de modo a melhor esclarecer o leitor sobre os primeiros movimentos da hermenêutica proposta pelo filósofo francês, bem como dar uma ideia sumária de como responderemos ao desafio de apresentar coerentemente o discurso filosófico aqui proposto sobre os mitos e os símbolos e extrair deles os rendimentos para uma filosofia da imaginação.

Nosso *primeiro capítulo* dedicar-se-á a analisar um dos momentos mais fundamentais da filosofia de Ricoeur, aquele responsável pela própria viragem hermenêutica de sua orientação fenomenológica: para tanto, como já dito, estudaremos a obra *A Simbólica do Mal*, segunda parte de uma investigação maior, denominada *Finitude et Culpabilité*. Essa obra tem como objeto de investigação os símbolos, aqueles que nos estão disponíveis em diversas religiões, mitos e tradições culturais, do mundo babilônico ao mundo grego, passando pelo mito hebraico e pela análise minuciosa dos mitos do início e do fim. O símbolo aparece, aqui, com a função que tem o busto de Homero na pintura mencionada anteriormente: ele reorienta o olhar do filósofo, faz Ricoeur desenvolver uma teoria do símbolo como fator de estímulo e de provocação do próprio pensamento. *Os símbolos dão que pensar*: eis o título da bela conclusão de *A simbólica do mal* (2013a), e que tentaremos debater não só ao interrogar os símbolos — como o faz a obra citada com os mitos das tradições hebraica e helênica — visando o sentido que está *por trás* deles, mas também servindo-nos deles para *levar mais longe a reflexão*.

O resultado da pesquisa de Ricoeur sobre esse tema, cujo estatuto e significado tentaremos esclarecer ao longo de nosso primeiro capítulo, é uma reflexão concreta, bem documentada do ponto de vista histórico e cultural, mas que visa, antes de tudo, revitalizar uma orientação central da fenomenologia. Esse intuito só pode ser cumprido, como Ricoeur tantas vezes defendeu (RICOEUR, 2013a), a partir de um “enxerto” do problema hermenêutico no método fenomenológico. *A simbólica do mal* marca o momento desse enxerto hermenêutico, daí a importância de bem compreender o propósito desse texto seminal. No entanto, podemos dizer que, nesta obra, a hermenêutica acabada de nascer possui ainda um valor limitado. Tem como objeto de estudo o conjunto das expressões com duplo sentido e prepara a inserção dos mitos na análise existencial, aproximando o mito do discurso filosófico.

O símbolo será definido aqui como uma estrutura de sentido duplo. Ao descobrir, por meio da linguagem figurada da confissão, a constituição simbólica da consciência humana, *A simbólica do mal* prepara já toda a reflexão posterior do filósofo sobre a *necessidade de uma hermenêutica da existência*. Esta irá desenvolver-se como o outro lado da reflexão de Ricoeur sobre o papel produtivo da imaginação criadora exercida no contexto da linguagem narrativa, produtora e configuradora de sentido para a ação humana no mundo. Falamos pouco atrás da *necessidade de uma hermenêutica da existência*. E a verdade é que *hermenêutica e existência* — título, aliás, de um importante e extenso ensaio de Ricoeur (1988a, p. 282-328) — estão imbricadas de tal forma que podemos mesmo partir do pressuposto antropológico de que o homem é um “animal hermenêutico”, isto é, que se orienta no mundo através da atividade fundamental da *interpretação* (MICHEL, 2008). Assim, teremos melhores condições de compreender, inclusive, os problemas gerados por toda abordagem determinista da ação humana, como, por exemplo, as racionalizações modernas acerca do *pecado original*.

O *segundo capítulo* de nosso trabalho dedicar-se-á a outra faceta desse percurso inicial da obra de Ricoeur, marcada sobremaneira por um combate cerrado com o estruturalismo e a psicanálise, utilizando elementos semióticos e desenvolvendo uma semântica do discurso. O capítulo abordará mais de perto o debate levantado por Ricoeur em torno da obra de Freud, com a paradigmática publicação, em 1965, do livro *De l'interprétation: essai sur Freud*, ainda centrado, de certa forma, na problemática do símbolo, das expressões de duplo sentido, mas já aberto à pluralidade crítica do conflito das interpretações. Nesse livro, Ricoeur continua sua defesa de uma filosofia do sujeito que, no entanto, leve a sério a resposta aos desafios colocados pelas chamadas filosofias da suspeita (que põem em causa a pretensão do sujeito em aceder de forma direta e transparente à sua própria consciência). Tentaremos contextualizar de que modo Ricoeur tenta conciliar a posição crítica de Freud com sua própria leitura da simbólica do mal, através da dupla interpretação que propõe dos símbolos culturais na última parte da obra mencionada e, também, como a arqueologia freudiana do *Cogito*, aliada a uma teleologia da consciência de si, fornece uma mediação dialética para o conflito de duas hermenêuticas rivais: a da suspeição (ou redução) e a da amplificação. Em outras palavras, o confronto com Freud ajuda-nos a precisar de que maneira a filosofia de Ricoeur ocupa um espaço, para falar com termos de *Soi-même comme un autre*, “à igual distância de uma apologia do *Cogito* e da sua destituição” (RICOEUR, 2014, p. 15-16).

O *terceiro capítulo* de nosso estudo pretende dar um passo mais arriscado. Conquanto seja difícil e até certo ponto arbitrário tentar identificar um núcleo temático articulador em

toda a complexa rede conceitual constituída pelas obras aqui analisadas, podemos identificar, como característica da hermenêutica de Ricoeur, *uma revitalização do problema da imaginação na filosofia contemporânea*. Nosso objetivo foi vislumbrar as perspectivas que se oferecem a uma filosofia da imaginação extraída da hermenêutica dos símbolos e mitos. Para lá desse horizonte originário e inicial, a pesquisa de Ricoeur receberá desdobramentos cujos efeitos vão se sentir em campos diversos da reflexão filosófica — essas aberturas são vastas demais para uma descrição pormenorizada de cada uma delas, no quadro restrito de nosso trabalho. Nossa intenção no referido capítulo será a de possibilitar um melhor entendimento do itinerário do autor, saindo do solo de significação dos símbolos e chegando até o desenvolvimento das dificuldades clássicas da teoria da imaginação dentro do quadro de outras teorias, que o autor expande em obras posteriores.

Na teoria da metáfora e da narrativa, por exemplo, ele descortinará o campo da hermenêutica para uma função heurística e uma *dignidade ontológica* da ficção, onde a imaginação estará ligada à noção de inovação semântica — estas últimas investigações do autor são herdeiras diretas da *hermenêutica dos símbolos*. Ainda no quadro de uma filosofia da imaginação, Ricoeur se dedicará, anos após a publicação de *A simbólica do mal* e de *Da interpretação*, à transição da esfera teórica para a esfera prática. No interior dessa discussão sobre a ação prática, a ficção contribuirá para redescrever a ação, quer no plano da ação individual, quer no da ação intersubjetiva. Outro campo de investigações de Ricoeur, no qual a imaginação desempenhará papel de fundamento, nós o encontraremos no âmago da noção de imaginário social, outro desdobramento da função prática da imaginação: aqui, as aporias acima destacadas são desenvolvidas nas figuras da *ideologia* e da *utopia*. Fica justificada, portanto, a importância de retornarmos à concepção de imaginação que emerge da hermenêutica dos símbolos e dos mitos para o entendimento dos vários outros desenvolvimentos que os trabalhos de Ricoeur encontrarão em décadas posteriores à publicação dessas obras iniciais que motivaram e animaram nossa pesquisa.

É na filosofia do símbolo, portanto, que encontramos a explicitação honesta dos pressupostos da atividade filosófica tal como concebida por Ricoeur, pois, como admite o autor: “uma filosofia que parte da plenitude da linguagem é uma filosofia com pressupostos” (RICOEUR, 2013a, p. 374). A potência da hermenêutica consiste em assumir esses pressupostos, e em tentar recuperá-los no seio da *compreensão*. Por que símbolos? Por que estes símbolos? Porque é nos símbolos que podemos reconhecer a contingência de uma

cultura que reencontrou *esses* símbolos e não outros, que a filosofia pode se encarregar, usando a reflexão e a especulação, de descobrir a racionalidade de seu fundamento.

Nessa direção de investigação, as reflexões de Ricoeur nos levam ao encontro de uma nova concepção de existência humana, depurada de sua falsidade ou imediatez, que nos conduz, além disso, para certa concepção de imaginação como elemento articulador dessa reflexão. Mas que concepção de imaginação é essa que é resgatada pela hermenêutica de Ricoeur? Qual a importância dos mitos e dos símbolos culturais e religiosos para a empreitada reflexiva de construção de um novo conceito de imaginação, de subjetividade e de consciência? Nesse sentido, como a fenomenologia da religião e a psicanálise, enquanto polos opostos e contrastantes de investigação e de “escuta” dos símbolos, serviram aos propósitos do filósofo? De que modo sua abordagem hermênutica difere da semiológica, da estrutural e da psicanalítica na investigação dos mitos? Qual a relação profunda entre imaginação, linguagem e existência? Tais problemas norteiam nossa investigação.

Destacamos aqui a amplidão dos problemas com o qual nos deparamos em nosso esforço de pesquisa, qual seja, a relação entre elementos extremamente complexos: mito, símbolo, imaginação, hermenêutica, psicanálise. A dificuldade está em que cada um dos termos remete a um campo de investigações específico dos quais é difícil ter um conhecimento igual e aprofundado, e porque as ligações, relações e articulações entre esses campos não são simples, nem unívocas, nem pertencem a um contínuo linear. Nossa pesquisa não busca esgotar cada um desses temas, mas, pelo contrário, traçar através deles as várias linhas de penetração pelas quais se entreabre, diante de nossos olhos, uma *filosofia da imaginação*: eis, por assim dizer, *o problema central* de nossa dissertação. Portanto, através desta investigação, pretendemos descortinar um panorama limitado e vislumbrar as perspectivas que se oferecem. Ressaltamos, por conseguinte, que nossa pesquisa teve caráter parcial, fragmentário e específico, como o próprio Paul Ricoeur referia-se aos seus trabalhos: “Os meus livros sempre tiveram um caráter limitado. Nunca abordo questões maciças do tipo: O que é a filosofia? Trato de problemas particulares” (RICOEUR, 2009a, p. 115). Esse modo muito particular de trabalhar reflete a própria filosofia do autor. Apesar de visar problemáticas bem delimitadas, Paul Ricoeur foi um filósofo cuja produção atravessou algumas das principais coordenadas filosóficas do século XX.

Portanto, tentaremos, em nossa pesquisa, rastrear e compreender o lugar do mito e do símbolo, bem como o rendimento que eles oferecem ao campo da filosofia reflexiva — sempre rigorosamente fiéis à produção do autor pesquisado, para quem a consciência é uma

tarefa inacabada, *um esforço ou desejo de ser*. Para tanto, ao invés de simplesmente esgotar a explicação de Ricoeur através de seu contexto histórico e teórico, este trabalho usará o próprio autor para explicar a impossibilidade de esgotar as temáticas abordadas. Claro que há sempre a possibilidade de tratar o texto do autor na sua objetividade, como as leituras estruturalistas sugerem, somente como uma coleção de sinais, visando *explicá-lo*. Algumas linhas de pensamento caminham nessa direção: procuram tratar o texto do mesmo modo que as ciências naturais têm de tratar seus objetos de estudo. Num outro extremo metodológico, há um estilo de leitura que procura *compreender* o texto, ao invés de *explicá-lo*, filiando-se a uma linha de interpretação romântica. Diante dessa disjuntiva metodológica, Ricoeur oferece uma metodologia dialética que articula *compreensão* e *explicação*. Rigor e subjetividade relacionam-se no método do autor. A passagem pela explicação não destrói a compreensão — pelo contrário, “[...] é uma mediação exigida pelo próprio discurso” (RICOEUR, 1989, p. 168). Procuramos, portanto, ser fieis à metodologia de leitura do próprio Ricoeur ao abordarmos sua obra, fazendo com que seu texto fale à nossa realidade pela crítica, pelo distanciamento, pelas reflexões e ações que sugerem. A obra de Ricoeur é viva, aberta e não fossilizada ou fechada dentro de si mesma. Trata-se de uma obra que quer compreender e quer ser compreendida pela mediação de outros, como, aliás, o exige a sua proposta hermenêutica.

## 2 A TRAVESSIA DO CICLO MÍTICO E O DESAFIO DO MAL

A intenção deste capítulo é esboçar a teoria geral dos símbolos e dos mitos em Ricoeur, por ocasião de um complexo determinado de símbolos estudados pelo autor em 1960. Tomamos, aqui, as pesquisas de Paul Ricoeur que estabelecem o mal como um dos eixos do seu pensamento, aprofundando a sua reflexão sobre esta problemática tanto do nível pessoal e privado como da sua configuração pública e política.

A preocupação com a temática do mal aparece de forma mais acentuada na obra *A simbólica do mal* (2013a) em que o autor refuta toda espécie de conhecimento imediato e defende que o pensamento se funda na interpretação dos símbolos. Sem desconhecer os diversos níveis de compreensão pelos quais passou o conceito de mal na tradição filosófica, passando pelas teodiceias e pela gnose, o que o autor pretende é fundamentar a compreensão do mal em sua camada mais originária: a dos símbolos, das narrativas culturais e dos mitos, destacando as tradições cosmológicas e antropológicas das tradições helênica e hebraica, e apresentando as diversas inscrições do mal na cultura.

A questão central, em torno da qual se organiza este capítulo, é a de discutir como é que o pensamento filosófico, que acedeu uma vez à imensa problemática do simbolismo e ao poder revelador do símbolo, pode desenvolver-se seguindo o fio de racionalidade e de rigor que é a da filosofia desde as suas origens? Em resumo, como se pode articular *reflexão filosófica e hermenêutica dos símbolos* e, por último, que contribuição a uma teoria da imaginação — enquanto redescrição do real — emerge dessa hermenêutica filosófica?

### 2.1 A questão do mal como desafio

“Começamos por dizer: o mal é o que eu poderia não ter feito; isso continua a ser verdadeiro; mas, ao mesmo tempo, confesso: o mal é essa sujeição anterior que faz com que eu não possa deixar de fazer o mal” (RICOEUR, 1988b, p. 426). Esse o desafio ético cujo paradoxo — a confissão de que a liberdade pode tornar-se não-livre — fascinava Ricoeur. É também um dos motivos pelos quais ele apresenta o mal como um *desafio* para a Filosofia e a Teologia (RICOEUR, 1988b), numa conferência proferida na Faculdade de Teologia da Universidade de Lausanne em 1985. Nessa conferência, Ricoeur empreende uma retomada e um aprofundamento de alguns aspectos da temática do mal que já o vinham inquietando há quase três décadas. O mal aparece aqui como o maior dos desafios porque envolve o

questionamento das concepções de Deus vigentes no mundo ocidental, como onipotente e absolutamente bom. Trata-se, portanto, de transpor em profundidade a contradição entre a existência de Deus e a existência do mal (sofrimento, dor, morte), problema da teodiceia: “[...] como se pode afirmar conjuntamente, sem contradição, as três proposições seguintes: Deus é todo poderoso; Deus é absolutamente bom; contudo, o mal existe” (RICOEUR, 1988b, p. 21).

Nem sempre se pode estabelecer o mal sofrido como resultado direto do mal cometido pelo homem, como uma punição da culpa. O mal se apresenta, assim, como um enigma que Ricoeur tenta abordar delimitando a amplitude e profundidade da questão, distinguindo os níveis de discurso sobre o mal e percorrendo as diversas respostas ao tema, dadas ao longo da história da filosofia. Pode-se pôr a questão da seguinte forma: como um discurso filosófico sobre o mal é possível? A essa questão, Ricoeur responderá no início dos anos 1960 através da revolução de método que, a partir de então, ele passou a privilegiar ao longo de todo o seu itinerário filosófico: a virada hermenêutica da fenomenologia. Foi em sua tese de 1960, meditando sobre a finitude e a culpabilidade, que Ricoeur explorou um enorme painel de mitos do mal, estudando-os comparativa e criticamente. Com efeito, a gênese do mal não se vê, mas atesta-se e conta-se numa narrativa mítica que liga indissociavelmente sentido e acontecimento.

É com *A Simbólica do Mal* que se inicia a viragem hermenêutica da filosofia de Paul Ricoeur. Essa virada metodológica fez com que o filósofo pudesse manter-se a meio caminho da revolta silenciosa e das racionalizações enganosas na interpretação do mal, ou seja: *no nível intermediário do mito e do símbolo*<sup>7</sup>. Testemunha multimilenária da imaginação dos povos, que permitiu ao indivíduo fazer face à sua condição humana, o símbolo, com efeito, “dá que pensar” (RICOEUR, 2013a, p. 365). Mais do que isso: ele ajuda a viver. É no símbolo que o mal encontra a linguagem mais primitiva, mais rica e mais persuasiva que a da teodicéia ou das grandes sínteses especulativas.

A tarefa do filósofo, portanto, é a de decifrar sua linguagem e a de libertar seus recursos existenciais. *Libertar* é uma palavra exata, se consideramos os símbolos como expressões de múltiplo sentido que, por sua vez, dão lugar a múltiplas interpretações. Essa tarefa do filósofo torna-se mais importante quando se considera que algumas dessas interpretações podem aumentar nossa potência de existir ou, ao contrário, diminuí-la. É o

---

<sup>7</sup> “Chamo símbolo a toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro. Esta circunscrição das expressões com sentido duplo constitui precisamente o campo hermenêutico” (RICOEUR, 1988a, p. 14).

caso, por exemplo, do mito adâmico interpretado como *pecado original*, cujos efeitos deletérios se fizeram sentir tanto na vida pessoal quanto nas instituições eclesásticas ou judiciárias animadas somente pela vontade de punir<sup>8</sup>. Procurar nesse mito a razão do sofrimento e encontrar nele a *equivalência* presumida da falta e do castigo é operar uma mistificação. Trata-se de um desconhecimento da intenção profunda e da riqueza de significação da história do primeiro homem. Reanimar essa intenção é a tarefa crítica de uma interpretação filosófica dos símbolos. Ela consiste em subordinar a acusação à promessa, e a aparente fatalidade da pena à esperança da graça e do perdão (RICOEUR, 1988, p. 348).

O mal será, além disso, um fio condutor fundamental no pensamento de Ricoeur, particularmente no que diz respeito à sua reflexão sobre a imaginação e a linguagem. No decorrer dos próximos tópicos, faremos uma discussão sumária acerca das reflexões empreendidas por Ricoeur em *A Simbólica do Mal* e das perspectivas que se abrem, por meio da linguagem figurada dos símbolos, na direção de uma hermenêutica da existência. Essa hermenêutica irá desenvolver-se como uma das faces da reflexão de Ricoeur sobre o papel produtivo da imaginação criadora no contexto da linguagem narrativa, fundadora de sentido e de possibilidades para a práxis das relações humanas.

## 2.2 Cósmico, Onírico, Poético: níveis de manifestação dos símbolos

A posição filosófica sustentada no livro *Le volontaire et l'involontaire*<sup>9</sup> representou uma aproximação importante entre a fenomenologia e a filosofia existencial — essa aproximação reconciliava Husserl e Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier e Jean Nabert, influências que seriam importantes não apenas nessa tese inicial, como também durante todo o percurso do filósofo em estudo. No entanto, o método fenomenológico assumido naquela obra considerava apenas as estruturas formais de uma vontade em geral, restrita demais para o desenvolvimento do tema da vontade *má*, figura *histórica* da vontade. Logo, esse estudo

<sup>8</sup> O importante ensaio do autor: *O 'pecado original': estudo de significação* (RICOEUR, 1988a, p. 264-281).

<sup>9</sup> Primeiro tomo de *Philosophie de la volonté*, tese doutoral de Ricoeur apresentada em 1950. Com essa tese sobre a vontade, o filósofo queria ocupar o espaço deixado em aberto pelas análises fenomenológicas que, concentrando-se na percepção, excluía do âmbito fenomenológico a práxis humana (a ação). Foi, portanto, uma investigação do agir que Ricoeur empreendera através da análise da vontade. A vontade deveria ser analisada em si mesma, e não somente pela existência vivida. Seus elementos seriam o decidir, o agir e o consentir. Ricoeur instaura uma dialética do *voluntário* e do *involuntário*, a partir da qual aprofunda sua meditação sobre a existência humana. O autor percebe que o homem é vontade falível, e, portanto, *capaz do mal*. Esse problema, por sua vez, conduz Ricoeur ao tema da linguagem, pois para entender o mal e a culpa, o filósofo deve ouvir e interpretar os símbolos. (RICOEUR, 2009d).

deixava atrás de si uma espécie de resíduo a ser elaborado posteriormente, e de certo modo confirmava os limites do método fenomenológico.

É verdade que a admissão desse limite não implicará no abandono completo da fenomenologia. Pelo contrário, como Ricoeur explicitará em um de seus ensaios mais importantes (RICOEUR, 1989)<sup>10</sup>, a fenomenologia será desenvolvida através do que ele chamará *enxerto hermenêutico*. Isso significa que, se por um lado a filosofia de Ricoeur não abandonará a tradição reflexiva iniciada por Husserl, por outro, esta será desenvolvida através de um desvio fundamental: no seu acesso à subjetividade e às formas históricas da vontade, a fenomenologia deve vincular-se a uma hermenêutica que interprete os signos da existência do homem. A hermenêutica, portanto, não anula as pretensões da fenomenologia; antes, desenvolve e consolida sua orientação central. Prova disso é que noções como a de sujeito e subjetividade — ambas centrais para a filosofia existencial e para a fenomenologia — continuarão sendo privilegiadas no regime de pensamento de Ricoeur.

Essa aparente ambiguidade é notável e típica da atitude filosófica do autor. Muitos de seus escritos, por esse motivo, terão efeito polêmico porque não apenas refutam seus adversários — entre eles adeptos firmes da psicanálise (tanto a mais ortodoxa quanto a lacaniana), do estruturalismo francês e das várias formas de anti-humanismo<sup>11</sup> — mas também procuram aprender com eles, através de uma sensibilidade dialética e conciliatória que elabora, no processo, uma concepção de sujeito mais ampla e filosoficamente mais robusta.

<sup>10</sup>Nesse importante ensaio, *Fenomenologia e Hermenêutica: no rastro de Husserl...*, Ricoeur identifica cinco teses idealistas na fenomenologia de Husserl, e opõe a cada uma delas uma releitura hermenêutica. “*Primeira tese*: o que a hermenêutica arruinou não foi a fenomenologia, mas uma de suas interpretações, a saber, a sua interpretação *idealista* pelo próprio Husserl [...] *Segunda tese*: Para lá da simples oposição, há entre a fenomenologia e a hermenêutica uma pertença mútua que importa explicar [...] *A fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto da hermenêutica*. Por outro lado, a própria fenomenologia não se pode constituir sem um *pressuposto hermenêutico*” (RICOEUR, 1989, p. 49-50, grifos do autor).

<sup>11</sup> Quanto aos termos *humanismo* e *anti-humanismo*, há que se ter certa cautela. É sabido que Ricoeur continua vulnerável às acusações apressadas oriundas da sensibilidade anti-humanista. O próprio autor não tem muita simpatia pelos termos que terminam em “ismo”, pois estes sugerem uma “pretensão à totalização” (GAGNEBIN, 2006, p. 166). Ele próprio criticara, por exemplo, o termo *personalismo*: “[...] deploro a infeliz escolha, pelo fundador do movimento *Esprit*, de um termo em -ismo” (RICOEUR, 1996, p. 155). Particularmente acerca do termo “humanismo”, Oliver Mongin (1994) aponta um paradoxo no fato de Ricoeur aparecer “como um dos principais beneficiários da recuperação contemporânea do humanismo, apesar de nunca ter dado qualquer crédito a esse termo ambíguo” (MONGIN, 1994, p. 18). Mongin também comenta que, em inúmeras entrevistas, “[...] Ricoeur espanta-se por ser acusado de humanismo, quando a verdade é que quase nunca recorreu a este termo no plano especulativo” (MONGIN, 1994, p. 18, nota 3). Essa questão é importante porque contemporânea da querela do humanismo recorrente na filosofia francesa, cujas manifestações mais conhecidas são a polêmica sobre a morte do homem com o estruturalismo em fim dos anos 1960, bem como a oposição entre um novo kantismo e a corrente nietzschiana nos anos 1980 (RICOEUR, 1988a).

Os limites da fenomenologia seriam os mesmos do *Cogito* cartesiano, no que se refere a sua pretensão de imediatismo, transparência e apoditicidade da consciência. Para chegar ao concreto da vontade má, era necessário introduzir no círculo da reflexão o longo desvio dos símbolos e mitos — a mediação, ela mesma histórica, dos mundos culturais. É por esse motivo que a tese doutoral de Ricoeur, que, num primeiro momento, concentrou-se sobre o problema do voluntário e do involuntário, conduzirá sua investigação ao problema da falibilidade, pela qual o mal entra no mundo. Esses dois momentos de sua pesquisa compreendem, portanto, os dois tomos de *Finitude et culpabilité: I. L’homme faillible; e II. La symbolique du mal*. O primeiro, como já dito, ainda determinado pelo método fenomenológico; e o segundo, já marcado pela virada hermenêutica da fenomenologia, que o levou à análise da linguagem da confissão da culpa, através do estudo dos símbolos primários que confessam a irrupção do mal no mundo: mancha, pecado e culpabilidade, bem como dos tipos diversos de mitos compreendidos pelas tradições grega e hebraica (RICOEUR, 2013a).

A *Simbólica do Mal* (2013a) origina-se dessa dificuldade metodológica, desse embaraço do esquema fenomenológico que é expresso já na frase inaugural da obra, na forma de interrogação: “[...] como fazer a transição entre a possibilidade do mal humano e a sua realidade, entre a falibilidade e a falta (*faute*)?” (RICOEUR, 2013a, p. 19). A vontade, afirma-se aqui, só se reconhece má, só se confessa culpada, meditando acerca dos símbolos e dos mitos transmitidos pelas grandes culturas que instruíram a consciência ocidental, destacando-as em detrimento de outras culturas que não fazem parte de nossa memória finita. Por conta desse *trabalho de memória*, a investigação de Ricoeur restringira-se às culturas hebraica e grega: de Atenas a Jerusalém<sup>12</sup>. Ressalta, pois, a necessidade de recorrer à memória cultural, no caso, a ocidental, para decifrar o seu imaginário simbólico construído acerca da presença do mal na realidade humana. Haja vista que o Ocidente denomina o mal como *pecado original*, é preciso se apropriar da linguagem pronunciada pela cultura para aprofundar a compreensão acerca da existência do mal. O imaginário ocidental revela que, para falar do mal, é preciso recorrer à cultura hebraica e à cultura grega, pois a noção que se tem do mal

<sup>12</sup>Além de os registros grego e hebraico serem as duas pernas sobre as quais caminha nossa memória finita, a escolha desses dois campos deveu-se à dupla referência que acompanhou o próprio Ricoeur em todo o seu percurso: a filosófica (crítica) e a religiosa (convicção). Quando questionado numa entrevista sobre esse paradoxo, ele responde: “[...] afinal de contas, não é uma posição mais dilacerada que a de Lévinas, que circulou entre o judaísmo e Dostoievski. Tive a preocupação, ao viver uma espécie de dupla fidelidade — de não confundir as duas esferas, de fazer justiça a uma negociação permanente no seio de uma bipolaridade bem instalada. A aula de filosofia foi a esse respeito uma grande prova, visto que ao mesmo tempo a influência de Karl Barth começava a marcar o protestantismo francês, orientando-o para um regresso radical e, é preciso reconhecê-lo, anti-filosófico ao texto bíblico. Nos meus anos de licenciatura, apaixonei-me por Bergson, em particular pelo Bergson de ‘As duas fontes da moral e da religião’” (RICOEUR, 2009a, p. 17).

provém da simbiose de concepções simbólicas, feitas de mitos e explicadas pela racionalidade humana, e cujas significações primárias, hoje, foram esquecidas. Buscar fazer memória dessa realidade originária contribui para a compreensão da vivência do mal e a revela na cultura por meio dos símbolos: mancha (mal do cosmo), pecado (mal social, comunitário) e culpabilidade (experiência do mal pelo indivíduo).

O estudo intencional dos símbolos e mitos, segundo Ricoeur (2013a), exige que precisemos a amplitude e a variedade de suas zonas de emergência. Para proceder ao estudo das formas mais complexas da consciência mítica, é necessário que antes retrocedamos a essas formas *inocentes* e mais elementares, formas “[...] nas quais o privilégio da consciência refletida se subordina quer ao aspecto cósmico das hierofanias, quer ao aspecto noturno das produções oníricas, quer, por fim, à criatividade do verbo poético” (RICOEUR, 2013a, p. 26-27). Trata-se, portanto, de três dimensões distintas, mas inter-relacionadas por determinadas filiações de sentido, que estão presentes em qualquer símbolo autêntico: (1) cósmica, (2) onírica e (3) poética. Numa conferência proferida no Instituto *Stensen* de Florença em 1988, em que Ricoeur (2011, p. 15-26) retoma seu itinerário filosófico desde essas obras iniciais, ele revela sua ascendência filosófica no que concerne a essas três zonas de investigação: “Pela primeira particularidade, ligava-me a Eliade, pela segunda a Freud e Jung, pela terceira a Bachelard” (2011, p. 20). Dessas influências iniciais, Ricoeur enfatiza, sobretudo, a de Bachelard, em especial quando este caracterizava a imagem poética como a linguagem “em seu estado nascente” (2011, p. 21). Abaixo, tentaremos caracterizar a reflexão de Ricoeur acerca de cada um dessas zonas de manifestação dos símbolos.

### ***2.2.1 Símbolo-Cósmico: os objetos como condensação de um discurso infinito***

É bastante destacada a influência do historiador das religiões Mircea Eliade na compreensão do regime cósmico do símbolo, tanto pela amplitude e influência de sua obra sobre a investigação de Ricoeur acerca do tema, quanto pela amizade pessoal havida entre os dois pensadores (RICOEUR, 1997, p. 132). Para Eliade (2002), o simbolismo possui um papel fundamental no pensamento arcaico e nas sociedades tradicionais. No século XX, a pesquisa sobre o símbolo religioso ganhou autenticidade e o símbolo passou a ter autonomia de conhecimento. É o reconhecimento dessa importância dos símbolos que incitara Eliade, assim como Ricoeur, a iniciar essa rigorosa e ampla investigação do mito, buscando

descortinar seu alcance de compreensão e seu poder de revelar — para além da opacidade inicial que a narrativa mítica oferece à reflexão — o vínculo do homem a seu sagrado.

Tendo passado pelo que Ricoeur denomina *desmitologização*, processo pelo qual se exclui a intenção etiológica, isto é, seu intento primordial de explicar a origem das coisas, sobretudo no contato com a história científica, o mito é elevado à dignidade de símbolo, tornando-se uma dimensão do pensamento moderno<sup>13</sup> (RICOEUR, 1988a). Desde o início desse itinerário, Ricoeur deixa claro seu vínculo com as duas culturas que constituem, segundo ele, o primeiro estrato de nossa memória filosófica: as culturas grega e hebraica. Mais precisamente, afirma ele, o encontro da fonte hebraica com a origem grega é a intercessão fundamental e fundadora de nossa cultura; a fonte judaica é “o primeiro ‘outro’ da filosofia, seu outro mais próximo; o fato abstratamente contingente deste encontro é o destino mesmo de nossa existência ocidental” (RICOEUR, 1988a, p. 27).

Dada esta importância dos símbolos e dos mitos, passaram a haver uma variedade de pesquisas sobre o significado e a função do símbolo, entre as quais podemos destacar as de Cassirer, Jung, Bachelard, Mário Ferreira dos Santos<sup>14</sup> (2007) etc. É necessário, pois, em face de tamanha variedade de abordagens, que o significado do termo símbolo seja bem precisado por quem o adota: é por esta razão que Ricoeur começa *A Simbólica do Mal* estabelecendo uma “criteriologia do símbolo” (RICOEUR, 2013a, p. 26), na qual desenvolve de forma mais cerrada os marcos conceituais que nortearão sua investigação.

---

<sup>13</sup> Destaquemos, entretanto, que Ricoeur estabelece uma distinção entre *desmitificação* e *desmitologização*. Enquanto a primeira é movida pelo *pathos* de criticar o símbolo, a segunda é movida pelo desejo de compreendê-lo em imaginação e simpatia. Criticando a definição bultmanniana de *desmitologização*, Ricoeur desfaz muitos equívocos acerca dessa questão. Ele percebe que o *Cogito* está moribundo e que é possível salvá-lo articulando-o ao simbólico. Eis em que sua noção de desmitologização difere da de Bultmann: para este, a desmitologização procurava, primeiramente, encontrar o *querigma* obstaculizado pela linguagem mitológica, para em seguida utilizar-se de uma filosofia da existência que expresse essa mensagem ao ser humano moderno. Aqui, a linguagem simbólica nada mais é do que a forma alegórica que os primeiros cristãos deram à compreensão que tinham da existência e do *querigma*. Para Ricoeur, é necessário um desenvolvimento interpretativo que aproxime o simbólico do pensamento reflexivo, evidenciando-o como matriz de significação. Ora, se Bultmann salta diretamente das formulações míticas para a existência e a adesão da fé, Ricoeur defende que a dimensão existencial só pode ser tomada autenticamente se o processo de interpretação da linguagem mítica desdobrar fielmente sua significação: este o sentido da *desmitologização* em Ricoeur (RICOEUR, 1988a).

<sup>14</sup> O importante tratado do filósofo brasileiro apresenta o símbolo em toda a sua relevância filosófica. Trata-se de obra sem equivalente na filosofia brasileira, mas que se impõe pela sua autonomia intelectual. Embora sem vinculação direta com os trabalhos de Ricoeur sobre a temática, poder-se-ia estabelecer algumas afinidades entre os dois filósofos no que concerne a temática do símbolo. Sobretudo porque Mário Ferreira combate, no referido tratado, tanto a ilusão da autonomia objetiva da consciência de si, quanto a ilusão do estudo da linguagem como chave universal do problema da representação, o que levaria ao esquecimento da relação entre linguagem e mundo. O símbolo não pode, portanto, ser reduzido à função significante da linguagem, “como se fosse um objeto autônomo, independente do Ser” (SANTOS, 2007, p. 17). Posição que se aproxima dos marcos conceituais estabelecidos por Ricoeur no seu estudo do símbolo, como veremos adiante.

É nessa *criteriologia do símbolo* que o autor estabelecerá, conforme já mencionado, as três funções dos símbolos que interessarão à sua pesquisa — cósmica, onírica e poética. O primeiro desses níveis de emergência do símbolo é o mais arcaico: o homem lê o sagrado *no* mundo, nos seus elementos e características, no sol e na lua, no céu, nas águas e na vegetação. Essas manifestações do sagrado constituem o que Eliade denominou *hierofanias* cósmicas. Em seu estudo, Ricoeur se refere ao termo *hierofania* remetendo-o à obra *Tratado de História das Religiões*, de Eliade, na qual o historiador desenvolve esta que é uma das categorias fundamentais de sua obra (ELIADE, 1977). Hierofante era o nome que designava, na Grécia Antiga, o sacerdote que presidia aos mistérios de Elêusis, um dos cultos então praticados, cumprindo-lhe anunciar o sagrado. Assim, a hierofania corresponde ao elemento a partir do qual se tem acesso à esfera do que seria o sagrado. Aqui, Eliade reuniu a vasta documentação disponível acerca das mais expressivas religiões existentes na obra *História das crenças e das ideias religiosas* (1978), em três volumes. A partir desse material, estabeleceu o que se poderia denominar de tipologia das hierofanias, isto é, dos elementos através dos quais certas civilizações buscaram aproximar-se do sagrado.

A via de Eliade, da qual Ricoeur se aproveita para compreender melhor o nível cósmico da fenomenologia do símbolo, consistiu na exposição de algumas dessas hierofanias cósmicas: o Céu, as Águas, a Terra, as Pedras. O historiador escolhe essas classes de hierofanias, não porque as considere como as mais antigas — pois se trata de uma investigação estrutural em que o problema histórico não se põe como determinante — mas porque sua descrição explica, por um lado, a dialética do sagrado e, por outro, as estruturas segundo as quais o sagrado se constitui. Por exemplo, o exame das hierofanias aquáticas ou celestes destinou-se a oferecer um material documental apto a compreender o sentido exato da manifestação do sagrado nestes níveis cósmicos (o céu e as águas), bem como em que medida essas hierofanias constituem estruturas de sentido autônomas. Ou seja, o modo como revelam uma série de modalidades complementares e integráveis do sagrado. Eliade passa em seguida às hierofanias biológicas (os ritmos lunares, o Sol, a vegetação e a agricultura, a sexualidade, etc.), e finalmente aos mitos e aos símbolos.

O historiador propõe uma análise rigorosa do símbolo por comportar diferentes modalidades do ser em relação às situações existenciais interpeladas pelo sagrado. Há uma forma mais pura de mundo que difere das categorias nacionalistas de culturas europeias, uma forma mais original de ser, com uma marca espiritual, que é o *mundo do símbolo* — portanto

a hierofania confere aos objetos do mundo um índice de realidade mais intenso<sup>15</sup>. O símbolo é por excelência a linguagem da religião. Para Ricoeur (2013a), adotando parcialmente as pesquisas de Eliade, o mito é simbólico e os símbolos são a linguagem do mito. Esta é a primeira característica e função do símbolo: a linguagem religiosa é necessariamente simbólica, portadora de uma riqueza de significação que o sentido literal ou o sentido alegórico<sup>16</sup> não são capazes de abranger.

Se no nível cósmico das hierofanias, o símbolo torna-se manifesto *no* mundo, nas suas características e objetos, no sol e na lua, no céu e nos oceanos, conforme a rica análise de Eliade, a questão que será posta por Ricoeur na *Simbólica do Mal* diz respeito ao liame entre esse regime ontológico do símbolo e a linguagem humana: “poderemos então dizer que o símbolo na sua forma cósmica é anterior, até mesmo estranho, à linguagem?” (RICOEUR, 2013a, p. 27). A resposta é negativa: “[...] para estas realidades, ser símbolo é reunir num mesmo núcleo de presença uma massa de intenções significativas que, antes de darem que pensar, dá que falar” (RICOEUR, 2013a, p. 27). O símbolo faz com que a riqueza das significações humanas seja concentrada sobre um determinado elemento do mundo. Por exemplo, que do Céu possamos dizer que *manifesta* e *significa* o Altíssimo, o insondável, o elevado e o imenso, o soberano, o clarividente e o sábio, o imutável, tudo isto é fazer com que *dizer o Céu* seja uma tarefa infinita: “[...] a manifestação através das coisas é como uma condensação de um discurso infinito; manifestação e significação são estritamente contemporâneas e recíprocas” (RICOEUR, 2013a, p. 27). Isso significa que um símbolo-coisa é uma condensação de símbolos falados que se enredam em uma manifestação singular do cosmos.

Embora esta categoria de símbolos pareça muito primária e mais arcaica, quando comparada com as formações mais elaboradas da consciência de si, ela permanece sempre em vias de se afastarem das raízes cósmicas do simbolismo. Esse afastamento progressivo em relação ao fundo cósmico do simbolismo torna-se evidente no movimento que Ricoeur analisa

---

<sup>15</sup> “[...] o homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os ‘primitivos’, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia” (ELIADE, 2001, p. 18).

<sup>16</sup> Importante esclarecer que “símbolo e alegoria não estão em pé de igualdade” (RICOEUR, 2013a, p. 32). Entre o sentido alegórico e o literal estabelece-se uma simples relação de *tradução*. Assim que a tradução é feita, pode-se deixar cair a alegoria (que, a partir de então, perde sua utilidade): “é o caso da interpretação estoica dos mitos de Homero e Hesíodo, a qual consiste em tratar os mitos como uma filosofia disfarçada” (*Idem*, p. 32). O símbolo, por outro lado, *doa sentido*, possui uma potência de significação infinita e produtiva, e doa este sentido, nas palavras de Ricoeur (2013a, p. 33) “na transparência opaca de um enigma”.

na *Simbólica do Mal*, desde as formações mais primárias da mancha, passando pelo simbolismo do pecado e daí para o simbolismo da culpabilidade propriamente dita (símbolos primários que analisaremos a seguir). Se o simbolismo da mancha permanece ligado a uma espécie de *regime ontológico* do simbolismo do mal, no caso do pecado e da culpabilidade, há uma predominância de formas simbólicas mais históricas e menos cósmicas, embora entre essas três modalidades do simbolismo do mal — mancha, pecado, culpabilidade<sup>17</sup> — haja determinadas filiações de sentido, através de retomadas e transposições entre as formas de simbolismo mais arcaico e as mais elaboradas. Ou seja, a tese de Ricoeur é que há uma ruptura entre esses três níveis de símbolos primários, mas também retomadas e continuidades: tanto no pecado e na culpabilidade, quanto no pensamento reflexivo mais elaborado, permanecem sempre, para além das distinções de sentido, ressonâncias do simbolismo cósmico mais arcaico. Mas essas transposições de sentido não podem ser bem entendidas se não passamos à análise mais detida dos outros níveis de emergência dos símbolos: “Estas ressonâncias cósmicas que se estendem até a consciência reflexiva são menos surpreendentes se consideramos a segunda dimensão do símbolo, a dimensão onírica” (RICOEUR, 2013a, p. 28).

