

Luiz Eduardo da Silva e Souza

Jung e a Fenomenologia Hermenêutica

Tese de Doutorado

Departamento de Psicologia

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Luiz Eduardo da Silva e Souza

Jung e a Fenomenologia Hermenêutica

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Psicologia da PUC-Rio como requisito parcial
para a obtenção do grau de Doutor em Psicologia.
Orientadora: Prof^a Monique Rose Aimée Augras.

DIREITOS AUTORAIS:

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do Autor, do Orientador e da Universidade.

PERFIL DO ALUNO:

Luiz Eduardo da Silva e Souza formou-se em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense. Concluiu o Mestrado em Psicologia Clínica na PUC-Rio, com um trabalho sobre a relação entre a filosofia de Martin Heidegger e as abordagens clínicas de Ludwig Binswanger e Medard Boss. No momento, dedica-se ao aprofundamento, teórico e prático, da articulação transdisciplinar entre a psicologia analítica de Carl Gustav Jung e a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur.

Ficha Catalográfica

Souza, Luiz Eduardo da Silva e

Jung e a fenomenologia hermenêutica / Luiz Eduardo da Silva e Souza ; orientadora: Monique Augras. – Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Psicologia, 2004.

358 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Psicologia – Teses. 2. Jung. 3. Psicologia analítica. 4. Fenomenologia hermenêutica. 5. Heidegger. 6. Ricoeur, Gadamer G. I. Augras, Monique. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150



Luiz Eduardo da Silva e Souza

“Jung e a Fenomenologia Hermenêutica”

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profª Monique Rose Aimée Augras
Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profª. Carolina Lampreia

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profª. Elena Moraes Garcia

Faculdade de Filosofia – UERJ

Profª. Francimar Duarte Arruda

Faculdade de Educação – UFF

Prof. Roberto Novaes de Sá

Departamento de Psicologia - UFF

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia e
Ciências Humanas – PUC-Rio.

Rio de Janeiro, / /2004

Para Cecília, Leonardo e Renan.

AGRADECIMENTOS

- À Profª Monique Augras, pela atenção, incentivo e orientação.
- Ao Prof. Roberto Novaes de Sá, pela ajuda e afeição.
- À Profª Carolina Lampreia, pelo carinho e pela confiança.
- À Marcelina e Vera, pela dedicação.
- Ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio, pelo apoio institucional.
- À CAPES, pela concessão da bolsa.
- Aos meus pais, familiares e amigos, pelo apoio nos momentos difíceis.
- Aos meus pacientes, pela inspiração.
- Aos colegas de turma da PUC-Rio.

RESUMO

Souza, Luiz Eduardo da Silva e; Aufras, Monique. **Jung e a fenomenologia hermenêutica**. Rio de Janeiro, 2004. 358p. Tese de Doutorado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Jung e a fenomenologia hermenêutica busca estabelecer uma articulação transdisciplinar entre a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung e a Fenomenologia Hermenêutica de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur.

Palavras-chave:

1. Jung.
2. Psicologia Analítica.
3. Fenomenologia Hermenêutica.
4. Heidegger.
5. Gadamer.
6. Ricoeur.

ABSTRACT

Souza, Luiz Eduardo da Silva e; Augras, Monique. **Jung and hermeneutic phenomenology**. Rio de Janeiro, 2004. 358p. PhD. Thesis - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Jung and Hermeneutic Phenomenology tries to establish a transdisciplinary articulation between Analytical Psychology of Carl Gustav Jung and Hermeneutic Phenomenology of Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur.

Keywords:

1. Jung.
2. Analytical Psychology .
3. Hermeneutic Phenomenology.
4. Heidegger
5. Gadamer.
6. Ricoeur.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
-----------------	----

PRIMEIRA PARTE

A PSICOLOGIA ANALÍTICA DE CARL GUSTAV JUNG

1. DUAS FONTES DA PERSPECTIVA JUNGUIANA.....	16
1.1. <i>Experiência pessoal</i>	16
1.2. <i>Experiência psiquiátrica</i>	24
2. CINCO TEORIAS JUNGUIANAS.....	28
2.1. <i>A experiência com as associações e a teoria dos complexos</i>	28
2.2. <i>A teoria da libido</i>	36
2.3. <i>A questão tipológica</i>	42
2.4. <i>A teoria dos arquétipos</i>	51
2.5. <i>Individuação</i>	63