### **2.2.2 Símbolo-Onírico: o sonho como reminiscência arcaica**

A passagem da função *cósmica* para a função *psíquica* do símbolo torna-se mais ostensiva no sonho: “não compreenderíamos como é que o símbolo poderia significar o elo entre o ser do homem e o ser total, se opuséssemos as hierofanias descritas pela fenomenologia da religião às produções oníricas descritas pela psicanálise freudiana ou junguiana” (RICOEUR, 2013a, p. 29). Essa função do símbolo no mundo anímico deverá ser, segundo Ricoeur, sempre ligada e nunca oposta à função *cósmica* dos símbolos: “Cosmos e Psique são os dois polos da mesma ‘expressividade’; eu exprimo-me, exprimindo o mundo; eu exploro a minha própria sacralidade ao explorar a sacralidade do mundo” (RICOEUR, 2013a, p. 29).

---

<sup>17</sup> Esses são os três tipos de símbolos primários analisados por Ricoeur na primeira parte de *A Simbólica do Mal*, conforme analisaremos mais adiante. Em seu estudo do simbolismo na linguagem da confissão, o autor expõe uma dialética entre dois esquemas básicos: o da exterioridade e o da interioridade, representados pelos três simbolismos mencionados: da *mancha*, do *pecado*, e o da *culpabilidade*. Além disso, em seu trabalho, o autor percebe um movimento de *internalização* progressiva do símbolo mais arcaico da mancha até o mais avançado da culpabilidade, numa estrutura de significação que serve de base para a dinâmica dos mitos do início e do fim do mal (RICOEUR, 2013a).

Esse nível de manifestação do símbolo é pensado por Ricoeur analisando os rendimentos teóricos deixados pela psicanálise, que muito se dedicou ao estudo do fenômeno do sonho. É sabido que a psicanálise ocupa lugar importante numa das fases da obra de Ricoeur (1978, 2010). *De l'interprétation*, obra que o filósofo dedica ao pensamento de Freud em 1965, constitui uma leitura rigorosa e original da obra do pai da psicanálise. Em nosso segundo capítulo, teremos condições de analisar mais demoradamente as contribuições da leitura de Freud para a hermenêutica dos mitos e símbolos de Ricoeur.

O uso, aliás (destacado no trecho acima citado), do termo “psicanálise freudiana ou junguiana” é de algum modo impreciso, pois sabemos que Jung é um dissidente cuja obra constituiu outra produção teórico-metodológica que muito se afastou da psicanálise original de Freud (JUNG, 2007). O pai da psicanálise (1996f) descreve a religião como neurose cujo destino é ser superada por uma consciência esclarecida que assuma seu desamparo. Já para Jung (1980), a religiosidade é um impulso ou instinto humano universal, de cuja satisfatória realização depende a saúde psíquica do indivíduo. De um lado, temos a patologização em Freud; de outro, uma espécie de naturalização do fundamento da experiência religiosa em Jung. Tomamos esse debate entre Freud e Jung apenas como ilustração do terreno escorregadio e controverso em que se constituiu a leitura dos mitos pela psicanálise, que continua em estado de problematização e debate. Entre os dois autores, Ricoeur declara preferir Freud a Jung<sup>18</sup>. Contudo, sua leitura dos mitos parece conduzir-nos a uma espécie de conciliação entre as duas atitudes interpretativas, entre *progressão* e *regressão* na interpretação dos símbolos: “sendo essa ‘regressão’, por sua vez, o caminho possível de uma descoberta, de uma prospecção, de uma profecia de nós mesmos” (RICOEUR, 2013a, p. 29). Ele mesmo declara:

Talvez seja mesmo necessário recusar a escolha entre a interpretação que faz desses símbolos a expressão disfarçada da parte infantil e instintiva do psiquismo e a

---

<sup>18</sup>Afirma em *De L'interpretation*: “A psicanálise é limitada por aquilo mesmo que a justifica, a saber, sua decisão de só conhecer nos fenômenos de cultura aquilo que recai sob uma econômica do desejo e das resistências. Devo dizer que é essa firmeza e esse rigor que me fazem preferir Freud a Jung. Com Freud, sei onde estou e aonde vou. Com Jung, tudo corre o risco de se confundir: o psiquismo, a alma, os arquétipos, o sagrado” (RICOEUR, 1977, p. 151, grifo nosso). Contudo, ao opor outro ponto de vista explicativo à limitação do método freudiano, e ao buscar na própria interpretação psicanalítica a razão de sua ultrapassagem, acaba, indiretamente, reforçando a índole interpretativa de Jung. Pois busca uma hermenêutica crítica que não seja apenas crítica, mas também restauradora do sentido, como ele mesmo o admite na bela conclusão de *A Simbólica do Mal*: “nós que somos, de qualquer maneira, os filhos da crítica, procuramos ultrapassar a crítica pela crítica, por uma crítica que já não seja crítica redutora, mas restauradora. Este o desígnio [...] que também anima atualmente van der Leeuw, Eliade, Jung, Bultmann; temos hoje uma consciência mais aguda do desafio crítico dessa hermenêutica” (RICOEUR, 2013a, p. 368).

interpretação que neles discerne a antecipação das nossas possibilidades de evolução e de maturação<sup>19</sup> (RICOEUR, 2013a, p. 29).

Ricoeur (1978) oferece outra via de leitura para os símbolos e mitos que, conquanto se aproveite das pesquisas dos autores citados, também concilia as duas índoles interpretativas e expande a discussão para outros domínios. É esse, aliás, o modo como Ricoeur expressa a preocupação dominante de seus trabalhos: “integrar antagonismos legítimos e fazê-los trabalhar para sua própria superação” (RICOEUR, 2011, p. 18). Para além das technicalidades da metapsicologia de Freud e da teoria dos arquétipos de Jung, interessa a Ricoeur instruir-se diretamente pelas duas terapêuticas e pelo modo como a investigação do arcaísmo do sonho torna-se, por sua vez, “o modo desviado pelo qual mergulhamos no arcaísmo da humanidade” (RICOEUR, 2013a, p. 29). Se há um núcleo ao redor do qual gira a produção teórica de Freud, sob o aspecto variado de sua obra, trata-se seguramente da teoria das neuroses. Contudo, todas as incursões que o impelem a investigar a cultura em suas variadas formas resultam na necessidade de seguir os vestígios deixados pelas manifestações do desejo. De fato, a psicanálise não poderia confinar-se, em virtude do seu próprio objeto, ao indivíduo. Interessa a Ricoeur, sobretudo, esse trânsito das interpretações clínicas da psicanálise para as interpretações culturais propostas por Freud em seus ensaios da década de 30, que só podem ser entendidos pela articulação teórica entre a metapsicologia e seus textos sociais, pois são conceitos metapsicológicos como os de pulsão, identificação, supereu, etc. que facultam o entendimento propriamente psicanalítico da cultura<sup>20</sup>. O debate havido sobre os *resíduos arcaicos*, que Jung privilegiou em quase todos os seus escritos de maturidade (chamando-os de *arquétipos* do inconsciente coletivo) também são ilustrativos de como o *simbolismo do sonho* e o *simbolismo cósmico* encontram-se vinculados na atividade imaginativa da psique.

Mas essas duas zonas de manifestação do símbolo — cósmica e onírica — devem ser complementadas por uma terceira modalidade de expressão: a imaginação poética.

---

<sup>19</sup> Para além de uma questão metodológica que diga respeito ao campo da psicanálise, a problemática aqui apresentada é eminentemente hermenêutica, e interessa a Ricoeur elaborar o próprio conceito de interpretação. Ele observa que seus primeiros escritos repousavam sobre uma noção *amplificante* de interpretação: uma interpretação atenta ao acréscimo de sentido incluído no símbolo e que a reflexão tinha por tarefa liberar. Já o confronto com os mestres da suspeita leva-o a admitir outra possibilidade de interpretação: uma interpretação redutora, isto é, de denúncia das ilusões — genealógica, no sentido de Nietzsche, de crítica ideológica, como em Marx, de descoberta do recalque e da repressão, considerando Freud (RICOEUR, 1988).

<sup>20</sup> Ver, sobretudo, a segunda parte da tese sobre Freud: *A Interpretação da Cultura* (RICOEUR, 1977).

### 2.2.3 Símbolo-poético: linguagem em estado nascente

Para melhor compreender esse nível de manifestação do símbolo, é necessário explicitar a distinção entre imaginação e imagem. Esta última, segundo Ricoeur (2013a), ainda encontra-se muito ligada à noção de representação recordativa, função da ausência do objeto representado, “aniquilação do real no irreal figurado” (RICOEUR, 2013a, p. 30). Trata-se de uma imagem-representação concebida como função de reprodução do ausente. Se essa concepção de imagem restringe-se a *apresentar* o objeto, outra é a função da imaginação poética. É a Gaston Bachelard (1957 *apud* RICOEUR, 2013a, p. 30) que Ricoeur se reporta, sobretudo quando este assim descreve a imaginação poética: “[...] ela leva-nos à origem do ser falante”.

Bachelard (1978) considera a imaginação como faculdade ontogênica, responsável pela gestação simultânea do homem e do mundo. A essa maneira de conceber o verbo poético importa apreender as forças imaginantes que, segundo Bachelard, desenvolvem-se sobre dois eixos complementares: o da horizontalidade perceptivo-formal e o da verticalidade dinâmico-material (BACHELARD, 2002). O primeiro eixo configura a imaginação formal e visual, criticada por Bachelard e, como vimos, por Ricoeur quando distinguem a imaginação da mera reprodução do real<sup>21</sup>; o segundo eixo constitui a concepção original e inédita de imaginação material e dinâmica. Aquém e além das imagens da forma, existem as imagens substanciais e íntimas da matéria, que têm um peso ontológico e constituem o núcleo da criação poética. Em afinidade com os trabalhos de Gaston Bachelard nesse ponto, Ricoeur defende uma espessura ontológica da imaginação poética. Ao longo de sua vasta obra, Ricoeur situa o paradigma do símbolo, da metáfora, do texto, nos quadros conceituais do discurso. Ora, o discurso é acontecimento de linguagem, diferenciando-se tanto da própria língua quanto dos signos da língua na medida em que,

[...] enquanto os signos da língua remetem apenas para outros signos no interior do próprio sistema, e enquanto a língua dispensa o mundo como dispensa a temporalidade e a subjetividade, *o discurso é sempre acerca de qualquer coisa*. Refere um mundo que pretende descrever, exprimir, representar” (RICOEUR, 1989, p.186, grifo nosso).

<sup>21</sup>“A imaginação não é, como o sugere a etimologia, a faculdade de formar imagens da realidade; ela é a faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade, que cantam a realidade. É uma faculdade de sobre-humanidade” (BACHELARD, 2002, p. 16).

Portanto, o símbolo, a imaginação, o texto não abolem a referência ao mundo<sup>22</sup>. A imagem poética está muito mais próxima do verbo criativo que do retrato. Mais ainda que as outras duas modalidades de símbolos (a hierofânica e a onírica), o símbolo poético dá-nos a expressividade da linguagem no seu estado nascente. Toda a obra de Bachelard se consubstancia numa crítica ao legado cartesiano nas ciências e no estudo da imaginação. A partir desses pressupostos, pode-se partir a uma crítica à pretensão de conhecimento apodítico, de uma consciência que tem acesso imediato, claro e distinto do seu objeto: “[...] conhece-se claramente aquilo que se conhece grosseiramente. Se se pretende conhecer distintamente, o conhecimento pluraliza-se, o núcleo unitário do conceito primitivo explode” (BACHELARD, 1978, p. 47). Ricoeur (2000), por sua vez, também reavalia o papel exercido pela imaginação, articulando-o através do fenômeno da inovação semântica, e também da predominância da imaginação produtiva kantiana<sup>23</sup> sobre toda a concepção anterior de imaginação e de imagem.

### 2.3 Símbolos primários do mal

Estabelecidos os níveis básicos de manifestação dos símbolos em Ricoeur, podemos passar agora à discussão acerca dos esquemas primários e mais elementares do mal nessa simbólica. Numa primeira análise, parece tentador começar pelas formulações mais elaboradas, mais racionalizadas da experiência do mal e da confissão, na medida em que elas parecem sempre mais próximas da *palavra filosófica*. Contudo, o esforço de Ricoeur é o de buscar o simbolismo mais arcaico do mal, aquele anterior à especulação, e mesmo à gnose e às construções anti-gnósticas — aquele simbolismo que se expõe sob a tessitura narrativa dos

<sup>22</sup> Para uma melhor compreensão deste ponto, conferir a bela conferência de Jeanne-Marie Gagnebin (2013) sobre a *dignidade ontológica da literatura*. (GAGNEBIN, 2013, p. 37-55).

<sup>23</sup> Kant distingue a simples imaginação *empírica* e *reprodutora*, como faculdade de representar um objeto na sua ausência, que repousa antes nas leis empíricas da associação, da imaginação *transcendental* e *produtora*, cuja função é garantir uma mediação entre a receptividade da sensibilidade e a espontaneidade do entendimento (KANT, 2001). Ricoeur chega mesmo a afirmar que as posições de Husserl e Sartre marcam um recuo em relação à conquista kantiana: “A preocupação com o problema da ausência conduz a privilegiar e retomar o exemplo paradigmático da imagem mental de uma coisa ausente, ou seja, a imaginação reprodutora. Todos os outros casos possíveis de ‘nada’ são reconstruídos sob o modelo do intuitivo-ausente. Podemos perguntar-nos se a fenomenologia entrou em um caminho fecundo tomando por modelo de imagem o irreal, e apreciando sua oposição a um real ele próprio não colocado em questão” (RICOEUR, 2013a, p. 18). Convém lembrar, contudo, que boa parte da concepção husserliana de imaginação permanece em Ricoeur, principalmente através da noção de *variações imaginativas*, como mostraremos em nosso terceiro capítulo.

*mitos*<sup>24</sup>. Os mitos, por sua vez, utilizam a linguagem dos símbolos. Como distinguir, então, símbolos e mitos? O símbolo é uma forma mais elementar e muito mais primitiva, compreendida pelas significações analógicas formadas espontaneamente e sempre doadoras de sentido: “assim, a mancha análoga da nódoa, o pecado análogo do desvio, a culpabilidade análoga da acusação [...], o sentido da água como ameaça e como renovação no dilúvio e no batizado e, por último, que as hierofanias mais primitivas” (RICOEUR, 2013a, p. 34). Já os mitos são entendidos como espécies de símbolos mais desenvolvidos: “qualquer coisa como uma espécie de símbolo desenvolvido *em forma de narrativa* e articulado num tempo e num espaço que não podem ser coordenados [...] ao tempo da história ou ao espaço da geografia” (RICOEUR, 2013a, p. 34, grifo nosso). Em outras palavras, os mitos são símbolos que ganharam uma *espessura narrativa*. Por exemplo, o *exílio* pode ser entendido como um símbolo primário, enquanto seu desenvolvimento na narrativa da expulsão de Adão e Eva do Paraíso é um mito de segundo grau, pois mobiliza personagens, lugares, um tempo e um episódio fantásticos.

De acordo com Ricoeur, sem a linguagem dos símbolos, o mal teria ficado na total opacidade, na escuridão absoluta. É o estudo da linguagem dos símbolos primários, aqueles mais originários, que melhor nos aproxima da experiência do mal. Na segunda parte de *Finitude et culpabilité* (2009d), o autor entende que a única forma de compreender os mitos seria considerá-los como elaborações secundárias, remetendo-nos a uma *linguagem da confissão* (*le langage de l'aveu*), por considerá-la como aquela que melhor exprime ao filósofo a dimensão mais originária da culpa e do mal.

Para Ricoeur, essa linguagem da confissão apresenta algumas especificidades a serem delimitadas num esquema tipológico, a partir do qual ele distingue três conformações básicas para os símbolos primários: a mancha, o pecado e a culpabilidade. Portanto, compreender essa linguagem da confissão equivale a desenvolver uma hermenêutica dos símbolos. É, pois, a exegese desses símbolos primários que prepara a inserção dos mitos no conhecimento adquirido pelo homem sobre si mesmo. Abaixo, abordaremos cada um desses três esquemas primários do mal.

---

<sup>24</sup> “Por mito entenda-se aqui a descrição que dele é feita hoje em dia pela história das religiões: não uma falsa explicação através de imagens e de fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens nos dias de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo” (RICOEUR, 2013a, p. 21).

### 2.3.1 Símbolo da mancha

Este símbolo é o mais primitivo e, num primeiro momento de análise, também o mais obscuro e resistente à reflexão. Entende-se por mancha o medo do impuro, que servirá de base para o sentimento subjetivo de culpa, ou seja, um sentimento de horror, sentimento de ser atravessado, de ser contaminado pelo mal: “O que resiste à reflexão é a ideia de algo quase material que infecta como sujidade, que faz mal através de propriedades invisíveis e que, no entanto, opera como uma força no campo de nossa existência” (RICOEUR, 2013a, p. 42). O símbolo da mancha é entendido como algo que nos infecta desde fora, através do contato ou contágio. Assim, a infecção ou contágio acontece pelo fato de se estar no mundo, orientado em um espaço e em um momento cósmico. Esse contato infeccioso relativo à mancha “é vivido subjetivamente num sentimento específico que é da ordem do Temor” (RICOEUR, 2013a, p. 45-46). Esse temor tem sua origem numa ligação primordial entre a mancha e a vingança, ligação esta que é um pressuposto de qualquer punição compreendida como expiação vingativa. Uma vez violado o interdito, o *Impuro* vinga-se: “[...] o sofrimento é o preço a pagar pela ordem violada, o sofrimento deve ‘satisfazer’ a vendeta da pureza” (RICOEUR, 2013a, p. 46). Essa percepção da vingança do impuro é anterior à própria representação de um deus vingador. Para a consciência nesse nível de simbolismo arcaico, o vínculo entre a vingança e a mancha se exprime “como se a falta ferisse a própria potência do interdito e como se essa lesão desencadeasse, de forma inelutável, a reação” (RICOEUR, 2013a, p. 46).

Ricoeur mostra como esse caráter *inelutável* se manifesta nas primeiras explicações da ordem do mundo, anteriores mesmo ao reconhecimento da regularidade da ordem natural. No período pré-socrático, por exemplo, como indicam os fragmentos de Anaximandro, segundo os quais, na própria fonte da vida ou na “fonte de geração das coisas que existem”, a destruição, a morte, a corrupção também estão presentes, “de acordo com o decreto do Tempo” (RICOEUR, 2013a, p. 46). Essa relação entre o castigo e a retribuição, no mundo humano, se manifesta nos termos de uma correlação entre o mal cometido e o mal sofrido. Durante muito tempo, essa ligação entre a mancha e o sofrimento serviu como base para a constituição dos primeiros esquemas de racionalização: “um primeiro esboço de causalidade” (RICOEUR, 2013a, p. 47), que forneceu o valor explicativo e etiológico do mal moral. Há, contudo, uma angústia do temor do impuro, uma crise dessa primeira racionalização, gerada

pela cisão entre a infelicidade sofrida e a falta cometida: “[...] o homem, ainda antes de qualquer acusação direta, já se encontra acusado, em surdina, de ser responsável por toda a infelicidade do mundo; mal acusado, assim nos aparece o homem no início de sua experiência ética” (RICOEUR, 2013a, p. 48). Sobre o interdito antecipado pelo terror, paira já a sombra da vingança que ele levará a cabo se for violado. Mais do que um “tu não deves”, esse interdito no qual o sujeito sente-se visado por uma ameaça é um poder *moral*, revelado pelo medo preventivo do ritual de proteção.

O símbolo da mancha tem, pois, como pano de fundo e como marca fundamental esse *terror do impuro*, o temor de uma cólera anônima, dessa *violência sem rosto*, que serve de base também para todos os ritos religiosos de purificação, sentimentos e comportamentos relacionados com a falta: “a prevenção da mancha através dos rituais de purificação assume o valor de prevenção do sofrimento” (RICOEUR, 2013a, p. 47). Assim, a compreensão desencadeada pelo sentimento de *ficar manchado*, de ser contaminado pelo mal, se manifestava como a perda de algo importante: a pureza, a inocência, o estado inicial. Se a mancha aparece, é porque me descuidei, porque necessariamente *violei um interdito*, há de alguma forma uma responsabilidade moral, uma culpa de minha parte, pois o sofrimento, as doenças e a morte se devem ao descuido. Esse valor sintomático de sofrimento em relação à mancha converte-se, pois, em valor explicativo e etiológico do mal moral: “Este mal de sofrimento (*mal-pâtir*) relaciona-se com o mal da ação (*mal-agir*), tal como a punição procede inevitavelmente da mancha” (RICOEUR, 2013a, p. 47). Esses afetos irracionais e essas condutas ligadas ao terror parecem, inicialmente, sem interesse para o filósofo, pois o medo do impuro encontra-se mergulhado num afeto que impede a reflexão.

Por outro lado, para Ricoeur, o filósofo só pode entrar no círculo hermenêutico dos símbolos, se se dispuser a participar, pelo menos *em imaginação e simpatia*, do ato de adesão pelo qual uma comunidade histórica se reconhece fundada e compreendida *em e pelos* símbolos do mal. Nesse sentido, é falsa qualquer exegese que imponha uma interpretação ulterior sobre um texto ou símbolo anterior, desconhecendo as etapas percorridas pelo seu processo de constituição<sup>25</sup>. Além disso, embora a mancha apresente-nos um momento

---

<sup>25</sup> Esse procedimento remonta ao método histórico-fenomenológico empregado por Husserl (2012) em *Crise das Ciências Europeias*, a saber, o método de pergunta-retrospectiva (*Rückfrage*), bem como a tematização do grande problema hermenêutico e fenomenológico de Husserl: como é possível conciliar uma filosofia da história com uma filosofia da subjetividade transcendental apresentada como seu fundamento? Para compreender melhor como essa questão serviu de inspiração para Ricoeur lidar com suas próprias questões hermenêuticas, bem como a leitura original do autor sobre esse tópico, conferir o ensaio *Husserl e o Sentido da História*. (RICOEUR, 2009b).

superado da consciência de culpa, é só a partir dela que podemos ter em conta a riqueza simbólica da experiência da falta, sua “potência de simbolização indefinida” (RICOEUR, 2013a, p. 42).

É desta forma que surge o sentimento de culpa, mas este está necessariamente apoiado sobre um sentimento ainda mais primitivo: o *medo do impuro*. Desse modo, vemos revelados dois traços arcaicos do simbolismo da mancha: um *objetivo* (trata-se de algo que infecta) e um *subjetivo* (o contato infeccioso é vivido subjetivamente no sentimento de temor que antecipa o desencadear da vingança). Esses dois traços, muito embora considerados como momentos “superados” da representação do mal, são arcaísmos que fornecem uma instrução profundamente esclarecedora, constituindo rico material *pré-reflexivo* que faculta o entendimento das fontes originárias do plano reflexivo — será o caso, por exemplo, das racionalizações modernas acerca do *pecado original*.

Antes que qualquer sentimento de culpa diante de uma divindade apareça, há um sentimento de horror, um sentimento de ser penetrado, de ser contaminado pelo mal: “o temor primitivo merece ser analisado como sendo a nossa memória mais antiga” (RICOEUR, 2013a, p. 46). Os rituais de purificação nada mais são do que uma tentativa de eliminar essa possibilidade. A intencionalidade simbólica da mácula ou mancha recebe na interpretação religiosa a necessidade do rito de lavagem, que simboliza a purificação e a libertação dessa mácula. O rito, por sua vez, vem sempre acompanhado da palavra mítica para introduzir, desta forma, as categorias éticas do puro e do impuro. O rito se manifestará, portanto, como a palavra da purificação, a palavra que reintegra o penitente ao sagrado e à totalidade das coisas. A mancha faz a sua aparição no universo humano pela palavra, o temor e a angústia característicos desse simbolismo primário são expressos pela palavra: “[...] a oposição do puro e do impuro é dita; e é a palavra que a exprime que institui a própria oposição. Uma nódoa é uma nódoa simplesmente porque está aí, muda; o impuro é ensinado pela palavra institucional do tabu” (RICOEUR, 2013a, p. 52). Também o rito nunca é *mudo*. Ele só ganha sentido através de uma palavra que signifique o gesto que instaura a sua eficácia: é necessário *dizer* o que se deve *fazer* (rito) para que o impuro se torne puro.

Afirma Ricoeur (2013a, p. 47):

[...] a prevenção da mancha pelos rituais de purificação assume o valor de prevenção do sofrimento: se queres evitar um parto difícil ou prejudicial, proteger-te contra uma calamidade (tempestade, eclipse, tremor de terra), evitar o fracasso de um esforço extraordinário ou perigoso (viagem, ultrapassagem de um obstáculo, caça ou pesca) cumpre as práticas de eliminação ou de esconjuração da mancha.

Deve-se considerar, então, que a noção da mancha como acontecimento primordial objetivo, como algo que afeta o homem por contato e que resulta no medo da condenação, faz com que o homem entre em um mundo ético ou religioso, não por amor ou convicção, mas por temor. Pois, do contrário, sofrerá as consequências que se manifestam por diversos tipos de sofrimentos, até a condenação eterna. Assim, o sofrimento, a doença, a morte e todo tipo de mancha, era concebido como a antecipação da punição, e consolidava o laço do mal como desgraça. O ético, aqui, encontra-se fundido com a dimensão física do sofrimento: “[...] o mundo da mancha aparece como um mundo anterior à cisão entre o ético e o físico” (RICOEUR, 2013a, p. 47).

De acordo com Ricoeur, a mancha é uma experiência que em parte há sido deixada para trás, porém que em parte se tem conservado: “esse temor contém em potência todos os momentos ulteriores, porque oculta em si o segredo de sua própria superação” (RICOEUR, 2013a, p.46). Seus resquícios sobrevivem através de várias mudanças e se inserem de algum modo na noção de mal atual. Atualmente, e sob os pontos de vista objetivo e subjetivo, a mancha aparece como um momento superado da consciência de culpa. Mas percebe-se, contudo, que de algum modo o que era entendido por mancha hoje é tomado como mal: a mancha é o esquema primordial do mal. Trata-se de um esquema simbólico que nos aprofunda na compreensão do mal. De tal modo que:

Se se perguntasse então qual é o *núcleo* que se mantém imutável ao longo de todas essas simbolizações da mancha, haveria de responder que é apenas no próprio processo da consciência que simultaneamente conserva e supera a mancha que o seu sentido de manifesta (RICOEUR, 2013a, p. 61, grifo do autor).

A partir do que foi dito, conclui-se que a noção de mancha, que de uma afecção física se internaliza numa culpa moral<sup>26</sup>, será assumida (como veremos em seguida) pelas narrativas terciárias que defendem que essa mesma afecção, que transita da exterioridade à interioridade, é conexas à explicação do mal atual. Na origem de sua experiência ética, o homem aparece como *acusado*. Mas isso só pode ser bem compreendido quando se percorre o ciclo inteiro

---

<sup>26</sup> Essa internalização ocorre porque o *regime ontológico* da mancha é indissociável de um acontecimento de linguagem, o momento da *confissão*. A representação *objetiva* desse símbolo aparece como nódoa, sujidade, mancha que contamina de fora, enquanto o temor constitui a sua contrapartida *subjetiva*. É a confissão como acontecimento de linguagem que faz da mancha um símbolo durável do mal de falta. A palavra expande o lado simbólico dessas condutas ligadas à mancha, como também “acrescenta um elemento novo em relação à emissão e à expulsão verbal do mal em que consiste propriamente a confissão” (RICOEUR, 2013a, p. 57). Para mais detalhes sobre esse tópico, conferir o capítulo *A sublimação do temor* (RICOEUR, 2013a).

dos símbolos primários do mal, que só se completa com os esquemas do *pecado* e da *culpabilidade*, que analisaremos a seguir.

### 2.3.2 Símbolo do pecado

Entre os símbolos de mancha e de pecado, há algumas diferenças fundamentais. Essas diferenças, adverte Ricoeur (2013a, p. 66), não são de ordem histórica, mas fenomenológica, método este que distingue tipos, antes de os ligar entre si pela continuidade histórica. Em primeiro lugar, enquanto a noção de mancha permanece ligada ao contágio que infecta direta ou indiretamente o corpo, a ciência do pecado vem associada a uma ação contra Deus. A passagem do esquema da mancha para o do pecado ocorre mediante uma referência a um ser divino mais ou menos personalizado. Na confissão dos pecados, há um sentimento de desamparo da parte do pecador, que se sente abandonado pela divindade. Isso mostra que o conceito de pecado está ligado a um “perante Deus”, que pressupõe a noção prévia de um encontro, de uma relação e um diálogo com o divino. O pecado é uma experiência posterior de ausência e silêncio, uma *quebra de aliança* (RICOEUR, 2013a, p. 63). O pecado é mais uma lesão ou um rompimento de um laço pessoal. “O momento inicial [do simbolismo do pecado] não é a ‘consciência infeliz’, mas a ‘Aliança’, a *Berît* dos judeus” (RICOEUR, 2013a, p. 67). É a constituição desse vínculo da aliança que torna possível a consciência do pecado.

Ricoeur destaca diversas camadas de significação que constituem o simbolismo do pecado: falta, desvio, rebelião, extravio, símbolos que designam menos uma substância perniciosa (paradigma da mancha) do que uma relação lesada. Há aqui uma mudança significativa na intencionalidade do símbolo, suscitada por outra sensibilidade a respeito do mal. Isso pode ser constatado pelas alterações que se verifica no próprio plano das imagens de base, onde as relações que contato infeccioso da mancha, que tinham lugar no espaço, são substituídas por relações de orientação: “[...] o caminho, a linha reta, o extravio, tal como a metáfora da viagem, são analogias do movimento da existência considerado no seu todo” (RICOEUR, 2013a, p. 90). Portanto, percebe-se que a alteração das imagens prepara a alteração dos próprios significados.

A essas expressões se somam outro conjunto de termos tais como o vazio, o inconsistente, o fútil, todos ligados à imagem material do sopro, do pó, ou seja, do vão, imagens essas que fornecem “a mais poderosa analogia emocional do nada” (RICOEUR, 2013a, p. 91). “Vi tudo o que se faz debaixo do sol e achei que tudo é ilusão e correr atrás do

vento” (*Eclesiastes 1*, 14). Segundo Ricoeur, essa imagem existencial do vão funde-se com a imagem do ídolo, do falso Deus, aquele que não é nada face aos olhos do Senhor: “Diante dele, todos os povos são como se não existissem; para ele, contam menos que nada” (*Isaias 40*, 17). O vão, o vaidoso, o malvado é aquele que atrai o próprio ato do Senhor que abandona o homem vão: este rompeu a relação com o sagrado, ou seja, quebrou o pacto. Tal atitude se assemelha, como nos gregos, à arrogância dos homens inclinados a ultrapassar os limites de sua própria finitude, provocando desse modo o ciúme dos deuses.

O pecado mobiliza ainda outros esquemas simbólicos importantes: o da cólera de Deus, o do arrependimento e o do perdão. O próprio tema do perdão constitui um símbolo bastante rico, cuja natureza é correlata à da cólera de Deus e cujos sentidos estão imbricados entre si. O perdão é como um esquecimento ou uma renúncia à cólera da santidade, assumindo frequentemente a imagem simbólica de um *arrependimento de Deus* (RICOEUR, 2013a, p. 94), como se Deus mudasse de caminho e alterasse seu plano para os homens. Essa mudança no plano da imagem divina é prenhe de sentido: “[...] ela quer dizer que a nova dinâmica conferida à relação entre Deus e o homem tem sua origem em Deus, ou seja, é de iniciativa divina; [...] em vez de condenar o homem, Deus eleva-o” (RICOEUR, 2013a, p. 95).

Esse sentimento de culpabilidade original, figurado pelo símbolo do pecado, não é reduzido ao plano da individualidade; ao contrário, ele se desdobra no “*nós pecadores*”; assim sendo, o pecado é *pessoal e comunitário*. “Há, portanto, que tentar captar, a montante de qualquer especulação respeitante à transmissão de um pecado individualizado, a confissão de um *Nós* específico, de um ‘nós, pobres pecadores’” (RICOEUR, 2013a, p. 101): é nessa experiência de coletividade que se atesta a unidade histórica do *povo* e até da *humanidade*. Segundo Ricoeur, essa característica que confirma o realismo do pecado foi perdida nas racionalizações modernas sobre o primeiro homem, sobre o pecado original: “[...] o mito adâmico exprime esse universal concreto, admitido na confissão dos pecados; ele expressa-o, mas não o cria; antes o supõe e o mostra apenas por meio de uma explicação fantástica” (RICOEUR, 2013a, p. 101).

Embora esse simbolismo também permaneça obscuro ao plano especulativo, assim como a *mancha*, ele também acede à reflexão filosófica através da palavra. Para Ricoeur, o pecado é um conceito religioso e não ético no sentido filosófico, por fazer referência ao rompimento de um relacionamento, mais do que a uma norma: a relação lesada entre o pecador e seu Deus. Portanto, o lugar privilegiado para estudar o pecado é a confissão, bem

mais do que a Lei. Esse campo simbólico apresenta-se sob uma rica diversidade de gêneros textuais:

Ora, essa vida, esse dinamismo que acompanha os códigos, revelam-se noutra tipo de documentos que não os códigos: em “crônicas”, que contam histórias de pecado e de morte [...]; em “hinos”, nos quais são cantadas a aflição, a confissão, a imploração; em “oráculos”, através dos quais o profeta acusa, avisa, ameaça; finalmente, em “sentenças”, nas quais o imperativo do código, o lamento do salmo, o rugido do oráculo, todos eles se convertem em sapiência. Esta é a rica paleta do “conhecimento” do pecado; ela encontra-se à medida dessa vasta palavra na qual a Aliança se enuncia (RICOEUR, 2013a, p. 69).

Contudo, no campo imaginativo do pecado, a cólera divina não demonstra para o pecador que Deus é mau, mas que Ele rejeita o pecado humano. Por outro lado, é possível encontrar, dentro da cólera contra o pecado, o amor de Deus. A partir do conceito de pecado, a angústia humana é percebida dentro de um quadro de referência mais pessoal em relação ao da mancha. Isso ocorre porque o pecado constitui uma tomada de consciência na forma de interrogação; a confissão dos pecados põe em questão o sentido dos atos e dos motivos: “[...] o olhar absoluto cinde a aparência da realidade através da lâmina aguçada da suspeita; a suspeita sobre si mesmo é, assim, a retoma em mim mesmo do olhar absoluto” (RICOEUR, 2013a, p. 102). A mediação dessa interiorização passa pela figura do profeta hebraico: “[...] é, com efeito, na sua qualidade de povo, que Israel se sente ameaçado pela boca do profeta; é através do desvio por uma teologia da história, de um oráculo que profetiza o futuro de uma comunidade, que o povo se sente condenado”<sup>27</sup> (RICOEUR, 2013a, p. 80). Assim, o realismo do pecado só pode ser compreendido plenamente se partimos de um novo aspecto da consciência da falta, que o autor chamará de *culpabilidade*. Para dizer a verdade, somente com este novo elemento chega a converter-se à consciência de pecado, em critério e medida da culpa. Se o pecado, sob o símbolo da cólera de Deus, diz respeito ao destino político da comunidade de Israel, a culpabilidade representará “uma interiorização e uma personalização da consciência de pecado” (RICOEUR, 2013a, p. 80).

---

<sup>27</sup> Sobre leitura ricoeuriana acerca do profeta hebraico, além de *A Simbólica do Mal*, conferir *O si no espelho das Escrituras* e *O si “mandatado”*, as duas últimas conferências do ciclo *Gifford Lectures*, proferidas na Universidade de Edimburgo (RICOEUR, 2008).

### 2.3.3 Símbolo da culpabilidade

Em continuação e, ao mesmo tempo, ruptura com os símbolos primários anteriores<sup>28</sup>, a culpabilidade representa o ponto mais extremo da interiorização da falta. A mancha exprime o contato do homem com o mal em termos de mácula, desta forma postulando a anterioridade do mal. O pecado traduz este contato em uma situação compreendida pela categoria do *perante Deus*, referindo-se a um rompimento da Aliança. Mas é somente através da *culpabilidade*, por sua vez, que se tem o acréscimo de um grau de auto-imputação, ou auto-responsabilização, associado ao desenvolvimento da interpretação penal grega e da consciência escrupulosa dos fariseus<sup>29</sup>:

Pode dizer-se, em termos gerais, que a culpabilidade designa o momento *subjetivo* da falta, tal como o pecado é o seu momento *ontológico*; o pecado designa a situação real do homem perante Deus, seja qual for a consciência que ele tenha dela; essa situação deve ser descoberta, no sentido próprio do termo: o Profeta é esse homem capaz de anunciar ao Rei que o seu poder é fraco e vão. A culpabilidade é a tomada de consciência dessa situação real e, se é que nos podemos expressar assim, o “para si” dessa espécie de “em si” (RICOEUR, 2013a, p. 118).

O sentimento de culpa nasce da mancha e do pecado, e é complementado pelo peso de uma subjetividade responsável. Isso ocorre na medida em que, se por um lado o sentimento de pecado é, por si, um sentimento de culpa; por outro, a culpa já é o peso do pecado: é a opressão da consciência, a disposição a ser agente da própria punição. Nos esquemas simbólicos anteriores, da mancha e do pecado, embora esteja presente a noção de que o sujeito é capaz de responder pelas consequências de um ato, ela não procede da consciência de *ser o autor de...* O essencial da culpabilidade já estava contido na consciência de peso, de carga, no nível da *mancha* — onde a culpa era o castigo antecipado e interiorizado, a *pesar* sobre a consciência; no entanto, na culpabilidade, o sentido da responsabilidade é desenvolvido a um nível que não se verifica em outros esquemas simbólicos. Ricoeur faz referência a uma *sociologia da responsabilidade* (RICOEUR, 2013a, p. 119) para afirmar: “[...] o homem teve consciência de responsabilidade antes de ter tido consciência de ser causa,

<sup>28</sup> Pois o método de Ricoeur consiste nessa dialética de rupturas e retomadas, de distinção e filiação de sentido entre os diversos símbolos do mal, como ele mesmo esclarece logo no início de sua investigação (RICOEUR, 2013a, p. 35): “Tomemos em consideração esse duplo movimento através do qual a culpabilidade se liberta da mancha e do pecado para ao mesmo tempo reter deles o simbolismo originário”.

<sup>29</sup> Conferir as seções *A culpabilidade e a imputação penal* e *O Escrúpulo*, de *A Simbólica do Mal* (RICOEUR, 2013a, p. 125-135).

agente, autor. É a sua situação em relação aos interditos que pela primeira vez o torna responsável”.

Eis a revolução introduzida na consciência do mal: o reconhecimento do próprio mau uso da liberdade, implicando uma diminuição do valor do eu. Portanto, esse *uso mau da liberdade* é o que está em jogo; a realidade da mancha ou a violação objetiva de um interdito perdem a primazia:

Que o “eu” seja mais enfatizado que o “perante ti”, que o “perante ti” seja mesmo *esquecido*, então a consciência da falta torna-se culpabilidade e já não pecado; agora é a consciência que se torna a “medida” do mal numa experiência de solidão total; não é por acaso que em diversas línguas uma só palavra designa a consciência moral e o despertar da consciência psicológica e reflexiva; a culpabilidade é a expressão, por excelência, da promoção da consciência ao estatuto de instância suprema (RICOEUR, 2013a, p. 121).

Em vez de enfatizar o *diante de Deus*, o sentimento de culpabilidade acentua o *fui eu quem...* Por esse motivo, é legítimo dizer-se que a confissão dos pecados completa o seu movimento de interiorização no sentimento de culpabilidade pessoal. Esse movimento de interiorização gera duas consequências importantes: em primeiro lugar, implica um juízo de imputação pessoal do mal; em acréscimo, faz emergir uma espécie de gradação da culpabilidade, tornando-a uma grandeza intensiva, admitindo um *mais* e um *menos* — o pecado, por sua vez, *é ou não é*. Ricoeur delinea essa dialética entre o aspecto individual e coletivo do pecado do seguinte modo: no esquema do pecado, o mal é uma situação em que a humanidade é vista como um coletivo singular; segundo o esquema da culpabilidade, o mal é um ato que cada indivíduo começa. A culpabilidade tem como primeiro corolário “[...] a individualização da imputação: cria-se, então, uma nova oposição na consciência de culpa” (RICOEUR, 2013a, p. 123), de tal modo que essa falta cometida em múltiplas subjetividades volta a por em questão o *nós* da confissão dos pecados, fazendo aparecer a solidão da consciência culpada.

Pese embora essa distinção entre os dois esquemas, há um risco implicado na cisão completa entre pecado e culpabilidade. Se o *perante Deus*, o vínculo da confissão dos pecados for esquecido, a consciência toma a dianteira, constituindo medida do mal numa experiência de total solidão. Esta situação já se apresenta nas três direções pelas quais, segundo Ricoeur, fragmenta-se a culpabilidade: a individualização do delito em sentido penal, a consciência escrupulosa, o inferno subjetivo da condenação. “A instância da culpabilidade é, portanto, a possibilidade do primado do ‘homem-medida’ em detrimento do ‘olhar de Deus’”

(RICOEUR, 2013a, p. 125). A cisão entre a falta individual e o pecado do povo, a oposição entre uma imputação gradual e uma acusação global e total anunciam essa inversão, através desse triplo caminho no qual a experiência da culpabilidade se fragmenta.

A primeira direção é a da nossa experiência ético-jurídica em seus ramos hebraico e grego; a segunda, aquela que se dirige para a consciência delicada e escrupulosa, que se pode degenerar em hipocrisia, e que tem como exemplo privilegiado o *fariseu*; a terceira direção da consciência de culpabilidade é aquela representada pela experiência exemplar de São Paulo, repetida por Agostinho e Lutero, e resumida pelo título paulino da “*maldição da lei*” (*Carta aos Gálatas 3, 13*). Cada uma dessas três direções nas quais se estilhaça a consciência de culpabilidade explicita as camadas de significação implícitas na empresa ética do homem. Esse percurso visa a apontar simultaneamente para que horizonte se dirige toda a cadeia de símbolos percorridos, e também de que forma os símbolos mais arcaicos são mantidos e reafirmados nos mais avançados, como veremos adiante.

A interpretação do mal por Ricoeur é querigmática: ele deve ser apanhado sob o viés simbólico, e não psicológico, sobretudo mediante a interpelação profética. Pela culpabilidade se configura todo um processo de interiorização: seu simbolismo é mais interior; seu tom, mais subjetivo. O simbolismo mais significativo desse esquema é o do tribunal. A metáfora do tribunal invade todos os registros da consciência de culpabilidade religiosa (RICOEUR, 2013a, p. 158). No ponto mais adiantado da interiorização temos a consciência moral como um olhar que vigia, que julga, que condena. É a própria culpa que exige o castigo para que se converta de expiação vingativa em expiação corretiva, salvadora.

Desta forma, percebe-se que Ricoeur dedicou seu estudo aos símbolos da *mancha*, do *pecado* e da *culpabilidade* como os três símbolos mais originários, que falam acerca do mal do homem no mundo, estando interligados por filiações de sentido vitais. Para a continuação de nossa argumentação, foi fundamental que se tenha destacado as camadas de significação dos símbolos primários, pois a base que sustenta a argumentação do filósofo é o plano pré-reflexivo, manifesto nos simbolismos arcaicos aqui apresentados de forma sumária. Destacamos, por fim, a relação circular entre esses símbolos: “O último símbolo só consegue visar o seu conceito-limite ao retomar em si mesmo toda a riqueza dos símbolos anteriores” (RICOEUR, 2013a, p. 170). Os últimos símbolos extraem o sentido daqueles que os precedem, enquanto estes emprestam àqueles todo o seu poder de simbolização. Passemos,

agora, à tematização do conceito que marca a direção para a qual se dirigem os símbolos primários aqui apresentados: o conceito de *servo-arbítrio*.

#### 2.4 O conceito de *servo-arbítrio*

Ricoeur apresenta o conceito de *servo-arbítrio* como conclusão da primeira parte de seu estudo sobre os símbolos (que compreende os três esquemas de símbolos primários discutidos anteriormente), e também no ensejo de recapitulação dessa primeira parte. Esta recapitulação está bem presente nas intenções do autor: o enigma do servo arbítrio, ou seja, de um livre arbítrio que se liga e se encontra já ligado, é um dos temas mais importantes que a simbólica dá para pensar. O servo-arbítrio é um conceito que não é acessível de forma direta, em contínuo “curto-circuito com a ideia de arbítrio” (RICOEUR, 2013a, p. 169), porque representa o conceito de um homem responsável e prisioneiro, ou melhor, de um homem *responsável por ser prisioneiro*. Trata-se de um conceito paradoxal, enigmático, para o qual tende toda a sequência dos símbolos primários do mal. É paradoxal, porque não nos é diretamente acessível — é impossível pensar no mesmo instante a coincidência entre o livre arbítrio e a servidão. Estamos perante um conceito indireto: se não se recorre à simbólica anterior, com o intento de descobrir a relação circular entre os vários símbolos do mal, o conceito de servo arbítrio será insustentável para o pensamento. Portanto, “não haverá outra forma de nos aproximarmos o máximo possível desse conceito a não ser através da mediação dos símbolos de segundo grau instituídos pelos mitos do mal” (RICOEUR, 2013a, p. 170).

Na recondução dos símbolos ao seu nível mais arcaico, vimos que Ricoeur descobre na mancha enquanto símbolo puro — ou seja, quando já não significa mancha — três intenções, que se podem encontrar no esquematismo do servo arbítrio. (1) O primeiro esquema do servo arbítrio — segundo o símbolo puro de mácula — é o da *positividade*: o mal não se identifica com o nada; é potência das trevas, é posto. Nesta acepção, o mal é algo que se deve *extirpar*. (2) O segundo é o esquema da *exterioridade*: o mal advém ao homem *de fora*, por *sedução*; embora seja *posto*, está já lá como atraente à liberdade; começar o mal é continuá-lo, é sofrê-lo. (3) O terceiro esquema é o da *infecção*: a sedução vinda *de fora* é simultaneamente uma afecção *de si a partir de si*, uma auto-infecção, mediante a qual o ato de ligar-se se move em direção a um *estado* de ser ligado. O esquema da infecção significa igualmente que infectar não é destruir: o mal, por mais infeccioso que seja, nunca conseguirá tornar o homem diferente do homem; o mal não é o polo simétrico do bem, não é totalmente

diverso do bem; ele é apenas o obscurecer-se da luz, a mácula da inocência e da bondade: inocência e bondade permanecem de algum modo. “Por mais *radical* que seja o mal, ele nunca será tão *originário* como a bondade” (RICOEUR, 2013a, p. 175, grifos do autor).

Portanto, é o símbolo do servo arbítrio que nos mostra esta sobreposição existencial do mal radical e da bondade originária, que só poderemos melhor compreender ao fim do ciclo dos mitos do mal. Esta assimetria total entre mal e bem se mostra, sobretudo, na mítica, ou seja, na segunda parte da simbólica do mal. Vimos até agora os símbolos primários da mácula, do pecado e da culpabilidade. A circularidade entrevista na sequência dinâmica destes símbolos, circularidade que se concentra no símbolo do servo arbítrio, vai-se projetar agora numa mítica do mal.

## 2.5 Mitos do início e do fim

A história das religiões<sup>30</sup> é a principal fonte de que se serve Ricoeur para descobrir no mito

[...] 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 de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo (RICOEUR, 2013a, p. 21).

Para nós modernos, o mito é *apenas* mito porque não conseguimos integrá-lo ao tempo histórico e ao espaço da nossa geografia. Ora, o mito é uma palavra em forma de narração; é o vestido verbal numa forma de vida que é sentida e vivida antes de ser formulada, é um conjunto de símbolos que se revestem de uma espessura narrativa. Os mitos do começo e do fim contam-nos *como começou* uma determinada realidade; partindo da vida, eles situam-se na linha da palavra interrogativa — como? porquê? —, que é a linguagem da angústia, da alienação do pecador, a tentar obter uma resposta para o paradoxo das coisas e da existência. Por essa razão, o mito, assim como a Gnose, mobiliza todos os recursos para a sua explicação.

---

<sup>30</sup> Atentar para o fato de que “[...] na expressão ‘história das religiões’, a ênfase deve ser dada à palavra *religião*, e não à *história*. Pois, se existem várias maneiras de se praticar a *história* — desde a história das técnicas até a história do pensamento humano —, só existe uma maneira de se abordar a *religião*: atentar para os fatos religiosos” (ELIADE, 2002, p. 25, grifos do autor).

Uma vez colocado em coordenadas espaciais e culturais criticamente incontroláveis, o mito não pode constituir explicação: tem de ser *desmitologizado* sem ser *desmitizado*. A crise entre a História e o mito faz emergir o pseudo-saber do mito, o seu falso *logos*. E é precisamente por perder as suas pretensões explicativas que o mito nos pode revelar o seu alcance exploratório e compreensivo, a sua função simbólica. Desmitologizado, o mito torna-se símbolo e é recuperado como mito, constituindo assim uma dimensão do pensamento moderno. Compreender o mito como mito, como símbolo, é compreender o que é que ele acrescenta à função reveladora dos símbolos primários.

Segundo Ricoeur, podemos destacar três funções dos mitos do mal. Num primeiro momento, esse conjunto de mitos consiste em englobar a humanidade como um todo em uma história exemplar. Mediante um tempo que representa todos os tempos, o “homem” manifesta-se como um universal concreto — *Adão é o homem*. A experiência passa de singular a arquetípica. Uma segunda função dos mitos do mal consiste em conferir à experiência humana uma orientação, pela introdução de um *movimento* característico do mito. Assim, por exemplo, é-nos narrado o início e o fim da falta. A esta luz, o presente é apenas um momento entre o Gênesis e o Apocalipse.

A terceira e mais importante função dos mitos do mal é a potência que o mito tem de atingir o enigma da existência, pela introdução de uma discordância entre uma realidade fundamental (o estado de inocência, por exemplo, como estado essencial) e a modalidade atual do homem (infecto, pecador, culpado). O mito *justifica* esta passagem recorrendo à narração, porque não há nenhuma transição lógica, nenhuma dedução da realidade fundamental do homem (criatura boa destinada à felicidade) à sua existência atual (o existencial ou histórico) (RICOEUR, 2013a, p. 155).

Por esta tríplice função simbólica — universalidade concreta, orientação temporal, exploração ontológica — o mito tem um modo próprio de revelar, irreduzível a todos os outros, mesmo ao da alegoria<sup>31</sup>. A sua linguagem nunca poderá ser clara, transparente e inteiramente inteligível ao pensamento filosófico, porque o seu significado é opaco e não pode, portanto, ser domesticado dentro do plano especulativo.

## 2.6 Para uma tipologia dos mitos do mal: os mitos do início e do fim

---

<sup>31</sup> Se tanto o símbolo como a alegoria possuem um duplo sentido — uma dupla intencionalidade — o que caracteriza o símbolo é a sua espessura de significação, o seu mistério, enquanto a alegoria permite a tradução de uma linguagem na outra (RICOEUR, 2013a, p.32).

A investigação de Ricoeur restringe-se às narrações míticas da origem e do fim do mal. Esse limite investigativo tem o fito de aumentar a precisão de sua investigação, embora aparentemente lhe reduza o alcance. Por outro lado, para Ricoeur, a simbólica do mal “[...] não é uma província indiferente, mas a mais significativa, talvez o lugar de nascimento do problema hermenêutico” (RICOEUR, 1988a, p. 312). A ideia de uma tipologia segue a orientação do método fenomenológico, e deve ser entendida mais como hipótese de trabalho do que como classificação estática. Os mitos do início e do fim, ao contar como as coisas começaram e como é que acabarão, voltam a inserir a experiência do homem num todo que recebe orientação e sentido da narrativa. “Assim se exerce através do mito uma compreensão da realidade humana na totalidade, por meio de uma reminiscência e de uma expectativa” (RICOEUR, 1988a, p. 22).

A aventura dos mitos é celebração da linguagem. A última instância dos mitos permitirá o acesso à reflexão e, mesmo, à especulação. A compreensão das oposições e das afinidades secretas existentes entre os diversos mitos prepara a sua assimilação filosófica. Como aconteceu com os símbolos primários, “[...] todo o mito é iconoclasta em relação a outro” (RICOEUR, 1988a, p. 290). Esse processo é alimentado por uma profunda oposição: “[...] por um lado, temos os mitos que endossam a origem do mal a uma catástrofe ou a um conflito primordial antes do homem; por outro lado, temos os mitos que colocam a origem do mal no homem” (RICOEUR, 1988a, p. 290).

Ao primeiro grupo pertencem fundamentalmente três mitos: o mito do drama da criação e da visão ritual do mundo, o mito do herói trágico, o mito órfico da alma exilada. Ao segundo, pertence o mito antropológico por excelência, ou seja, *o mito adâmico*. Limitamo-nos a apresentar muito sumariamente estes quatro mitos. Num segundo momento, estudaremos em maior densidade o último.

a) No mito do *drama da criação* a origem do mal é coextensiva à origem do mundo. Nesta perspectiva, a salvação será também a criação: o ato criador *cria libertando*. As ações culturais tenderão a repetir *ritualmente* os combates iniciais. Analisando o *Enuma Elish* (poema de criação babilônico), Ricoeur conclui que, aqui, o homem não pode ser a origem do mal, que é tão velho como o mais velho dos seres. O homem limita-se a *continuar* o mal, este que é identificado com o caos proveniente da instauração do mundo. No caos originário a geração do mundo é épica. Diferentemente de outros mitos de criação, em que a ordem é originária, no mito babilônico a cosmogonia dá término à teogonia. Contudo, esse término não é absoluto, pois o drama da criação é sempre repetido na ação ritual:

A dramatização mimetizada do *Poema* pelo rito da festa é, além disso, amplificada pela identificação de Marduk com Tamuz, o deus que morre e que renasce. Assim como um deus popular, o deus nacional perde-se, feito prisioneiro na “montanha”; o povo, mergulhado na desordem, chora-o como a um deus que sofre e que morre; trata-se, em simultâneo, da morte de um deus e do retorno da criação do caos: o povo “desce” para o deus aprisionado; de seguida, o deus ressuscita com a ajuda do ritual: liberta-se e desata-se Marduk; repete-se a sua entronização e o povo participa na sua libertação através do grande desfile que marca a aproximação do momento culminante da Festa. O desfile, na verdade, simboliza a ida ao encontro das forças hostis; o banquete dos deuses celebra a vitória sobre o caos; o casamento sagrado conjura, enfim, todas as forças vivas na natureza e entre os homens (RICOEUR, 2013, p. 210).

Por isso, uma vez que o próprio divino está submetido às vicissitudes da criação do mundo, o caos é anterior à ordem e o princípio do mal é coextensivo à própria geração do divino. Note-se que no ideário simbólico sumério-babilônico, os deuses não são propriamente “culpados”, uma vez que a mesma Criação constituía vitória sobre um Inimigo mais velho que o próprio Criador. Embora Ricoeur encontre na literatura babilônica alguns antecedentes do mito bíblico do paraíso, do dilúvio, etc., ele aponta também para uma profunda distinção entre as duas tendências literárias: *imagens semelhantes que pertencem a tipos míticos diversos*. Mesmo que haja entre as duas literaturas certa continuidade histórica, predomina em nossa análise a descontinuidade tipológica, não havendo entre elas nenhuma contradição<sup>32</sup>. Ricoeur aponta para alguns Salmos, por exemplo, que insinuam que o mal da história — figurado nos adversários de YHWH e do Rei — se funda numa inimizade primordial que YHWH venceu ao instituir o mundo. Não obstante a conservação das imagens, os tipos míticos são, portanto, descontínuos: a criação na Bíblia é obra *da Palavra* e não *do Drama*; o mal não pode ser identificado com o caos anterior. Por isso dever-se-á recorrer a outro mito, onde mal e história sejam contemporâneos, onde a História e a Salvação sejam uma grandeza original e não uma simples “repetição” do Drama da Criação; onde, em suma, o *Urmensch* (homem primordial) não possa não ser homem e só homem.

b) O *mito do herói trágico* é um mito intermediário entre o precedente e o mito adâmico. É da tragédia grega que Ricoeur parte na sua investigação. Por detrás da visão trágica do homem temos a teologia de um deus que não vê, que induz à tentação, que se perde. Ricoeur destaca que já Homero não deixava escapar essa *teologia da cegueira*. Poucos

---

<sup>32</sup> “[...] talvez o método tipológico acabe por revelar uma descontinuidade de significação, aí onde o método histórico e exegético é mais sensível ao peso das influências e à continuidade das imagens e das expressões literárias. Continuidade história e descontinuidade fenomenológica ou tipológica não se excluem, se as empregamos em perspectivas e níveis diferentes” (RICOEUR, 2013a, p. 216).

escritores gregos se preocuparam, de fato, tanto quanto Homero com os temas de expiação e da purificação. Todavia, “[...] é com ele, e na *Ilíada*, que se encontra expresso com uma força e uma constância surpreendentes este tema da cegueira que leva à insensatez, do rapto do ato humano pelo deus” (RICOEUR, 2013a, p. 232). Cegueira essa cuja origem, no mundo homérico, relaciona-se indistintamente a Zeus, à Moira (Μοῖρα)<sup>33</sup>, às Erínias. O erro e a falta não se distinguem da própria existência do herói trágico: os mitos trágicos expõem uma crueldade em cadeia, que do crime gera o crime, e que as Erínias representam, mergulhando numa “maldade fundamental da natureza das coisas” (RICOEUR, 2013a, p. 238). A Erínia é culpabilizante “[...] porque ela é a *culpabilidade do ser*. Foi a essa culpabilidade do ser que Ésquilo deu uma forma plástica no Zeus do *Prometeu*” (RICOEUR, 2013a, p. 238, grifo nosso). Nesta perspectiva, em contrapartida, a salvação não será uma “remissão dos pecados” — com efeito, a falta é inevitável —, mas uma salvação também ela trágica, uma espécie de libertação estética emergente do próprio espetáculo trágico, interiorizada nas espessuras da existência e convertida em piedade de si e por si: “[...] compreender o trágico é repetir em si mesmo a experiência trágica grega, nunca como um caso particular da tragédia, mas como a origem da tragédia, isto é, ao mesmo tempo como a sua origem e o seu aparecimento autêntico” (RICOEUR, 2013a, p. 229). Ricoeur destaca o mistério da liberdade do herói trágico como uma espécie de *reação e revolta* contra o “sofrimento de destino”, dado que essa liberdade se efetiva através do *retardamento de um destino hostil*. Além disso, os sentimentos despertados pelo trágico são também uma modalidade do compreender: “Quando perde a vista, Édipo acede à visão de Tirésias. Porém, aquilo que compreende nunca vem a saber de um modo objetivo e sistemático. Hesíodo já dizia: “é sofrendo que o insensato aprende”<sup>34</sup> (RICOEUR, 2013a, p. 249).

Segundo Ricoeur, toda tragédia é sustentada pela dialética do destino e da liberdade. A tragédia exige sempre uma transcendência hostil, por um lado e, por outro, o surgimento de uma liberdade que *retarda* a realização do destino: “[...] a liberdade heroica introduz no âmago do inelutável uma semente de incerteza, um adiamento temporal, graças ao qual há um ‘drama’, isto é, uma ação que se desenrola sob a ação de um destino incerto” (RICOEUR, 2013a, p. 239). O destino, implacável em si mas retardado pela ação do herói, materializa-se assim numa aventura contingente para nós.

<sup>33</sup> “Homero representa as Moiras com os atributos da fiandeira; é igualmente a distribuidora do inevitável, a deusa forte, penosa de suportar, destruidora” (RICOEUR, 2013a, p. 233)

<sup>34</sup> παθὼνδέτενήπιος ἔγνω (HESÍODO, 2006).

c) O *mito órfico da alma exilada* é um mito solitário. Difere de todos os outros porque cinde o homem em alma e corpo, concentrando-se sobre o destino da alma como provinda de algum lado e errante cá em baixo: “[...] é a partir deste mito que o homem se compreende a si mesmo como sendo o mesmo que a sua ‘alma’ mas outro em relação ao seu ‘corpo’” (RICOEUR, 2013a, p. 299). É esse esquema mítico que todo o *dualismo antropológico* tenta transpor e racionalizar. Ricoeur aponta para os vários problemas e dificuldades que o orfismo despertou na história das religiões e do pensamento grego e, contudo, não sabemos que orfismo conheceu Platão. Temos do orfismo sempre versões de segunda mão: o mito órfico perfeito é pós-filosófico e a forma pré-filosófica desse mito é impossível de encontrar. Embora o mito órfico, na sua forma mais *acabada* — tal como encontrado nos neoplatônicos, em Damásio e Proclo — seja importante como fonte da filosofia, “[...] temos até razões para suspeitar que é uma invenção neoplatônica, promovida para o prazer e felicidade da exegese filosofante dos mitos” (RICOEUR, 2013a, p. 302).

Esse tipo mítico apresenta uma diferença radical em relação aos demais, na medida em que nenhum dos outros pode, de fato, ser considerado um mito “da alma”, pois “[...] mesmo quando fazem surgir uma ruptura na condição do ser-homem, o homem nunca é dividido em duas realidades” (RICOEUR, 2013a, p. 300). Esse esquema mítico, por fim, narra o périplo e a volta da alma exilada a um corpo mau, sendo esse *exílio* da alma anterior a toda a apresentação do mal por um homem responsável e livre.

d) À diferença dos tipos míticos anteriores, Ricoeur reconhece o mito *adâmico* como “o mito antropológico por excelência” (RICOEUR, 2013a, p. 301), que constitui a matriz de toda a especulação ulterior a respeito da origem do mal na liberdade humana em nossa cultura. Cada um dos outros tipos de mitos comporta uma referência ao homem, mas atribuindo a origem do mal a uma catástrofe ou a um conflito originário anterior a ele. Ao contrário, o mito adâmico atribuiu ao homem a origem do mal. De acordo com esse mito, em resultado de uma sedução, de um desejo e de uma escolha má, num instante simbólico, o homem passa da inocência à maldição.

No mito adâmico, há ainda uma grande preocupação em separar de uma forma clara a origem radical do mal da origem mais originária das coisas. Esta distinção entre origem do mal e origem do homem, presente nos conceitos de radical e originário, é essencial para compreender o caráter antropológico do mito adâmico, uma vez que é através dele que se compreende que o homem se constitua como o “começo do mal no seio de uma criação que já teve o seu começo absoluto no ato criador de Deus” (RICOEUR, 2013a, p. 252). Portanto, o

mito adâmico é o mito da *defecção* do homem numa criação já terminada; a “queda”<sup>35</sup> aparece-nos assim como evento irracional — efetivamente numa criação ainda não acabada, mas dramática, não há lugar para tal queda. Em contrapartida, na perspectiva deste mito, a salvação será um acontecimento novo em relação à criação original, uma salvação eminentemente histórica; neste contexto, a criação será somente um pano de fundo cosmológico em relação ao drama temporal da queda. A salvação — conjunto de iniciativas de Deus e do homem no fito de eliminação do mal — passa agora a referir-se a um fim específico, distinto do fim da criação: chega-se assim a uma tensão entre a criação — encerrada com o descanso do sétimo dia — e o empreendimento salvador — culminante no último dia (Apocalipse).

Esboçamos até aqui alguns elementos sucintos da tipologia elaborada por Ricoeur no percurso da segunda parte de sua *Simbólica do Mal*. Agora, contudo, é necessário aprofundar o quarto tipo mítico dentre os que apresentamos acima, dada a importância que, a nosso ver, esse tipo mítico desempenha para configurar a atitude de pensamento de Ricoeur perante o desafio filosófico do mal.

## 2.7 O ciclo dos mitos e a densidade da narrativa adâmica

Como se pôde notar pelo que foi discutido até aqui, a organização conceitual suscitada pelo enigma do mal atravessa diversos níveis de discurso: o mito, a narrativa bíblica, a tragédia, a filosofia nas suas mais diversas variantes, a sabedoria. Desde suas primeiras obras sobre a culpabilidade, passando por *Temps et Récit* e da sua aporética da temporalidade, toda a obra de Ricoeur avança, em níveis diferentes e com resultados variados, ao ritmo de uma dupla aporia: do tempo e do mal. Olivier Mongin (1994) nota que esse estilo aporético de Ricoeur consiste sempre na procura de respostas, de réplicas que nunca dão uma solução definitiva, mas que permitem aprofundar as aporias. Assim, os mitos só ganham sentido se se observar um ciclo e uma dinâmica dos mitos. É nessa perspectiva, portanto, que deve ser tido

---

<sup>35</sup> Por outro lado, como adverte Ricoeur, o símbolo da queda não é o símbolo autêntico do mito adâmico. Encontramos o símbolo da *queda* ainda em Platão, na gnose, em Plotino, mas Ricoeur adverte que a própria palavra *queda* é estranha ao vocabulário bíblico: “[...] quando procuramos enraizar de novo o simbolismo do mito adâmico no simbolismo mais fundamental do pecado, veremos que o mito adâmico é mais um mito do desvio [*écart*] do que um mito da queda” (RICOEUR, 2013a, p. 252)

em consideração o contributo maior de *A Simbólica do Mal*: a reflexão sobre os mitos, a confrontação com a gnose, a consideração crítica da visão moral do mundo.

Se por um lado o mal precede o homem, se ele é sempre *já-aí*; por outro, ele não é objetivável e nem tem origem atribuível. Uma afirmação desse tipo, contudo, só pode ser confirmada através do percurso do mundo dos símbolos e dos mitos que tentam explicar o mal, narrando a sua origem. Se os símbolos primários (mancha, pecado, culpabilidade), como vimos, não comportam a dimensão da narratividade, os mitos, por sua vez, relatam, com personagens, lugares e tempos *fabulosos*, o começo e o fim da experiência que os símbolos primários dão a conhecer.

Compreende-se assim o paradoxo do mal, qual seja, que *o que nos precede começa paradoxalmente conosco*: “[...] o mal é simultaneamente algo que se ‘põe’ agora e que sempre aqui esteve: começar é continuar” (RICOEUR, 2013a, p. 174). Apesar do fato de ele nos preceder, de estar sempre *já-aí*, o mal começa conosco, e essa é a razão pela qual temos de o afirmar, *de o confessar*. A confissão, como fenômeno de linguagem, manifesta-se nos discursos e narrativas cuja estrutura tipológica pode ser exposta: nela se sucedem a imagem da *nódoa* ou da *mácula* na concepção mágica do mal, depois nas imagens do *desvio*, da *via tortuosa*, da *errância* na concepção ética do pecado e, finalmente, na do *peso*, da *carga* na experiência interiorizada da culpabilidade. O que nos dá a pensar esta progressão dinâmica do símbolo? Ao passar da mancha para a culpabilidade, quer dizer, da exteriorização do mal à sua interiorização, o antigo símbolo da mácula não se perdeu: esmagada por uma lei que é impossível respeitar completamente, a consciência reconhece-se cativa de sua própria injustiça. É nesse momento, como já o dissemos anteriormente, que o símbolo da mácula alimenta o simbolismo do *servo-arbítrio*. Depois dos símbolos primários, é necessário explorar os símbolos míticos que se apresentam na forma do *mundo fraturado* dos mitos.

Mas por que essa fratura no mundo dos mitos? “O mito da queda — matriz de todas as especulações ulteriores sobre a origem do mal na liberdade humana — não está só: existe um ciclo dos mitos” (MONGIN, 1994, p. 196). Assim, observa-se uma oposição interessante entre os mitos que relacionam a origem do mal com uma catástrofe, com um conflito originário anterior ao homem, e os que ligam a origem do mal ao homem. Ao primeiro grupo pertencem três tipos de mitos: os mitos da criação, os mitos trágicos e os mitos órficos. Como já tivemos ocasião de ver, o poema babilônico *Enuma Elish* — que narra o combate original do qual procedem o nascimento dos deuses, a fundação do cosmos e a criação do homem — exprime bem o primeiro grupo. A função dos mitos trágicos é mostrar como o herói é presa de

um desafio fatal, como o homem se torna desgraçado e como o deus tentador e enganador participa da indistinção primordial entre o bem e o mal, como o mostra a imagem “monstruosa” de Zeus em *Prometeu Acorrentado*, bem como em outras tragédias. Depois, os mitos órficos constituem o périplo da alma exilada num corpo mau; exílio esse que é anterior a toda apresentação do mal por um homem responsável e livre.

O quarto tipo mítico privilegiado por Ricoeur, como vimos, é o relato bíblico do pecado de Adão: mito este que é considerado, dentre os tipos apresentados pelo autor, como o mito antropológico por excelência (RICOEUR, 2013a, p. 251). Em outras palavras, aquele mito que relaciona mais diretamente a origem do mal com o homem. É através da confissão dos pecados que o homem revela ser o autor do mal e refém de uma constituição má que é mais remota do que todo ato singular. O mito adâmico tem por tarefa narrar o surgimento, no seio de uma “criação boa”, daquela “inclinação má” num acontecimento irracional. A origem do mal, portanto, é inseparável desse instante simbólico que separa o tempo de inocência do tempo da maldição. É desse modo que se reencontra, embora sob forma mais elaborada, a bipolaridade apercebida nos símbolos primários da mácula, do pecado e da culpabilidade. A essa primeira oposição instalada nos símbolos primários, que contrapõe um esquema de exterioridade ligado à concepção mágica (o mal como mancha) a um esquema de interioridade (a consciência de culpabilidade), sucede-se uma segunda, que visa distinguir uma tendência mítica que remete para o mal para além do humano, da que o concentra numa má escolha humana.

Vemos, portanto, que no mito adâmico, no interior deste que é o mito antropológico por excelência, se destaca novamente o conflito havido entre os dois grupos de mitos. O mito adâmico, ao mesmo tempo em que concentra em *um* homem, *um* ato, *um* instante, o acontecimento da “queda”, por outro lado o dispersa também em várias personagens e episódios. O salto da inocência para o pecado, ao passo em que aparece como *ato pontual*, torna-se, por outro lado, através da espessura da narrativa e seus personagens, *uma passagem gradual*: “[...] o mito da má escolha é simultaneamente mito da tentação, da vertigem e da derrapagem insensível para o mal” (MONGIN, 1994, p. 197). Há aqui, nas palavras de Ricoeur, uma espécie de desdobramento da Origem, uma vez que esta se bifurca “[...] numa origem da bondade do criado e numa origem da maldade da história” (RICOEUR, 2013a, p. 262). O mito adâmico, que surgira como efeito de uma desmitologização em relação aos outros mitos sobre a origem do mal, introduz no relato a figura da serpente, a outra face do mal que os demais mitos tentavam narrar: é através da figura da serpente e sua densidade de

significação que podemos encontrar um liame de sentido entre o mito adâmico e os demais esquemas míticos. Ricoeur fala, através da figura da serpente, de uma “quase-terioridade” da origem do mal: “A serpente é também ‘exterior’ de uma maneira radical e, aliás, múltipla” (RICOEUR, 2013a, p. 276). Com a figura da serpente, compreende-se melhor que o homem não comece o mal, mas que o encontre: a serpente é o outro do mal humano. Observa-se assim, também, uma duplicação da anterioridade: Adão é anterior a todo homem, é mais velho que todo homem, mas a serpente é ainda mais velha que Adão. Esta dupla anterioridade significa que o mito trágico persiste no mito antropológico, como se a confissão do mal como obra humana provocasse a confissão do mal como inumano.

Se seguirmos até ao fim a intenção do tema da serpente, é preciso dizer que o homem não é o malvado absoluto, mas o malvado em segundo grau, o malvado através da sedução; não é o Mau, o Maligno, de forma substantiva, por assim dizer, mas antes mau, malvado, de forma adjetiva; torna-se malvado por uma espécie de contra-participação, de contra-imitação, por consentir numa espécie de mal que o autor ingênuo da narrativa bíblica descreve como astúcia animal. Pecar é ceder (RICOEUR, 2013a, p. 278).

A figura da serpente aparece como a personificação do caráter irresistível de nossas paixões: “ao argumentarmos a partir desse cerco que a cobiça [*convoitise*] faz à nossa liberdade, procuramos desculpar-nos e inocentar-nos a nós próprios acusando um Outro” (RICOEUR, 2013a, p. 275). Alegamos esse caráter irresistível das paixões para nos justificarmos a nós próprios: “[...] é, aliás, o que faz a mulher quando interrogada por Deus, após o ato fatal: porque fizeste isso? Ela responde: ‘A serpente seduziu-me’” (RICOEUR, 2013a, p. 275). A serpente, portanto, é uma figura de transição: ela representa o sempre-já-presente do mal, que se mostra na forma de uma figura “exterior” pela qual sou tentado; todavia, ao mesmo tempo, sou *eu* o responsável pelo ato. Há um paradoxo instalado no mito adâmico, que dinamiza, por um lado, a condição de *vítima* do homem na iconografia das tentações (bem representada, segundo Ricoeur, pelas pinturas de Hieronymous Bosch) e a posição de agente e pecador pela qual o homem se acusa na confissão e na ação do profeta (RICOEUR, 2013a, p. 278).

Além disso, a própria figura da serpente está ligada a outra figura, a da mulher, Eva. Há, como já dissemos, uma multiplicidade de personagens e de situações intermediárias (o drama da tentação como “lapso”), em contrapartida à irracionalidade do Instante da queda. A mulher, nesta narrativa, personificaria a menor resistência de nossa liberdade finita ao apelo do *Pseudo*, do mal infinito, o que evidencia, como aponta Ricoeur (2013a, p. 273), “[...] um

ressentimento muito masculino, que serve para justificar o estado de dependência no qual todas as sociedades — ou quase todas — mantêm as mulheres”. O autor aponta inclusive para a semelhança entre esse ressentimento masculino e o “ciúme divino”, muito ao estilo do mito trágico. Nessas figuras da narrativa adâmica<sup>36</sup>, como a mulher e a serpente de que aqui falamos, podemos encontrar uma espécie de *mito trágico residual*: “[...] existe claramente um certo vestígio de ciúme do deus relativamente à grandeza humana no ódio clerical para com a curiosidade, a audácia, o espírito de invenção e de liberdade que anima essas páginas pessimistas” (RICOEUR, 2013a, p. 273).

Mas há que ir um pouco mais longe: não é apenas um elemento da antropologia trágica que é reafirmado pelo mito adâmico; este tem a ver com a própria teologia trágica. O sentido ético ao qual é elevada a Aliança entre Israel e YHWH reflete-se na compreensão de Deus: este se torna um Deus ético. Ora, essa etização do homem e de Deus tende para uma visão moral do mundo, segundo a qual a história é um tribunal; os prazeres e as dores, a retribuição; e Deus um juiz. É a totalidade da experiência humana que toma um caráter penal. Contudo, o simbolismo judeu faz fracassar essa visão moral do mundo ao meditar sobre o sofrimento do inocente. É o livro de Jó que conduz a *acusação profética* à *piedade trágica* e eleva à sua mais alta expressão a experiência do *justo sofredor*. Reside aí o fracasso de uma explicação do sofrimento por uma punição, e a negação de uma queixa passiva em função do mal sofrido. Ricoeur afirma na conferência sobre o Mal:

O horizonte em direção ao qual se dirige essa sabedoria parece-me ser uma renúncia aos próprios desejos dos quais a ferida gera a queixa: renúncia, primeiro, ao desejo de ser recompensado por suas virtudes, renúncia ao desejo de ser libertado pelo sofrimento, renúncia ao componente infantil, do desejo de imortalidade, que faria aceitar a própria morte como um aspecto desta parte do negativo, da qual K. Barth distinguia cuidadosamente o nada agressivo, *das Nichtige*. Tal sabedoria é talvez esquematizada no fim do *Livro de Job*, quando diz que Job passou a amar Deus por nada, fazendo assim perder Satã a aposta inicial. Amar a Deus por nada é sair completamente do ciclo da retribuição, do qual a lamentação permanece ainda cativa, enquanto que a vítima se queixa da injustiça de seu destino (RICOEUR, 1988, p. 52-53).

Em nenhuma outra parte, fora de Israel, essa “etização” do divino foi levada tão longe, mas em nenhum outro, segundo Ricoeur (2013a), a crise gerada por esta visão de mundo será tão radical, excetuando, talvez, no *Prometeu Acorrentado*.

---

<sup>36</sup> “Na verdade, não é a história literária dessas figuras que nos interessa, mas, através desta história, a sua filiação fenomenológica” (RICOEUR, 2013a, p. 280).

Para concluir, podemos nos perguntar: o que pode o filósofo aprender com essa travessia do ciclo mítico ligado à simbólica do mal? Se Ricoeur nos convida, ao longo de sua obra, a renunciar ao mito enquanto discurso etiológico e de explicação causal<sup>37</sup>, não renuncia, contudo, à lição adâmica. Por um lado, essa lição introduz a figura do salto — passagem da inocência ao pecado —, o tema da queda e, por outro lado, sublinha o trágico do mal, a persistência do esquema trágico.

Desta forma, com o tema do salto e do mal, que já se apresentava em Kierkegaard<sup>38</sup>, Ricoeur propõe um pensamento do acontecimento, uma cristologia, mas também uma meditação histórica sobre os acontecimentos fundadores que se une à meditação de Jean Nabert sobre a hermenêutica do testemunho (RICOEUR, 1988a). Como reconhecimento do trágico do mal que se precede sempre a si mesmo, ele sublinha o papel do servo-arbítrio, da passividade, do sofrer, essa dimensão da experiência que a filosofia apreende com dificuldade, na medida em que a sente como uma auto-limitação. “Com efeito, o mal lhe parece tanto mais impenetrável, inescrutável, quanto o mal nos deve ser imputado, segundo Kant” (RICOEUR, 1988a, p. 304). A partir daí que lição podemos tirar? Que a ação continua a ser possível porque há salto, acontecimento, mas também porque o homem deve agir para responder ao trágico, para evitar a injustiça do mal, que representa a sua parte trágica, e deve agir perante ele, contra ele, sem se satisfazer com o estado de espírito do ressentimento.

## 2.8 Arremate: contribuição a uma filosofia da imaginação

Recorrendo, como pudemos ver, aos mitos hebraicos e gregos, bem como ao discurso filosófico, Ricoeur sublinha as dificuldades ligadas a esse confronto. Em primeiro lugar, como fazer o relacionamento entre hermenêutica e reflexão? A frase no final da *Simbólica do Mal*, que Ricoeur estabelece como espírito diretor de sua reflexão, diz que *le symbole donne à penser*, o símbolo dá que pensar, ele suscita uma compreensão que se dá através de uma interpretação. Mas persiste a pergunta: como essa compreensão pode estar ao mesmo tempo

<sup>37</sup> “[...] precisamente porque vivemos após a separação do mito e da história, a desmitização da nossa história pode transformar-se no reverso de uma compreensão do mito como mito, e da conquista, pela primeira vez na história da cultura, da dimensão mítica. É por isso que, em momento algum, se fala aqui de desmitização, mas, em rigor, de desmitologização, ficando claro que aquilo que se perdeu foi o pseudo-saber, o falso logos do mito, tal como se exprime, por exemplo, na função etiológica do mito. Mas perder o mito como *logos* imediato é reencontrá-lo como *mythos*. No entanto, o *mythos* só poderá provocar uma nova peripécia do *logos* mediante uma passagem pela exegese e pela compreensão filosófica” (RICOEUR, 2013a, p. 180). Ricoeur dedicou ainda uma discussão sobre a separação entre mito e história, desenvolvida em torno da Grécia e do Israel antigos (RICOEUR, 2006).

<sup>38</sup> Os dois artigos de Ricoeur consagrados a Kierkegaard abrem *Leituras 2*. (RICOEUR, 1996).

no símbolo e além dele? Se o “símbolo dá que pensar”, devemos entender com essa expressão que é impossível levar a bom fim uma empresa de desmitologização que viesse a esgotar o regime dos símbolos. Daí os alertas do autor: antes de mais, há que evitar a deriva estoica que vê, por exemplo, nas narrativas de Hesíodo e Homero, um simples ornamento. Simultaneamente, há que desconfiar da pretensão gnóstica que racionaliza os mitos “congelando-os” no plano imaginativo em que eles se manifestam (RICOEUR, 1988). Se é necessário tomar duplamente as devidas distâncias (da alegoria que mata o símbolo e da falsa racionalização gnóstica), surge, todavia, uma questão: como é que um pensamento pode ao mesmo tempo estar ligado e ser livre? Como manter juntas a imediaticidade do símbolo e a mediação do pensamento?

Por tanto querer desmitologizar, por tanto querer romper com o discurso da origem, o aprofundamento da reflexão sobre o mal pode perder sua dimensão trágica e ficar alienado ao esquema da retribuição. Depois de anunciar uma filosofia do mal e anunciar os dois últimos tomos de uma “filosofia da vontade”, como forma de responder à grandeza e aos limites do pensamento ético, Ricoeur sublinhará em vários de seus ensaios — sobretudo em *O Conflito das Interpretações* (1988a) — o contributo do pensamento reflexivo, criticando ao mesmo tempo as filosofias da totalidade. A hermenêutica dos mitos se diferencia, assim, do saber absoluto. De fato, “[...] temos de confessar que nenhuma grande filosofia da totalidade é capaz de dar conta, de explicar a razão dessa inclusão da contingência do mal num conjunto significativo” (RICOEUR, 1988, p. 307). O pensamento da necessidade ou deixa cair fora de si a contingência, ou a inclui tão bem que elimina inteiramente o salto do mal que se apresenta e o trágico do mal “que se precede sempre a si mesmo” (RICOEUR, 1988, p. 307).

Certamente que, no percurso que vai do mito à filosofia, há um progresso em termos de pensamento acerca do mal, mas nenhum discurso miraculoso veio oferecer de uma vez por todas uma saída para a aporia do mal. O problema do mal não é estritamente especulativo, assunto exclusivo do pensamento, mas é sobretudo um convite à ação. “Apresento o mal, começo-o pela minha parte mas ele está sempre já-aí para nós” (MONGIN, 1994, p. 204).

Sabemos que Ricoeur pensou em dividir a sua *Philosophie de la Volonté* em três grandes setores metodológicos: *uma Eidética, uma Empírica, uma Poética*. A terceira dessas grandes partes nunca veio a ser concluída, mas espalhou-se num universo de reflexões bastante amplo. O resultado que Ricoeur pretendia aferir de sua hermenêutica dos símbolos era o de divisar, a partir dela, os horizontes abertos para uma filosofia da ação. Os campos que

a partir daí se podem desdobrar são os da ética, da religião, da imaginação, da narrativa (que produz memória) e, finalmente, da ação política.