SEGUNDA PARTE

FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.....	68
3. HEIDEGGER.....	78
3.1. <i>A questão do ser e o primado do ser humano</i>	78
3.2. <i>O método fenomenológico e hermenêutico</i>	82
3.3. <i>O Dasein como ser-no-mundo e as estruturas existenciais</i>	84
3.4. <i>A abertura cotidiana e a decadência</i>	97
3.5. <i>Angústia, Cuidado, realidade e verdade</i>	99
3.6. <i>O ser-para-a-morte, a “voz da consciência” e a decisão</i>	108
3.7. <i>Temporalidade, historicidade e intratemporalidade</i>	114
3.8. <i>O problema da ipseidade em Ser e tempo</i>	126
4. GADAMER.....	130
4.1. <i>O círculo da compreensão, a questão dos preconceitos e o estatuto da tradição</i>	132

4.2. <i>As problemáticas da distância temporal, da história efetual e da fusão de horizontes</i>	136
4.3. <i>A essência da experiência hermenêutica e a primazia ontológica da pergunta</i>	142
4.4. <i>A linguagem como medium da experiência hermenêutica e como horizonte de uma ontologia hermenêutica</i>	149
4.5. <i>A estrutura especulativa da linguagem e a universalidade da hermenêutica</i>	156
4.6. <i>Gadamer e Heidegger</i>	169
5. RICOEUR.....	173
5.1. <i>Fenomenologia e hermenêutica</i>	174
5.2. <i>Explicar e compreender</i>	187
5.3. <i>Ricoeur e Freud</i>	201
5.4. <i>A função da imaginação</i>	205
5.5. <i>Verdade metafórica</i>	217
5.6. <i>Narratividade e temporalidade</i>	222
5.7. <i>O si-mesmo como um outro</i>	257

TERCEIRA PARTE

JUNG E A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

6. POR UM DIÁLOGO TRANSDISCIPLINAR.....	266
6.1. <i>A questão transdisciplinar</i>	266
6.2. <i>Jung e a fenomenologia</i>	270
7. JUNG E A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA.....	278
7.1. <i>Complexo, disposição, atestação</i>	278
7.2. <i>Energética e hermenêutica</i>	290
7.3. <i>Atitudes típicas e abertura de mundo</i>	300
7.4. <i>Arquetipicidade e temporalidade</i>	311
7.5. <i>Individuação e ipseidade</i>	331
CONCLUSÃO.....	350
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	351
REFERÊNCIA FILMOGRÁFICA.....	358
REFERÊNCIA DISCOGRÁFICA.....	358

INTRODUÇÃO

O pressuposto que sustenta a proposta de uma articulação entre a psicologia analítica de Carl Gustav Jung e a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur pode ser formulado da seguinte forma: através de uma *dialética transdisciplinar*, é possível estabelecer uma relação *especulativa* entre os dois campos, configurando uma espécie de reflexão mútua entre conceitos e temas afins. Para que a mediação desse diálogo seja bem sucedida, é necessário, antes de tudo, que saibamos nos colocar, a cada vez, num dos dois grandes lugares do terreno de estudo, sem perder de vista o outro lugar, as vias que a ele conduzem, e as referências básicas do universo temático.

Já há algum tempo, esse exercício de descentramento faz parte de meu modo de atuação teórica e prática. O envolvimento com a psicologia de Jung já dura mais de vinte anos. Ele é anterior, inclusive, ao início de minha formação em psicologia. Comecei a me dedicar à filosofia de Heidegger há mais ou menos oito anos. O aprofundamento de meu interesse pela fenomenologia levou-me, em seguida, a Ricoeur e, por fim, a Gadamer. Hoje não me é possível conceber a prática clínica e a reflexão sobre as questões fundamentais que ela suscita sem o exercício do diálogo entre psicologia e filosofia.

A dialética de psicologia analítica e fenomenologia hermenêutica assume, em última instância, uma significação que vai além do psicológico, por um lado, e do fenomenológico-hermenêutico, por outro. Referimo-nos à significação *especulativa* do trabalho. Esta significação resulta de uma dinâmica especular de base, inerente à própria atividade de mediação: *ver-se no outro e ver o outro em si*. Aos assumirmos a fala e a compreensão da psicologia analítica, nela descobrimos uma reflexão fenomenológico-hermenêutica latente. Por outro lado, ao nos colocarmos no registro da hermenêutica fenomenológica, divisamos um outro psicológico capaz de responder e corresponder especularmente à explicitação e reflexão de natureza filosófica.

Em *Jung and phenomenology* – trabalho pioneiro na busca de um diálogo entre os dois campos – Roger Brooke sustenta que a psicologia analítica apresenta um caráter implicitamente fenomenológico e hermenêutico. Brooke

explicita a proximidade latente entre a psicologia de Jung e a fenomenologia, e é bem sucedido no esforço de destacar os enriquecimentos mútuos que essa relação pode propiciar. Seu trabalho é para nós um ponto de referência obrigatório, tanto pelo que apresenta quanto pelo que deixa de considerar.