Desse vasto leque que se desdobra, nosso interesse incide mais diretamente sobre a imaginação, a partir dos resíduos deixados pela hermenêutica dos símbolos. Ricoeur reconhece, indiretamente, desde *Le volontaire et l'involontaire* (primeira parte dessa *Filosofia da Vontade*), a importância da imaginação. O autor, contudo, não desenvolvera uma filosofia da imaginação propriamente dita, por circunstâncias de seu percurso reflexivo que impediram, por exemplo, o aparecimento de uma *Poética da Vontade*, prevista pelo autor, mas jamais elaborada. Para isso abordaremos, no próximo capítulo, um dos momentos mais significativos que a noção de imaginação conhece ao longo da obra do filósofo: o da imaginação social e ilusória, abordada por uma hermenêutica da suspeita que será diretamente instruída pelas obras de Nietzsche, Marx e Freud.

### 3 A HERMENÊUTICA DOS SÍMBOLOS, ENTRE A SUSPEITA E A RESTAURAÇÃO DO SENTIDO: O *ENSAIO SOBRE FREUD* (1965)

Importa aprofundar, neste capítulo, a contribuição da obra que Ricoeur publicava em 1965, *De l'interprétation: essai sur Freud*, para o desenvolvimento da hermenêutica dos símbolos e para o projeto filosófico de Ricoeur como um todo. Essa análise nos fornecerá outros rendimentos conceituais para a concepção de uma *filosofia da imaginação*, propósito geral que nossa pesquisa busca realçar.

É possível considerar duas atitudes possíveis para um filósofo diante da obra do psicanalista: por um lado, é possível uma leitura rigorosa e objetiva de Freud e, de outro, uma *interpretação filosófica* deste. A primeira postura trata de ler Freud de forma tal a não colocar problemas diferentes daqueles que encontraríamos numa leitura de Platão, Descartes, Espinosa ou Kant: trata-se de uma reconstituição objetiva do pensamento do autor. Uma *interpretação filosófica*, por outro lado, é um trabalho de filósofo: conquanto pressuponha uma leitura que tenha pretensões à objetividade, ela também toma posição relativamente à obra em questão.

Esta última é a postura de Ricoeur em *De l'interprétation*. Aqui, o filósofo acrescenta, sobre a reconstituição da arquitetura do pensamento freudiano, uma reposição em outro discurso, o do filósofo que pensa *a partir de* Freud: “[...] isto é, depois dele, com ele e contra ele. É ‘uma’ interpretação filosófica de Freud que se propõe aqui à discussão” (RICOEUR, 1988a, p. 159). A questão que serve de provocação inicial à nossa reflexão é esta: pode uma filosofia reflexiva, um projeto hermenêutico de reflexão, explicar a experiência e a teoria psicanalíticas? Ricoeur tomará como guia a proposição de compreender Freud a partir do conceito de *arqueologia do sujeito*. Esse conceito nos possibilitará encontrar o lugar filosófico do discurso psicanalítico. Não se trata, como lembra Ricoeur, de um conceito de Freud, mas do filósofo que o interpreta: “[...] formo-o a fim de me compreender a mim próprio compreendendo Freud: é na reflexão e pela reflexão que a psicanálise é uma arqueologia” (RICOEUR, 1988a, p. 160).

Para cumprirmos o intento deste capítulo, retomaremos os resíduos deixados pela obra anterior, *A Simbólica do Mal* (2013a), com o impacto causado pela hermenêutica dos símbolos e dos mitos à reflexão filosófica para, a partir daí, melhor compreender esse desvio inesperado que ela suscitará no percurso de Paul Ricoeur: o de uma interpretação filosófica de Freud.

### 3.1 Filosofia e símbolo

Vimos no capítulo anterior que, ao iniciar a sua *Simbólica do Mal* (2013a) — segundo volume de *Finitude e Culpabilidade* — Ricoeur nos mostra que um discurso meramente especulativo sobre a possibilidade do mal humano tem de ceder lugar a um discurso filosófico capaz de compreender a falta através da mediação dos mitos e símbolos. Todavia, seria apenas num terceiro tomo dessa vasta *Filosofia da Vontade* que poderíamos retomar os “símbolos especulativos” no quadro de uma *filosofia da falta* — terceiro tomo que, como sabemos, nunca veio a lume<sup>39</sup>. Ricoeur chega a falar, na introdução à *Simbólica do Mal*, de um terceiro volume que se debruçaria não só sobre os mitos, mas que, a partir deles, refletiria filosoficamente sobre a “falta”. Apenas a conclusão do livro citado, *O Símbolo dá que pensar*, permite-nos entrever que tipo de filosofia seria essa. Ainda na *Introdução*, o filósofo escreve que “[...] a compreensão totalmente semântica que podemos adquirir do vocabulário da falta é um exercício preparatório da hermenêutica dos mitos; já é mesmo uma hermenêutica, pois que a linguagem mais primitiva e menos mítica já é simbólica” (RICOEUR, 2013a, p. 25, grifo do autor).

Em suma, encontramos os símbolos e mitos, e são eles que nos demonstram que a linguagem privilegiada da falta parece ser claramente indireta e imagética. Até aqui, analisando a simbólica e a mítica do mal, Ricoeur pretende examinar o elo que une o homem ao sagrado, partindo do pressuposto de que o símbolo precede a hermenêutica. Fala-nos, pois, de um mito “desmitologizado”, ou seja, um mito que, como vimos no capítulo anterior, perde sua função *etiológica*, para aceder a uma função simbólica entendida como dimensão do pensamento moderno.

No entanto, é fato que apenas uma atenção extrema à linguagem permite-nos compreender a consciência de falta e as noções de culpa, mancha ou pecado. A confissão não

---

<sup>39</sup> “Quanto à terceira parte, aqui me propunha tratar a relação da vontade humana com a Transcendência — obviamente um termo de Jaspers [...]. Assim como a segunda parte deveria fornecer um estudo empírico das paixões, a terceira deveria desabrochar numa poética das experiências de criação e da recriação, apontado para uma segunda inocência. É-me difícil exprimir hoje até que ponto estava fascinado, nos anos 50, pela grande trilogia de Jaspers, muito especificamente pelo último capítulo do terceiro volume dedicado às ‘cifras’ da Transcendência: não seria a ‘decifração’ destas cifras o modelo perfeito de uma filosofia da Transcendência que seria ao mesmo tempo uma poética? Como referi, esta planificação da obra de uma vida inteira por um filósofo principiante foi bastante imprudente. Hoje, rejeito-a por completo” (RICOEUR, 1995, p. 65). Mesmo que esse terceiro tomo nunca tenha sido escrito, podemos dizer, como o aponta Domenico Jervolino (2011), que esse intento inicial espalhou-se por um painel de obras bastante vasto, do símbolo à metáfora, à narração, à condição histórica, à memória, etc.

existiria se não se movesse já e sempre na linguagem. Portanto, é no seio de uma filosofia da palavra que o símbolo deve ser retomado; em outras palavras, é a constatação dos mitos e símbolos como acontecimentos de linguagem que justifica a necessidade de uma hermenêutica: “Como dissemos anteriormente, a confissão desenvolve-se sempre no elemento da linguagem; ora, essa linguagem é essencialmente simbólica” (RICOEUR, 2013a, p. 26).

Pensar o símbolo é então pensar a linguagem em que este se move. Ou, em outras palavras, a hermenêutica deve procurar revivificar a filosofia a partir da reflexão sobre os símbolos primários que se apresentam à consciência. Portanto, o objetivo da *Simbólica do Mal* é o de rastrear o solo da pré-compreensão humana, no local onde habita o mito e essa rica linguagem originária que a reflexão filosófica deverá retomar para se fortalecer enquanto discurso. Desse modo, *A Simbólica do Mal* acaba por defender o valor da interpretação, pois para Ricoeur é na hermenêutica que se liga a doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligível da decifração (RICOEUR, 2013a, p. 365).

O pensar capaz de apostar na riqueza do símbolo é necessariamente dinâmico, e Ricoeur acaba por justificar, na conclusão de sua reflexão, uma “dedução transcendental” do símbolo<sup>40</sup>, que nos orienta para a ideia de que a justificação do símbolo pelo seu poder de revelação constitui um simples aumento da consciência de si, uma espécie de “extensão da circunscrição reflexiva” (RICOEUR, 2013a, p. 237), que se vai tornar uma filosofia instruída pelos símbolos. A tarefa dessa filosofia é gerar uma transformação qualitativa da consciência reflexiva (mais radical do que a sua mera “extensão”). É por esse motivo que mesmo a expressão “dedução transcendental do símbolo” não será, ainda, absolutamente satisfatória. Pois se trata de captar o símbolo também na sua *função ontológica*: para além de simples revelador da consciência de si, que ultrapassa um simples “conhece-te” puramente reflexivo, o símbolo é, antes de mais, “[...] um apelo através do qual todos são convidados a posicionarem-se melhor no ser, a ‘ser sensatos’, para usar a expressão grega” (RICOEUR, 2013a, p. 373).

---

<sup>40</sup> “Ousaria, provisoriamente pelo menos, nomear esta tarefa ‘dedução transcendental’ do símbolo. A dedução transcendental, no sentido kantiano, consiste em justificar um conceito mostrando que ele torna possível a constituição de um domínio de objetividade. Ora, se me sirvo dos símbolos do desvio, da errância, do cativo, como de um detetor de realidade, se decifro o homem a partir dos símbolos míticos do caos, da mistura e da queda, em suma, se elaboro, seguindo uma mítica da existência má, uma empírica da liberdade serva, posso dizer então que, em contrapartida, terei ‘deduzido’ — no sentido transcendental do termo — o simbolismo do mal humano; Com efeito, o símbolo, empregue como detetor e decifrador da realidade humana, terá sido verificado pela sua capacidade de suscitar, de esclarecer, de ordenar essa região da experiência humana, essa região da confissão, que é por vezes demasiado facilmente reduzida ao erro, ao hábito, à emoção, à passividade, em suma, a uma ou outra das dimensões da finitude que não têm necessidade dos símbolos do mal para serem abertas e descobertas”. (RICOEUR, 2013a, p. 273).

A hermenêutica “crítica” proposta por Ricoeur é “[...] um pensamento que é capaz de dissolver o mito através da explicação, voltando a restaurá-lo na sua opacidade” (HELENO, 2001). Compreende-se assim que uma fenomenologia meramente comparativa dos símbolos não é suficiente. É necessária uma dinâmica dos símbolos e não uma estática. O término da *Simbólica do Mal* é marcado por uma “aposta” hermenêutica: com efeito, a hermenêutica dos símbolos torna-se “aposta” na medida em que uma interpretação filosófica só pode pensar o símbolo na sua *criatividade*. Ao ter também uma função ontológica, o símbolo fala sempre na concretude da existência humana e no modo como o homem compreende a si e ao seu sagrado. É nos seguintes termos que o autor formula a *aposta*:

Eu aposto que compreenderei melhor o homem e a ligação entre o ser do homem e o ser de todos os entes se seguir a *indicação* do pensamento simbólico. Esta aposta torna-se então na tarefa de *verificação* da minha aposta e de saturá-la, de uma certa forma, de inteligibilidade; em contrapartida, essa tarefa transforma a minha aposta; apostando *na* significação do mundo simbólico, eu aposto ao mesmo tempo *que* a minha aposta me trará dividendos na forma de capacidade de reflexão, no elemento do discurso coerente. Abre-se, assim, diante de mim, o campo da hermenêutica propriamente filosófica: já não se trata de uma interpretação de caráter alegórico que ambiciona encontrar uma filosofia disfarçada sob as vestes imaginativas do mito; é uma filosofia a partir dos símbolos que se dá a si mesma a tarefa de promover, de formar o sentido, mediante uma interpretação criadora (RICOEUR, 2013a, p. 372-373, grifos do autor).

Ao analisar os símbolos primários e os mitos do princípio e do fim do mal, nas civilizações hebraica e grega, Ricoeur visara conferir um *locus* ao símbolo. Se *A Simbólica do Mal* se relaciona mais diretamente com a manifestação cósmica do sagrado<sup>41</sup>, é somente em outra obra, de 1965, que Ricoeur trabalhará o símbolo psíquico e, como consequência, também os símbolos poéticos: *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, grande painel sobre o estatuto da interpretação a partir da obra do psicanalista. O que devemos guardar, até este ponto, é sobretudo a relação entre símbolo e linguagem e o modo como a hermenêutica de Ricoeur tenderá progressivamente a pensar a última.

Podemos antecipar, contudo, o questionamento acerca do que Ricoeur realmente espera desse encontro entre a hermenêutica e a obra de Freud, a partir do livro *Da interpretação*. O que podemos dizer, provisoriamente, é que ele espera ao menos duas coisas. Em primeiro lugar, que a filosofia arbitre a disputa entre duas hermenêuticas rivais, que disputam espaço na cultura. A expressão “hermenêuticas rivais” tem um sentido preciso no pensamento de Ricoeur, que se refere a uma oposição básica. Para o autor, há uma

<sup>41</sup>Ver, no primeiro capítulo de nosso trabalho, a seção 2.1 *Cósmico, Onírico, Poético: níveis de manifestação dos símbolos*, p. 22.

hermenêutica da suspeita, assim como uma hermenêutica da restauração do sentido. A obra de Freud será, em 1965, o grande paradigma da hermenêutica da suspeita, embora ele mencione também o pensamento de Marx, Nietzsche e Feuerbach, e trabalhe esses múltiplos e concorrentes métodos de interpretação no primeiro tomo de seus ensaios de hermenêutica: *O Conflito das Interpretações* (RICOEUR, 1988a). Já o paradigma da hermenêutica da restauração é o da fenomenologia da religião, bem como de toda interpretação que participe, pelo menos *em simpatia e imaginação*, da consciência e de suas significações intencionais reveladas nos mitos e símbolos.

Em segundo lugar, tendo articulado a hermenêutica à teoria das significações de Husserl, Paul Ricoeur vai dar relevo à questão da dimensão histórico-cultural do ser e da consciência, relacionando o ser à linguagem e às condições de sua existência no mundo. Criticando o idealismo de Husserl e seus seguidores acerca da intuição direta e do acesso imediato à consciência, considera necessário passar por uma exegese contínua das significações do mundo e da cultura para que a existência possa ter sentido e chegar à reflexão. Ricoeur propõe que o conhecimento do ser e da consciência passe pelo aprofundamento da interpretação, no campo das várias disciplinas, entre elas a psicanálise (no que diz respeito à arqueologia do sujeito) e a fenomenologia da religião (no que toca a compreensão dos sinais do sagrado). Portanto, sem a compreensão da espessura do símbolo, que transpusemos até aqui, não poderíamos entender a proposta hermenêutica defendida por Ricoeur.

### **3.2 O símbolo nas suas *vias longa e curta de aproximação***

O livro *Finitude et culpabilité* (2009d) já deixara bem assente que a questão do mal e da culpabilidade são eixos importantes do pensamento de Ricoeur<sup>42</sup>, que continuou aprofundando a reflexão sobre esta problemática tanto no nível pessoal como no de sua configuração pública e política. Essa preocupação fez de Ricoeur um interlocutor privilegiado no debate em torno dessa temática no quadro de pensadores contemporâneos, dentro e além das fronteiras da filosofia e, simultaneamente, para além de qualquer pertença religiosa

---

<sup>42</sup> Segundo Oliver Abel (1996, p. 13): “Entrar na obra de Ricoeur é [...] uma tarefa simples, desde que se retome as suas questões iniciais, em que cada uma é o essencial da seguinte: o que é um sujeito simultaneamente capaz e frágil, ativo e submisso? Como pode ele ser responsável? O que é o mal, se o mal sofrido excede largamente o mal cometido?”.

específica. Contudo, em 1965, com a publicação da volumosa tese *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, a sua reflexão em torno dessa temática recebe um desenvolvimento inesperado.

É conhecida, inclusive, a grande polêmica gerada em torno dessa obra, pois ao demarcar sua posição acerca da obra do fundador da Psicanálise, Ricoeur assume um desafio que acaba por repercutir naqueles que se consideram os herdeiros mais legítimos de Freud<sup>43</sup>. Ricoeur afirma que seu interesse pela psicanálise era antigo, e remontava aos tempos de estudante de filosofia, através da figura do professor Roland Dalbiez, como ele relembra em sua *Autobiografia intelectual* (RICOEUR, 1995, p. 48): “Deve-se dizer que o nosso professor foi o primeiro filósofo francês a escrever sobre Freud e a psicanálise”. Nesse texto autobiográfico, Ricoeur reitera o débito para com esse primeiro professor, associando suas lições à própria resistência que ele mesmo veio a desenvolver, nas suas obras de maturidade, em relação ao apelo do imediatismo, a sedução da apoditicidade do *Cogito*.

*Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965/1977) é resultado de três conferências que Ricoeur proferiu na Universidade de Yale, em 1961. Assumindo deliberadamente uma posição filosófica, o autor diz que seu problema é a consistência do discurso freudiano e seus rendimentos para a construção de uma hermenêutica crítica. O problema é abordado numa vertente tripla: *epistemológica* (em que pretende interrogar o que é a interpretação na psicanálise), *reflexiva* (na medida em que tem como objetivo a compreensão de si) e *dialética* (pois questiona se podemos ou não considerar a interpretação freudiana de modo exclusivo), como o anuncia Ricoeur já no prefácio da obra: “Essas três questões constituem o longo desvio pelo qual retomo com maior empenho o problema deixado em suspenso no fim de minha *Simbólica do Mal*, a saber, o da relação entre uma hermenêutica dos símbolos e uma filosofia da reflexão concreta” (RICOEUR, 1977, p. 12). Ricoeur também nos chama a atenção para a linguagem, domínio que naquele período começava a se estender por diversos domínios da investigação filosófica contemporânea (*linguistic turn*). A grande questão posta

---

<sup>43</sup> A esse respeito, a polêmica gerada pela acusação de ter plagiado as ideias de Lacan acerca da importância do campo da linguagem para compreensão de Freud, é importante lembrar que o interesse de Ricoeur por Freud se iniciara com os estudos de *A Simbólica do Mal*, e que Ricoeur havia dado cursos sobre Freud antes de ler a obra de Lacan e de frequentar seus seminários (RICOEUR, 2009d). Na introdução de *Da Interpretação*, Ricoeur (1997) esclarece que seu livro versa sobre Freud, e não sobre a psicanálise, pois lhe falta, como ele mesmo o admite, a experiência analítica e, além disso, porque não lhe interessa o exame das escolas pós-freudianas. Ricoeur lê a obra de Freud como “um monumento de nossa cultura, como um texto em que esta se exprime e se compreende” (RICOEUR, 1977, p. 11), assumindo o risco que esse tipo de empreitada acarretará: “O leitor julgará se tal risco é um vão desafio” (RICOEUR, 1977, p. 11). Na entrevista concedida a Marc de Launay em 1995, Ricoeur lembra a atmosfera reinante nos seminários de Lacan e, a respeito do psicanalista francês, recorda: “Creio que, no fundo, ele esperava de mim o que esperara sucessivamente de Hyppolite e de Merleau-Ponty: uma espécie de caução filosófica. Decepionei-o, como é de ver, neste ponto” (RICOEUR, 2009a, p. 113). Para mais detalhes sobre a polêmica, conferir, sobretudo, o ensaio *Da psicanálise à questão do si mesmo, ou trinta anos de trabalho filosófico* (RICOEUR, 2009a).

aqui é estrutura de duplo sentido a revelar-se na linguagem humana, seja na simbólica do mal, no texto do sonho, na fala do desejo ou na dimensão religiosa.

É nesse jogo de implícito/explicito, manifestar/dissimular que encontramos um traço fundamental da linguagem humana. Por essa razão, afirma Ricoeur: “A interpretação é a *inteligência do duplo sentido*” (RICOEUR, 1977, p. 18, grifo nosso). É isso que justifica, a princípio, a necessidade de uma hermenêutica da suspeita. Assim, já podemos começar a compreender o lugar de inserção da psicanálise nesse grande debate acerca do símbolo e sua interpretação. Já que foi no tema do primeiro grande livro de Freud, *A interpretação dos sonhos* (2001), que Ricoeur encontrara o problema, é ainda nesse livro que ele buscará uma primeira indicação sobre o programa da psicanálise. No próprio título do referido livro de Freud, *Traumdeutung*, encontramos uma divisão em duas vertentes — de um lado, *sonho*; de outro, *interpretação* — duas temáticas fundamentais da investigação de Ricoeur. Vimos no capítulo anterior que o onírico constitui uma das zonas de emergência do símbolo, e é nesse sentido que Ricoeur explicita a amplitude de significação do sonho:

[...] esse termo — o sonho — não é um termo que fecha, mas que abre. Não se fecha sobre um fenômeno até certo ponto marginal de nossa vida psicológica, sobre a fantasia de nossas noites, sobre o onírico. Ele se abre a todas as produções psíquicas enquanto são análogas ao sonho, na loucura e na cultura, quaisquer que sejam seu grau e o princípio desse parentesco. Com o sonho, afirma-se o que acabo de chamar de a semântica do desejo. Ora, essa semântica gira em torno de um tema de certa forma nuclear: como homem do desejo, empenho-me mascarado — *larvatus prode* —; ao mesmo tempo, a linguagem é, antes, e na maioria das vezes, distorcida: quer dizer outra coisa do que aquilo que diz, tem duplo sentido, é equívoca (RICOEUR, 1977, p. 17-18).

O sonho e seus análogos (o delírio, o mito, as figuras do folclore, etc.) se inscrevem, assim, numa região da linguagem que se anuncia como lugar de significações complexas, onde outro sentido a um só tempo se revela e se oculta num sentido manifesto ou imediato<sup>44</sup>: “Chamemos de símbolo essa região de duplo sentido” (RICOEUR, 1977, p.18). Esse problema do símbolo, complementa Ricoeur, não é específico da psicanálise: a fenomenologia

<sup>44</sup> Até certo ponto, a própria fenomenologia de Husserl, espírito diretor do método de Ricoeur, pode ser compreendida como um esforço de explicitação das significações veladas. Explorar a riqueza do universo de significações que a coisa nos revela no ato intencional é o que é próprio da atitude fenomenológica. Essa atitude faz da fenomenologia a “ciência clarificadora” por excelência (KELKEL; SCHÉRER, 1982), e seu método se caracteriza, por sua vez, como um esforço de *evidenciação* [*Evidentmachung*] plena dos fenômenos (HUSSERL, 1907/2015). Através da redução fenomenológica, o mundo se abre *na* e *para a* consciência intencional como um *horizonte de sentidos*. O que se renuncia, pela *epoché*, é à ingenuidade da atitude natural, e não ao mundo cultural e histórico ele mesmo, razão pela qual, como argumenta Ricoeur (1989), hermenêutica e fenomenologia se sustentam reciprocamente. Ou, como lembra Merleau-Ponty: “Suspendê-las [as atitudes que constituem o solo da pré-reflexão], porém, não é negá-las, e, menos ainda, negar o vínculo que nos liga ao mundo físico, social e cultural; ao contrário, é *vê-lo* e ser dele consciente” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 22).

da religião também o conhece: “[...] os grandes símbolos cósmicos da terra, do céu, das águas, da vida, das árvores [...], e esses estranhos relatos sobre as origens e o fim das coisas que são os mitos, também são seu pão cotidiano” (RICOEUR, 1977, p. 18). Portanto, no interior desse grande debate da linguagem esboça-se um debate que abrange o conjunto das expressões de duplo sentido. É no interior desse debate que se impõe uma questão chave: será que o jogo do implícito-explicito, o mostrar-ocultar do duplo sentido é sempre uma dissimulação do que pretende dizer o desejo (hermenêutica da suspeita), ou será que ele pode ser, às vezes, manifestação, revelação de um sagrado? Mais ainda, questiona-se Ricoeur: “Seria essa própria alternativa real ou ilusória, provisória ou definitiva?” (RICOEUR, 1977, p. 18). Essa questão atravessa todo o *Ensaio sobre Freud*.

Assim, podemos compreender a definição que Ricoeur nos dá de hermenêutica, numa circunscrição mais vasta que a psicanálise: “[...] teoria das regras que presidem a uma exegese, isto é, a interpretação de um texto singular ou de um conjunto de signos suscetível de ser considerado como um texto” (RICOEUR, 1977, p. 19). Sem a equivocidade da linguagem, não haveria necessidade de hermenêutica. O símbolo implica em um duplo sentido que exige interpretação: “A nosso ver, 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” (RICOEUR, 1977, p. 19).

Mas é preciso — tanto da parte do símbolo como da parte da interpretação — evitar duas definições extremas: uma definição mais larga e outra mais restrita. No que se refere ao símbolo, a definição mais lata pode ser representada pela posição de E. Cassirer (2004) que defende a ideia de que “[...] o simbólico é a mediação universal do espírito entre nós e o real” (RICOEUR, 1977, p. 20). Assim pretende exprimir a não-imediaticidade de nossa apreensão da realidade. Para Ricoeur, contudo, é de todo interesse distinguir o símbolo de signo e função significante:

Façamos justiça a Cassirer: ele foi o primeiro a colocar o problema do remembramento da linguagem. A noção de forma simbólica, antes de constituir uma resposta, delimita uma questão: a da composição de todas as “funções mediadoras” numa única função que Cassirer chama *das Symbolische*. O “simbólico” designa o denominador comum de todos os modos de objetivar, de dar sentido à realidade (RICOEUR, 1977, p. 20).

Contudo: “Ao unificar todas as funções de mediação sob a denominação do simbólico, Cassirer atribui a esse conceito uma amplitude igual, de um lado, ao conceito de realidade e, do outro, ao de cultura” (RICOEUR, 1977, p. 21). Assim, perde-se uma distinção fundamental

que constitui a linha de demarcação entre expressões unívocas e equívocas: “É essa distinção que cria o problema hermenêutico” (RICOEUR, 1977, p. 21). Portanto, em Ricoeur, só podemos falar em símbolos propriamente ditos quando a linguagem produz signos de grau composto em que o sentido, para além de designar qualquer coisa, designa *outra* que não seria atingida fora de sua intenção: dizer algo diferente do que se diz, eis a função do símbolo. “A interpretação se refere a uma estrutura intencional de segundo grau que supõe que um primeiro sentido seja constituído onde algo é visado em primeiro lugar, mas onde esse algo remete a outra coisa visada apenas por ele” (RICOEUR, 1977, p. 21).

No entanto, além dessa definição alargada de símbolo, há também outra mais restrita, que pretende ver o símbolo a partir da noção de analogia. O *trabalho do sonho*<sup>45</sup>, por exemplo, é bem mais complexo do que a via de analogia, o que faz com que Ricoeur sugira que a analogia seja “[...] uma das relações estabelecidas entre o sentido manifesto e o sentido latente” (RICOEUR, 1977, p. 25). Portanto, trata-se de buscar uma definição de símbolo situada entre a forma simbólica de Cassirer e a analogia da tradição platônica e do simbolismo literário, no sentido de uma via intermédia em que o símbolo seja visto em sua estrutura intencional, que faz apelo ao trabalho de interpretação.

Não podemos esquecer que a intenção de Ricoeur é inserir a psicanálise no *conflito das interpretações*, motivo pelo qual a necessidade de extremar os dois campos e “arbitrar essa discórdia” esteja bem presente na reflexão do autor. É possível, então, falar numa *via longa* e numa *via curta* de abordagem do símbolo, da interpretação e da própria hermenêutica, como podemos ver no ensaio *Existência e hermenêutica*, inserido no livro *O conflito das interpretações* (RICOEUR, 1988a, p. 5). Também o *cogito* tem suas vias longa e curta de aproximação, como indica o prefácio de *Soi-même comme un autre*, embora essas vias se refiram à “exaltação” e à “humilhação” do *cogito* (RICOEUR, 2014). Assim, destacamos a intenção de Ricoeur de pensar a partir da difícil mediação de extremos, para que o “meio” e a “mediação” se fortaleçam.

Algumas das reflexões epistemológicas de Ricoeur incidem sobre a concepção de ciência a que corresponde a psicanálise, seu estatuto enquanto ciência. Trata-se de demonstrar que a psicanálise não corresponde a uma ciência no sentido estrito do empirismo — apoiada

---

<sup>45</sup> Todo o conteúdo gerador de conflito doloroso para o aparelho psíquico tende a ser recalcado, a ficar relegado ao inconsciente, sem, no entanto, permanecer silenciado. O *trabalho do sonho* é entendido, assim, como o trabalho de distorção necessário para que o material inconsciente possa se manifestar. É o meio pelo qual o desejo pode se satisfazer parcialmente por meio de um substituto manifesto (esse jogo entre o conteúdo latente e o material manifesto no sonho é a razão pela qual Ricoeur fala em uma *semântica do desejo*). Freud descreve o *trabalho do sonho* nos capítulos VI e VII de *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 2001).

na observação — nem num sentido atenuado que vê a ciência constituída por dois níveis: o da observação e o teórico. A psicanálise, conforme a discussão de Ricoeur na porção epistemológica de seu estudo, não assenta em nenhum dos dois modelos extremos. No primeiro caso, porque a interpretação do processo psíquico não pode ser resumida à observação, possuindo, ao invés, um sentido “subjetivo” que não podemos contornar. Mas também, por outro lado, o segundo modelo não serve, justamente porque não dá conta de intermediar os dois fatores inseparáveis no discurso freudiano: *a força e o sentido*. Trata-se da tese fundamental de Ricoeur: ao longo de toda a sua tese sobre o discurso freudiano, o autor vê na obra de Freud a inseparabilidade de uma hermenêutica e de uma energética, isto é, um sentido e uma força. É essa inseparabilidade entre os dois níveis do discurso freudiano que torna os modelos empiristas, quer seja o de uma ciência da observação ou de uma ciência teórica, inaplicáveis à psicanálise. Ricoeur retomará essa argumentação numa conferência chamada *A questão da prova em psicanálise* (2010a), em que problematiza os critérios do *fato* em psicanálise e mostra como eles são irredutíveis às ciências de observação. O fato em psicanálise é uma *narrativa*, ele situa-se na tensão viva entre o narrado e o vivido.

A questão da cientificidade ou não da psicanálise é tema vasto e não nos interessa desenvolvê-lo em detalhes. Há, com relação a isso, um interessante paradoxo na obra do próprio psicanalista que não escapara à análise atenta de Ricoeur. Influenciado pela *Aufklärung*, Freud busca para a Psicanálise uma filiação no campo das Ciências Naturais. Por outro lado, também estabelece como um dos articuladores centrais da psicanálise a noção de fantasia. Afirma Freud (1996a, p.132): “Porque destruímos as ilusões acusam-nos de colocar em perigo os ideais”. Ora, se por um lado, Freud se qualifica como destruidor das ilusões da humanidade — um dos *mestres da suspeita*, como o dirá Ricoeur —, por outro, reconhece o papel fundamental da fantasia, do sonho, do mito e seus correlatos, não só no processo de construção do saber que define a especificidade epistêmica da psicanálise, como também na constituição do psiquismo e da subjetividade humana. Esse aparente paradoxo pode ser melhor discutido se o articularmos à leitura que Ricoeur faz de sua obra, identificando na teoria de Freud uma articulação entre *energética e hermenêutica*, entre interpretação e explicação causal. A energética já está presente desde o *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895/2006), de nítido viés fisicalista e neuronal, que se articula posteriormente com a interpretação (*Deutung*), que desponta desde a já mencionada obra sobre os sonhos, de 1900. Essa articulação ganhará corpo em seus trabalhos posteriores, sobretudo nos escritos de metapsicologia (FREUD, 1996c). Esse é apenas um exemplo das cambiantes relações entre o

campo da ciência moderna e o das ficções lógicas da fantasia. O que Freud concebia como “ciência”, aliás, tem necessariamente o caráter de uma mitologia, como ele mesmo afirma em uma carta a Einstein: “Todas as ciências, porém, não chegam, afinal, a uma espécie de mitologia? Não se pode dizer o mesmo, atualmente, a respeito da sua física?” (FREUD, 1933/1996c, p. 204).

É interessante notar como a posição de Freud acerca da cientificidade da psicanálise antecipa e guarda certas semelhanças com os debates travados posteriormente por Ricoeur no campo hermenêutico. Freud construiu a psicanálise diante da querela dos métodos (*Methodenstreit*) que marcou o fim do século XIX. Nesse contexto de debate metodológico, conforme a distinção estabelecida por Wilhelm Dilthey (2010) — importante renovador da hermenêutica —, o método da *Naturwissenschaft* (ciência da natureza) baseava-se na explicação, enquanto as *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito) tinham como fundamento a compreensão. Dilthey adota aqui a distinção entre “explicar” (*erklären*) e “compreender” (*verstehen*) como marcos distintivos das duas formas de ciência. De acordo com Paul-Laurent Assoun (1983), para Freud, por outro lado, *a interpretação é uma explicação*. Assoun (1983, p.49) explica que a *Deutung* (interpretação) de Freud é “[...] um procedimento intelectual que explica de modo interpretativo e interpreta fornecendo a causa”. A inovação de Freud em relação a esse debate está em sempre exigir que o ato interpretativo nunca se liberte totalmente do ato explicativo, pelo qual se remonta dos efeitos às causas: Freud está sempre a exigir que, no esforço do estabelecimento de sua “ciência”, “[...] não se pare antes de ter detectado o *nexus* entre o acontecimento e o processo” (ASSOUN, 1983, p. 50). Essa constatação que o estatuto da *Deutung* tem no próprio Freud pode servir-nos para confirmar a validade da leitura que Ricoeur (1977) faz da psicanálise. Também o próprio Ricoeur mostrará que explicação e compreensão são momentos inseparáveis do ato interpretativo, argumentando que a compreensão precede, acompanha e encerra a explicação; e, em contrapartida, a explicação desenvolve analiticamente a compreensão (RICOEUR, 2013b).

Ricoeur é atento às nuances que fazem do discurso freudiano uma ampla articulação entre esses dois níveis de interpretação: o energético e o hermenêutico. Para tanto, ao iniciar a *Análise* em *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, Ricoeur (1977) retoma o *Projeto para uma psicologia científica*<sup>46</sup> (FREUD, 1895/2006) — texto pré-psicanalítico que tentava dar

---

<sup>46</sup> Manuscrito em estado de esboço, publicado postumamente, em que Freud tenta descrever neuro-fisiologicamente suas descobertas. Se, por um lado, é a última tentativa de Freud para dar um solo anátomo-

uma explicação de base energética e neurofisiológica ao “aparelho psíquico” —, para passar em seguida à *Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 2001) e aos escritos metapsicológicos (1996c), textos fundamentais para a compreensão da estrutura do discurso freudiano.

Todo esse longo percurso analítico servirá para mostrar, na coerência interna do discurso freudiano, o que Ricoeur considera “[...] a dificuldade central da epistemologia psicanalítica” (RICOEUR, 1977, p. 67). Como já dissemos, os escritos de Freud apresentam-nos, de imediato, um discurso misto, até mesmo ambíguo, que ora apresenta conflitos de força entre as instâncias psíquicas, justificando uma explicação energético-causal, ora relações de sentido justificando uma hermenêutica: “Gostaria de mostrar que essa ambiguidade aparente é bem fundada, que esse discurso misto é a razão de ser da psicanálise” (RICOEUR, 1977, p. 67). Ao longo dos quatro capítulos que constituem a *Analítica*, Ricoeur mostrará sucessivamente a necessidade de ambas as dimensões desse discurso. Eis a aporia explorada pelo filósofo: se por um lado a dimensão tópico-econômica constitui uma feição anti-fenomenológica por excelência, por outro lado é ela que fornece toda a base para a leitura da psicanálise como uma hermenêutica.

A tarefa a que Ricoeur se propõe, em sua leitura, é a de superar a distância entre essas duas ordens de discurso, para, a partir daí “[...] atingir o ponto em que se compreenda que a energética passa por uma hermenêutica e que a hermenêutica descobre uma energética” (RICOEUR, 1977, p. 67). É o interjogo entre essas duas ordens que evidenciam a *semântica do desejo*, que se anuncia por um processo de *simbolização*. A dimensão hermenêutica da interpretação psicanalítica vai ser cada vez mais aprofundada, sobretudo com a análise que Ricoeur empreende dos textos culturais de Freud, ponto em que se torna mais clara a dimensão hermenêutica da psicanálise: “[...] não é por acaso, mas por destino, que ela visa a dar uma interpretação da cultura em seu conjunto” (RICOEUR, 1977, p. 67).

A segunda parte do livro empreende, pois, a interpretação da cultura. Trata-se, a partir daí, de “aplicar” o que se disse sobre o sonho e a neurose, à cultura. A preocupação em analisar as ficções da fantasia neurótica, as ilusões e os ideais da cultura como “rebentos” deformados das expressões psíquicas do desejo será a marca das investigações freudianas da

---

fisiológico às suas descobertas, por outro também “[...] é um adeus à anatomia sob a forma de uma anatomia fantástica” (RICOEUR, 1977, p. 76). É um texto anterior à fundação da psicanálise propriamente dita. As noções de quantidade, de princípio de constância e de inércia são traçadas para dar um modelo energético-causal ao esquema explicativo da “psicologia científica” do jovem Freud. Ao contrário de *A interpretação dos sonhos* (2001) e textos posteriores, em que *sentido e interpretação* assumem um papel mais determinante: “O Projeto de 1895 representa o que se poderia chamar um estado *não hermenêutico* do sistema” (RICOEUR, 1977, p. 69, grifo nosso).

cultura. “Nesse sentido, a teoria analítica da cultura é uma ‘psicanálise aplicada’” (RICOEUR, 1977, p. 130). Mas trata-se de uma simples “aplicação”?

A analogia do sonho com a arte, os mitos, o folclore, o simbolismo cósmico etc. leva Ricoeur a escrever páginas importantes sobre a criação artística a partir de sua leitura de Freud. Este faz uma analogia interessante entre a criação artística e o jogo infantil, num de seus ensaios mais importantes sobre a fantasia neurótica em sua vinculação com o campo da arte: se a criança tem o jogo, o artista tem a fantasia, esse universo peculiar que podemos ver espalhado na obra de arte. Freud valorizou bastante o mundo do brincar e do fantasiar das crianças. Em *Escritores Criativos e Devaneio* (1996f) — seguramente um dos textos que melhor destaca a dimensão criativa da fantasia — o psicanalista afirma que a criança, enquanto brinca, cria um mundo que lhe é próprio e povoa-o com as invenções de sua imaginação, constituída por realizações de um desejo narcísico que se acredita onipotente, porque ainda não confrontado às desilusões da realidade. É com suas fantasias que as crianças criam pontes entre o mundo de sua subjetividade e a “realidade externa”. A atitude do artista consiste em algo semelhante: uma tentativa de estabelecer relações entre o desejo e a “realidade”, pois a arte, como toda produção de cultura, também é reveladora dos *rastros do desejo*. A arte pode, portanto, ser entendida como uma espécie de “[...] figura do noturno, embora desperta” (HELENO, 2001, p. 125). Os capítulos que Ricoeur dedica à interpretação psicanalítica da cultura são uma verdadeira análise do desejo e seu confronto com o mundo histórico: o complexo de Édipo, a formação do supereu, a questão das identificações, o paralelismo entre filogênese e ontogênese, os ideais de eu etc. É a essa leitura que nos dedicaremos a seguir.

### **3.3 Psicanálise e cultura: a imaginação como ilusão**

Dos textos que Ricoeur dedicou à relação entre hermenêutica, psicanálise e cultura, destacam-se dois: a segunda parte do livro II de *Da Interpretação*, intitulada *A interpretação da cultura* (1977), e o ensaio *A psicanálise e o movimento da cultura contemporânea* (1988a) que aparece em segundo lugar na seção de *O conflito das interpretações* reservada aos textos que abordam o debate hermenêutico em torno da psicanálise. O que Ricoeur pretende nesses dois textos é efetuar uma releitura das investigações de Freud sobre a cultura, e mostrar que uma hermenêutica freudiana da cultura não é uma disposição fortuita nem uma eventualidade. Pelo contrário, essa interpretação da cultura constitui uma verdadeira intenção.

Novamente, o discurso freudiano acerca da cultura (da arte, da moral, da religião, da culpabilidade) é duplamente determinado: “[...] em primeiro lugar, pelo modelo tóxico-econômico que constitui a ‘metapsicologia’ freudiana; em seguida, pelo exemplo do sonho, que fornece o primeiro termo de uma sequência de análogos, suscetível de ser indefinidamente estendida, do onírico ao sublime” (RICOEUR, 1977, p. 129). Aqui somos reenviados à dialética entre as linguagens do sentido e da força, hermenêutica e energética. É partindo do ponto de vista econômico, que vê o “aparelho psíquico” em termos de investimento e contra-investimento, que Ricoeur destaca o contributo da psicanálise à compreensão da cultura. É preciso, pois, destacar que a perspectiva freudiana sobre a cultura é necessariamente parcial — o que, para Ricoeur, é mais um mérito do que uma limitação<sup>47</sup> —, pois subordina a interpretação cultural aos pontos de vista dinâmico e econômico da metapsicologia<sup>48</sup>, quer mostrando a dinâmica das pulsões de vida e de morte (*Eros* e *Thanatos*), quer sublinhando a homologia entre as obras de arte e o fenômeno dos sonhos. Ou seja, é a *metapsicologia*, o rendimento teórico da psicanálise, que funciona como o articulador central dos textos sociais, pois são conceitos metapsicológicos como os de pulsão de vida e de morte, identificação, supereu, inconsciente etc. que facultam o entendimento propriamente psicanalítico da cultura.

O que destacamos, aqui, é que a análise de Ricoeur sobre Freud enfatiza, pelas razões já apresentadas, o fato de a etiologia das neuroses ser aparentada à hermenêutica da cultura. Também na arte, a semelhança entre o processo criativo e o sonho mostra o parentesco entre os vários modos pelos quais o aparelho psíquico consegue se exprimir. Talvez seja mesmo necessário enfatizar que outro elemento articulador das várias modalidades de expressão do

<sup>47</sup> Como dirá, por exemplo, acerca dos ensaios de Freud que se dedicam à análise das obras de arte: “Eles [esses ensaios] se assemelham a certa reconstituição arqueológica, esboçando todo o monumento à maneira de um contexto provável, a partir de um detalhe arquitetônico. Em contrapartida, é a unidade sistemática do ponto de vista que sustenta o conjunto desses fragmentos, à espera da interpretação global da obra de cultura, de que falaremos mais adiante. Explica-se, assim, o caráter bastante peculiar desses ensaios, a surpreendente minúcia do detalhe e o rigor, e mesmo a rigidez, da teoria que coordena esses fragmentários estudos com o grande afresco do sonho e da neurose. Considerados como peças isoladas, *cada um desses estudos é bastante circunscrito*” (RICOEUR, 1977, p. 143, grifo nosso).

<sup>48</sup> Em *Dois verbetes de enciclopédia* (1996c), Freud dá à Psicanálise uma definição em três partes intimamente articuladas. Essa tripla definição foi reiteradamente destacada por Ricoeur (2011): a psicanálise trata da relação triangular entre (1) um *procedimento de investigação*, (2) uma *forma de tratamento* e (3) *uma teoria* (metapsicologia). Nas palavras do próprio Freud, no referido verbete enciclopédico, a Psicanálise pode ser definida como: “1. um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo; 2. um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos; e 3. uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo destas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica” (FREUD, 1996c, p.253). A metapsicologia é justamente esse terceiro ponto: o *rendimento teórico* aduzido pelo método de investigação e pela forma de tratamento, que são de interesse mais direto do filósofo (embora as três partes sejam indissociáveis).

psiquismo seja *o campo da linguagem*: donde a justificativa e o propósito vital de articular psicanálise e hermenêutica. Além disso, e reiterando argumentos já referidos em nosso trabalho, Ricoeur insiste no fato de a obra de arte evidenciar a relação entre regressão e progressão, processos estes que pressupõem duas hermenêuticas e a concomitante valorização do futuro através da *prospecção* e não apenas do passado e do regresso às lembranças infantis. O trabalho filosófico, presidido por uma fenomenologia hermenêutica, visa a constituir a estrutura de um sujeito reflexivo, capaz de acolher ou de ser a condição de possibilidade de uma semântica do símbolo e daquilo que essa semântica decifra do ser existente. O pensamento filosófico é reflexivo, e deve acolher uma arquitetura de sentido que constitua um sujeito que se reflète a si mesmo.

O movimento dessa reflexão, para Ricoeur, deve ser dialético. Na busca de uma lógica da polissemia do símbolo, Ricoeur elabora dois conceitos opostos dialeticamente: *arqueologia* e *teleologia*. O conceito de arqueologia é elaborado a partir da leitura de Freud à qual ora nos dedicamos. Não é um conceito de Freud, mas uma forma de compreendê-lo reflexivamente, ou, nas palavras de Ricoeur (1977, p. 343): “É um conceito que formo a fim de me compreender a mim mesmo lendo Freud”. Como a consciência atual pode voltar-se para suas raízes pulsionais e infantis investigadas pelo psicanalista? Como entender que a consciência, em psicanálise, tem suas determinações não nela mesma, mas no inconsciente? O conceito de teleologia, por seu turno, é formulado a partir da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. A progressão das figuras se dá sempre em vista da figura seguinte, o sentido de uma figura sempre se revela numa figura posterior (RICOEUR, 1977, p. 343).

É nesse mesmo sentido que Ricoeur concorda com a análise de Merleau-Ponty que, no seu importante prefácio ao livro de Hesnard, a *Obra de Freud*, depois de ter exposto suas reservas em relação ao aparelho conceitual da psicanálise, reconhece: “Pelo menos as metáforas energéticas ou mecanicistas mantêm contra toda a idealização o limiar de uma intuição, que é uma das mais preciosas do freudismo: a da *nossa arqueologia*” (MERLEAU-PONTY 1968 *apud* RICOEUR, 1988a, p. 181, grifo nosso). A arqueologia do sujeito é compreendida como a busca incessante dos fundamentos e das origens inconscientes de sua situação atual. A psicanálise ensina que na raiz do dizer está o inominável do desejo, com sua semântica de disfarces e múltiplos sentidos. Essa marcha regressiva só tem sentido ao se considerar o sujeito como um existente que tem uma arqueologia a partir da qual se pode estabelecer o liame entre intencionalidade e desejo: a arqueologia, portanto, é o movimento regressivo da intencionalidade ao encontro do desejo em suas fontes pretéritas (RICOEUR,

1977). A teleologia é o movimento inverso, para frente de si. O movimento teleológico dirige-se sempre para diante de si, encontra o sentido na figura seguinte. É a existência que se põe como esforço rumo a um *telos* como meta de cultura, como plena realização do espírito. Em outras palavras, podemos articular arqueologia e teleologia do seguinte modo: o desejo é inominável, tem sua fonte num passado, mas esse mesmo desejo quer ser dito, está em potência de palavra. Uma hermenêutica que tem uma arqueologia e uma teleologia está como que num quadro duplo de existência, que faz o sujeito mover-se dialeticamente para trás e para frente de si, num movimento simultâneo de constante ultrapassagem de seus limites no inalcançável da *arché* e do *télos*. Desse modo, um pensamento da reflexão abstrata passa para uma reflexão concreta por uma mediação que o efetiva em suas raízes como anterioridade do ser:

[...] como a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, mas em um sentido inverso, ela [a metapsicologia freudiana] opera um descentramento<sup>49</sup> do foco das significações, um deslocamento do lugar de origem do sentido. Mediante esse deslocamento, a consciência imediata vê-se desapossada em proveito de uma outra instância do sentido, transcendência da palavra ou posição do desejo. Esse desapossamento ao qual a sistemática freudiana obriga a seu modo, deve ser operado como uma espécie de ascese da própria reflexão, cujo sentido e necessidade só aparecem depois, como a recompensa de um risco não justificado (RICOEUR, 1977, p. 345).

Em *O consciente e o inconsciente*, primeiro ensaio sobre a questão psicanalítica a figurar em *O conflito das interpretações*, Ricoeur parte do pressuposto de que “[...] a questão da consciência é tão obscura como a questão do inconsciente” (RICOEUR, 1988a, p. 100).

<sup>49</sup> Esse descentramento da consciência será mais radicalmente formulado por Lacan na inversão da sentença: “penso, logo sou” em “eu não sou lá onde sou brinquedo de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (LACAN, 1957/1998, p.521). Acerca da relação entre psicanálise e mito, Lacan (1998) argumenta que o mito, apesar de ser de caráter ficcional, não se separa da noção de verdade. Pelo contrário, o psicanalista francês pontua que a verdade se encontra velada no próprio mito como aquilo que está por trás da ficção, agregada a ela: “A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 258 -259). Contudo, a leitura que Lacan empreende sobre o discurso freudiano aproxima-se inicialmente do estruturalismo, sob a influência preliminar de Claude Lévi-Strauss. Ricoeur não era alheio às discussões do estruturalismo, e muito se dedicou a discutir o valor e as limitações desse método, destacando sua posição hermenêutica em relação ao conjunto das leituras estruturalistas em ciências humanas (RICOEUR, 1988). Ricoeur lembra, inclusive, que Lévi-Strauss “[...] foi para mim um adversário do qual minha própria defesa da filosofia do sujeito procurou tornar-se digna” (RICOEUR, 2009a, p. 127). Importante notar que Lévi-Strauss (2008) aponta a psicanálise como avatar no século XX da eficácia simbólica já conhecida e posta em prática terapêuticamente pelas civilizações desde os tempos remotos do xamanismo: um avatar que presume não a extinção, mas a individualização da experiência mítica. Essa semelhança entre mito e psicanálise pode ser posta sob o signo da *espessura narrativa*, manifesta tanto no mito como no processo terapêutico, formulação a qual Ricoeur se dedicará na conferência *A vida: uma narrativa em busca de narrador* (RICOEUR, 2010a). Contudo, o descentramento do sujeito em Ricoeur está ligado, novamente, à tradição hermenêutica. Esse descentramento de algum modo já fora preconizado por Husserl (2001) como superação do dualismo cartesiano, e reconsiderado no contexto da teoria do sujeito transcendental. O descentramento do sujeito é articulado por Ricoeur como resultado irrecusável da mediação dos símbolos e mitos, dos textos, da circulação da palavra em suas diversas manifestações.

Essa confissão é feita na honestidade de quem declara: “Para quem foi formado pela fenomenologia, a filosofia existencial, o regresso aos estudos hegelianos, as investigações de tendência linguística, o encontro da psicanálise constitui um abalo considerável” (RICOEUR, 1988a, p. 100). É aqui, diz Ricoeur, que encontramos o que chama de “aflição fenomenológica”, isto é, um ponto de vista antifenomenológico que é defendido por Freud ao ver no inconsciente *o outro* da consciência. Embora, como já destacamos, Husserl tenha pensado o pré-reflexivo da consciência, mostrando um pré-dado e um pré-constituído (a *síntese passiva*) há, no entanto, uma consciência “*inatural*”, e, por isso mesmo, uma potência de tornar-se consciente.

Com a psicanálise deparamo-nos com uma radicalidade do inconsciente que não pode ser reduzida a um mero pré-reflexivo. Na terceira parte do referido ensaio, intitulada *A consciência como tarefa*, Ricoeur aponta o fato de que, à semelhança de Hegel, para quem a consciência não podia igualar os seus próprios conteúdos, também a psicanálise mostra que a consciência não pode ser tomada como critério absoluto: recusa-se, a um só tempo, a tese da *simplicidade* indecomponível do *Cogito* e a tese de sua imediatez. Freud (1996c), nos seus escritos de *Metapsicologia*, diz-nos que as pulsões<sup>50</sup> nunca se dão por si mesmas, mas que só são conhecidas pelos seus representantes, permanecendo a pulsão enquanto tal “*o incognoscível*”. Essa “obscuridade” da energética freudiana, da teoria das pulsões, como o próprio Freud destacou em 1926 (1996c), em *Inibições, Sintomas e Ansiedade*, faz da doutrina das pulsões uma área obscura até mesmo para a psicanálise. Freud reivindica essa obscuridade como uma característica da pulsão: “A teoria das pulsões é, por assim dizer, *nossa mitologia* [...] As pulsões são seres míticos, magníficos em sua imprecisão” (FREUD, 1996e, p. 119, grifo nosso). Por esse motivo, dirá Ricoeur (1988a, p. 104), “[...] uma crítica dos conceitos da metapsicologia freudiana deve ser completamente não fenomenológica”. Evitando, muito embora, recair em qualquer “psicologia da consciência”, Ricoeur propõe a necessidade de cotejar, deliberadamente, a psicanálise freudiana com um método aparentado com o de Hegel na *Fenomenologia do espírito*:

---

<sup>50</sup> Termo surgido na França em 1625, derivado do latim *pulsio*, para designar o ato de impulsionar. É usado pelos intérpretes franceses de Freud (entre eles, o próprio Ricoeur) como tradução do termo alemão *Trieb*. Empregado por Freud a partir de 1905, tornou-se um grande conceito da teoria psicanalítica, definido como a carga energética que se encontra na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente do homem. Foi na versão inicial dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* que Freud recorreu pela primeira vez à palavra pulsão. Freud caracterizou a pulsão (*Trieb*) como um “[...] conceito fundamental convencional do qual não podemos prescindir” (1996b, p. 117). As pulsões são concebidas como forças de “fonte endossomática” que buscam satisfação incessantemente. É entendida, além disso, como um conceito limítrofe entre o somático e o psíquico (FREUD 1996c).

Um tal método não é um refinamento da introspecção, visto que não é de modo nenhum no prolongamento da consciência imediata que Hegel desenrola o prolongamento de suas “figuras”. Esta gênese não é uma gênese da consciência ou na consciência, é uma gênese do espírito num discurso. Por si só, figuras semelhantes àquelas que balizam a Fenomenologia do espírito são irredutíveis aos significantes-chave — Pai, Falo, Morte, Mãe — nos quais se ancoram todas as cadeias de significantes, segundo a psicanálise. Direi, portanto, que o homem apenas se torna adulto ao tornar-se capaz de novos significantes-chave, próximos dos momentos do Espírito na fenomenologia hegeliana, e que regulam esferas de sentido absolutamente irredutíveis à hermenêutica freudiana (RICOEUR, 1988a, p. 110).

Compreende-se então que só mediante o desapossamento da consciência, retirada do centro da reflexão, é que se pode ter acesso às ramificações do inconsciente e sua articulação com o sistema consciente-pré-consciente. Uma vez mais, essa tarefa é dialética. Socorrendo-se, como já dito, em Hegel, Ricoeur passa então a defender o mérito de uma análise indireta e mediata da consciência. Daí, também, a noção de duas hermenêuticas, uma voltada para a descoberta de figuras posteriores — hermenêutica da consciência —, e outra voltada para as figuras anteriores — hermenêutica do inconsciente. “Parece-me que o conceito de arqueologia do sujeito continuará ainda abstrato, enquanto não for colocado numa relação dialética com o termo complementar de teleologia. Somente tem uma *arché* um sujeito que tem um *telos*” (RICOEUR, 1977, p. 373). Ricoeur tenta conciliar a posição crítica de Freud com sua própria leitura da *Simbólica do mal*, através da dupla interpretação que propõe do complexo e do mito de Édipo na última parte de *Da Interpretação*.

Freud se inspira na tragédia *Édipo-Rei* de Sófocles para designar o “complexo nuclear das neuroses”, tomando a fantasia do neurótico como figurações encobridoras e ilusórias de representações inconscientes: esse processo seria presidido pelo que Freud denominou *Ödipuskomplex* (complexo de Édipo)<sup>51</sup>. Ricoeur tenta conciliar a arqueologia freudiana do *Cogito*, aliada a uma teleologia da consciência de si, inspirada na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, fornecendo desse modo uma mediação ao conflito dessas duas hermenêuticas rivais: a da suspeição (ou redução) e a da amplificação.

---

<sup>51</sup> O complexo de Édipo é a representação inconsciente pela qual se exprime o desejo sexual ou amoroso da criança pelo genitor do sexo oposto e sua hostilidade para com o genitor do mesmo sexo. Em geral, esses afetos de amor e hostilidade apresentam-se como afetos simultâneos e geradores de ambivalência e conflito no “aparelho psíquico”. Nesse sentido, o Édipo designa, ao mesmo tempo, o complexo definido por Freud e o mito fundador sobre o qual repousa a teoria psicanalítica como elucidação das relações do ser humano com suas origens e sua genealogia familiar e histórica. O termo é tão fundamental que pode ser encontrado em quase toda a obra de Freud. Uma minuta do desenvolvimento do termo na história da psicanálise foi desenvolvida pelo seu próprio criador (FREUD, 1996a).

De certo modo, é possível dizer que, a partir desse confronto com Freud, podemos começar a entender de que maneira a filosofia de Ricoeur ocupa um espaço — para falar com termos de *Soi-même comme un autre* — equidistante de uma apologia do *Cogito* e da sua destituição. Já na linguagem que será a da *Dialética* (terceira e última parte do livro *Da interpretação*), no capítulo II, Ricoeur argumenta que é esse falso *Cogito* destituído pelo freudismo que se interpõe entre a realidade e nós: “[...] ele obtura nossa relação com o mundo, impede que se deixe a realidade ser tal como é” (RICOEUR, 1977, p. 207).

É justamente no *Édipo-Rei* de Sófocles que Ricoeur vê a articulação das duas hermenêuticas. Acima de tudo — e a ênfase de nosso trabalho recai sobre este ponto — porque a dualidade das hermenêuticas recai sobre a própria *dualidade dos símbolos*: não só repetem a infância como “exploram” a vida adulta. Os símbolos encontram-se nesse espaço de mediação entre a reminiscência e a expectativa. Há, pois, um efeito recíproco da dialética de duas hermenêuticas e das duas vias de simbolização sobre essa outra dialética visada em *Da Interpretação* (1977): a da consciência e do inconsciente. Em síntese, pode-se dizer que essas duas dialéticas nos falam do homem em “totalidade”: não de duas metades do homem, mas sim do homem como um todo e, por isso mesmo, são igualmente necessárias.

Se o ponto de vista da consciência, de acordo com Freud, é — inicialmente e quase sempre — um ponto de vista falso, uma ilusão, Ricoeur propõe que usemos a sistemática freudiana como uma ascese da reflexão, uma “[...] ‘disciplina’ destinada a me desorientar inteiramente, a me desapossar desse *Cogito* ilusório, que ocupa inicialmente o lugar do ato fundador do *Penso, existo*” (RICOEUR, 1977, p. 345). A passagem pela metapsicologia freudiana implica, desse modo, numa hermenêutica da suspeita que Ricoeur também formulará como a “[...] necessária disciplina de uma antifenomenologia” (RICOEUR, 1977., p. 345). Esse processo visa desfazer as pretensas evidências da consciência e problematizar o acesso ao *Ego Cogito Cogitatum*. É preciso, portanto, abandonar tanto o imediatismo do *Cogito* preconizado pelas filosofias da consciência, quanto esse “*Cogito-anteparo*” de fantasias ilusórias que a psicanálise nos revela, para chegar a um *Cogito* intermediário dessas duas posições.

Nas palavras de Jeanne Marie Gagnebin (2009), a discussão filosófica que Ricoeur empreende nas décadas de 60 e 70 (período de publicação das obras abordadas em nosso estudo) é marcada “[...] por várias tentativas de destronar não só a filosofia clássica do sujeito autônomo (Descartes e Kant), mas também seus sucedâneos contemporâneos, o existencialismo e o personalismo, com sua ênfase nos conceitos de responsabilidade e de

decisão” (GAGNEBIN, 2009, p. 166). À “exaltação do *Cogito*”, portanto, Ricoeur oporá um *Cogito* “quebrado” (*brisé*) ou “ferido” (*blessé*) como escreverá no prefácio a *Soi-même comme un autre*. “Mas essa quebra é, simultaneamente, a apreensão de uma unidade muito maior, mesmo que nunca totalizável pelo sujeito: a unidade que se estabelece, em cada ação, em cada obra, entre o sujeito e o mundo” (GAGNEBIN, 2009, p. 165).

Retomando o fio da discussão sobre a relação entre psicanálise e cultura, podemos apontar o ensaio *A psicanálise e o movimento da cultura contemporânea*, do livro *O Conflito das Interpretações*, como outra linha fundamental para nossa discussão. Perguntamo-nos, com base no texto mencionado: de que modo podemos interpretar a cultura? Fundamentalmente, com referência ao antagonismo entre as *pulsões eróticas* e as *pulsões de morte*<sup>52</sup>. Se o homem fracassa em ser feliz, é porque existe uma pulsão de morte que indica “[...] a hostilidade primordial do homem para com o homem” (RICOEUR, 1988a, p. 126). Ora, o meio que a civilização utiliza para sustentar essa agressividade é o sentimento de culpabilidade:

A interpretação cultural é levada tão longe que Freud pode afirmar que a interpretação expressa do seu ensaio [*O mal-estar na civilização*] “era precisamente apresentar o sentimento de culpabilidade como o problema capital do desenvolvimento da civilização”, e fazer ver além disso, porque é que o progresso desta deve ser pago com uma perda de felicidade devida ao reforço desse sentimento. Ele cita em apoio desta concepção o famoso dito de Hamlet: “*Thus conscience does make cowards of us all...*”<sup>53</sup> (RICOEUR, 1988a, p. 129).

Deste sentimento somos remetidos para a analogia fundamental entre a etiologia das neuroses e a hermenêutica da cultura. Ricoeur mostra, a esse respeito, como a religião pode ser uma ocasião para uma releitura da neurose, como a culpabilidade a que está remetida torna a mergulhar na dialética das pulsões de vida e de morte. Portanto, aqui se insere um ponto crítico fundamental que separa Ricoeur de Freud. Se para este último a religião se refere ao retorno do recaiado, ela também é inovação, pois o símbolo, como vimos, não aponta apenas para o que o precedeu, como também em um sentido prospectivo. Podemos, portanto, com

---

<sup>52</sup> Em 1920, com a publicação do ensaio *Além do princípio de prazer*, Freud (1996b) instaurou um dualismo pulsional no qual opõe as pulsões de vida às pulsões de morte, *Eros* e *Thanatos*. A repercussão desse dualismo foi intenso, tanto por seus efeitos no pensamento filosófico do século XX quanto pelas polêmicas e pelas rejeições que essa tese provocaria no próprio interior do movimento psicanalítico. Foi a partir da observação da compulsão à repetição que Freud pensou em teorizar aquilo a que chamou pulsão de morte. De origem inconsciente e, portanto, difícil de controlar, essa compulsão leva o sujeito a se colocar repetitivamente em situações dolorosas, réplicas de experiências antigas. Mesmo que não se possa eliminar qualquer vestígio de satisfação libidinal desse processo, o que contribui para torná-lo difícil de observar em estado puro, o simples princípio de prazer não pode explicá-lo. Assim, Freud reconheceu um caráter “demoníaco” nessa compulsão à repetição. Foi a análise do Pequeno Hans (nome fictício de Herbert Graf), bem como o estudo das neuroses de guerra, que lhe demonstraram a sua existência.

<sup>53</sup> “É assim que a consciência faz de nós todos covardes”.

Ricoeur, indagarmos se o sentido da religião estará contido num retorno do recalcado ou na retificação do antigo pelo novo. Em primeiro lugar, a religião é lida pelo fundador da psicanálise como ilusão. Diz Ricoeur: “A chave da ilusão é a dureza da vida, mal suportada pelo homem, por esse homem que não só compreende e sente, mas que o seu narcisismo inato torna ávido de consolação” (RICOEUR, 1988a, p. 131). Ora, para Freud a cultura não tem apenas como tarefa reduzir o desejo do homem, mas defendê-lo contra a superioridade esmagadora da natureza. A ilusão, pois, é também um método que a cultura emprega quando a luta efetiva contra os males de existência malogrou provisória ou definitivamente. Os ideais de cultura, entre eles os da religião, são criados com este fim: “[...] ela cria os deuses para exorcizar o medo, reconciliar com a crueldade da sorte e compensar o sofrimento de cultura” (RICOEUR, 1988a, p. 131). Portanto, essas ilusões introduzem na economia das pulsões um núcleo ideacional ou representativo sobre os quais se pronuncia dogmas que pretendem apreender uma realidade. É problematizando a diferença entre os tratamentos que Freud dá, simultaneamente, à arte e à religião, que Ricoeur divisa os limites da interpretação psicanalítica. O problema, para Ricoeur, está na própria definição freudiana de ilusão e imaginação. Ele expõe isso à luz dos rendimentos deixados por sua *Simbólica do Mal* (1960). Ricoeur retoma esse debate num ensaio de *O conflito das interpretações*, chamado *A psicanálise e a cultura contemporânea*, no qual afirma:

Precisarei ainda um pouco mais aquilo que, a meus olhos, falta à interpretação freudiana do problema cultural no seu conjunto e da ilusão em particular: uma ilusão, para Freud, é uma representação à qual não corresponde nenhuma realidade: a sua definição é positivista. Ora, não existe uma função da imaginação que escapa à alternativa positivista do real e do ilusório? Aprendemos, paralelamente ao freudismo e independentemente dele, que os mitos e os símbolos são portadores de um sentido que escapa a essa alternativa. Uma outra hermenêutica, distinta da psicanálise, e mais próxima da fenomenologia da religião, ensina-nos que os mitos não são fábulas, isto é, histórias “falsas”, “irreais”. Essa hermenêutica pressupõe, contrariamente a todo positivismo, que o “verdadeiro”, que o “real” não se reduzem àquilo que pode ser verificado por via matemática ou experimental, mas diz respeito também à nossa relação com o mundo, com os seres e com o ser. É resta relação que o mito começa por explorar de modo imaginativo (RICOEUR, 1988a, p. 145).

Ricoeur valoriza, aqui, essa função da imaginação que, segundo ele, Espinosa, Hegel e Schelling, de maneiras diferentes, reconheceram bem (RICOEUR, 1988a, p. 145). Em relação à importância da imaginação, Ricoeur assinala um paradoxo na obra do psicanalista: “[...] Freud está ao mesmo tempo muito perto e muito longe de a reconhecer” (RICOEUR, 1988a, p. 145). Conquanto valorize a teoria das ilusões de Freud, o filósofo francês, por seu turno, insiste na história progressiva da função simbólica, da imaginação, que não coincide

inteiramente com o “retorno do recalçado” ou com a mera ilusão consoladora. Mas estamos nós em estado de distinguir essa repetição e essa inovação, entre regressão e progressão? Significativamente, Ricoeur fala cada vez mais da *via curta* e da *via longa*, mas fá-lo agora em relação à psicanálise e às reações que ocasiona. Se a via-curta conduz a mal-entendidos, a via longa deve ser entendida como uma transformação da consciência de si pela compreensão mediada pelos símbolos e mitos que narram a situação existencial do homem.

Aqui, pois, surge uma questão fundamental ao ensaio de Ricoeur de 1965 e aos demais textos que se debruçam sobre a psicanálise: será possível interpretar Freud filosoficamente? Podemos ler Freud como um pensador, tal como o fazemos com qualquer outro autor da história da filosofia? Não será a técnica psicanalítica, a necessidade incontornável da experiência clínica, tão destacada por Freud e seus epígonos, um obstáculo a esse tipo de empreitada? No ensaio *Uma interpretação filosófica de Freud* (1988a, p. 159), Ricoeur defende que uma leitura filosófica não só é possível, como também desejável. Por paradoxal que possa parecer, para Ricoeur é justamente a partir dos dados da filosofia reflexiva que a teoria psicanalítica se torna mais profícua. De fato, é ao longo desse percurso que reconstitui o edifício teórico do freudismo que podemos considerá-lo como arqueologia, como modo de investigar as origens do sujeito. Há três direções fundamentais pelas quais podemos dividir a investigação de Freud: (1) a interpretação do sonho e do sintoma neurótico; (2) a interpretação da cultura; e (3) a introdução das pulsões de morte. Ricoeur mostra ainda nesse ensaio que há sempre dois universos de discursos a percorrer em psicanálise, reafirmando o aspecto fundamental de seu texto de 1965: a linguagem da força e a linguagem do sentido (RICOEUR, 1988a, p. 163).

Ora, é a este propósito que Ricoeur recusa muitas das interpretações lacanianas, insistindo no fato de que o freudismo não se pode reduzir a uma semiologia. “É que são as palavras que são tratadas como coisas e não o inverso” (RICOEUR, 1988a, p. 168). Um pouco antes, Ricoeur escrevera que “[...] se o discurso misto impede a psicanálise de oscilar para o lado das ciências da natureza, impede-a também de se virar para o lado da semiologia: as leis do sentido, em psicanálise, não podem reduzir-se às da linguística proveniente de Ferdinand de Saussure, de Hjelmslev ou de Jakobson” (RICOEUR, 1988a, p. 167). Compreende-se o tipo de discurso misto em que Ricoeur tanto insiste: o que inviabiliza não apenas conceber a psicanálise como ciência da natureza, como vê-la enquanto semiologia, onde a palavra teria um papel predominante. Onde há força há sentido e vice-versa.

Para além deste aspecto, interessa-nos ver como Ricoeur, uma vez mais, encontra Jean Nabert, uma das influências diretoras de sua obra, na sua reflexão sobre outros autores e problemáticas. É assim, por exemplo, que podemos estabelecer um liame entre psicanálise e filosofia reflexiva: o apelo à reflexão concreta e o fato de o *Cogito* ser mediado por um universo de símbolos acaba por confirmá-lo. Para dizer de outro modo: Ricoeur recorre a Nabert para compreender o alcance do projeto psicanalítico. Não haverá também um contributo de Freud, por sua vez, à filosofia reflexiva? Depois de Freud, já não é possível estabelecer a filosofia do sujeito como filosofia da consciência. Reflexão e consciência já não coincidem: é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito. E acrescenta:

Podemos dizer, num sentido um tanto paradoxal, que uma filosofia da reflexão não é uma filosofia da consciência se, por consciência, entendemos a consciência imediata de si mesmo. A consciência é uma tarefa. Mas ela é uma tarefa porque não é um dado. Sem dúvida, tenho uma percepção de mim mesmo e de meus atos, e esta percepção é uma espécie de evidência. Descartes não pode ser desalojado dessa proposição incontestável: não posso duvidar de mim mesmo sem perceber que duvido. Mas o que significa essa percepção? Certamente, uma certeza, mas uma certeza privada de verdade. Como bem compreendeu Malebranche, contra Descartes, essa apreensão imediata é apenas um sentimento e não uma ideia. Se a ideia é luz e visão, não há visão do Ego, nem luz da percepção. Sinto apenas que existo e que penso. Sinto que estou desperto. Eis a percepção. [...] Mas essa percepção não é conhecimento de si mesmo, nem pode ser transformada numa intuição sobre a alma substancial. A crítica decisiva dirigida por Kant a toda “psicologia racional” dissociou definitivamente a reflexão de todo pretensão conhecimento de si (RICOEUR, 1977, p. 46).

É no seio do *Cogito* que a psicanálise vem cindir a apoditicidade do Eu (*je*), das ilusões da consciência e das pretensões do Eu (*Moi*). A insistência de Ricoeur em mostrar como a psicanálise faz apelo a mediações pode ser vista no ensaio *Técnica e não técnica de interpretação* (1988a, p. 175). Novamente, o autor insiste no fato de que a psicanálise possui uma técnica que não pode ser separada do *trabalho* analítico, da clínica — o que corresponde no analisado a um outro trabalho. Se a interpretação psicanalítica visa e se fundamenta numa narrativa, mais do que em “*fatos*” (RICOEUR, 2010, p. 17), é porque se baseia em mediações e recusa qualquer tipo de imediatividade. Aqui, juntamente com Jean Nabert, é Espinosa que Ricoeur também invoca, por considerar que tanto Freud quanto o autor da *Ética* estão de acordo quanto à necessidade de suspender o controle da consciência e mostrar, por isso mesmo, que o homem é de certo modo escravo do desejo. O parentesco entre Freud e Espinosa é levantado quando se considera que o psicanalista não se engaja em prescrições morais, não traz ao analisando nenhuma resposta normativa. O problema da psicanálise é outro, como o formula Ricoeur (1988a, p. 191): “[...] com que desejos vamos em direção ao

problema moral? Em que estado de distorção está o nosso desejo quando colocamos a questão?” Se o ensaio *Totem e tabu* de Freud nos ensina a situar a onipotência entre os sonhos mais arcaicos do desejo, é preciso compreender que o único poder que a análise oferece ao homem é “[...] uma nova orientação do seu desejo, um novo poder de amar. [...] Aquilo que os homens não dispõem é precisamente do seu poder de amar e de fruir, destruído pelos conflitos da libido e da interdição” (RICOEUR, 1988a, p. 191). Eis, novamente, a proximidade com Espinosa, na medida em que o grande problema aberto por Freud é a questão da *satisfação*, e que todos os sintomas que a psicanálise desmascara são figuras de satisfação substitutiva: “A psicanálise quer ser, assim, como a *Ética* de Espinosa, uma reeducação do desejo. É essa reeducação que ela põe como condição prévia a qualquer reforma do homem, quer seja intelectual, política ou social” (RICOEUR, 1988a, p. 191). Ricoeur termina esse ensaio afirmando que a psicanálise nos restitui não só o nosso poder falar como também o poder amar. É nesse sentido que ela pode ser uma libertação, já que permite tornarmo-nos conscientes de nós mesmos e de nosso lugar na cultura humana.

Para finalizar este ponto, perguntamo-nos que espécie de conclusão podemos tirar, para nossa investigação dos mitos e símbolos, do confronto com Freud. Ora, se o caminho da psicanálise consiste no da “desilusão”, na destituição das ilusões, isso significa, segundo Ricoeur, que ela nos conduz a uma *desmitização* (RICOEUR, 1988a, p. 180). Ora, essa desmitização própria da psicanálise está expressamente ligada à *semântica do desejo* que a constitui. Os “deuses” que ela destrona são aqueles nos quais se refugiou o princípio de prazer, sob as figuras distorcidas que lhe conferem uma satisfação substituta, consoladora face à dureza da vida. Quando Freud remonta dos deuses ao completo de Édipo, ao complexo paterno, destitui um ídolo, onde ele reconhece apenas a imagem aumentada da satisfação infantil. No ensaio *Hermenêutica e reflexão* (RICOEUR, 1988a, p. 282), Ricoeur volta-se para a interpretação da religião proposta por Freud, em *Totem e tabu* (1996i), *O futuro de uma ilusão* (1996f), *Moisés e o monoteísmo* (1996f), propondo-se mostrar como é que uma hermenêutica redutora pode ser compatível com uma hermenêutica restauradora do sentido. Além disso, o propósito de Ricoeur também é o de mostrar como a desmitização psicanalítica é distinta de qualquer outra, como a do progresso da técnica e da *Aufklärung* em particular. Isso porque a desmitização freudiana mantém-se na dimensão da veracidade e não na do domínio: “Ela não pertence ao empreendimento de dispor de si, da natureza e dos outros homens, mas de se conhecer melhor nos desvios do desejo” (RICOEUR, 1988a, p. 187). Ricoeur está, pois, de acordo com Freud ao dizer que essa desmitização é necessária, na

medida em que ela diz respeito à morte da religião e dos mitos como superstição, o que pode ser ou não ser a contrapartida de uma fé autêntica, ou de alçar-se ou não à dimensão mítica, como uma potência de significação que vem destronar o *pseudo-logos* do mito. Consiste, então, numa redução dos ideais, para falarmos como os *mestres da suspeita*:

Como Espinosa, Freud começa por negar o arbítrio aparente da consciência, enquanto desconhecimento das motivações escondidas. É por isso que, de modo diferente de Descartes e Husserl, que começam por um ato de suspensão exprimindo a livre disposição do sujeito por ele próprio, a psicanálise, à imagem da *Ética* de Espinosa, começa por uma suspensão do controle da consciência, através do que o sujeito é igualado à sua verdadeira escravidão. [...] É este processo da ilusão que abre, como em Espinosa, uma nova problemática da liberdade, ligada já não ao arbitrário, mas à determinação compreendida. [...] *Já não o livre-arbitrio, mas a libertação*. Tal é a possibilidade mais radical, aberta perante nós pela psicanálise (RICOEUR, 1988a, p.189, grifo do autor).

Se essa *desocultação* tem grande importância para a hermenêutica dos símbolos e para a crítica da religião, Ricoeur também desenvolverá essa discussão num outro sentido, a partir do ensaio *Religião, ateísmo, fé*, na última seção de *O conflito das interpretações*. Este tema obriga Ricoeur a realçar um desafio radical e a dizer até que ponto ele é capaz de assumir, pelo seu próprio pensamento hermenêutico, a crítica da religião saída de um ateísmo tal como o de Nietzsche, de Marx e de Freud, e até que ponto ele se considera, como cristão, “[...] para além deste pôr à prova” (RICOEUR, 1988a, p. 430). Neste ensaio, ele busca o que chama, paradoxalmente, a *significação religiosa do ateísmo*. Esse termo implica que a desmitização e o desocultamento, provenientes de uma hermenêutica da suspeita, não esgotam a significação dos mitos, dos símbolos e da religião, mas que libertam o horizonte para o surgimento de alguma coisa diferente: “[...] para uma fé susceptível de ser chamada, à custa de precisões ulteriores, uma fé pós-religiosa, uma fé para uma idade pós-religiosa” (RICOEUR, 1988a, p. 430). Ricoeur reconhece a dificuldade dessa tarefa e os riscos oferecidos ao pensamento, mas afirma, contudo: “Prefiro correr o risco inverso, o de falhar o objetivo abrindo um caminho que se perde a meio” (RICOEUR, 1988a, 431). É este, aliás, o estatuto de toda reflexão, segundo Ricoeur: um horizonte aberto sem pretensões de fechamento ou totalização. Eis, pois, a *significação religiosa do ateísmo*, e o grande contributo da hermenêutica da suspeita, que nos conduzem da simples resignação a uma vida poética: “É preciso que um ídolo morra para que comece a falar um símbolo” (RICOEUR, 1988a, p. 456).

### 3.4 Arremate: entre a suspeição e a restauração do sentido

Nossa reflexão neste capítulo pretendeu investigar as tensões manifestas pelo encontro entre o projeto de uma filosofia reflexiva e a psicanálise, a partir de um evento bastante específico: a publicação, em 1965, da tese *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, de Paul Ricoeur, bem como o seu contributo para o campo da hermenêutica dos símbolos e mitos. A indagação de Ricoeur surgiu do fato de que a psicanálise ter introduzido um dos maiores embaraços às filosofias da consciência, na medida em que estabeleceu o inconsciente psíquico como fundamento e matriz de toda subjetividade. Em contraste, Ricoeur caracteriza sua tradição filosófica segundo três traços: “[...] ela segue a linha de uma filosofia reflexiva, continua dependente da fenomenologia husserliana, quer ser uma variante hermenêutica dessa fenomenologia” (RICOEUR, 1989, p. 1989). Portanto, ele reforça sua pertença à tradição reflexiva iniciada por Husserl, mas com um desvio fundamental: em seu acesso à subjetividade, essa filosofia reflexiva deve assumir a forma de uma hermenêutica que interprete os signos, símbolos e mitos que distinguem a existência do homem. Diante disso, buscamos indagar que dificuldades, tensões e contribuições a leitura de Freud ofereceu ao projeto filosófico de Ricoeur.

Nossa argumentação consistiu em demonstrar a relevância desta problemática tal como é apresentada por Ricoeur. A nosso ver, o filósofo consegue, por meio da hermenêutica dos símbolos adotada em obras anteriores, apresentar uma reflexão filosófica sobre a psicanálise e apropriar-se de um discurso que se beneficia dela, enquanto movimento de desconstrução da consciência imediata, e aponta uma saída para a aporia em que se encontrava o sujeito. Com Ricoeur, a denegação do *Cogito*, potencializada pela psicanálise, é habilmente submetida à reflexão crítica e instrumentalizada estrategicamente para servir ao discurso de valorização de uma nova concepção do sujeito. Nas palavras de Ricoeur, é preciso discernir “[...] na psicanálise, na própria guerra hermenêutica e na problemática de toda a linguagem, uma crise da reflexão, isto é, no sentido forte e filosófico do termo, uma aventura do *Cogito* e da filosofia reflexiva que dele procede” (RICOEUR, 1977, p. 41). Diríamos que, das cinzas do sujeito (ou *Cogito*) cartesiano, deixadas pelo desmonte freudiano da consciência, Ricoeur faz renascer uma nova concepção da existência humana e da subjetividade, depurada de sua falsidade ou imediatez.

Ressaltamos mais uma vez que o trabalho de Ricoeur não tem um cunho caracterizadamente psicanalítico, mas filosófico. Ricoeur foi um assíduo e cuidadoso leitor de

Freud, e seu interesse foi o de problematizar a hermenêutica a partir do pensamento de Freud, e não propriamente contribuir para o campo da psicanálise e das escolas pós-freudianas. É como filósofo que se propõe a tarefa de interpretar a obra do psicanalista, enquanto monumento de cultura. O que lhe importa é a nova concepção de homem introduzida por Freud (RICOEUR, 1977, p. 11). É através da obra de Freud, inclusive, que Ricoeur já divisa uma passagem da hermenêutica dos símbolos para a hermenêutica do texto em sentido amplo, quando nota que Freud faz uso de uma noção de *texto* já liberta da noção de *escritura*: “Freud recorre a ela com frequência, especialmente quando compara o trabalho da análise com a tradução de uma língua para a outra. O relato do sonho é um texto ininteligível que o analista substitui por um texto mais inteligível. Compreender é fazer essa substituição” (RICOEUR, 1977, p. 31). É a essa analogia entre psicanálise e exegese de texto que alude o título da obra mais conhecida de Freud, *Interpretação de sonhos (Traummdeutung)* (2001), à qual o filósofo se detém em boa parte de sua obra sobre o legado freudiano.