No que diz respeito ao que falta em *Jung e a fenomenologia*, o que podemos adiantar é que a perspectiva de Brooke concentra-se ao nosso ver demasiadamente na fenomenologia heideggeriana, deixando portanto de considerar os desenvolvimentos da hermenêutica de base fenomenológica trazidos por Gadamer e Ricoeur. Com isto, certos problemas inerentes à própria perspectiva de Heidegger não são considerados. Isso acaba por comprometer, até certo ponto, o projeto do autor, que é o de buscar uma *integração* entre os dois campos, da qual resultaria uma *psicologia analítica fenomenológica*. O fato é que Brooke interessa-se principalmente por uma fenomenologia de tipo existencial. Além de Heidegger, Merleau-Ponty tem um peso importante em seu trabalho.

Sem desconsiderar as contribuições de Brooke, pretendemos ampliar, reconfigurar e aprofundar a temática da relação entre Jung e a fenomenologia.

A ampliação da temática se traduz principalmente pela opção de abordar de forma abrangente o campo disciplinar da fenomenologia hermenêutica, dando voz aos seus três grandes nomes – Heidegger, Gadamer e Ricoeur – e, além disso, problematizando dialeticamente a relação entre as perspectivas por eles assumidas.

A própria opção por uma *articulação*, de caráter transdisciplinar, ao invés de uma *integração* entre os dois campos reflete o que chamamos de reconfiguração do tema. No momento oportuno, discutiremos essa questão.

O aprofundamento se traduz, em primeiro lugar, num esforço prévio de detalhamento dos conceitos e teorias, de modo a possibilitar um sobrevôo transdisciplinar relativamente seguro. A necessidade de aprofundamento também nos levou à decisão de trabalhar exclusivamente com o pensamento de Jung na face psicológica do estudo, e não com o conjunto dos autores mais importantes desse campo. Mas há também outra razão para essa escolha: consideramos que no âmbito da psicologia analítica, ao contrário do que acontece com a psicanálise e com a própria fenomenologia hermenêutica, o fundador permanece sendo a figura dominante no campo disciplinar por ele instituído. O pensamento de Jung tem garantido até aqui um sentido de unidade à psicologia analítica, frente ao qual a

diversidade das escolas apresenta-se como algo significativo, mas secundário. Na medida em que o nome de Jung dá esse sentido de unidade à psicologia analítica, não há problema algum em articular o pensamento junguiano na sua feição original com um campo composto não por um, mas por três grandes pensadores. Problema haveria caso não tivéssemos condições de dar ao campo filosófico do estudo o sentido de unidade já presente no campo psicológico.

A questão fundamental que conduz e sustenta a dialética especulativa que aqui se instaura é “O que é *ser si mesmo*?” Isso significa que é principalmente com base na problemática da *ipseidade* que a mútua reflexão de psicologia analítica e fenomenologia hermenêutica se faz. Em Jung, a questão do si mesmo se articula, em primeira instância, com a teoria dos arquétipos e a teoria da individuação, mas está presente em todas as grandes sub-regiões teóricas de seu pensamento. Em Heidegger, – ou, mais especificamente, no “primeiro Heidegger”, que é aquele que vamos considerar – essa questão é assumida no contexto de uma análise ontológica do *ser humano*, isto é, numa explicitação dos modos originários da existência. A hermenêutica filosófica de Gadamer, por sua vez, dá uma feição fundamentalmente dialética e especulativa ao trabalho em torno de nossa questão-guia. Ricoeur, por fim, aprofunda a reflexão dialética sobre a ipseidade, dando-lhe inclusive uma importância paradigmática.

Utilizaremos uma ampla base textual para a consideração dos aspectos fundamentais da psicologia analítica. Essa base compõe-se fundamentalmente de escritos do próprio Jung. A única exceção de peso é o *Dicionário junguiano*, de Paolo Pieri. Essa obra, que de certa forma já nasce clássica, traz tantas contribuições importantes para o nosso estudo, que uma visão de conjunto do conteúdo junguiano do presente trabalho identifica um equilíbrio entre o que provém diretamente de Jung e o que é recebido de seu comentador.

Três obras marcam de forma decisiva a constituição da fenomenologia hermenêutica como campo representativo da filosofia contemporânea. *Ser e tempo*, de 1927; *Verdade e método*, de 1960; e *O conflito das interpretações*, de 1969. Os autores desses trabalhos são respectivamente, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur.

No que diz respeito a Heidegger e a Gadamer, o foco do nosso estudo incide justamente sobre as obras mencionadas acima. *Ser e tempo* é o momento inaugural da fenomenologia hermenêutica, e integra o que há de essencial na etapa

propriamente hermenêutica e fenomenológica do pensamento de Heidegger. *Verdade e método* é a obra mais importante de Gadamer, e é também o lugar no qual se apresentam os traços fundamentais de sua hermenêutica filosófica.

No caso de Ricoeur, o enfoque é mais abrangente. A razão é que com esse pensador, a fenomenologia hermenêutica ganha pouco a pouco uma consistência disciplinar e um acabamento metodológico notável. Essas conquistas foram sendo alcançadas pacientemente no exercício do diálogo com outras perspectivas filosóficas e com diversos setores das ciências humanas. Temos por obrigação apresentar certos momentos essenciais desse diálogo, sob pena de deixar de fora do nosso estudo aspectos fundamentais, tanto para a dialética interna ao campo fenomenológico-hermenêutico quanto para a dialética transdisciplinar que conclui o trabalho. É o pensamento de Paul Ricoeur que dá o sentido de unidade disciplinar à fenomenologia hermenêutica.

O presente trabalho se divide em três partes. A primeira e a terceira compõem-se de dois capítulos; a segunda parte apresenta três capítulos.

Na Primeira Parte, totalmente dedicada a Jung, apresentamos inicialmente duas importantes fontes experienciais da psicologia analítica: a *experiência pessoal* e a *experiência psiquiátrica* de Jung. Já no segundo capítulo, expomos e problematizamos os aspectos mais importantes de cinco teorias junguianas: teoria dos complexos, teorias da libido e dos tipos psicológicos, teoria dos arquétipos e teoria da individuação.

Os três capítulos que integram a Segunda Parte do nosso estudo apresentam as perspectivas Heidegger, Gadamer e Ricoeur, respectivamente. Nesse contexto se instaura uma *dialética disciplinar* que se desdobra a partir da articulação entre as três perspectivas em jogo, e também da confrontação entre elas. No bojo desse diálogo, estaremos assumindo posições sem as quais a dialética transdisciplinar, desenvolvida na Terceira Parte, careceria de parâmetros seguros para se realizar.

Com a conclusão desses dois momentos preparatórios, os principais elementos para o diálogo transdisciplinar da psicologia analítica com a fenomenologia hermenêutica – diálogo que é o coração e a razão do trabalho – estão colocados.

Abrimos a terceira parte com um capítulo introdutório, no qual apresentamos a concepção mais difundida da transdisciplinaridade, contrastando-

a, em seguida, com a perspectiva que assumimos aqui. Em seguida, no mesmo capítulo, passamos à consideração crítica da abordagem desenvolvida por Roger Brooke em *Jung e a fenomenologia*.

O capítulo que fecha o nosso estudo procura articular, pela via de uma dialética especulativa transdisciplinar, aspectos fundamentais da psicologia analítica e da fenomenologia hermenêutica.

PRIMEIRA PARTE

A Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung

1. DUAS FONTES DA PERSPECTIVA JUNGUIANA

Em certos autores, a relação entre vida e obra tem um caráter *orgânico*. Carl Gustav Jung (1875-1961) é um deles. Grande parte de sua experiência vital tem um peso importante na constituição da obra.

Abordaremos aqui apenas certos aspectos de duas fontes dessa experiência: a *fonte pessoal*, centrada na vida da infância, e a *fonte psiquiátrica*.

Esperamos que a leitura desse capítulo sirva ao objetivo de mostrar que a perspectiva junguiana não é nem arbitrária nem abstrata.

1.1. Experiência pessoal

Algumas passagens do livro autobiográfico de Jung, intitulado *Memórias, sonhos, reflexões*, revelam, em estado nascente, temas e problemas que posteriormente viriam a integrar o corpo das formulações teóricas do psicólogo suíço.

Um tema interessante é o da relação com o conhecimento formal. Eis como Jung se refere a essas primeiras experiências:

*“Aos seis anos comecei a estudar latim com meu pai. Não me desagradava ir à escola. O estudo era fácil para mim, eu estava sempre adiantado em relação aos outros. Antes de freqüentá-la, já sabia ler. Mas ainda me lembro do tempo em que, não o sabendo, atormentava minha mãe para que me lesse o **Orbis pictus** (Imagens do Universo), antigo livro para crianças no qual havia a descrição de religiões exóticas, particularmente as da Índia. As imagens de Brama, de Vixnu, de Siva me inspiravam um interesse inesgotável. Minha mãe contou-me mais tarde que eu sempre voltava a elas”* (Jung, 1975: 29-30).