Freud, juntamente com Nietzsche, Marx e Feuerbach, por terem em comum o exercício da dúvida a respeito da consciência imediata de si, são chamados por Ricoeur de *mestres da suspeita*, pensadores que recusaram as certezas da consciência imediata e que assinalaram a possibilidade da ilusão a respeito da consciência de si. A crítica que fazem da modernidade, desencadeada pelo questionamento dessas certezas, sublinhou a importância do sonho e da decifração da linguagem onírica — uma das zonas de emergência do símbolo — para a compreensão do homem. Os problemas filosóficos implicados são a discussão do estatuto epistemológico da psicanálise e a descoberta da crise da noção de consciência. Trata-se, pois, de reconhecer que a consciência não está na origem de nossa existência, mas que ela é uma *tarefa* hermenêutica. Dizer que a consciência é uma *tarefa* significa que é preciso uma mediação entre esses dois empreendimentos, a redução das ilusões e a restauração do sentido mais pleno, que faz com que a consciência deva ser conquistada, no lugar de ser um ponto de partida absoluto, pois essas duas hermenêuticas (da restauração e da redução) “têm em comum o caráter de descentrar a origem do sentido em direção a outro núcleo que não é mais o sujeito imediato da reflexão” (RICOEUR, 1977, p. 54). Se em *A simbólica do mal* Ricoeur (2013a) aprofundara a antinomia do mito e da filosofia, através de um estudo dos mitos do mal que punha em seu centro a mediação entre o símbolo e a reflexão de modo mais amplo, é a partir de *Da Interpretação* (1977) que ele argumentará que essa mediação não é dada, mas deve ser construída: “Sem dúvida, precisamos distanciar-nos de nós mesmos, desalojar-nos do

centro para saber, enfim, o que significa: *Penso, existo*” (RICOEUR, 1977, p. 44, grifo do autor).

Desde o início de sua trajetória em *Le Volontaire et l'Involontaire* (2009d), Ricoeur situa-se num combate às versões mais exacerbadas do idealismo, em particular à pretensão de autossuficiência da consciência de si, para ressaltar os limites dessa tentativa. Isso se evidencia por meio da aceitação dos limites apresentados pela crítica kantiana, onde ficam expostas as demarcações intransponíveis da racionalidade e da linguagem humanas, sob pena de cair nas aporias ou, pior, na *hybris* (desmesura) de um pensamento que se auto-institui em absoluto. Nessa empreitada de oposição aos exageros da tradição idealista, Ricoeur aponta como fio condutor de sua filosofia, como uma pesquisa das relações da consciência e do sujeito com o mundo que os circunscreve e os constitui por inúmeros laços. À “exaltação do *Cogito*” ele opõe um *Cogito* “desancorado” ou “partido”, como escreve no prefácio a *Soi-même comme un autre*: “Sujeito enaltecido, sujeito humilhado: ao que parece é sempre por meio dessa inversão entre o pró e o contra que se faz a abordagem do sujeito; daí seria preciso concluir que o ‘eu’ das filosofias do sujeito é *atopos*, sem lugar garantido no discurso” (RICOEUR, 2014, p. 30). A hermenêutica elaborada por Ricoeur caminhará, pois, cada vez mais na direção de um lugar epistêmico e ontológico situado além dessa alternativa entre *cogito* e *anticogito*.

A abordagem de Ricoeur da problemática do sujeito é eminentemente hermenêutica e interessa-lhe elaborar o próprio conceito de interpretação. Ele observa que seus primeiros escritos repousavam sobre uma noção “amplificante” de interpretação: uma interpretação atenta ao acréscimo de sentido incluído no símbolo e que a reflexão tinha por tarefa liberar. Já o confronto com os mestres da suspeita levava-o a admitir outra possibilidade de interpretação: uma interpretação redutora, isto é, de denúncia das ilusões. “À interpretação como restauração do sentido, opomos globalmente a interpretação segundo o que chamamos coletivamente de a escola da suspeita” (RICOEUR, 1977, p. 36). Eis a guerra das hermenêuticas aberta pelo estudo do símbolo. A mediação entre símbolo e reflexão, como vimos, não está dada ao alcance da mão. Tanto a interpretação fenomenológica do sagrado quanto a interpretação psicanalítica, que parecem opor-se polarmente, são igualmente estranhas ao estilo e a intenção fundamental do método reflexivo:

O sagrado, manifestado em seus símbolos, não parece referir-se mais à revelação que à reflexão? Quer olhemos para trás, em direção à vontade de poder do homem nietzschiano, em direção ao ser genérico do homem marxista, em direção à libido do

homem freudiano, quer olhemos para a frente, em direção ao núcleo transcendente da reflexão, que aqui designamos com o termo vago de sagrado, o núcleo do sentido não é a “consciência”, mas algo diferente da consciência (RICOEUR, 1977, p. 54-55).

Devemos concluir, portanto, que essas duas hermenêuticas, muito embora contrárias, colocam a filosofia diante de um mesmo embaraço: “será que a desapropriação da consciência em proveito de outro núcleo de sentido pode ser compreendida como um ato de reflexão, até mesmo como o primeiro gesto da reapropriação?” (RICOEUR, 1977, p. 55). Vimos que a metapsicologia de Freud sugere à filosofia o desapossamento da consciência como caminho e o tornar-se consciente como tarefa. Caso este projeto seja aceito pela filosofia, então “o único *Cogito* possível é um *Cogito* que não se possui, que aceita não compreender a sua própria verdade originária, um *Cogito* que lute contra a ilusão e a mentira da consciência atual” (BATISTA, 2011, p. 169-185). Ricoeur reconhece esta inadequação da consciência imediata, mas não se contenta com tal constatação: é necessário dar continuidade à reflexão. Depois da “humilhação” da consciência, torna-se necessário pensá-la não mais como um dado.

A dialética entre as linguagens energética e hermenêutica da psicanálise sugere que ela deve ser entendida pelo desejo que a sustenta. E o engajamento profundo na luta das interpretações é o que faz surgir, como uma exigência própria do conflito das hermenêuticas, “[...] o meio de enraizá-las conjuntamente na reflexão” (RICOEUR, 1977, p. 55). Essa reflexão, por sua vez, não será mais a posição tão frágil quanto categórica do *Cogito ergo sum*: “ela se tornará reflexão concreta, e se tornará tal graças à austera disciplina hermenêutica” (RICOEUR, 1977, p. 55).

A consciência, assim, experimenta seu primeiro *trabalho de luto*, pois é abandonada como centro da estrutura de nossa existência. Diante da falsidade constatada na consciência imediata, evidencia-se a necessidade da interpretação para a verdadeira autocompreensão. Fica claro, para Ricoeur, que o ato de existir afirma-se na diferença e na relação com outros atos, exprime-se por meio de obras, símbolos e sinais. Essa “perda” da consciência, para alguém formado na escola da fenomenologia, desorienta o filósofo, ao menos inicialmente. Ele é obrigado a transpor a opacidade antifenomenológica que questiona a apoditicidade da reflexão e a imediatez da consciência:

Se remontarmos à sua intenção comum [de Marx, Nietzsche e Freud], descobriremos nela a decisão de considerar a consciência, em seu conjunto, como consciência “falsa”. Retomam, assim, cada um num registro diferente, o problema da dúvida cartesiana, para transportá-la ao interior mesmo da fortaleza cartesiana. O filósofo formado na escola de Descartes sabe que as coisas são duvidosas, que não são tais

como aparecem. Mas não duvida de que a consciência não seja tal como ela aparece a si mesma: nela, sentido e consciência do sentido coincidem. Depois de Marx, Nietzsche e Freud, duvidamos disso. Após a dúvida sobre a coisa, ingressamos na dúvida sobre a consciência (RICOEUR, 1977, p. 37).

Ora, esses três mestres da suspeita não constituem, contudo, três mestres do ceticismo. Certamente são três grandes *destruidores*. É este ponto que Ricoeur irá explorar para assimilar o impacto que, por exemplo, a psicanálise causará nas suas formações filosófica e religiosa: “A destruição, diz Heidegger em *Sein und Zeit*, é um momento de toda nova fundação, inclusive a destruição da religião” (RICOEUR, 1977, p. 37). A hermenêutica da suspeita limpa o horizonte para uma palavra mais autêntica, “[...] não somente mediante uma crítica ‘destruidora’, mas *pela invenção de uma arte de interpretar*” (RICOEUR, 1977, p. 37, grifo nosso). A dúvida sobre a consciência é transposta, assim, por uma exegese do sentido. A partir de então, a compreensão se torna uma hermenêutica.

Apropriando-se do instrumental oferecido pela metapsicologia de Freud, que colocou a consciência como uma entre outras localidades psíquicas, a reflexão que passa pela “ascese” freudiana deve assumir a interpretação da semântica do desejo, como um dos instrumentos fundamentais da reflexão. Ao contrário da ancoragem positivista da psicanálise que a assimila a uma psicologia experimental, ou de leituras que reduzem o inconsciente a formações linguísticas, Ricoeur faz do inconsciente um problema relevante de uma teoria da interpretação, como se se tratasse de decifrar os símbolos produzidos pelo inconsciente tal como um texto, com sua obscuridade, seus equívocos, sua pluralidade de sentido. Compreender o sentido do sonho é entendê-lo como uma operação inteligível, como um texto:

Essa assimilação do sentido a um texto permite que se corrija o que permanece equívoco na noção de sintoma. Certamente, o sintoma já é um efeito-signo e apresenta a estrutura mista que todo o nosso estudo pretende abarcar. Mas essa estrutura mista é melhor revelada pelo sonho que pelo sintoma. Por sua pertença ao discurso, o sonho revela o sintoma como sentido e possibilita coordenar o normal e o patológico naquilo que se poderia chamar uma semiologia geral (RICOEUR, 1977, p. 84).

Ricoeur não esconde que foi a leitura de Freud que o levou a realizar a crítica do narcisismo e do falso *Cogito*. Segundo ele, Freud acaba com toda a *crisologia penal*, destrói a ideia de um *Deus moral*, permitindo, assim, situar o verdadeiro espaço da experiência da fé num desejo educado pela prova do *luto*<sup>54</sup> e, por isso, liberto para toda uma nova potência de

<sup>54</sup> A temática do luto é bastante presente em alguns trabalhos de Ricoeur, e a psicanálise é uma das principais fontes das quais se serve o autor para compreender o *trabalho do luto*. Essa expressão é retirada de um importante ensaio de Freud cujo título é *Luto e Melancolia* (1996c). Melancolia, ou humor melancólico (*bilis*

afeto. É assim que a questão da fé se torna hermenêutica e assume o desejo como referência de afirmação originária de ser na própria falta do ser (RICOEUR, 1988a, p. 455).

Retomando e complementando a hermenêutica dos símbolos empreendida em *A simbólica do mal*, Ricoeur (1960/2014) agora anuncia o símbolo como *sobredeterminado*, expandindo o uso da expressão psicanalítica. Ricoeur propõe a seguinte tese: “o que a psicanálise chama de *sobredeterminação* não se compreende fora de uma dialética entre duas funções que são pensadas em oposição, *mas que o símbolo coordena numa unidade concreta*” (RICOEUR, 1977, p. 400, grifo nosso). A ambiguidade do símbolo está na sua capacidade de sustentar e de engendrar interpretações opostas e coerentes cada uma em si mesma. O autor nos fala, pois, de uma determinação tanto arqueológica quanto teleológica.

Depois disso, pretende encontrar na textura do símbolo o entrecruzamento das duas linhas de interpretação, cuja conciliação pensamos abstratamente. Convida-nos, assim, a “escutar” o símbolo. Já na conclusão de *A simbólica do mal*, Ricoeur busca uma “segunda ingenuidade”, ou seja, o retorno à riqueza da significação dos símbolos depois de ter atravessado a sua depuração crítica. O símbolo aparece como um desafio à interpretação, dada a sua estrutura significante. A explicação do símbolo, então, deve passar por uma disciplina intelectual. Primeiro é necessário o desapossamento da consciência, depois, a antitética da reflexão e, por fim, uma dialética do símbolo. Com a *segunda ingenuidade*, Ricoeur anseia por uma reflexão, ou seja, por uma hermenêutica filosófica do símbolo. A segunda ingenuidade é diferente da primeira (pré-crítica): ela passa por uma escuta instruída. É por essa razão que a hermenêutica moderna procura uma revificação da filosofia por meio da

---

*negra*), no sistema da medicina grega antiga, tem como sintomas a depressão ou ansiedade (ou o medo). Melancolia é, porém, diferente do luto, embora por vezes o luto se possa inclinar para a melancolia. Na melancolia há uma diminuição do sentimento de si, uma desvalorização da autoestima, o que não acontece com o trabalho de luto. Segundo Freud, no luto, o mundo parece empobrecido e até vazio, enquanto na melancolia, é o próprio *Eu* que fica desolado: cai sob os golpes da sua própria condenação, do seu próprio rebaixamento. Qual é, então, o *trabalho* fornecido pelo luto? Segundo Freud, “a prova da realidade mostrou que o objeto amado cessou de existir e toda a libido tem de renunciar à ligação que a prende a esse objeto” (1996c, p. 247). Lendo Freud, Paul Ricoeur diz que o que faz do luto um fenômeno normal, embora doloroso, é o fato de uma vez terminado o trabalho do luto, o *Eu* ficar de novo livre e desinibido, e por esse lado, o trabalho de luto pode ser aproximado ao *trabalho da memória* (RICOEUR, 2007). Então, para sairmos da melancolia, é necessário fazermos um *trabalho de luto* que nos liberte, e este começa por um trabalho de memória do passado recente. Aqui, também é destacado o papel da História, com a sua pluralidade de interpretações. Enquanto a memória é o *reconhecimento* do traço vivido de um *real já passado*, a História é o *conhecimento* que opera através da distância, e que permite ao investigador libertar-se do peso do passado, através de duplo trabalho de recordação e de luto. Em *Da Interpretação* (1977), Ricoeur defende que Freud opera o *trabalho de luto* das ilusões do falso *Cogito* e da consciência ilusória. Também a psicanálise oferece uma crítica à noção de culpabilidade em face de um Deus moral e punitivo, com sua análise das ilusões neuróticas manifestas na cultura. É somente passando por essa esse trabalho de luto, que a hermenêutica se vê liberta para uma nova potência de crítica e de análise, e o crente para uma nova *potência de afeto* (RICOEUR, 2007, 2012d). Além dos textos de Ricoeur, também recomendamos acesso direto ao texto de Freud: *Luto e Melancolia* (FREUD, 1996c).

fonte originária dos símbolos e mitos que desenvolvem as significações mais elementares de nossa consciência. Nesta direção, pergunta Ricoeur:

Significa isto que poderemos voltar à primeira inocência? De maneira nenhuma. De todo o modo, algo está perdido, irremediavelmente perdido: a imediatidade da crença. Mas se já não podemos viver os grandes simbolismos do sagrado de acordo com a crença originária, ainda podemos, nós os modernos, tender para uma segunda inocência *na* e *pela* crítica. Em síntese, é *interpretando* que podemos *entender* de novo; assim, é na hermenêutica que se forma um nó entre a doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligível de decifração (RICOEUR, 2013a, p. 369).

O símbolo comporta em si condições que são passíveis de interpretações múltiplas e diversas. Há uma hermenêutica voltada para o passado do indivíduo e outra voltada para a emergência de figuras que antecipem nossa experiência humana. Os símbolos autênticos, para Ricoeur, são regressivos e progressivos, situam-se entre a reminiscência e a antecipação, o arcaísmo e a profecia. Por meio da simbólica, Ricoeur quer alcançar uma hermenêutica que, depurada pela crítica, possa se aproximar da existência humana concreta, lançada no mundo, para a qual o homem busca um sentido por meio de seus desejos. Retomando o livro anterior ao *ensaio sobre Freud*, a *Simbólica do mal*, podemos afirmar que quando a reflexão percebe seu limite e percebe o mal, então se abre espaço para o sagrado. Os símbolos do mal estão aí para nos mostrar a realidade não somente limitada, mas também deficiente da experiência humana. Ao fim, se percebe que o conhecimento racional nunca é auto-fundado e total. O saber absoluto fracassa. Há sempre mais nos símbolos e mitos que nossa filosofia possa retirar. Os símbolos do mal nos mostram que a filosofia tem limite: ele é inescrutável, irrecuperável numa especulação. O mal aparece aí “dizendo” do fracasso de nossas existências e de nosso poder, questionando o saber absoluto em sua impossibilidade. Aquilo que Ricoeur ora designara como sendo um *nó* — “o nó no qual o símbolo dá e no qual o crítico interpreta” (RICOEUR, 2013a, p. 369) — aparece no campo da hermenêutica na forma de uma circularidade. É preciso compreender para crer, mas é preciso também crer para compreender. Esclarece Ricoeur: “Este círculo não é vicioso, muito menos mortal; é um círculo muito vivo e estimulante” (RICOEUR, 2013a, p. 369). Essa circularidade não pode ser compreendida em nenhuma outra parte a não ser numa hermenêutica, pois já não se pode mais crer a não ser interpretando.

É preciso crer para compreender: nunca, na verdade, o intérprete se aproximará do que diz o seu texto se não viver na *aura* do sentido interrogado; [...] Por conseguinte, ela [a interpretação] nunca existe sem pressupostos, isto é, ela é sempre dirigida por uma pré-compreensão da coisa a respeito da qual interroga o texto. [...] a

hermenêutica não requer uma aproximação entre vidas, mas entre um pensamento e aquilo que a vida visa, em suma, entre o pensamento e a própria coisa que está em causa. É neste sentido que é preciso crer para compreender. E, contudo, não é senão compreendendo que podemos crer (RICOEUR, 2013a, p. 369).

A hermenêutica da confiança, a interpretação pela palavra e pelo símbolo pressupõe uma dimensão ontológica do existir. É nesse sentido que o apelo à reflexão depende de um dos traços do símbolo que Ricoeur tanto enfatizara em sua investigação: para além do aspecto puramente semântico — pois os mitos não tem apenas um valor expressivo —, há também um valor heurístico, na medida em que os mitos conferem universalidade, temporalidade e alcance ontológico à compreensão de nós mesmos. As expressões da palavra se incorporam não apenas a ritos e a emoções (como no caso do simbolismo do puro e do impuro, evocados em nosso primeiro capítulo), mas também a mitos, a narrativas, a grandes relatos que versam sobre o começo e o fim do mal. Assim, a interpretação não consistirá simplesmente na descoberta da intenção segunda, ao mesmo tempo manifesta e oculta no sentido literal, mas visará também à ênfase dessa universalidade, dessa temporalidade e dessa exploração ontológica implicadas no mito. Conclui Ricoeur: “Assim, é o próprio símbolo que, sob sua forma mítica, conduz à expressão especulativa; é o próprio símbolo que é aurora de reflexão” (RICOEUR, 1977, p. 42). Assim, os símbolos convidam-nos a uma hermenêutica, através do próprio movimento do sentido: eles são potência de reflexão, *dão que pensar*.

A hermenêutica do símbolo ou da recuperação do sentido não seria possível sem a crítica da psicanálise, sem o exercício da suspeita. Graças a essa hermenêutica da suspeição, Ricoeur pode afirmar que não há apreensão direta de si por si, mas somente pela via longa da interpretação dos símbolos. Aliás, essa é tarefa diretora do trabalho filosófico de Ricoeur: chegar à reflexão concreta, ou seja, ao *Cogito* mediatizado por todo o universo dos signos. É desse modo que uma filosofia da reflexão pode alimentar-se da fonte simbólica dos mitos e tornar-se hermenêutica.

#### 4 IMAGINAÇÃO NA HERMENÊUTICA DOS SÍMBOLOS

Nos capítulos anteriores explicitamos, tanto quanto possível, os conceitos com os quais trabalharemos a partir de agora. Tentar compreender a importância da imaginação na hermenêutica dos símbolos é a tarefa que nos propomos no presente capítulo. Segundo Castro (2002), a imaginação é um dos temas principais e, frequentemente, esquecido no domínio da estética. Além disso, é um conceito subjacente e constante na obra de Paul Ricoeur, dispersa pelos vários campos da investigação aos quais se dedicou: fenomenologia, hermenêutica, ontologia, linguagem, política, religião, ética etc. Como se pode notar, a obra de Ricoeur estende-se pelos diferentes campos que formam o corpo da reflexão filosófica. Se quiséssemos, contudo, classificá-la sob uma única dimensão, em que campo da filosofia poderíamos localizá-la? Essa é uma questão que foi reiteradamente colocada ao próprio filósofo, e por ele várias vezes rejeitada. Por exemplo, em resposta ao crítico Lewis S. Mudge, que tentara fornecer ao leitor uma visão panorâmica e coerente dos escritos de Ricoeur: na sua resposta a essa tentativa, o filósofo responde com “gratidão cordial”:

[...] pelo fato de eu mesmo ser incapaz de realizar tal panorama, tanto por estar sempre impelido para diante por um novo problema a atacar e porque, quando me acontece lançar um olhar retrospectivo sobre minha obra, fico antes chocado pelas discontinuidades de meus trâmites do que pelo caráter cumulativo de minha obra. Busco considerar cada obra como um todo auto-suficiente, gerado por um desafio específico, e a seguinte como procedente de problemas não resolvidos, produzidos como um resíduo pelas obras precedentes. (RICOEUR, 2006, p. 83).

Desse modo, como já expusemos nos capítulos anteriores, *A Simbólica do mal* se originou da impossibilidade, para uma fenomenologia de tipo husserliano, de dar conta da vontade má. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, por sua vez, foi uma tentativa de responder ao desafio de uma hermenêutica da suspeita, opondo-se a uma hermenêutica de amplificação, anteriormente aplicada ao conjunto dos símbolos tradicionais relativos ao mal. Em seguida, *O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica I*, surge como tentativa de ampliar o referido debate e tratar de maneira não eclética os problemas postos por uma hermenêutica multidimensional. A seguir, o livro *A metáfora viva* aborda os problemas da emergência de novas significações da linguagem e as intenções referenciais levantadas por esses discursos não descritivos, como o discurso poético. Em certo sentido, todos os problemas mencionados estavam implícitos no começo das pesquisas de Ricoeur sobre as

formas simbólicas e míticas de discurso, mas só podiam ser reconhecidas como resultado de uma discussão hermenêutica. Como se pode perceber, o percurso pelas diferentes obras de Ricoeur vai tornando cada vez mais explícita uma preocupação com o problema complexo da *ficção* e da *imaginação produtiva*. É sabido que Ricoeur mantivera expressamente, durante décadas, a vontade de escrever uma terceira parte de sua *Philosophie de la Volonté*, que daria seguimento às questões deixadas em suspenso ao termo de *A Simbólica do Mal*, mas essa terceira parte numa viu a luz do dia. Ela seria compreendida por uma “poética da vontade”, projeto do qual pouco se conhece. No entanto, sabe-se que a sua parte final deveria conter uma seção sobre a *poética da imaginação*. Cumpre assinalar que o projeto de uma poética da imaginação acabou por ser levado a cabo, sob a orientação de Ricoeur, por um dos seus discípulos, cuja tese de doutoramento incide sobre a possibilidade de uma *poética do possível* (KEARNEY, 1984). Segundo o biógrafo François Dosse (2008, p. 432), Ricoeur teria confessado a Kearney que terminar a filosofia da vontade com uma poética da imaginação tinha sido seu projeto durante 40 anos. No entanto, apesar da ausência de conclusão desse projeto, não deixa de ser verdade que Ricoeur explorou sistematicamente a questão da imaginação nas décadas de 70 e 80, desenvolvendo aspectos importantes de uma teoria da imaginação através de seus trabalhos sobre a metáfora, a narrativa, a ideologia e a utopia.

A preocupação com a questão da imaginação produtiva tem seu início com a problemática da linguagem do duplo sentido, que não é um problema próprio à psicanálise apenas: “a fenomenologia da religião também o conhece” (RICOEUR, 1977, p. 18). O problema da imaginação, tal como ele desponha da fenomenologia da religião, não consiste unicamente na dissimulação do desejo no duplo sentido: “[...] ela não conhece antes o símbolo como distorção da linguagem” (RICOEUR, 1977, p. 18). Para a fenomenologia da religião, o símbolo é a manifestação de outra coisa que aflora do sensível, da imaginação como expressão de um fundo que também se mostra e se oculta. Esse conflito e essa convergência entre psicanálise e fenomenologia da religião, que expusemos no capítulo anterior sob a forma do conflito das hermenêuticas rivais, representa uma das fontes fundamentais do problema da imaginação em Ricoeur. Discutiremos o conteúdo e a validade dessa filosofia da imaginação mais adiante.

Por ora, permanece o problema de encontrar algum eixo articulador da diversidade de investigações pelas quais se disseminou a obra de Ricoeur. Algumas tentativas mais diretas, como é o caso de Castro (2002), Heleno (2001) e Gagnebin (2006), podemos apontar uma predominância da questão da *ontologia*. Ora, para Ricoeur, o seu pensamento constitui uma

*ontologia quebrada*, isto é, uma reflexão aberta, sempre a caminho. A “unidade” que Ricoeur anuncia não é uma unidade intelectualmente apropriada. Para usar uma metáfora do próprio autor, em *O conflito das interpretações* (1988a, p. 27) trata-se de uma unidade a ser vislumbrada, como Moisés vislumbrou a terra prometida, sem jamais nela ter entrado. Trata-se de uma unidade como horizonte e como limite. Nosso intento, aqui, é seguir as trilhas abertas por Ricoeur em suas investigações sobre o símbolo e divisar a imaginação, neste caso específico, como conceito funcional e articulador. Ora, investigar desse modo a imaginação não significa hipostasiá-la como um conceito absoluto, como se pretendêssemos tematizá-la independentemente das experiências particulares. O próprio Ricoeur, aliás, gostava de definir seu pensamento, contra os clichês em vigor, como “uma filosofia sem absoluto” (RICOEUR, 1994, p. 247), à maneira do filósofo e fenomenólogo suíço Pierre Thévenaz. Nesse sentido, o pensador francês era vigilante em relação à hipostasiação de alguns conceitos como *estrutura*, *alteridade*, entre outros tão ao gosto de seus contemporâneos.

#### **4.1 Imaginação e linguagem: pela via do conflito das interpretações**

*O conflito das interpretações* (1988a), assente na já mencionada realidade de várias hermenêuticas distintas, nasce do desafio que o símbolo psicanalítico lança para Ricoeur em termos interpretativos. Esse desafio é lançado na medida em que a psicanálise “[...] fornece à fenomenologia do sagrado e a toda a hermenêutica, concebida esta como recolhimento do sentido e como reminiscência do ser, seu mais radical contrário” (RICOEUR, 1977, p. 39). Afirmar que o símbolo é objeto e fonte de interpretação para Ricoeur e para Freud não iguala os dois pensadores quanto ao estatuto da interpretação. A diferença fundamental encontra-se precisamente no conteúdo semântico que ambos dão à noção de símbolo e ao termo *interpretar*. “Símbolo é matéria de reflexão filosófica para Ricoeur, e símbolo é matéria de interpretação psicanalítica para Freud” (CASTRO, 2002, p. 178). A diferença é evidente e se revela nos modos contrastantes de captação do símbolo. Para Freud, essa captação se dá pela distorção do sentido básico ligado ao desejo, enquanto para Ricoeur, a captação do universo do símbolo se dá no interior do universo do sagrado. O fato é que, num caso como no outro, há hermenêutica, mesmo que com resultados distintos e em direções opostas. Surge, portanto, a dúvida: o símbolo é distorção ou revelação? Eis o nó do debate:

O que está em jogo, nessa contestação, é o destino daquilo que chamarei, para simplificar, *o núcleo mítico-poético da Imaginação*. Faça à ‘ilusão’, à função

fabuladora, a hermenêutica desmitificante erige uma austera disciplina da necessidade. [...] Por outro lado, porém, não faltaria a essa disciplina do real, a essa ascese do necessário, a graça da imaginação, o surgimento do possível? E não teria essa graça da Imaginação algo a ver com a Palavra como Revelação? (RICOEUR, 1977, p. 39, grifo nosso).

O desafio de Ricoeur é arbitrar esse debate dentro dos limites de uma *filosofia da reflexão*. Seguindo as indicações desse problema, como vimos no capítulo anterior, existem duas maneiras de ler o símbolo que se complementam: uma *arqueológica* e outra *teleológica*. Ambas as hermenêuticas são legitimadas por Ricoeur atendendo à duplicidade inerente ao próprio símbolo. Por um lado, a simbologia organiza-se arqueologicamente entre as determinações e os encadeamentos causais; no entanto, o símbolo como portador de sentido tende para uma escatologia emergente num objeto situado no espaço e no tempo. Trata-se, assim, de captar o pluralismo coerente das interpretações, onde o real sentido do símbolo se revela. Esse pluralismo torna-se possível apenas quando consideramos a atividade dialética da imaginação simbólica, isto é, a coerência de explicitação entre o sentido próprio da imagem, enquanto sentido manifesto, e, para além dele, do *sentido figurado* como criação poética. O que é solicitado à filosofia, aqui, são duas tarefas bastante exigentes: “[...] arbitrar a guerra das hermenêuticas e integrar todo o processo da interpretação na reflexão filosófica” (RICOEUR, 1977, p. 281). Por um lado, portanto, criar uma dialética que substitua uma antítese entre restauração e suspeita no regime do símbolo, fazendo com que uma remeta à outra e, simultaneamente, por meio mesmo dessa dialética, ir da reflexão abstrata à reflexão concreta.

Mas a grande filosofia da *linguagem* e da *imaginação* que nos daria sem mais o princípio de oposição não está ao nosso alcance. Muito depressa foi dito que o símbolo traz em si, em sua textura semântica sobredeterminada, a possibilidade de várias interpretações, de uma interpretação que o reduz à sua base pulsional e de uma interpretação que desenvolve a intenção completa do sentido simbólico. (RICOEUR, 1977, p. 281).

Esta é a questão predominante nos trabalhos de Ricoeur, assente na possibilidade de existência de uma dupla abordagem interpretativa. Para atingir o nível de compreensão de uma síntese dessa dupla abordagem, a dialética proposta pelo autor é concebida a partir de uma longa progressão de argumentos e pontos de vista hierarquizados. Expusemos essa progressão no capítulo anterior: em primeiro lugar, ele consagra um capítulo de *Da interpretação* (1977) ao exame do dossiê epistemológico da psicanálise, para a seguir passar a um nível propriamente filosófico, a uma etapa *reflexiva* comandada pelo conceito diretivo de

*arqueologia do sujeito*. Em terceiro lugar, essa arqueologia precisa sair do nível mais abstrato, sendo confrontada num plano de oposição complementar com uma *teleologia*, em que se esboça o nível propriamente *dialético* da discussão. Por fim, há o debate mais vasto em que Ricoeur estabelece a contribuição para a hermenêutica geral retomando as *abordagens do símbolo* a partir das aporias da interpretação psicanalítica (RICOEUR, 1977, p. 282).

Ao ler *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 2001), Ricoeur descobre nessa obra uma hermenêutica fundada por Freud, oposta àquela praticada por ele em *A simbólica do mal*, o que o leva ao problema filosófico traduzido pela interrogação: o que é interpretar? Destaquemos que o próprio título da obra dedicada a Freud, *Da interpretação* (1965/1977) destaca a importância que Ricoeur confere ao problema. Com efeito, se uma das fontes desse problema, Ricoeur a recebe da psicanálise de Freud, por outro lado ele em nada o afasta de encontrar, através do estudo da imaginação criadora, o impulso para o conhecimento das estruturas humanas. Estamos diante de outro solo de significações que enriquecerá o conhecimento dos símbolos. De certo modo, será a imaginação a suportar o percurso e o rumo que o filósofo seguirá.

A constatação desses dois estilos contrastantes de interpretar leva Ricoeur a procurar confrontá-los, pois o símbolo se impõe como realidade em qualquer campo hermenêutico em que nos situemos. Fundamentado na realidade de que os símbolos possuem interpretações diferentes, uma redutora do sentido, onde os símbolos são disfarces, utilizada pelo inconsciente para revelar uma arqueologia do sujeito, e outra que, pela análise do símbolo, promove e projeta o sentido da própria existência, tendo em vista a formação teleológica do *eu*, faz-se necessário responder à questão sobre o fundamento do interpretar. Pelo fato de o símbolo ser essencialmente polissêmico e pluridimensional, não podemos nos concentrar numa hermenêutica limitada por uma única dimensão. Em outras palavras, tanto as hermenêuticas redutoras, que reduzem o símbolo a um epifenômeno, a um sintoma, a um efeito, a uma superestrutura — como a psicanálise de Freud ou o estruturalismo de Lévi-Strauss —, como as hermenêuticas restauradoras, que amplificam o símbolo, deixando-o levar pela sua força de integração — como Kant e o criticismo de Ernst Cassirer, a arquetipologia de Jung ou a poética de Bachelard — pecam pela restrição do campo explicativo. No entanto, as duas índoles interpretativas adquirem valor juntas uma à outra. Gilbert Durand (1995) precisa o sentido desses dois tipos de hermenêutica: “*O corolário do pluralismo dinâmico e da constância bipolar do imaginário é, como Paul Ricoeur descobre num artigo decisivo, a coerência das hermenêuticas*” (DURAND, 1995, p. 91-92, grifo do autor).

A hermenêutica da suspeita reorienta a indagação filosófica a respeito de Deus: já não se trata mais, diz Ricoeur (1988a, p. 432), de por em questão o conceito de Deus como despido de significação. “Eles criaram uma nova espécie de crítica, uma crítica das representações culturais consideradas como sintomas disfarçados do desejo e do temor” (RICOEUR, 1988a, p. 432). Para uma hermenêutica animada pelos mestres da suspeita, a dimensão cultural da experiência humana à qual pertencem a religião, a ética, os mitos e os símbolos, tem uma significação oculta, escondida, que requer um modo específico de decifração, “de levantar as máscaras” (RICOEUR, 1988a, p. 432). O mito, a religião, tem significações desconhecidas pela consciência do crente, em razão de uma dissimulação específica que subtrai a origem real à investigação da consciência. Por esse motivo, o símbolo requer uma técnica de interpretação adaptada a esse modo de dissimulação, isto é, uma interpretação *da imaginação como ilusão*. Avaliando as ambiguidades da leitura da religião em Freud, Ricoeur destaca que, para o psicanalista, a verdade da religião está por trás da *fantasia encobridora*: “A verdade está na lembrança. *Tudo o que a imaginação ajunta é, como no sonho, distorção*. Tudo o que o pensamento raciocinante ajunta é, como no sonho igualmente, remanejamento secundário, racionalização e superstição” (RICOEUR, 1977, p. 428, grifo nosso). Porém, assevera Ricoeur, essa fantasia, essa ilusão encobridora é, por outro lado, “[...] distinta do simples erro, no sentido epistemológico da palavra, ou da mentira, no sentido moral vulgar” (RICOEUR, 1977, p. 432). Portanto, só o olhar da suspeita, o olhar da crítica, pode ter acesso a essas significações ocultas, mascaradas pelas significações públicas de nossa consciência:

Nietzsche e Freud, de uma maneira paralela, desenvolvem uma espécie de hermenêutica redutora que é ao mesmo tempo uma espécie de filologia e uma espécie de genealogia. É uma filologia, uma exegese, uma interpretação na medida em que o texto da nossa consciência pode ser comparado a um palimpsesto sob a superfície do qual está escrito um outro texto. Decifrar esse outro texto é tarefa desta exegese especial. Mas esta hermenêutica é ao mesmo tempo uma genealogia, porque a distorção do texto procede de um conflito de forças, de pulsões e de contra-pulsões, cuja origem deve ser desocultada. (RICOEUR, 1988a, p. 432).

Não se trata, aqui, de uma genealogia no sentido cronológico da palavra. Mesmo quando se fala em estádios históricos, a genealogia não reconduz a uma origem temporal, mas antes, nas palavras de Ricoeur, “[...] a um foco virtual, ou melhor, a um lugar vazio” (RICOEUR, 1988a, p. 432). A tarefa da genealogia é descobrir o lugar da moral, dos símbolos e mitos como este lugar vazio. O essencial para o presente argumento não é que a origem real dessa imaginação ilusória seja a vontade de potência, a infraestrutura ou a libido: apesar

dessas diferenças de fundo, as análises respectivas reforçam-se mutuamente, enquanto veem da religião e nos mitos a origem da interdição e da culpabilidade enquanto significações ilusórias.

Numa direção complementarmente oposta, Ricoeur localizará a culpabilidade sobre um fundo simbólico amplificador, numa rede de imagens e de significações nascentes e de riqueza originária, de Atenas a Jerusalém (pois a hermenêutica dos símbolos também constitui um trabalho de memória em que o filósofo analisa as duas pernas sobre as quais caminha seu trabalho filosófico: a grega e a hebraica). A simbólica da culpabilidade, tal como a encontramos na literatura babilônica, hebraica, bíblica, ou nos trágicos gregos, nos Órficos, é seguramente mais rica do que a da mancha, de que se distingue nitidamente, como debatemos em nosso primeiro capítulo. À imagem do contato impuro, o simbolismo do pecado opõe uma relação ferida, entre Deus e o homem, entre o homem e o homem, entre o homem e ele próprio. Essa relação, que somente será pensada enquanto relação pelo filósofo, tem sua fonte de significação em diversos meios de dramatização e simbolização que a experiência cotidiana oferece. Contudo, há uma relação de afinidade e continuidade com a mancha, pois, para lá da ideia de uma relação lesada, os símbolos do pecado e da culpabilidade acrescentam a ideia de um poder que domina o homem. Esse poder também é simbolizado pela vacuidade, a vaidade do homem simbolizada pelo sopro, pela poeira. Explicita Ricoeur a riqueza diversa das significações do mal: “Desse modo, o simbolismo do pecado é alternativamente o símbolo do negativo (ruptura, afastamento, ausência, vaidade) e o símbolo do positivo (poder, posse, alienação)” (RICOEUR, 1988a, p. 418).

Em oposição à interpretação redutora, Ricoeur caracteriza, pois, aquela por ele praticada em *A simbólica do mal*, como uma interpretação centrada no excedente de sentido, que o simbolismo do mal abriga e que somente a reflexão foi capaz de elevar à sua plenitude significante. No caso da interpretação redutora do simbolismo da culpabilidade, Ricoeur acredita ver na psicanálise um exemplo privilegiado. Conquanto a psicanálise possa ser aplicada a qualquer fenômeno cultural, a qualquer manifestação humana, pessoal ou social, sua interpretação, ainda que precisa, é limitada na exata medida de sua teoria. Considera seus objetos sempre à luz da metapsicologia de Freud, do modelo tópico-econômico de explicação. Os fenômenos são sempre vistos sob a ótica da satisfação substitutiva de um desejo inconsciente — que tem como paradigma o sonho.

Como resolver, portanto, essa divisão posta entre dois estilos contrastantes de interpretação? Um, psicanalítico, desmistificador ou da suspeita, em que os símbolos e a

linguagem em geral mais ocultam que manifestam, através de uma hermenêutica redutora onde se formula uma noção de consciência que traz consigo o confronto com as próprias ilusões, forças e pulsões; o outro, o de uma fenomenologia da religião, re-mitificador do discurso e atento à palavra que o símbolo diz. O caminho encontrado pelo filósofo para encontrar resposta a essa questão não é de modo algum curto ou superficial, mas longo, vasto e aprofundado. Da obra de Freud, Ricoeur escolhe em apoio à sua pesquisa sobre os símbolos, em vários textos de Freud. Aqui, destacamos *A interpretação dos sonhos* e a *Introdução à psicanálise*. O primeiro livro aborda a relação da mitologia com a literatura. “O que a *Traumdeutung* [Interpretação dos sonhos] propunha, desde 1900, era que o sonho é a mitologia privada daquele que dorme, que o mito é o sonho desperto dos povos, que o *Édipo* de Sófocles e o *Hamlet* de Shakespeare dependem da mesma interpretação que o sonho” (RICOEUR, 1977, p. 16). Eis o que a obra de Freud propunha e o que constituirá problema para Ricoeur. Os estudos do filósofo levam-no a ultrapassar a imediatez limitativa inicial, relacionada a um conjunto simbólico em particular, e abri-la à estrutura simbólica, enquanto estrutura específica da linguagem. É por isso que o filósofo afirma que a sua preocupação no primeiro capítulo da obra *Da interpretação* (1965/1977) foi a de preservar a amplitude, a diversidade e a irredutibilidade dos “usos” da linguagem. É com base neste pressuposto que Ricoeur pretende contribuir para a possível exploração de algumas articulações entre hermenêutica e psicanálise, chamando a atenção para o enriquecimento que esta traz ao debate contemporâneo sobre a linguagem<sup>55</sup>.

No seu *ensaio sobre Freud*, Ricoeur (1977) começa por afirmar:

Parece-me que há um domínio sobre o qual se entrelaçam, hoje em dia, todas as pesquisas filosóficas: o da linguagem. É aí que se cruzam as investigações de um Wittgenstein, a filosofia linguística dos ingleses, a fenomenologia oriunda de Husserl, as pesquisas de Heidegger, os trabalhos da escola bultmanniana e das outras escolas de exegese neotestamentária, os trabalhos da história comparada das religiões e da antropologia versando sobre o mito, o rito e a crença, enfim, a psicanálise (RICOEUR, 1977, p. 15).

<sup>55</sup> A contribuição de Freud para o debate filosófico acerca da linguagem e da interpretação não deixou de ser apontada por outros autores. No campo psicanalítico, tamanho foi o impacto do livro de Freud, *A interpretação dos sonhos* (*Die Traumdeutung*), que a própria ideia de sonho pareceu tornar-se indissociável da de interpretação: “Quando lemos a *Traumdeutung*”, escreve Jean-Bertrand Pontalis (1972/1977, p. 160), “tendemos a confundir o objeto da investigação — o sonho — com o método e a teoria que ele permitiu a seu autor constituir. [...] A *Traumdeutung* [...] não é, para nós, o livro da análise dos sonhos, e menos ainda o livro do sonho, mas o livro que, por intermédio das leis do *logos* do sonho, desvenda a lei de qualquer discurso e funda a psicanálise”.

A articulação da linguagem com o desejo é feita em Freud através de um modelo de investigação específico: o sonho. Todavia, de que modo se pode procurar no sonho essa articulação? Ricoeur explica: não é o sonho, enquanto sonho sonhado que pode ser interpretado, mas sim o seu relato, o texto que o narra *a posteriori*. É sobre esse relato do paciente, que a psicanálise quer sobrepor outro texto, que será interpretado como palavra primitiva do desejo. Assim, não é o desejo o que se encontra no centro da análise, mas sim a sua linguagem. Com base nessa compreensão da dinâmica hermenêutica presente na psicanálise, o problema que Ricoeur vai colocar em *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, e que atravessará toda a obra, é o problema das expressões de duplo sentido que dizem o desejo e que designam o mostrar-esconder próprio do duplo sentido. Claro que, enunciando dessa forma, não é um problema da psicanálise que está em jogo, mas um problema filosófico da dimensão hermenêutica<sup>56</sup>.

Assim, Ricoeur reitera que a dinâmica do desejo e do recalque só se enuncia numa semântica: “[...] não é o desejo como tal que se encontra no centro da análise, *mas a sua linguagem*” (RICOEUR, 1977, p. 17, grifo nosso). E reforça a importância da psicanálise para a reflexão filosófica fundamentada na linguagem, nos seguintes termos:

[...] essa dinâmica [...] do desejo e do recalque só se anuncia numa semântica: as “vicissitudes das pulsões”, para retomar uma expressão de Freud, só podem ser atingidas nas vicissitudes do sentido. Eis as razões profundas de todas as analogias entre o sonho e o chiste, entre o sonho e o mito, entre o sonho e a obra de arte, entre o sonho e a “ilusão” religiosa etc. Todas essas “produções psíquicas” pertencem ao domínio do sentido e dizem respeito a uma única questão: como a palavra surge no desejo? Como o desejo frustra a palavra e fracassa em falar? É essa nova abertura sobre o conjunto do falar humano, sobre o que quer dizer o homem desejante, que credencia a psicanálise ao grande debate sobre a linguagem (RICOEUR, 1977, p. 17).

Em outra direção, aquela de *A simbólica do mal*, Ricoeur (2013a) parte de uma fenomenologia da confissão que o projeta numa hermenêutica da linguagem da confissão. Agora, e dentro do universo da psicanálise, o que Ricoeur determina como objeto de reflexão filosófica é precisamente a linguagem que diz o desejo. Assim como a confissão, o desejo faz ecoar a palavra. Chegamos, aqui, ao ponto crucial dos estudos de Ricoeur que viemos abordando até agora. O filósofo tem a certeza de que essa linguagem que diz o desejo não é diferente da linguagem da confissão. O homem que diz o mal e o homem que diz o desejo

<sup>56</sup>“Em seguida, este livro não é um livro de psicologia, mas de filosofia. O que me importa é a nova compreensão do homem introduzida por Freud. Situo-me na companhia de Roland Dalbiez, meu primeiro professor de filosofia, a quem quero prestar minha homenagem aqui, de Herbert Marcuse, de Philip Rieff e de J. C. Flugel” (RICOEUR, 1977, p. 11).

expressam-se ambos numa linguagem simbólica. É o modo como os psicanalistas utilizam esses símbolos que lhes restringe todas as possibilidades de uma intencionalidade segunda. Para Ricoeur (2010a), na psicanálise não existem fatos a serem observados, mas sim a interpretação de uma narrativa do desejo, a fim de aceder ao discurso verdadeiro, à verdade da história de vida pessoal numa situação concreta, ao sentido verdadeiro que há que alcançar através da máscara do fantasma. Como o paradigma da interpretação, aqui, é a interpretação dos sonhos, recordemos como se produz, nos sonhos, a dinâmica entre objeto originário e objeto substituído, motivada pelo desejo, e como ela é interpretada. O sonho, afirma Freud (2001), é uma substituição deformada de um representante psíquico inconsciente, cujo desvelamento é a tarefa da interpretação onírica. Quer dizer, impõe-se uma distinção entre o conteúdo manifesto no sonho e o conteúdo latente, que permanece oculto no texto do sonho e que terá de ser descoberto na interpretação. Esta dinâmica teve o mérito de descobrir o inconsciente: é com base nas relações conflituosas entre as instâncias psíquicas, entre consciente e inconsciente, que a interpretação, para a psicanálise, consiste em seguir o mecanismo de deslocamento e de desvio que se manifesta na semântica do sonho e da neurose, e que se funda nas pulsões do desejo.

A leitura da psicanálise por Ricoeur entra na nossa discussão sobre a imaginação precisamente pelo fato de Ricoeur possuir uma leitura aprofundada da obra de Freud, que se caracteriza, como discutimos em nosso segundo capítulo, por ver na fala psicanalítica uma dualidade de discurso: Freud referia-se ao humano em termos de sentido e de força. Ora, é justamente nesse cruzamento entre força pulsional, energética, arqueológica do desejo, e o sentido teleológico da esperança, que emerge a imaginação como ilusão, expressa por símbolos oníricos, míticos, poéticos, culturais. É interessante notar, ainda, como Ricoeur destaca o amor de Freud pelas artes em contraste com seu preconceito para com a religião. É com base nesse amor e nessa rejeição que se pode interceptar a possível inteligibilidade da imaginação na psicanálise, como destaca Ricoeur na seguinte afirmação:

É mergulhando em nossa infância e fazendo-a reviver oniricamente, que eles [os símbolos] representam a projeção de nossas possibilidades próprias no registro do imaginário. Esses símbolos autênticos são verdadeiramente regressivos-progressivos. Pela reminiscência, a antecipação; pelo arcaísmo, a profecia (RICOEUR, 1977, p. 401).

Portanto, a imaginação integradora da filosofia da suspeita de Freud tem como função clarificar as fantasias distorcidas. Essa imaginação tem uma matéria ligada aos desejos

inconscientes e ao mundo arcaico. Apesar deste enraizamento na pulsão, não podemos esquecer que o imaginário acede à expressão pela palavra. A linguagem interpretativa alcança a verdade da história do desejo. Por isso, a imaginação regressiva pode ser denominada, como o afirma Castro (2002, p. 188) de dramática: “[...] na medida em que molda histórias. Conta histórias do desejo, histórias essas que terão de ser interpretadas”.

Podemos concluir este ponto de nossa argumentação explicitando o ganho que a hermenêutica dos símbolos recebe com este estudo sobre a psicanálise de Freud. O desenvolvimento que a noção de imaginação vai encontrar, nas obras posteriores de Ricoeur, ligada à inovação semântica da metáfora e da narrativa, e abrindo-se para o conceito de identidade narrativa<sup>57</sup>, tem no cruzamento entre a imaginação da suspeita psicanalítica e a imaginação mítico-poética o momento originário para a sua compreensão. Na *identidade narrativa*, conceito elaborado por Ricoeur (2014) a partir dos anos 1990, é necessário, também, desmascarar arcaísmos e recuperar um passado no presente que se projeta no futuro.

#### 4.2 Imaginação e símbolo: entre hermenêutica e existência

Já foi possível concluir, no percurso de nossa reflexão, que a consciência, deixando de ser um dado, torna-se tarefa. A reflexão não é intuição direta do mundo, daí que a posição do ego deva ser reapropriada por um trabalho de imaginação, como superação de uma separação, de um esquecimento, que é a sua situação inicial. A reflexão precisa se transformar em hermenêutica: uma interpretação dos signos que desenvolvemos em nossas obras de cultura e através dos quais se revela a nossa existência como “desejo de ser ou esforço por existir” (RICOEUR, 1988a, p. 24)<sup>58</sup>. A hermenêutica precisa também incorporar os métodos e pressupostos de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os signos do homem; exigindo, como já mostramos, a passagem por uma interpretação redutora e destruidora, por uma verdadeira depuração da imaginação<sup>59</sup> (com uma hermenêutica da suspeita), porque o

<sup>57</sup> “É no cruzamento da imaginação da suspeita com a imaginação mítico-poética que a identidade narrativa encontra a sua origem” (CASTRO, 2002, p. 298).

<sup>58</sup> Sobre a questão da relação ficção-desejo, reflexão-existência, ver também o ensaio *O ato e o signo segundo Jean Nabert* (RICOEUR, 1988a, p. 208).

<sup>59</sup> Essa preocupação com o refinamento da imaginação continuará presente em diversos momentos posteriores da obra de Ricoeur: até mesmo em um manuscrito póstumo e inacabado, como, por exemplo, *Vivo até a morte* (2012d), escrito pelo filósofo já idoso, à mão trêmula: Ricoeur faleceu em Châtenay-Malabry no ano de 2005; e o referido texto foi encontrado numa pasta de cartolina intitulada *Jusqu'à la mort. Du deuil et de l'agâté* [Até a morte. Do luto e do Júbilo], P. R.”. Nesse manuscrito, sobressai-se a recusa de imaginar, de representar um pós-morte de forma acrítica, de objetivar um além-mundo ou uma “vida eterna” qualquer: essa depuração do imaginário é feita no sentido próprio e rigoroso da crítica filosófica que não se deixa enganar e que prefere

que é dado primeiramente é a consciência falsa, o preconceito, a ilusão, a pretensão ao conhecimento de si. Ela é também exigência superadora, já que a significação da consciência não está nela mesma, mas na sucessão das figuras do espírito que a levam para diante, num movimento teleológico onde a significação dos símbolos será uma promessa escatológica, uma profecia da consciência.

Em todo caso, a escuta do apelo do símbolo, a própria interpretação do mito e da religião implicam, para além de uma descrição fenomenológica do símbolo e de sua apropriação hermenêutica, numa filosofia reflexiva capaz de pensar a partir dos símbolos, respeitando o seu enigma original, mas a partir daí promovendo seu sentido, formando-o na responsabilidade de um pensamento autônomo. A hipótese frequentemente reiterada por Ricoeur é que nenhum símbolo, enquanto via de abertura e de descoberta de uma verdade do homem, é completamente estranho à reflexão filosófica. Foi necessário, porém, tomar, ao longo de suas investigações, o maior número das funções do símbolo (função psíquica, cósmica, onírica, poética) na sua dialética, tocando em vários registros simultaneamente, para que uma reflexão a partir dos símbolos possa efetivamente revelar os traços de nossa existência. Contrapostas as grelhas interpretativas de métodos tão radicalmente opostos como a fenomenologia da religião (a descrição do “sagrado” como objeto intencional, com a “verdade” do símbolo e uma teoria da reminiscência implícitas) e a interpretação psicanalítica dos mitos e símbolos (definição destes por sua função “econômica”, “ilusão” e “retorno do recalcado”), trata-se agora de articulá-las numa relação dialética. De nosso ponto de vista, é o crescimento, a maturação de uma concepção filosófica de imaginação — como também de sujeito e de subjetividade — que aparece no cruzamento desse duplo deslocamento:

---

aprofundar a aporia, o impasse: a morte, aliás, remete Ricoeur não para um além, mas para um *aquém*, o do nosso mundo de vida, o único que temos. Ou seja, Ricoeur prefere uma “mudança de sinal” desse limite existencial, uma “conversão ao aquém”. Não se trata, porém, em Ricoeur, de uma ascese estoica que seria uma preparação para a morte, uma antecipação de si como “já cadáver”. Ao contrário, Ricoeur combate precisamente essa impossível antecipação, que ele já criticava em Heidegger. Propõe substituir o ser “para a morte”, por uma vida “até a morte”: novamente, uma conversão ao aquém, uma depuração do imaginar o além ou a vida eterna. Convém lembrar que o tema é caro a Ricoeur, pois ele mesmo enfrentou acontecimentos em sua vida particular que o marcaram profundamente. Após sua saída de Edimburgo, o filósofo viveu uma situação limite que desafiará seu pensamento: o suicídio de seu quarto filho. Referindo-se a este fato ele assim se expressa: “atingiu-nos o raio que despedaçou a nossa vida” (RICOEUR, 1997, p. 131). Ainda em relação à tragédia, escreveu: “Após esta Sexta-feira Santa de vida e pensamento, partimos para Chicago onde outra morte nos aguardava, a do nosso amigo Mircea Eliade” (RICOEUR, 1997, p. 131). E, mais adiante, escreve: “Esta morte (de Mircea Eliade), que deixou atrás de si uma obra, tornou ainda mais cruel aquela outra que parecia não ter deixado nada. Tinha ainda de aprender que, ao igualar todos os destinos, a morte convida-nos a transcender a aparente diferença entre obra e não obra” (RICOEUR, 1997, p. 132). Em sua *Autobiografia intelectual*, Ricoeur (1997) lembra que seu esforço de debater o tema do Mal fora uma tentativa de formular as aporias geradas por esse problema (o sofrimento) e escondidas pelas teodicéias: “Mas também esbocei, em conclusão, as etapas no caminho do consentimento e da sabedoria. Subitamente descobri ser eu próprio o destinatário inesperado desta amarga reflexão” (RICOEUR, 1997, p. 132).

regressivo-arqueológico e progressivo-teleológico: a escatologia da consciência está sempre numa repetição criadora de sua arqueologia. A solução proposta por Ricoeur para esse cruzamento é somente exploratória; pelo menos é ela que o autorizará a tentar uma nova formulação do problema que originou seu *Ensaio sobre Freud*: “É, pois, somente no final que entrevejo a solução de um problema que, todavia, estava colocado no começo de minha investigação [...]. Se a marcha para o ponto de partida é tão penosa, é porque o concreto é a última conquista do pensamento” (RICOEUR, 1977, p. 282-283).

Situado no conjunto da obra de Ricoeur, esse debate representa uma transformação fundamental e radical da filosofia reflexiva, que pretende apropriar as estruturas existenciais do “*eu sou*” numa hermenêutica da linguagem simbólica. Seguindo a estrutura circular da compreensão, a hermenêutica precisa incorporar a si os métodos e as interpretações em conflito, ao passo em que tenta arbitrariamente, fundamentando-o ontologicamente. Concentrada nesse período à problemática da explicitação da inesgotável potência de significação das expressões simbólicas, a hermenêutica de Paul Ricoeur abrir-se-á posteriormente a outras instâncias de discurso: a frase (revelação e inovação de sentidos na “metáfora viva”) e o texto (com sua capacidade de projetar um mundo, propondo novas possibilidades para a ação e esclarecendo as estruturas temporais da existência humana) (RICOEUR, 2005, 2012a).

Nessa perspectiva, é preciso destacar que essa importância concedida ao papel da imaginação não constitui de forma alguma um tipo de “psicologização”. Pelo contrário, a preocupação de entrar em contato com diferentes métodos de interpretação do fenômeno humano (filosofia analítica anglo-americana, estruturalismo, crítica das ideologias, psicanálise etc.), e sua posterior abertura a novas problemáticas (teoria do texto, teoria da ação, teoria da história, linguagem poética, entre outras) só podem ser entendidas como continuação do esforço desse “enxerto” do problema hermenêutico na fenomenologia, a partir da problemática dos mitos e símbolos, que estamos debatendo em nosso estudo. O reconhecimento concedido à imaginação só pode ser compreendido nessa tentativa rigorosa de partir das formas derivadas da compreensão para chegar ao originário, ao nível de nossa inserção no mundo. Em outras palavras, todo o percurso que vai desde o enraizamento ingênuo no registro mítico-poético até uma pertença ontológica consciente, instruída e mediatizada por uma crítica da primeira ingenuidade, dotam a interpretação de um maior rigor epistemológico e evitam, portanto, qualquer excessiva psicologização. O símbolo, já o dissemos, reaparece como uma dimensão do pensamento moderno, sob uma tentativa de retorno à concretude dos fenômenos existenciais.

É certo que o tema da imaginação configura, na obra de Ricoeur, um interessante paradoxo. Para Maria Gabriela Azevedo e Castro (2002), a imaginação é um conceito-chave na filosofia do autor, que conecta todos os outros temas; por outro lado, é comum que se diga que a temática não recebeu tratamento específico por parte de Ricoeur. Evidentemente, não é verdade que o filósofo não tenha tratado especificamente da imaginação — há, inclusive, um conjunto de conferências do autor sobre o tema (RICOEUR, 2002). Além disso, podem-se destacar pelo menos quatro escritos em que a imaginação é visivelmente um eixo articulador do trabalho, quase sempre como uma função da ficção na redescritção da realidade, seja através da assimilação predicativa (RICOEUR, 2005) ou da síntese de uma narrativa (RICOEUR, 2012a). A autora citada enumera, inclusive, seis níveis distintos, mas inter-relacionados, do tratamento da imaginação no conjunto da obra de Ricoeur: imaginação volitiva, imaginação social, imaginação transcendental, imaginação face à suspeita psicanalítica, imaginação hermenêutica e, por fim, imaginação criadora (CASTRO, 2002). As transições que marcam o tratamento específico de cada um dos níveis mencionados são marcadas por movimentos entre a teoria husserliana das “variações imaginativas”<sup>60</sup> e da teoria kantiana, através da doutrina do esquematismo e do jogo livre das faculdades.

Já dissemos que a filosofia de Husserl tem forte influência no direcionamento de uma teoria da imaginação em Ricoeur. Por outro lado, um questionamento se nos impõe, a partir da *Simbólica do mal*: se consideramos que Ricoeur coloca nesses termos ontológicos o problema da hermenêutica, podemos mesmo nos perguntar qual é o auxílio que resta esperar da fenomenologia de Husserl. Ricoeur responde essa pergunta ao remontar a Heidegger e Husserl e retornar a este em termos heideggerianos. “Aquilo que se encontra primeiro no caminho desta viagem, é muito evidentemente o último Husserl, o da *Krisis*; é nele, primeiro, que é preciso procurar a fundamentação fenomenológica dessa ontologia” (RICOEUR, 1988a, p. 10). Note-se que o contributo da fenomenologia para a ontologia é duplo: por um lado, é na última fase da fenomenologia que a crítica do “objetivismo” é levada às suas últimas consequências. Esta crítica do “objetivismo” diz respeito ao problema hermenêutico não só indiretamente, porque contesta a pretensão das ciências naturais de fornecer às ciências humanas o único modelo metodológico válido, mas também diretamente, porque põe em questão o empreendimento de Dilthey (2010) de propor para as ciências do espírito um método tão objetivo quanto o das ciências da natureza. Por outro lado, a fenomenologia da

---

<sup>60</sup>Conferir, por exemplo, a seção *Ficção e as variações imaginativas com o tempo*, do ciclo *Tempo e narrativa* (RICOEUR, 2012b).

*Krisis*, em Husserl, articula essa crítica do objetivismo a uma problemática positiva que abre caminho a uma ontologia da compreensão: “[...] esta nova problemática tem como tema a *Lebenswelt*, o ‘mundo da vida’, isto é, uma camada da experiência anterior à relação sujeito objeto que forneceu a todas as variedades do neo-kantismo o seu tema diretor” (RICOEUR, 1988a, p. 10).

Ricoeur trabalhará esse tema de forma mais aprofundada num ensaio anterior à virada hermenêutica iniciada em *A Simbólica do mal*: trata-se do ensaio *Husserl e o sentido da história*, de 1949 (RICOEUR, 2009b). A análise das questões críticas levantadas por Ricoeur neste ensaio auxilia a compreensão de como Husserl permanece como o possibilitador do próprio exercício hermenêutico, fornecendo o seu solo legitimador. Como se sabe, Husserl (2006) havia apresentado em suas *Ideias I* uma reflexão fenomenológica sobre a vida da consciência enquanto instância constituidora dos sentidos. Essa fenomenologia, contudo, não levava em consideração a dimensão histórica da subjetividade. Husserl afirma posteriormente: “[...] uma introdução sistemática completa da fenomenologia só pode começar e ser executada enquanto um problema histórico universal” (HUSSERL, 2012, p. 426). Nesse sentido, toda cultura pressupõe a dimensão de culturas passadas, o que implica uma unidade que perpasse todas as tradições até a atualidade, cuja estrutura essencial pode ser revelada a partir de um questionamento metódico (HUSSERL, 2012, p. 378). A história, entendida por Husserl como movimento vivo de formação e sedimentação de sentidos, possui uma estrutura interna, a qual não pode ser alcançada pela história dos fatos, visto que esta, ao tirar conclusões de modo ingênuo a partir dos fatos, não tematiza o solo das significações, sobre o qual repousam essas conclusões. Trata-se, portanto, de uma história interna, que retorna à origem e que, por meio de um método de investigação retroativo (*Rückfrage*), empreende a investigação dos “materiais originários”, das premissas originárias que se encontram no mundo cultural pré-científico.

Ricoeur afirma que, mesmo considerada retrospectivamente, a partir de Husserl e, sobretudo, a partir de Heidegger, a primeira fenomenologia — aquela que vai das *Logische Untersuchungen* às *Meditações cartesianas* — aparece já como primeira contestação do objetivismo, visto que aquilo a que ela chama “fenômenos” são precisamente os correlatos da vida intencional: “[...] as unidades de significação, provenientes dessa vida intencional” (RICOEUR, 1988a, p. 10). O último Husserl, por sua vez, de forma ainda mais radical, situa-se nesse empreendimento subversivo que visa constituir uma ontologia da compreensão. Esta, por sua vez, ergueu-se contra as tendências platonizantes da teoria da significação e da

intencionalidade características do idealismo husserliano. A partir de então, em vez de um sujeito idealista encerrado no seu sistema de significações, a fenomenologia descobre “[...] um ser vivo que tem desde sempre como horizonte de todas as suas miras, um mundo, o mundo” (RICOEUR, 1988a, p. 11). Eis a radicalidade a que as questões da compreensão e da verdade são elevadas. A compreensão, no entender de Ricoeur, já não é mais réplica das ciências do espírito à metodologia naturalista: ela designa a maneira como o existente está no mundo, inserido entre, com os existentes:

Assim se encontra destacado um campo de significações anterior à constituição de uma natureza matematizada, tal como a representamos desde Galileu — um campo de significações anterior à objetividade para um sujeito que conhece. Antes da objetividade, há o horizonte do mundo; antes do sujeito da teoria do conhecimento há a vida operante, a que Husserl chama algumas vezes anônima, não que volte através deste desvio a um sujeito impessoal kantiano, mas porque o sujeito que tem objetos é ele próprio derivado da vida operante (RICOEUR, 1988a, p. 11).

Portanto, está em Husserl um dos impulsos fundamentais a uma ontologia da compreensão, sempre articulada e ligada a uma teoria da imaginação. Tanto no símbolo, no mito, na narrativa de ficção, na metáfora poética, o que estabelece o liame entre linguagem e mundo é o plano semântico. É por essa razão que Ricoeur se recusa a reduzir o jogo imaginativo tanto ao psicologismo quanto ao plano da semiótica. Esta conhece apenas relações infralinguísticas, enquanto é a semântica que se ocupa da relação do símbolo com as situações existenciais denotadas, isto é, da relação irrecusável entre palavra e mundo. Ricoeur insistiu, em vários momentos de sua obra<sup>61</sup>, que a referência ao mundo não é abolida, nem na narrativa mítica, nem na poesia, nem na ficção do romance, nem na narrativa histórica pois continua sempre a valer a palavra em emprego e em ação, quando se considera que a palavra é mediadora por excelência entre o homem e os outros homens, entre o homem e o mundo. É a intenção que faz com que a língua tenha sempre um alcance exterior à linguagem, isto é, seja *discurso* (RICOEUR, 1989): e aqui retornamos, mais uma vez, à influência diretora de Husserl. Se o problema da intenção da linguagem em direção ao mundo é recoberto, por um lado, pelo conceito fregeano de referência, é, contudo, do conceito de intencionalidade, em Husserl, que Ricoeur apontará o caráter necessariamente *intencional* da linguagem: ela sempre “[...] visa a outra coisa que ela mesma” (RICOEUR, 2005, p. 121).

---

<sup>61</sup> Quer na espessura do símbolo, na sua “transparência opaca” de enigma, quer no plano da análise da metáfora viva, quer nos desdobramentos do conceito de *mimesis* em *Tempo e narrativa*, permanece a insistência de Ricoeur em não reduzir a questão da linguagem à semiótica ou ao estruturalismo: é sempre o problema da ontologia que aparece como horizonte visado (RICOEUR, 1989, 2005).

Outro caso notável dessa apropriação crítica da fenomenologia husserliana, depurada do idealismo de Husserl, mas não de todo o seu corpo teórico, é a teoria ricoeuriana da mediação pelo símbolo. A teoria da mediação se constrói a partir de uma teoria do signo e da língua: é-lhes correlata, porém sem se confundir com elas, justamente por sua natureza referencial. O símbolo é sempre “[...] o contrário absoluto de um formalismo absoluto” (RICOEUR, 2013a, p. 33). Ricoeur destaca o fato de o símbolo ser simultaneamente “função de ausência” e “função de presença”: “[...] função de ausência dado que significar é significar ‘no vazio’, ou seja, dizer as coisas sem as coisas, através de signos substituídos; função de presença porque significar é significar ‘qualquer coisa’ e, em última instância, o mundo” (RICOEUR, 2013a, p. 33-34). Os símbolos e mitos referem-se ao mundo, dizendo-o enquanto discurso, pois sua linguagem está carregada de intencionalidades implicadas e de reenvios a outra coisa que é *doada* pela mesma linguagem. Mais radical ainda será, décadas adiante, a teoria da mediação pelo *texto*: este não se refere ao mundo de modo similar ao discurso oral, que pode recorrer às formas ostensivas para garantir sua significação. O texto, enquanto um discurso escrito, não aponta para uma dada situação de objetos e dados empírico-sensíveis. O texto remete às referências não-situacionais, abertas e projetadas por ele, enquanto “dimensões simbólicas do nosso ser-no-mundo”<sup>62</sup> (RICOEUR, 1989, p.190). Apesar do tom heideggeriano da expressão “ser-no-mundo”, a ênfase deve cair na ideia de *dimensão simbólica*. Enquanto tal, o mundo não é a totalidade de objetos vários e distintos da subjetividade, mas sim a totalidade simbólica na qual a subjetividade está imersa, para além de uma situação, em seu ato compreensivo do universo simbólico. Malgrado o idealismo husserliano, mas ainda no interior desse idealismo (como nas *Meditações cartesianas*), o sentido do símbolo só é sentido *para* uma consciência, e *numa* consciência, o que implica numa decisão metafísica radical, como adverte Ricoeur no seu estudo sobre as *Ideen II*:

---

<sup>62</sup> Pela mediação da linguagem, assumindo especificamente o paradigma do texto, eu me perco para me reencontrar num *si* renovado: Ricoeur fala constantemente numa “distanciação de si para si”, mediante a qual a subjetividade se perde, para que se possa reencontrar num papel mais modesto que o de origem radical. A mediação pelos símbolos, mitos, textos, narrativas, evidenciam que o ato da subjetividade é menos o que inaugura a compreensão do que o que a acaba. Não há, como na hermenêutica de Schleiermacher, a preocupação de ligar-se à subjetividade original, de um autor cuja psicologia daria a origem do texto. É por essa distanciação, por esse perder-se da subjetividade, que um novo “ser-no-mundo” pode se subtrair às falsas evidências da consciência e da realidade quotidiana, num mundo projetado pelo texto: a origem dessa hermenêutica renovada, já o dissemos, encontra-se no cruzamento de uma hermenêutica da escuta dos símbolos com uma hermenêutica da suspeita. A compreensão de *si*, ratificada pela hermenêutica, não implica num retorno à soberania da subjetividade, pois se trata sempre de uma compreensão *mediada*: pelo símbolo, pelo mito, pela narratividade, pela “coisa do texto”: “Mas a coisa do texto só se torna o meu próprio se eu me desapropriar de mim mesmo, para deixar ser a coisa do texto. Então eu troco o *eu*, *dono* de si mesmo, pelo *si*, discípulo do texto” (RICOEUR, 1989, p. 64).

O retorno ao *Ego* leva a um monadismo de acordo com o qual o mundo é em primeira instância o sentido que meu *Ego* desdobra. Husserl assume lucidamente a responsabilidade do “solipsismo transcendental”, e tenta ao mesmo tempo encontrar uma saída no conhecimento do outro, que deve realizar o extraordinário paradoxo de constituir “em” mim o “estranho” primeiro, o “outro” primordial. Este, ao subtrair-me o monopólio da subjetividade, reorganiza em torno dele o mundo e inaugura a peripécia intersubjetiva da objetividade (RICOEUR, 2009b, p. 90).

É justamente a questão tematizada da intencionalidade que possibilita uma chave de leitura do caráter referencial do símbolo na leitura hermenêutica de Ricoeur. O filósofo francês recorda, inclusive, que foi através do tema da intencionalidade que a fenomenologia husserliana tornou-se reconhecida na França:

Não foi nem o requisito fundacional, nem a reivindicação de uma evidência apodítica pertencente à autoconsciência, que foi primeiramente notada, mas, em seu lugar, aquilo que no tema da intencionalidade rompia com a identificação cartesiana entre consciência e autoconsciência. Definida pela intencionalidade, a consciência revelou-se estar primeiramente virada para o exterior, por isso projetada para fora de si, melhor definida pelos objetos para que aponta do que pela consciência de apontar para eles (RICOEUR, 1997, p. 55).

A seguir, é necessário destacar, como o faz o próprio Ricoeur (1988a), uma das grandes contribuições da leitura de Heidegger, a partir da qual a explicitação do caráter histórico torna-se prévia a qualquer metodologia. “Aquilo que era um limite à ciência — saber a historicidade do ser — torna-se uma constituição do ser. O que era um paradoxo — saber a pertença do intérprete ao seu objeto — torna-se um traço ontológico” (RICOEUR, 1988a, p. 11). A reviravolta operada por uma ontologia da compreensão faz com que o compreender torne-se um aspecto do projeto do *Dasein* e da sua *abertura ao ser* (HEIDEGGER, 1998). A questão da verdade já não é a questão do método, mas a da manifestação do ser, para um ser cuja existência consiste na compreensão do ser.

Contudo, embora reconheça a força de sedução da ontologia fundamental de Heidegger, Ricoeur (1988a) proporrá explorar outra via, articular de outro modo o problema hermenêutico à fenomenologia. Essa retirada em relação à analítica do *Dasein* se dá, em primeiro lugar, porque, com a maneira de interrogar de Heidegger, os problemas que derivaram da pesquisa sobre os mitos e símbolos do mal não só permaneceriam não resolvidos, como também seriam perdidos de vista<sup>63</sup>. Eis os problemas não considerados por

---

<sup>63</sup> Muito embora Heidegger também tenha estabelecido diálogo com a poesia, uma das zonas de emergência do símbolo, lugar da “linguagem em seu estado nascente”, para usar a expressão de Bachelard tão cara a Ricoeur. O poético consiste na doação da linguagem aos outros, que preserva a palavra e sua abertura. Isso demonstra uma tendência, na filosofia contemporânea, a interrogar a poesia e a interrogar-se perante a poesia — como o

uma ontologia fundamental: “Como [...] dar um *organon* à exegese, isto é, à inteligência dos textos? Como fundamentar as ciências históricas face às ciências da natureza? Como arbitrar o conflito das interpretações rivais?” (RICOEUR, 1988a, p. 12). Mas se a hermenêutica de Heidegger não dá conta desses problemas, é seguindo um propósito determinado:

[...] essa hermenêutica não é destinada a resolvê-los, mas a dissolvê-los; tanto mais que Heidegger não quis considerar nenhum problema particular a respeito da compreensão de tal ou tal ente: ele quis reeducar o nosso olho e reorientar o nosso olhar; ele quis que subordinássemos o nosso conhecimento histórico à compreensão ontológica, como uma forma derivada de uma forma originária. Mas não nos dá nenhum meio de mostrar em que sentido a compreensão propriamente histórica é derivada dessa compreensão originária. Não vale mais, por consequência, partir das formas derivadas da compreensão, e mostrar nela os sinais de sua derivação? Isso implica que se parta do próprio plano em que a compreensão se exerce, isto é, do plano da linguagem (RICOEUR, 1988a, p. 12).

Outro motivo pelo qual Ricoeur prefere uma via alternativa à ontologia fundamental — o que também é consequência da razão anterior — é que a transposição do compreender epistemológico para o ser que compreende, isto é, a passagem do compreender como *modo de conhecimento*, para o compreender como *modo de ser*, consiste em que “[...] a compreensão que é um resultado da Analítica do *Dasein* é a mesma através de quê e em quê esse ser se compreende como ser” (RICOEUR, 1988a, p. 12). Novamente, Ricoeur conclui que é *na própria linguagem* que se deve buscar a indicação de que a compreensão é um modo de ser. Assim, a objeção de Ricoeur à ontologia fundamental de Heidegger conduz à proposição de substituir a Analítica do *Dasein* pela via longa preparada pela análise da linguagem: esta tem seu momento inicial na reflexão que se nutre do plano imaginativo dos mitos e símbolos. É

---

fizeram Bachelard, Merleau-Pony, Sartre, entre outros. Ora, se a filosofia grega entendia-se, contrariamente à poesia, como um exercício de “boa linguagem”, Heidegger irá propor que a poesia, em comparação com o pensamento, está “de modo diverso e privilegiado a serviço da linguagem”, o que o leva a concluir que, “entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam” (HEIDEGGER, 1979, p. 23). “Teremos, contudo, de nos satisfazer com a suposição de que a vizinhança de poesia e pensamento abriga-se nessa imensa divergência entre ambos os modos de dizer. Essa divergência é o seu modo próprio de encontro face a face. [...] Na verdade, porém, poesia e pensamento estão em sua essência divergente sustentadas por uma diferença terna e clara, no próprio de sua obscuridade: duas paralelas, uma em referência à outra, uma frente à outra, uma ultrapassando a seu modo a outra. Poesia e pensamento não estão separados quando por separação se entende: cortados numa ausência de relacionamento. As paralelas encontram-se no infinito” (HEIDEGGER, 2003, p. 152-153). Muito embora haja aqui convergência entre Heidegger e Ricoeur — pois os mitos se dizem poeticamente — entre os dois autores há uma distância considerável, sobretudo quando se observa a crítica de Ricoeur ao descarte do problema epistemológico da hermenêutica empreendido por Heidegger. Ricoeur critica Heidegger considerando sua abordagem ontológica da compreensão como uma *via curta* — que ele não pretende seguir —, julgando que ela é demasiadamente apressada em culminar numa ontologia, direta, sem a necessidade de alguma forma de *mediação (via longa)*. Ricoeur também visa, ao menos de uma forma pressuposta, uma ontologia. Mas ele visa uma ontologia da compreensão enquanto esta requer uma *semântica* e uma forma *reflexiva*; isto é, enquanto ela passa pela mediação do signo e, por conseguinte, a partir dela possibilitando uma reflexão nos termos que ora apresentamos em nosso trabalho (RICOEUR, 1989).

desse modo que o filósofo francês enxerta o problema hermenêutico no método fenomenológico. Torna-se cada vez mais explícito que o acesso à questão da existência, necessariamente, ocorre através de um desvio: uma abordagem puramente *semântica* permaneceria no ar, sem o encadeamento de uma abordagem *reflexiva*, visto que a compreensão do símbolo, das narrativas míticas, das expressões simbólicas e multívocas, é um momento incontornável da compreensão de *si*. O resultado disso é expresso por Ricoeur nos seguintes termos:

Mas o sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais já não é o *Cogito*: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser mesmo antes de se por e de se possuir. Assim, a hermenêutica descobriria uma maneira de existir que permaneceria de ponta a ponta *ser-interpretado*. Só a reflexão, abolindo-se a si mesma como reflexão, pode reconduzir-se às raízes ontológicas da reflexão. Tal é a via árdua que vamos seguir (RICOEUR, 1988a, p. 13).

É sempre na linguagem que se exprime toda a compreensão ôntica ou ontológica: “É na linguagem que o cosmos, o desejo, o imaginário tem acesso à expressão” (RICOEUR, 1988a, p. 15). Não há simbólica antes do homem que fala, que narra. É necessária a palavra para que o mundo seja recuperado no símbolo através da hierofania cósmica; do mesmo modo, o sonho torna-se linguagem por meio da palavra que narra: só há abertura do sonho quando este é elevado ao plano da linguagem pela narrativa do sonhador. Essas modalidades de manifestação do símbolo — cósmica, onírica, poética — são inseparáveis de um estudo dos processos de interpretação. O símbolo acrescenta um vigor de múltiplos sentidos imbricados uns nos outros: “Schleiermacher e Dilthey ensinaram-nos igualmente a considerar os textos, os documentos, os monumentos como expressões da vida fixadas pela escrita” (RICOEUR, 1988a, p. 13). A função da interpretação é refazer o trajeto inverso desta objetivação<sup>64</sup> das forças da vida nas conexões psíquicas, nos encadeamentos históricos, nas narrativas. É por esse motivo que a reflexão a partir dos mitos e símbolos, bem como das suas formas diversas de interpretação, tem o fito de nutrir o voto mais profundo da hermenêutica: “Toda interpretação se propõe vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio intérprete” (RICOEUR, 1988a, p. 18). É buscando vencer essa distância temporal, tornar-se “contemporâneo do texto”, que o exegeta pode apropriar-se do sentido: “de estranho ele quer torná-lo próprio, isto é, fazê-lo seu” (*Idem*, p. 18). Através da compreensão do outro, o intérprete engrandece a compreensão de *si*. Desse

<sup>64</sup> Objetivação esta que, por sua vez, constitui outra modalidade de transferência de sentido ao longo do tempo (RICOEUR, 1989, 2012c).

modo, Ricoeur pode definir a hermenêutica como o desvio mediante o qual compreendo a mim mesmo através da compreensão de outrem. É por esse motivo que se fala num enxerto da hermenêutica no problema fenomenológico:

Mas não hesito menos em dizer que o enxerto se transforma em árvore silvestre! Já vimos como a introdução das significações multívocas no campo semântico obriga a abandonar o ideal de univocidade preconizado pelas *Investigações lógicas*. É preciso agora compreender que ao articular essas significações multívocas no conhecimento de si, transformamos profundamente a problemática do *Cogito*. Digamos imediatamente que é esta reforma interna da filosofia reflexiva que justificará mais adiante que aí descubramos uma nova dimensão da existência. Mas antes de dizer como o *Cogito* se despedaça, digamos como ele se enriquece e se apropria através deste recurso à hermenêutica (RICOEUR, 1988a, p. 19).

Para empregar a linguagem de dois autores cuja influência se pode sentir em todo o percurso filosófico de Ricoeur, a reflexão é mediatizada pelo que Dilthey considerava “expressões nas quais a vida se objetiva”, ou pelo que Jean Nabert via como “apropriação do nosso ato de existir, por meio de uma crítica aplicada às obras e aos atos que são os sinais desse ato de existir” (RICOEUR, 1988a, p. 19). A reflexão, para Ricoeur, é uma crítica através da qual o *Cogito* pode ser reapropriado por meio dos signos e dos documentos que atestam sua existência. O plano imaginativo dos mitos, dos símbolos, é o solo fértil das significações de nossa consciência, o testemunho mais originário da vida do *Cogito*, que deve ser reapreendido *por meio da interpretação*. Essa interpretação, já o dissemos, tem sérias implicações ontológicas: as hermenêuticas mais opostas — tal a tese de *O conflito das interpretações* — apontam, cada uma a seu modo, para as raízes ontológicas da compreensão, uma vez que atestam sempre a dependência do *si* à existência: “A psicanálise mostra essa dependência na arqueologia do sujeito, a fenomenologia do espírito na teleologia das figuras, a fenomenologia da religião nos signos do sagrado” (RICOEUR, 1988a, p. 25). Para Ricoeur, é do solo fértil dos símbolos que nascem as várias hermenêuticas:

[...] é no trabalho de interpretação que ela [a filosofia hermenêutica] descobre as múltiplas modalidades da dependência do *si*, a sua dependência do desejo apercebida numa arqueologia do sujeito, a sua dependência do espírito apercebida na sua teleologia, a sua dependência do sagrado apercebida na sua escatologia. É ao desenvolver uma arqueologia, uma teleologia e uma escatologia que a reflexão se suprime a ela própria como reflexão (RICOEUR, 1988a, p. 26).

Esse percurso entre existência e reflexão, esboçado sucintamente nas linhas acima, nos reenvia agora ao problema da imaginação. Esta, como já afirmamos, tem um papel articulador

em vários escritos de Ricoeur, mas foi poucas vezes considerada diretamente<sup>65</sup>. Ricoeur chega mesmo a falar de um “eclipse da imaginação” na filosofia contemporânea, uma vez que o problema tenha sido tão poucas vezes considerado como objeto relevante de reflexão (RICOEUR, 1988a, p. 214). Esse “eclipse” do imaginário se deve ao fato de que o filósofo encontra uma série de obstáculos, de paradoxos e fracassos que dificultam a investigação sobre o tema: “Tal é o nó de aporias que uma planação sobre o campo de ruínas que a teoria da imaginação hoje constitui, revela” (RICOEUR, 1988a, p. 216). Em primeiro lugar, o termo “imaginação” recebe má acolhida na filosofia em virtude da má reputação do termo “imagem”, após seu uso abusivo na teoria empirista do conhecimento. O termo “imagem” tem designado, segundo Ricoeur (1989), quatro significados comuns: primeiro, “a evocação de coisas ausentes, mas existentes algures, sem que esta evocação implique a confusão da coisa ausente com as coisas presentes, aqui e agora” (RICOEUR, 1988a, p. 215); em segundo lugar, o termo também se aplica a quadros, figuras, com existência física própria, mas, como no primeiro caso, com função de substituir os objetos ausentes; o terceiro uso do termo corresponde ao domínio das ilusões, dirigidas a coisas ausentes ou inexistentes; por último, designa ficções em termos tão afastados do “real” como os sonhos, os mitos, ou invenções dotadas de existência puramente literária.