Ele atribui esse comportamento “nada infantil” a uma grande sensibilidade e vulnerabilidade, e também à solidão. Jung foi filho único durante nove anos, e em geral suas brincadeiras eram solitárias. “Eu brincava só e a meu modo. (...) Mergulhava com fervor no brinquedo e não podia suportar que me observassem ou julgassem” (*Ibid*: 30).

Ao ingressar na escola rural, Jung descobriu que quando se encontrava na companhia dos colegas tornava-se diferente do que era. “(...) eles me alienavam de mim mesmo. (...) A influência do mundo mais vasto em que eu conhecia outras

peessoas além de meus pais parecia-me dúbia, suspeita e veladamente hostil” (*Ibid*).

Jung foi-se deixando afetar cada vez mais pela “beleza do claro mundo diurno”, mas sentia-se “á mercê de um inelutável mundo de sombras cheio de perguntas angustiantes e irrespondíveis” (*Ibid*). Uma dessas perguntas revela o seu envolvimento precoce com os problemas da identidade pessoal e da relação com o Outro.

*“Em frente dessa parede [localizada no jardim de sua casa] havia uma encosta na qual ficava encravada uma pedra um pouco saliente – minha pedra. Às vezes, quando estava só, sentava-me nela e então começava um jogo de pensamentos que seguia mais ou menos este curso: ‘Eu estou sentado nesta pedra. Eu, em cima, ela, embaixo’. Mas a pedra também poderia dizer ‘eu’ e pensar: ‘Eu estou aqui, neste declive e ele está sentado em cima de mim’. – Surgia então a pergunta: ‘Sou aquele que está sentado na pedra, ou sou a pedra na qual **ele**¹ está sentado?’ – Esta pergunta sempre me perturbava: eu me erguia, duvidava de mim mesmo, meditando acerca de ‘quem seria o quê?’. Isto não se esclarecia e minha incerteza era acompanhada pelo sentimento de uma obscuridade estranha e fascinante. O fato indubitável era que essa pedra tinha uma singular relação comigo. Eu poderia ficar sentado nela durante horas inteiras, enfeitado pelo enigma que ela me propunha”* (*Ibid*: 32).

Trinta anos depois, já casado e com filhos, Jung volta a esse lugar e redescobre em si mesmo a criança que acendia fogueiras que deviam arder “para sempre”, e que se sentava numa pedra envolvente e enigmática.

“Lembrei-me bruscamente de minha vida em Zurique e ela me pareceu estranha como uma mensagem vinda de outro mundo e de outro tempo. Isto era simultaneamente terrível e cheio de sedução. O mundo da minha infância, no qual eu acabava de mergulhar, era eterno e dele eu fora arrancado, precipitado num tempo que ia rolando incessantemente e se afastando cada vez mais. Tive que me desviar à força desse lugar para não comprometer o meu futuro” (*Ibid*).

Aos onze anos, Jung ingressa no Ginásio de Basiléia. Ele deixa, portanto, o convívio com os “companheiros camponeses” de Kesswil, onde vivia, e entra no “grande mundo”, um mundo de pessoas poderosas, refinadas e cultivadas.

¹ De um modo geral, as partes dos trechos citados que aparecem em negrito correspondem ao que se apresenta nos próprios textos de origem. Quando o destaque de um trecho citado for por nossa conta, faremos a devida observação.

*“Só nessa época compreendi que éramos pobres; meu pai, nada mais do que um pobre pastor luterano de aldeia, e eu – assistindo com os sapatos furados e as meias molhadas seis horas de aulas a fio – o filho ainda mais pobre desse pastor! Comecei a olhar meus pais com olhos diferentes, compreendendo-lhes as preocupações e aflições. Tinha pena principalmente de meu pai e – fato singular – me condoía menos de minha mãe. Ela parecia a mais forte. Tomava entretanto o partido dela todas as vezes que meu pai não conseguia dominar sua irritação caprichosa. Tal situação não era propriamente favorável à formação do meu caráter. A fim de livrar-me desses conflitos, eu assumia o papel de árbitro superior, forçado – **nolens volens** – a julgar meus pais. Isto provocou em mim uma espécie de inflação que, simultaneamente, aumentava e diminuía a minha segurança, por si mesma bem vacilante” (Ibid: 36).*

Jung não gostava da escola ginásial. As aulas de religião eram enfadonhas e as de matemática angustiantes. Ele não conseguia aceitar e compreender a álgebra. Incomodava-o o fato de as quantidades poderem ser substituídas por letras, “que são sons”. Os números para ele nada diziam. “(...) não eram flores, nem animais, nem fósseis, nada que se pudesse representar, mas apenas quantidades que se produziam, contando” (Ibid: 38).