A dificuldade de abordar o tema está justamente em articular o paradoxo entre essas diferentes designações. Como formular a diferença explícita entre uma consciência de ausência e uma crença ilusória, ou, nos termos de Ricoeur, “entre o nada da presença e a pseudo-presença”? (RICOEUR, 1988a, p. 215). O fracasso das diversas filosofias em abordar o tema está em que, longe de esclarecerem ou arbitrarem esse paradoxo, dividem-se elas mesmas em teorias cada vez mais rivais de imaginação. Pode-se perceber, assim, que as teorias da imaginação recebidas da tradição filosófica encontram-se em estado de divisão, segundo dois eixos de oposição: (1) do lado do objeto, estão as filosofias que pensam a imaginação com suporte nas noções de presença e ausência; e (2) do lado da consciência,

---

<sup>65</sup> O principal texto em que Ricoeur faz referência direta ao problema da imaginação na filosofia é o ensaio *A imaginação no discurso e na ação: para uma teoria geral da imaginação*. (RICOEUR, 1989, p. 213). Além disso, existe um conjunto de conferências realizadas pelo autor entre 1973 e 1974, no Centro de Pesquisas Fenomenológicas de Paris, em um seminário intitulado *Pesquisas Fenomenológicas sobre o Imaginário*. As conferências foram transcritas e publicadas originariamente em italiano sob a curadoria de Rita Messori. Não há tradução desse texto para o vernáculo. Uma das palestras, contudo, foi publicada na revista *Sapere Aude*, incluindo as notas originais da curadora (RICOEUR, 2013c). Para um trabalho sobre o problema da imaginação a partir do legado de Ricoeur, por um de seus mais importantes discípulos, (KEARNEY, 1991).

aquelas filosofias cujo eixo de reflexão reparte-se entre a “consciência fascinada” e a “consciência crítica”<sup>66</sup>.

No campo da fenomenologia, o próprio Husserl já percebera essa situação de ostracismo, quando adiciona um alerta ao famoso parágrafo 70 de *Ideias*: “Proposição que, recortada como criação, cairia como uma luva para o escárnio naturalista do modo de conhecimento eidético” (HUSSERL, 2006, p. 154). Assim como a imaginação, o campo da ficção, que para Husserl constitui elemento vital da fenomenologia, evidentemente também possui má acolhida na reflexão filosófica. A investigação sobre a imaginação teve uma continuidade na filosofia de Sartre (1996), para quem a imaginação é condição necessária para a liberdade humana. No imaginário do “irreal” o “nada” não é limitado pela realidade empírica atual. Ricoeur situa a teoria da imaginação de Sartre em oposição, dentro de um mesmo eixo, à teoria de Hume. Se neste último, a imagem refere-se à percepção da qual ela não é mais do que um rastro, uma presença enfraquecida, em Sartre a imagem é essencialmente concebida em função da ausência, do outro diferente do presente: “as diferentes figuras da imaginação produtora, retrato, sonho, ficção, remetem, de diferentes formas, para esta alteridade fundamental” (RICOEUR, 1989, p. 216).

A limitação da teoria de Sartre está em identificar, da mesma forma, a capacidade humana para o “irreal” com base numa imagem de algo “ausente” — a imagem de um objeto é análoga a um original, ou seja, é uma reprodução desse mesmo objeto. A imaginação, não sendo o irracional e absoluto “nada” de uma visão romântica, pode alterar a realidade ao desdobrar novas dimensões dela. Esse poder de transformação só pode ser efetivado se ele não é introduzido a partir do “nada”; para não ultrapassar, por exemplo, o limite entre criatividade e esquizofrenia, a imaginação produtiva deve conter o suficiente da imaginação reprodutiva. Como, então, sair dessa teoria da imagem que seja simples duplicação de um original? Como chegar à compreensão de uma imaginação que seja produtiva, mais do que mera reprodução de um ausente?

As pesquisas de Ricoeur sobre o mito e o símbolo são exemplo privilegiado, que depois irá espalhar-se num percurso de reflexão variado: sobre a metáfora, sobre a narrativa, sobre o imaginário social, a memória, etc. Os exemplos em que a imaginação produtiva adquire certa predominância sobre a imaginação reprodutiva, são uma conquista na filosofia que começa com a incorporação, por parte de Kant, da imaginação no processo de percepção

---

<sup>66</sup> Para uma apresentação mais cuidadosa dessas diferentes teorias da imaginação na tradição filosófica, conferir o ensaio *A imaginação no discurso e na ação*. (RICOEUR, 1989).

da realidade. A imaginação tem o papel de interpretar o real, não podendo ser considerada de matiz inferior, pois ela é criadora de sentido. No ensaio *Kant e Husserl* (2009b), Ricoeur promove uma leitura circular que pretende situar a oposição entre a fenomenologia de Husserl e a crítica kantiana<sup>67</sup>. Essa oposição será pensada, também, como uma mediação dialética entre os dois autores em análise, situando-os não ao nível da exploração do mundo dos fenômenos, mas no nível onde Kant determina o estatuto ontológico dos próprios fenômenos: “Husserl *faz* a fenomenologia, mas Kant a *limita* e a *funda*” (RICOEUR, 2009b, p. 291, grifos do autor). Ricoeur optou, então, por reter de Kant as passagens e indicações que mais contribuíram para desenvolver sua teoria da imaginação: a distinção entre imaginação reprodutiva e produtiva, e o jogo livre das faculdades (entre imaginação e entendimento). A passagem gradual da descrição eidética para a interpretação, dando início ao enxerto do problema hermenêutico na fenomenologia, marca um afastamento do idealismo husserliano (sem abrir mão do método fenomenológico como um todo), a partir da pesquisa sobre os símbolos e mitos do mal.

Conquanto afaste-se do idealismo husserliano, o tema da imaginação recebe em Ricoeur um impulso fundamental da fenomenologia. Em Husserl, a imaginação é temática desenvolvida tanto nas *Investigações Lógicas* (1985), como no famoso parágrafo 70 de *Ideias*<sup>68</sup>. Nas *Investigações*, a imagem será discutida em termos de uma teoria do conhecimento, como crítica a Brentano (os diferentes “modos” segundo os quais os objetos estão dados à consciência). Em *Ideias*, ela é identificada com o poder do irreal ou do quase real. Ricoeur propõe uma distinção entre figurar e imaginar, para clarificar o aumento do papel da imaginação entre um contexto e outro. Não se trata, aliás, de simples aumento, mas de uma assimilação da imaginação ao filosofar. É aí que reside grande parte da permanência de Husserl em Ricoeur, principalmente através da noção de “variações imaginativas”:

Também Husserl pode dizer: “a ‘ficção’ é o elemento vital da fenomenologia, como de todas as ciências eidéticas”. Concluindo: o poder do ‘quase’ parece ser a fonte comum da redução transcendental, ou *epoché*, e da redução eidética. É mediante o próprio poder da ficção que a crença natural é colocada à distância e que o fato é submetido às variações imaginativas reveladoras do invariante eidético. Em ambos os casos, o imaginário é a “casa vazia”, que permite ao jogo do sentido ter início (RICOEUR, 2013a, p. 30).

<sup>67</sup>“Cabe à fenomenologia a glória de ter elevado à dignidade de ciência, mediante a ‘redução’, a investigação do aparecer. Ao kantismo, porém, cabe a glória de ter sabido coordenar a investigação do aparecer com a função limite do em si e com a determinação prática do em si como liberdade e como todo das pessoas” (RICOEUR, 2009b, p. 291).

<sup>68</sup> “§ 70. O papel da percepção no método da clarificação eidética. A posição privilegiada da imaginação livre” (HUSSLERL, 2006, p. 152).

Mas Ricoeur precisou ir além do idealismo husserliano, na direção de uma hermenêutica, mesmo permanecendo herdeiro da redução transcendental. O enxerto hermenêutico é realizado através da linguagem apresentada como uma potencialidade ontológica que remete à imaginação produtora. Nesse sentido, a imaginação, tal como pensada na investigação de Ricoeur, é assimilada à própria *epoché*. Diferentemente de Husserl, a posição de Ricoeur atesta a necessidade de a compreensão ser mediada pela interpretação, questionando um eventual primado da subjetividade.

Nossa pesquisa permitiu-nos vislumbrar as perspectivas que se oferecem a uma filosofia da imaginação que partisse de uma hermenêutica dos símbolos e mitos. Para lá desse horizonte originário e inicial, a pesquisa de Ricoeur receberá desdobramentos cujos efeitos vão se sentir em campos diversos da reflexão filosófica — essas aberturas são vastas demais para uma descrição pormenorizada de cada uma delas, no quadro restrito de nosso trabalho. Nossa intenção nesse capítulo, contudo, foi possibilitar um melhor entendimento do itinerário do autor, saindo do solo de significação dos símbolos e chegando, num primeiro momento, ao esforço de resolver as dificuldades clássicas da teoria da imaginação dentro do quadro de uma teoria da metáfora e da narrativa, descobrindo uma função heurística e uma “dignidade ontológica” da ficção, onde a imaginação estará ligada à noção de *inovação semântica* — investigações estas que são herdeiras diretas da hermenêutica dos símbolos. Ainda no quadro de uma filosofia da imaginação, Ricoeur se dedicará, anos após a publicação de *A simbólica do mal* e *Da interpretação*, à transição da esfera teórica para a esfera prática. No interior dessa discussão sobre a ação prática, a ficção contribuirá para redescrever a ação, quer no plano da ação individual, quer no da ação intersubjetiva. Outro campo de investigações de Ricoeur, no qual a imaginação desempenha papel de fundamento, nós o encontraremos no âmago da noção de *imaginário social*, outro desdobramento da função prática da imaginação: aqui, as aporias acima destacadas são desenvolvidas nas figuras da *ideologia* e da *utopia*.

Encerramos, portanto, nossa reflexão acerca dos desenvolvimentos sucessivos pelos quais passou a teoria de imaginação desde *A simbólica do mal* até *O conflito das interpretações*. Aqui, elabora-se uma primeira definição de hermenêutica, pelo desenvolvimento do sentido segundo das expressões com duplo sentido — os símbolos —, que será posteriormente incluída na dialética da compreensão e da explicação<sup>69</sup>, bem como

---

<sup>69</sup> A querela entre explicar e compreender é antiga, e tem sua formulação mais famosa em Dilthey (2010), que atribui aos dois termos, compreensão e explicação, dois campos epistemológicos distintos, referidos,

em desdobramentos posteriores da filosofia de Ricoeur. Novos problemas, ainda, serão gerados por uma nova expansão marcada principalmente pela noção de *mundo do texto* (RICOEUR, 1989, 2012b), da problemática hermenêutica, cujos resultados serão vitais para a expansão da relação entre a fenomenologia e a hermenêutica, cuja ligação profunda encontra-se já no ponto de partida das reflexões abordadas ao longo de nosso trabalho.

---

respectivamente, a duas modalidades de ser irredutíveis. A questão diz respeito, simultaneamente, à epistemologia e à ontologia. A atitude adotada por Ricoeur em vários momentos de sua obra é a de pôr em questão a dicotomia que separa irredutivelmente os dois termos, articulando-os mediante uma dialética geral: “Por dialética, entendo a consideração segundo a qual explicar e compreender não constituíram os polos de uma relação de exclusão, mas os momentos relativos de um processo complexo a que se pode chamar interpretação” (RICOEUR, 1989, p. 164). Essa solução alternativa tem, também ela, uma dimensão epistemológica e uma dimensão ontológica. O debate em torno dessa questão é vasto e ocupa parte significativa dos trabalhos de Ricoeur (RICOEUR, 1989).

## 5 PARA NÃO CONCLUIR...

“Essa fraqueza do *Cogito* estende-se muito longe: ela é ligada não só à imperfeição da dúvida, mas à própria precariedade da certeza que venceu a dúvida, essencialmente pela sua ausência de duração; entregue a si próprio o eu do *Cogito* é o Sísifo condenado a subir, a todo instante, o rochedo de sua certeza na contracosta da dúvida”<sup>70</sup>

(Paul Ricoeur).

Chegamos ao termo de nossa reflexão sobre mito, símbolo e imaginação na hermenêutica de Ricoeur. Dedicar-nos-emos, aqui, principalmente a determinar os principais passos dados no percurso de nossa pesquisa e a verificar os horizontes que se apresentam ao término de nossa caminhada com Ricoeur. Falecido em 20 de maio de 2005 em Châtenay-Malabry, Paul Ricoeur não mais responderá a nossas perguntas senão pelo colóquio continuado e frequente com suas obras. Como ele mesmo destaca num artigo de 1950 na revista *Esprit*, sobre a morte de seu amigo Emmanuel Mounier:

[...] uma das crueldades da morte é mudar radicalmente o sentido de uma obra literária que ainda se constrói: não só ela não mais continuará, como também é subtraída a esse movimento de intercâmbio, de interrogações e respostas, que situava esse autor entre os vivos. Torna-se para sempre obra *escrita*, e apenas escrita; consuma-se a ruptura com seu autor, cuja obra entra doravante no campo da única história possível, a dos leitores, a dos homens vivos que ela alimenta. Em certo sentido, uma obra atinge a verdade da sua existência literária quando morre o seu autor; toda publicação, toda edição inaugura a impiedosa relação dos homens vivos com o livro de um homem virtualmente morto (RICOEUR, 1968, p.135).

Ricoeur pensou incessantemente na separação entre o tempo da escrita, que pertence ao tempo mortal de uma vida singular, e o tempo da publicação, que abre o tempo da obra para uma duração que ignora a morte. O autor é como que obrigado a se encerrar no âmbito limitado do tempo mortal, enquanto seus escritos, seus pensamentos podem ultrapassar esse âmbito e se reinserir no tempo trans-histórico da recepção da obra por outros viventes que têm seu tempo próprio. Algo, portanto, está agora como que acabado. E esse fechamento da obra é a condição de sua abertura à interpretação, como Ricoeur disse incessantemente das obras em

<sup>70</sup> “*Cette infirmité du Cogito s’étend fort loin: elle n’est pas seulement attachée à l’imperfection du doute, mais à la précarité même de la certitude qui a vaincu le doute, essentiellement à son absence de durée; livré à lui-même, le moi du Cogito est le Sisyphes condamné à remonter, d’instant en instant, le rocher de sa certitude à contre-pente du doute*” (RICOEUR, 1990, p. 20).

geral, que se soltam das amarras com as intenções de autor e com o seu contexto inicial (RICOEUR, 1989). A dissertação que ora terminamos conserva, portanto, algo de inacabado, na medida em que mais abre caminhos do que os finaliza, aponta para outros estudos e desafios ainda a empreender. À guisa de conclusão, também ela necessariamente parcial e inacabada, gostaríamos de retomar e ressaltar apenas algumas linhas de nossa meditação.

Pode-se perguntar, de início, o que motivou uma pesquisa que aborda o mito na obra de um filósofo, ou ainda que relevância possa ter, para uma reflexão da condição humana, a consideração de histórias míticas que a ciência e a racionalidade moderna supostamente ultrapassaram. Dado que somos formados e deformados em cultura automatizada, dentro da qual prevalece o conhecimento racional, lógico e imediato, é comum esperarmos respostas objetivas, unívocas ou absolutas para os questionamentos que nos são dados fazer. Paul Ricoeur (1988a), ao tratar a relação entre hermenêutica e reflexão, afirma, pelo contrário, o fracasso do saber absoluto. Se todos os símbolos *dão que pensar*, eles mostram, de um modo exemplar, que há sempre mais nos mitos e nos símbolos do que em toda a nossa filosofia. De sorte que uma interpretação filosófica dos símbolos jamais se tornará conhecimento absoluto. Além disso, a própria dinâmica do saber, em sua voluntária recusa à paralização, torce e produz desvios no que se pressupõe imediato e rápido. Um dos exemplos radicais dessa *superbia* da razão pode ser verificada com o Iluminismo moderno, que teve por lema *conhecer para prever, poder e dominar*, dando origem à ciência (com a técnica e seus produtos) do mundo contemporâneo. Esse lema aplica-se tanto aos homens quanto à natureza.

O racionalismo positivista moderno, entronizando o pensamento científico, considerava como mitológico tudo o que não se pode verificar experimentalmente, o qual relega ao limbo da imaginação ou da fantasia. A progressiva racionalização do mundo, que teve início antes mesmo do Iluminismo moderno, colocou em contraposição a imagem mítica e a imagem científica do mundo.

É na contramão desse movimento que nossa pesquisa, animada pela hermenêutica de Ricoeur, encontrou no mito e nos símbolos uma oportunidade para regressar ao homem concreto, inapreensível pelo *Cogito* virtual e abstrato ou pelo agir técnico-operatório propalado pela modernidade. Ao longo dos séculos de formação da civilização ocidental, o mito e a imaginação tiveram de se confrontar várias vezes com o impulso iluminista da racionalidade científica. Pesem embora as variações circunstanciais manifestadas pela *Aufklärung* ao longo do tempo, essas forças de pensamento ilustrado convergem na desvalorização do mito e da imaginação face ao *Logos*, à Razão e à Ciência, promovendo uma

progressiva desmitologização. Contudo, num século marcado pela problemática do mal, do sofrimento e da culpabilidade, as grandes explicações racionais e científicas entram em crise, por se mostrarem incapazes de explicar o sucedido<sup>71</sup>.

Outra conclusão importante aduzida de nosso estudo do símbolo, do mito e da imaginação é o rendimento que ele apresenta para uma *teoria da ação*. A leitura de Ricoeur sobre os símbolos, o sofrimento e o mal coloca ênfase sobre as capacidades do ser humano, naquilo que ele é capaz de fazer, mesmo quando considerados os impedimentos estruturais que tendem a amputar suas possibilidades. Toda a obra de Ricoeur, aliás, enfatiza a capacidade humana de falar, de agir, de contar sua história e de ser moralmente imputável. O exercício dessas capacidades e a atestação da existência das mesmas prova a existência do *si*, do sujeito que interpreta e se interpreta através do desenrolar de sua existência no mundo. Nesse sentido, extraímos da investigação de Ricoeur uma defesa insistente da liberdade humana. Essa concepção pressupõe uma antropologia filosófica que considera o homem ao mesmo tempo falível e capaz, livre e cativo/situado, como pudemos constatar com a análise dos rendimentos hermenêuticos dos símbolos primários para a concepção do *servo-arbítrio*. Em *A simbólica do mal* (2013a), o que está em causa é descrever o ser humano como estando marcado pela possibilidade de *falhar* e, tendo falhado, de ter consciência disso, a consciência da *culpabilidade*. Neste sentido, a filosofia reflexiva da consciência via-se obrigada a ter em conta as expressões dessa culpa, desse mal que era imputado ao agente.

Passa-se, assim, da possibilidade de falhar enquanto característica antropológica geral do ser humano, à culpa já constituída e à consciência dela na medida em que é expressa nos mitos e símbolos culturais. Estes são importantes documentos históricos que dão testemunho dessa existência. Por esse motivo que a simbólica do mal, para Ricoeur, “[...] não é uma província indiferente, mas a mais significativa, talvez o lugar de nascimento do problema hermenêutico” (RICOEUR, 1988a, p. 312).

O mito, como vimos, ocupa um lugar importante na economia do pensamento de Ricoeur, que explorou a dimensão simbólica da racionalidade mítica e os símbolos enquanto aurora de reflexão, num momento decisivo do desenvolvimento de sua obra. Mas a

---

<sup>71</sup> Um exemplo dramático dessa perplexidade pode ser encontrado no célebre discurso do físico Julius Oppenheimer, diretor do Projeto Manhattan para o desenvolvimento da bomba atômica, levado a cabo durante a Segunda Guerra Mundial. Nesse famoso discurso, ele lembra que os físicos sentiram a peculiar responsabilidade íntima (o peso da *culpabilidade*) por terem sugerido, apoiado e em larga medida possibilitado a criação de bombas atômicas: “Num sentido basilar que nenhuma vulgaridade, humor ou exagero pode apagar, *os físicos conheceram o pecado*; e esse é um conhecimento que eles não podem perder.” (OPPENHEIMER, 1955 *apud* GLEISER, 2007, p. 131, grifo nosso).

problemática do símbolo, sabemos, não começa com Ricoeur. Ela vem antes, e o filósofo a encontra, num primeiro momento, na fenomenologia da religião: um dos mais importantes mitólogos e historiadores das religiões, Mircea Eliade (2002), já apontara em sua obra *Imagens e Símbolos* para a fortuna que foi adquirida por certas palavras-chave como mito, símbolo e simbolismo — que se tornaram cada vez mais constantes desde o segundo quarto do século XX. Isso se deveu a motivos variados, dentre os quais o historiador assinala a problematização e superação gradual do cientificismo do século XIX, o renascimento do interesse religioso após a Segunda Guerra Mundial, as múltiplas experiências poéticas e, sobretudo, as pesquisas do surrealismo (com a redescoberta do ocultismo, da literatura negra, do absurdo etc.). Esses elementos chamaram, em níveis diferentes e com resultados desiguais, a atenção do público para o símbolo como modo autônomo de conhecimento. O crescente interesse nessas temáticas deveu-se, ainda, à “surpreendente voga da psicanálise” (ELIADE, 2002, p. 5). Esse retorno do mito acontece sob o signo de uma volta ao concreto dos fenômenos existenciais. Ernst Cassirer (2004), na sua *Filosofia das formas simbólicas*, abre caminho ao reconhecimento do mito, dos símbolos e da linguagem. Parte do princípio de que o homem é um animal simbólico. Nesse registro simbólico, encontram-se a linguagem, a arte, a religião, a ciência. Os problemas de nossa época, contudo, exigem uma abordagem de índole mais simbólica e hermenêutica.

Foi com esse intuito que nosso primeiro capítulo investigou esse primeiro nível de abordagem do mito e do símbolo na obra de Paul Ricoeur. Esse percurso foi fundamental na medida em que é no estudo dos símbolos e mitos que encontramos o marco de passagem da fase hermenêutica do pensamento do autor. Aqui, vimos que a realidade do homem que se confessa culpado pode ser captada somente mediante a interpretação de uma linguagem mítico-simbólica, que é estudada, por sua vez, em dois níveis: no primeiro, foram estudados os símbolos primários da mancha, do pecado e da culpabilidade, e no segundo, foi analisada uma tipologia dos grandes mitos do mal que estão na base da cultura ocidental: o cosmológico, o órfico, o trágico e o adâmico. Consciente da existência de outras grandes culturas, a pesquisa de Ricoeur limita deliberadamente a sua análise às suas próprias raízes, entre Atenas e Jerusalém. Em relação aos símbolos, os mitos são formações mais complexas que já constituem uma espécie de hermenêutica espontânea dos símbolos, na forma de uma narrativa que se organiza numa ordem temporal<sup>72</sup>. Como vimos, Ricoeur não se contentou em

---

<sup>72</sup> Lembremos novamente o historiador Mircea Eliade, que constata que o mito “conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos ‘começos’” (2000, p. 12).

justapor estaticamente os vários universos míticos, mas procurou delinear uma dinâmica, um ciclo dos mitos, na perspectiva de um mito dominante, o adâmico. Contudo, importa ressaltar que não é possível chegar a uma unificação dos mitos que faria do ciclo dos mitos o sucedâneo de uma filosofia sistemática. A pluralidade dos mitos acerca da origem do mal mostra os limites de uma visão puramente ética do mundo e do homem: nós fazemos o mal, mas, ao mesmo tempo, o sofremos. Podemos concluir, com essa profunda abordagem empreendida em *A Simbólica do Mal*, que esse estudo faz de Ricoeur um dos maiores expoentes da fenomenologia da religião, ao lado de Rudolf Otto, Van der Leeuw e Eliade.

É notável, aliás, que no mesmo ano de 1960 tenham sido publicadas *Finitude et culpabilité* (2009d), de Ricoeur, e *Wahrheit und Methode* (2008), de Gadamer. Os caminhos que conduzem os dois pensadores à hermenêutica são amplamente independentes. Nosso estudo explicitou as razões do primeiro: a virada hermenêutica de Ricoeur parte de uma problemática específica, de determinada região da linguagem que motiva a inauguração de um estilo original de hermenêutica. A reflexão filosófica nunca começa do zero, mas da riqueza de sentido da linguagem, que se manifesta nos símbolos e nos mitos. *Le symbole donne à penser*: símbolos e mitos, enquanto pertencem ao domínio da linguagem, servem como fonte ao pensamento.

O nosso segundo capítulo dedicou-se ao outro eixo de reflexão dessa primeira fase da hermenêutica de Ricoeur, dedicando-se a uma análise de *Da Interpretação: ensaio sobre Freud* (1965/1977), obra que seria complementada em seu intento com a coletânea de ensaios recolhidos no fim da mesma década em *O conflito das interpretações* (1969/1988a). No referido capítulo, analisamos as motivações de Ricoeur ao destinar um papel central à noção de *símbolo como expressão de sentido dúplice* e ao definir o conceito de interpretação em função dessa mesma noção. Se por um lado encontramos os símbolos, primariamente, nas hierofanias do sagrado, na vida onírica do sonho e na linguagem poética, por outro, a essa hermenêutica que visa a uma *restauração do sentido*, opunha-se, na cultura contemporânea, uma hermenêutica fundada no *exercício da suspeita*. Como vimos, a primeira se coloca à escuta dos símbolos, enquanto a outra, exercita-se em desmascara-los segundo perspectivas

---

Ou seja, o historiador nota que o tempo do mito é o tempo fabuloso, tempo passado, mas sempre presente e, portanto, não separado do nosso tempo, falando daquilo que se manifestou plenamente, revelando sua atividade criadora e descrevendo as diversas e frequentemente dramáticas eclosões do sagrado no Mundo. Por já ressaltar o caráter dramático e narrativo do mito em *A simbólica do mal*, podemos afirmar que essa obra já prepara a reflexão que Ricoeur empreenderá nos anos 1980 (2012a), na qual articulará *Tempo e narrativa*, evidenciando o *mythos* (configuração da intriga) enquanto atividade recriadora e sobressignificadora da ação temporal do homem.

diferentes e conflitantes entre si. Eis o conflito das interpretações que nosso autor aceita como incontornável: é tarefa da hermenêutica filosófica compreendê-lo e oferecer, entre ambos, uma mediação. Ressalte-se que Ricoeur se posiciona aqui não como um crítico irreduzível da Modernidade em nome de um retorno ao arcaico ou ao irracional, mas como um pensador que se situano coração mesmo da Modernidade e de suas tensões internas, trabalhando para produzir um conceito mais rico de razão e de reflexão<sup>73</sup>.

Para o filósofo, trata-se de fazer o “enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico” (RICOEUR, 1988a, p.5), seguindo, diferentemente da ontologia da compreensão de Heidegger — que privilegia o *caminho curto*, conduzindo-se muito diretamente ao problema do ser —, uma *via longa*, que passa pela linguagem e a reflexão, aceitando o confronto e os desafios das novas ciências do homem e renunciando à tentativa de separar *verdade e método*, compreensão e explicação. Em todo caso, continua inalterável que a compreensão das expressões de sentido duplo é um momento da compreensão de *si*:

Mas o sujeito que se interpreta interpretando os sinais não é mais o *Cogito*: é um existente que descobre, mediante a exegese da sua vida, que é posto no ser muito antes de pôr-se e de possuir-se. Assim a hermenêutica descobriria um modo de existir que comporia de alto a baixo um *ser interpretado* (RICOEUR, 1988a, p. 25).

Vimos ainda que, no livro sobre Freud, a própria distinção entre uma “leitura de Freud” e a sua interpretação filosófica (distinção que em seguida foi problematizada pelo próprio Ricoeur) manifesta a intenção de salvaguardar a capacidade de argumentação do discurso freudiano, que o autor caracteriza como um discurso misto que mescla a linguagem da força e a do sentido, uma hermenêutica e uma energética, em virtude da própria natureza mista do seu objeto, situado na fronteira, no ponto de articulação entre o desejo e a linguagem. As aporias nas quais nos vemos enredados com a leitura filosófica de Freud foram desenvolvidas mediante uma dialética entre a psicanálise, concebida como uma arqueologia do sujeito (a expressão é emprestada a Merleau-Ponty), e uma teleologia do Espírito, de estilo hegeliano, com que se encerra a interpretação filosófica de Freud. Essa dialética nos oferece um modelo para uma renovada filosofia do símbolo. Os símbolos autênticos têm uma estrutura ao mesmo tempo regressiva e prospectiva: por um lado, peritem o mergulho em

---

<sup>73</sup> “[...] isso é também uma oferta da nossa ‘modernidade’; porque nós somos, *nós os modernos*, herdeiros da filologia, da exegese, da fenomenologia da religião, da psicanálise da linguagem; é a mesma época que conserva a possibilidade de esvaziar a linguagem, formalizando-a radicalmente, e a possibilidade de preenchê-la de novo, ao relembrar as significações mais plenas, mais densas, mais vinculadas ao homem pela presença do sagrado” (RICOEUR, 2013a, p. 367, grifo nosso).

significações arcaicas pertencentes à infância da humanidade e do indivíduo; por outro, fazerm emergir figuras antecipatórias de nossa aventura espiritual. O símbolo representa, pois, numa unidade concreta aquilo que a reflexão dissocia nas interpretações rivais e que recompõe no fim do seu itinerário hermenêutico.

Podemos concluir, ainda baseados nas meditações dos capítulos mencionados, que a linguagem aqui não é apenas sistema de sinais, mas *discurso*, capacidade do sujeito de dizer algo a respeito do mundo para outros interlocutores e para si mesmo. Adotando a terminologia de Benveniste, Ricoeur sustenta que é necessário articular o momento semiótico e o momento semântico: o sistema de sinais e a capacidade de significar (RICOEUR, 1988a). Somente ultrapassando o limiar que separa essas duas esferas é que podemos falar do fenômeno da linguagem na sua dimensão integral, como discurso vivente. A hermenêutica de Ricoeur apresenta-nos, pois, uma concepção aberta e dinâmica da linguagem e do símbolo.

Ainda outro passo marcou nossa caminhada com Ricoeur, no *terceiro capítulo* da presente pesquisa: uma investigação sobre como o problema da imaginação na filosofia pode ser problematizado e desenvolvido a partir da hermenêutica dos mitos e símbolos até aqui discutida. Ora, é preciso admitir, como o faz Ricoeur (1989, p. 213-214), que qualquer investigação sobre a imaginação só pode ter início com um balanço das dificuldades, e até mesmo das aporias, que pesam sobre ela: “Os obstáculos devem ser substanciais, se consideramos o eclipse quase total do problema na filosofia contemporânea e, até recentemente, na psicologia...” (RICOEUR, 2013c, p. 13). O problema da imaginação possui uma má reputação em filosofia, principalmente devido a um uso impróprio e abusivo, dentro da filosofia da consciência, do termo *imagem*, que forneceu para toda a tradição empirista a suposta solução do problema do conceito. Nossa proposta nesse capítulo foi mostrar que esse horizonte da filosofia da imaginação só pode ser alcançado por meio da longa análise preparada pela hermenêutica dos mitos e símbolos, que também dizem respeito ao destino da imagem. Com efeito, é preciso lutar contra o preconceito de que a suspensão através da imagem significa pura e simplesmente a remoção de toda *referência*. Ora, toda a pesquisa sobre os símbolos atesta que eles possuem “[...] uma estrutura de significação que é simultaneamente função de ausência e função de presença” (RICOEUR, 2013a, p. 33). Ou seja, função de ausência dado que significar é *dizer as coisas sem as coisas*, mas também função de presença porque significar é sempre significar qualquer coisa e, em última instância, o mundo. Eis a possibilidade aberta por uma concepção hermenêutica que tenta reunir as dimensões semiológica e semântica. Ora, a relação entre os símbolos e a realidade

humana por eles significada sugere que a ficção narrada pelos mitos tem uma dimensão referencial, ou seja, um poder de *redescrever a realidade*. “Portanto, a imagem apenas neutraliza a posição de realidade para liberar uma potência ontológica, um poder de dizer o ser, que para garantir a clareza só funciona sob a condição de suspensão realizada pelo imaginário” (RICOEUR, 2013c, p. 36).

Eis o nosso percurso com Paul Ricoeur, que percorremos com a paciência e o labor de pesquisa renovado, e com o fito de jamais perder de vista a coerência do itinerário filosófico aqui debatido e, ao mesmo tempo, a riqueza dos desenvolvimentos e dos desvios que ele nos convida a fazer pelo caminho. Por ora encerramos, provisoriamente, com a reiteração do testemunho de um de seus discípulos mais importantes, o italiano Domenico Jervolino:

Testemua privilegiada do nosso tempo, dos seus sofrimentos e angústias, bem como das suas difíceis esperanças, Ricoeur caracterizou num famoso ensaio a sua reflexão filosófica com a imagem do ‘caminho longo’ a ser percorrido pacientemente até o fundo, enfrentando todos os obstáculos e todas as asperezas do itinerário, aproveitando todas as ocasiões de encontro e de confronto. Ao longo de sua laboriosa existência filosófica, ele foi constantemente fiel a esse estilo de pensamento, e nós desejaríamos segui-lo nesse caminho, no fim do qual se divisa a ‘terra prometida’ de uma ontologia não certamente ‘triumfante’, mas sobretudo ‘militante e quebrada’, que, como Moisés, o sujeito que fala e reflete pode somente entrever de longe antes de morrer (JERVOLINO, 2011, p. 11-12).

## REFERÊNCIAS

ASSOUN, P-L. **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

ABEL, O. **Paul Ricoeur: A Promessa e a Regra**. Trad. de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ALLEN, D. **Myth and Religion in Mircea Eliade**. New York: Routledge, 1998.

BACHELARD, G. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria** (tradução de Antonio de Pádua Danesi). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BACHELARD, G. **A filosofia do não, o novo espírito científico, a poética do espaço**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Trad. Joaquim José Moura Ramos et al. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

BATISTA, J. B. Considerações acerca do tema do Cogito ferido em Freud e a tarefa de reconstrução do conceito de sujeito em Ricoeur: prolegômenos para uma ética. **Revista Estudos Filosóficos** nº 6 /2011. São João del-Rei: UFSJ, 2011. Disponível em: <<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>>

CASSIRER, E. **A Filosofia das formas simbólicas volume II: o pensamento mítico**. Tradução: Flávia Cavalcanti Editora Martins Fontes, São Paulo, 2004.

CASTRO, M. G. A. **Imaginação em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

DILTHEY, W. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Trad. Marcos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2010, 346 p.

DOSSE, F. **Paul Ricoeur: le sens d'une vie (1923-2005)**. Paris: La Découverte/Poche, 2008.

DURAND, G. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1995.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Tratado de história das religiões**. Trad. N. Nunes & F. Tomaz. Lisboa: Cosmos, 1977.

\_\_\_\_\_. **História das crenças e das idéias religiosas.** Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

\_\_\_\_\_. **Imagens e símbolos:** ensaio sobre o simbolismo mágico religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Aspectos do mito.** Lisboa: Edições 70, 2000.

FREUD, S. **A interpretação dos sonhos.** Rio de Janeiro: Imago, 2001.

\_\_\_\_\_. A História do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos (1915). In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996a, v. 16.

\_\_\_\_\_. Além do Princípio de Prazer, Psicologia de Grupo e outros trabalhos (1920-1922). In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996b, v. 18.

\_\_\_\_\_. Luto e Melancolia (1917 [1915]). In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996c. p. 245-263, v. 14.

\_\_\_\_\_. Moises e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e Outros Trabalhos (1939). In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud,** Riode Janeiro: Imago, 1996d, v. 23.

\_\_\_\_\_. O Ego e o Id e outros Trabalhos (1923-1925). In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996e, v. 19.

\_\_\_\_\_. O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996f. v. 21.

\_\_\_\_\_. Por que a guerra? (1932-33) (Einstein e Freud). In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996g, p. 191-208, v. 22.

\_\_\_\_\_. Projeto para uma psicologia científica (1895). In: \_\_\_\_\_. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996h, p. 381-517, v. 1.

\_\_\_\_\_. Totem e tabu (1913-1914). In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XXII.** Rio de Janeiro: Imago, 1996i, v. 22.

\_\_\_\_\_. Um Caso de Histeria, Três Ensaio Sobre a Sexualidade e outros trabalhos (1905). **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996j, v. 7.

\_\_\_\_\_. Um Estudo Autobiográfico, Inibição, Sintoma e Ansiedade, Análise Leiga e Outros Trabalhos (1925-1926). In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Riode Janeiro: Imago, 1996l, v. 20.

GADAMER, H. G. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. de Enio Paulo Giachini. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GLEISER, M. **Cartas a um jovem cientista**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo** (Parte I). Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **Conferências e Escritos Filosóficos**. Trad., introd. e notas de Ernildo Stein. Abril Cultural: São Paulo, 1979. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **A Caminho da Linguagem**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

HELENO, J. M. M. **Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HUSSERL, E. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental**: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo: Ideias e letras, 2006.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas**: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. Trad. por Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. 2a. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2015.

\_\_\_\_\_. **Meditações Cartesianas**: introdução à fenomenologia. Trad. de Frank de Oliveira. São Paulo: Mandras, 2001.

JERVOLINO, D. **Introdução a Ricoeur**. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2011.

JUNG, C. G. **Psicologia da Religião Ocidental e Oriental**. Petrópolis: Vozes, 1980.

\_\_\_\_\_. **Freud e a psicanálise**. Petrópolis: Vozes, 2007. OC. 4.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KEARNEY, R. L'Imagination Herméneutique et le Postmoderne. In: \_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur et les Métamorphoses de la Raison Herméneutique**. Paris: Editions du Cerf, 1991, pp. 203-218.

KELKEL L., A.; SCHÉRER, R. **Husserl**. Lisboa: Edições 70, 1982.

MERLEAU-PONTY, M. **Ciências do homem e fenomenologia**. São Paulo: Saraiva, 1973.

MICHEL, J. L'animal hermeneutique. In: \_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur: de l'homme faillible à l'homme capable**. Ed. Gaële Fiasse. Paris: PUF, 2008.

MONGIN, O. **Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia**. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

NALLI, M. Paul Ricoeur leitor de Husserl. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 29, n. 2, p. 155-180, 2006.

GAGNEBIN, J-M. Da dignidade ontológica da literatura. In: NASCIMENTO, F.; SALLES, W. (Org.) **Paul Ricoeur: Ética, identidade, reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2013.

PONTALIS, J-B. La Pénétration du rêve (1972). In: \_\_\_\_\_. **Entre le revê et la douleur**. Paris: Gallimard, 1977.

PORTOCARRERO, M. L. A linguagem simbólica do mito e as metáforas da praxis. In: Leão, F.; FIALHO, M. C.; SILVA, M. F. **Mito clássico no imaginário ocidental**. Coimbra: Ariadne, 2005.

RICOEUR, P. **A Simbólica do mal**. Trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013a.

\_\_\_\_\_. **História e Verdade**. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

\_\_\_\_\_. Autobiografia intelectual. In: \_\_\_\_\_. **Da metafísica à moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 47-136.

\_\_\_\_\_. **A crítica e a convicção**. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Da Interpretação**: ensaio sobre Freud. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1977.

\_\_\_\_\_. **Do Texto à Ação**. Ensaios de Hermenêutica II. Trad. de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989.

\_\_\_\_\_. **A Metáfora viva**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **Escritos e conferências I**: em torno da psicanálise. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Escritos e conferências 2**: hermenêutica. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Leituras 2**. A Região dos Filósofos. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **Lectures 3**. Aux frontières de la philosophie. Paris: Seuil, 1994

\_\_\_\_\_. **Na Escola da Fenomenologia**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009b.

\_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Trad. M.F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988a.

RICOEUR, P. **O Mal**: um desafio à filosofia e à teologia. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988b.

\_\_\_\_\_. **Vivo até a morte, seguido de Fragmentos**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012d.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté 1.** Le volontaire et l'involontaire. Éditions Points, 2009c.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté 2.** Finitude et Culpabilité. Éditions Points, 2009d.

\_\_\_\_\_. **Teoria da Interpretação:** o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 2013b.

\_\_\_\_\_. **A memória, a história, o esquecimento.** Trad. Alain François. Campinas: Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. **Tempo e Narrativa 1.** A intriga e a narrativa histórica. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Tempo e Narrativa 2.** A configuração do tempo na narrativa de ficção. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Tempo e Narrativa 3.** O tempo narrado. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2012c.

\_\_\_\_\_. Cinco lições: da linguagem à imagem. Trad. Vinicius Sanfelice. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.4, n.8, p.13-36, 2013c. ISSN: 2177-6342.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica bíblica.** Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Amor e Justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O único e o singular:** nomes de deuses: entrevistas a Edmond Blattchen. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

SANTOS, M. F. **Tratado de simbólica.** São Paulo: É Realizações, 2007.

SARTRE, J. P. **O Imaginário.** Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

SOARES, M. T. M. Todas as histórias são mitos: da dimensão simbólica à dimensão narrativa do mito em Paul Ricoeur. In: PINTO, Ana (Org.). **Mitos e heróis:** a expressão do imaginário. Braga: Aletheia, 2011.

TILLICH, Paul. **Dynamics of faith.** New York: Harper, 2001.