Aos doze anos, Jung passou por uma experiência que ele considera o marco de seu destino. Ao final das aulas, ele estava na praça esperando por um colega que costumava acompanhá-lo na volta para casa. Repentinamente, um outro menino apareceu e deu-lhe um soco. Jung bateu com a cabeça no chão e ficou atordoado. “No momento da pancada uma idéia me ocorrera, com a rapidez de um raio: ‘Agora você não precisa mais ir à escola!’ – Estava semiconsciente e fiquei estendido alguns instantes mais do que o necessário (...)” (Ibid: 40). A partir de então, ele sofria uma síncope toda vez que se colocava a necessidade de voltar aos estudos. Foram mais de seis meses longe da escola, o que para Jung representou “um achado”.² No entanto, esse afastamento do mundo dos homens fez com que pouco a pouco se instalasse nele um “sentimento de má-consciência”. Ele passou a sentir que fugia de si mesmo.

Jung esqueceu-se completamente das motivações que o levaram a essa situação. Intimamente, ele sofria com as preocupações de seus pais. Vários

² “Em liberdade, sonhava durante horas inteiras, à beira d’água, na floresta, ou então desenhava. Ora pintava cenas selvagens de guerra, ou velhos castelos que eram atacados e incendiados, ora enchia páginas inteiras de caricaturas. (...) Melhor do que tudo, porém, era mergulhar completamente no mundo do mistério: a ele pertenciam as árvores, a água, os pântanos, as pedras, os animais e a biblioteca de meu pai. Era maravilhoso” (Ibid: 40).

médicos já haviam sido consultados, sem qualquer resultado. “Um médico sugeriu que talvez fosse epilepsia. Nessa época eu já sabia o que eram ataques epiléticos e sorri intimamente dessa tolice” (*ibid*: 41). Certo dia, o pai de Jung recebeu a visita de um amigo. Enquanto conversavam no jardim, Jung escutava o que diziam, escondido atrás de um arbusto. “Ouvi o primeiro dizer: ‘E seu filho, como vai?’ Meu pai respondeu: ‘Ah, é uma história penosa! Os médicos ignoram o que ele tem. Falaram em epilepsia: (...) Perdi o pouco que tinha e o que será dele se for incapaz de ganhar a vida?’” (*ibid*). Jung se sentiu como se tivesse sido atingido por um raio. O choque com a realidade foi muito grande.

*“— Ah, então é preciso trabalhar!, pensei. E a partir desse momento tornei-me uma criança sensata. Retirei-me cautelosamente, entrei no escritório de meu pai e, tomando uma gramática latina, procurei aplicar-me, num esforço de concentração. Ao fim de dez minutos desmaiei, quase caindo da cadeira, mas pouco depois me senti melhor e continuei a estudar. — ‘Com todos os diabos, não vou mais desmaiar!’, disse comigo mesmo e prossegui, tentando ler. Depois de um quarto de hora mais ou menos sofri uma segunda crise. Ela passou, como a primeira. — ‘E agora, você vai trabalhar de verdade!’ Esforcei-me, e ao fim de meia-hora adveio a terceira crise. Não desisti e trabalhei mais uma hora, até sentir que os acessos tinham sido superados. Subitamente me senti bem melhor do que nos meses anteriores. Com efeito, as crises não se repetiram mais e, a partir desse momento, comecei a estudar gramática diariamente e voltei aos meus cadernos de escola. Algumas semanas depois retornei ao colégio e as crises não reapareceram. O sortilégio fora conjurado! — Foi assim que fiquei sabendo o que é uma neurose” (*Ibid*).*

Aos poucos, Jung começou a perceber que fora ele mesmo quem montara aquela “história vergonhosa”. Ele passou a sentir um misto de raiva e de vergonha de si mesmo. Via-se como uma espécie de desertor. Daí em diante, não podia suportar que seus pais se referissem a ele “num tom de compaixão”.

*“A neurose fora meu novo segredo, mas um segredo vergonhoso, uma derrota. Entretanto, ela me encaminhou ao amor da precisão e a uma diligência peculiar. Comecei a ser consciencioso diante de mim mesmo, e não somente a fim de aparentar valor. Levantava-me pontualmente às cinco horas e às vezes estudava das três às sete da manhã, antes de ir para o colégio. O que me extraviara fora a paixão de estar só, o fascínio da solidão. A natureza parecia cheia de maravilhas, nas quais eu queria mergulhar. Cada pedra, cada planta, tudo se me afigurava animado e indescritível. Foi nessa época que eu mergulhei na natureza, insinuando-me em sua essência, longe do mundo humano” (*Ibid*: 42).*

Ocorreu nesse período outro acontecimento importante. No trajeto entre sua casa em Klein-Hüningen e a escola em Basileia, Jung teve a “sensação arrebatadora” de que emergia de uma névoa espessa, tomando consciência de que, a partir de então, *ele era ele*.

“Era como se atrás de mim houvesse um muro de névoa além do qual eu ainda não existia. Neste instante preciso eu me tornei eu por mim mesmo. Antes eu estivera lá mas tudo se produzia passivamente; dali em diante, eu o sabia: agora eu sou eu. Agora eu existo. Tal acontecimento pareceu-me extraordinariamente significativo e inusitado. Havia ‘autoridade’ em mim” (Ibid).

Pouco depois, ele foi convidado a passar as férias com uma família amiga, que residia à beira do lago de Lucerna. Na casa havia um barco a remo. O dono da casa deu permissão ao seu filho e a Jung para que utilizassem o barco, recomendando, porém, severamente, que evitassem imprudências. Acontece que Jung já sabia manobrar botes. Por isso, subiu na popa do barco e, sem sentar-se, empurrou-o com o remo para longe da margem.

“O dono da casa irritou-se, chamando-nos de volta com um assobio e me repreendeu com veemência. Cabisbaixo, reconheci que fizera justamente o que fora proibido: a repreensão era, pois, merecida. Mas ao mesmo tempo senti uma raiva imensa de que aquele homem grosseiro, gordo e sem instrução ousasse insultar-me, a mim! Eu não me sentia apenas como um ser adulto, mas como uma autoridade, uma pessoa cheia de importância e de dignidade, um homem idoso ao qual se deve manifestar respeito e veneração. O contraste com a realidade era de tal forma grotesco, que meu furor desapareceu de repente. Surgiu, então, em mim a pergunta: ‘Mas afinal quem é você para reagir como se fosse sabe lá o diabo, quem? E é claro que é o outro quem está com a razão. Você é um colegial de doze anos, ao passo que o outro é um pai de família, um homem rico e poderoso que possui duas casas e vários cavalos magníficos. Perturbadíssimo, tomei consciência de que, na realidade, havia em mim duas pessoas diferentes; uma delas era o menino de colégio que não compreendia matemática e que se caracterizava pela insegurança; o outro, era um homem importante, de grande autoridade, com quem não se podia brincar – mais poderoso e influente do que aquele industrial. Era velho, (...) vivia no século XVIII, usava sapatos de fivela, peruca branca e tinha, como meio de transporte, uma caleça cujas rodas de trás eram grandes e côncavas e entre as quais o assento do cocheiro ficava suspenso por meio de molas e correias de couro” (Ibid: 42-43).³

³ A esse *outro* em si mesmo, Jung deu o nome de personalidade nº 2. Ele se refere da seguinte forma à relação entre as suas duas personalidades: “O jogo alternado das personalidades nº 1 e nº 2, que persistiu no decorrer da minha vida não tem nada em comum com a ‘dissociação’, no sentido médico habitual. Pelo

Antes Jung tivera uma experiência semelhante. Foi quando viu uma caleça antiga, como as do século XVIII, passar diante de sua casa. Foi tomado por um sentimento de exaltação e pensou: “Ah, ei-la! É do meu tempo!”. Sentiu-se depois como se tivesse sido enganado ou roubado no tocante ao passado. Foi invadido por uma espécie de nostalgia.

Ainda um outro incidente fê-lo recordar-se do século XVIII. Foi quando viu, na casa de uma tia, uma estatueta dessa época, em terracota, representando dois personagens: a figura do velho Dr. Stuckelberger, personalidade famosa em Basileia, e uma de suas pacientes, com a língua de fora.

“Ora, a figura do velho doutor tinha sapatos de fivela que reconheci estranhamente como meus ou semelhantes aos meus. Eu estava convencido disso. ‘Usei esses sapatos’. Esta convicção me perturbava de um modo profundo. ‘Sim, eram realmente os meus sapatos!’ Eu os sentia ainda nos pés e não podia compreender essa estranha sensação. Como poderia pertencer ao século XVIII? Acontecia-me às vezes, datando, escrever 1786 em lugar de 1886, e isto era sempre seguido de um sentimento de inexplicável nostalgia” (Ibid: 44).

Depois do incidente no lago de Lucerna, Jung começou a refletir sobre essas impressões. Ele acabou concluindo, para a sua própria decepção, que pelo menos por enquanto era apenas um menino, e que, portanto, precisava comportar-se de acordo com sua condição. Algum tempo depois, Jung se veria às voltas com uma nova experiência, na qual os problemas da religião e da moral se apresentaram de forma incisiva. Tudo começou num dia de verão, quando, voltando do colégio, ele passava pela praça da catedral.

“Sentia-me deslumbrado pela beleza desse espetáculo e pensava: ‘O mundo é belo, a igreja é bela, e Deus, que criou tudo isso está sentado lá no alto, no céu azul, num trono de ouro...’. Neste momento senti uma sensação de asfixia. Estava como que paralisado e me esforçava por não continuar a pensar! ‘Está para acontecer algo de terrível. Não quero pensar nisso; não devo de maneira alguma me aproximar. Por que? Porque senão você cometerá o maior dos pecados. Qual é o maior dos pecados? Um assassinio? Não! Não pode ser isso. O maior dos pecados é aquele que se comete contra o Espírito Santo: para o

contrário, tal dinâmica se desenrola em todo indivíduo. Em primeiro lugar, são as religiões que sempre se dirigiram ao nº 2 do homem, ao ‘homem interior’. Em minha vida, o nº 2 desempenhou o papel principal e sempre experimentei dar livre curso àquilo que irrompia em mim, a partir do íntimo. O nº 2 é uma figura típica que só é sentida por poucas pessoas. A compreensão consciente da maioria não é suficiente para perceber sua existência” (Ibid: 52).

qual não há perdão. Quem o comete é condenado ao Inferno por toda a eternidade. Seria muito triste para meus pais se seu único filho, que eles tanto amam, fosse condenado à danação perpétua. Não posso fazer isso a meus pais. De forma alguma devo continuar a pensar nisso!’’ (Ibid: 45).

Mas o pensamento pecaminoso rondava a sua cabeça. Durante a caminhada para casa, Jung experimentou pensar em outras coisas, mas sua mente acabava voltando à catedral que ele amava e ao Bom Deus sentado em seu trono; em seguida, o curso do pensamento se alterava repentinamente, o que fazia com que ele tivesse de se esforçar para reprimir o que estava por vir. Jung então repetia consigo mesmo: “Não devo pensar nisso, não devo pensar nisso”. Ele dormiu mal durante toda a noite. A idéia proibida ameaçava vir à luz, mantendo-o num contínuo estado de tensão. Dois dias dolorosos se passaram. Jung estava tão abatido que sua mãe teve certeza de que ele estava doente. “Resistia sempre à tentação de confessar-me, fortalecido pela idéia de que se o fizesse causaria uma grande tristeza a meus pais” (Ibid: 45).

*“Na terceira noite, porém, meu pensamento era de tal natureza que não sabia mais o que fazer. Acordara de um sono agitado, pensando ainda na catedral e no Bom Jesus. Sentia-me a ponto de permitir o curso final do pensamento! Minha resistência enfraquecia. Suando de angústia, sentei-me na cama para afugentar o sono: ‘Vai ser agora, agora é sério! **Eu preciso pensar**, isso deve ser pensado. Mas por que devo pensar em algo que não sei o que é? Por Deus, tenho a certeza de que não quero pensar nisso. Mas quem está me forçando? (...) Onde provém essa terrível coação? E porque devo ser justamente eu o escolhido para submeter-me a ela? Sempre louvei e venerei o Criador deste mundo tão belo e fui grato por este dom imenso. Por que, então, sou impelido a pensar num mal inconcebível? (...) Não fui eu que me criei a mim mesmo, mas vim ao mundo tal como Deus me fez, isto é, tal como meus pais me geraram. Foram então meus pais que provocaram tudo isso? Impossível, eles são bondosos e jamais teriam tais pensamentos; jamais lhes ocorreria tal infâmia’. Esta idéia pareceu-me ridícula. Pensei, então, em meus avós, que conhecia somente através dos retratos. Tinham uma expressão benevolente e digna, que desencorajou minha suspeita de sua possível culpabilidade. Remontei à longa linhagem de meus ancestrais desconhecidos para chegar enfim a Adão e Eva. (...) Eram criaturas perfeitas de um Deus que criava apenas a perfeição. E no entanto haviam cometido o primeiro pecado, fazendo o que Deus lhes proibira. Como fora isso possível? Jamais o teriam feito se Deus não tivesse posto neles a possibilidade de fazê-lo. E o mesmo se dera com a serpente que Deus criara antes de Adão e Eva, com a intenção evidente de que pudesse persuadi-los. Em sua onisciência Deus organizara tudo no sentido de que nossos primeiros pais fossem constrangidos a cometer pecado. **Conseqüentemente, a intenção de***

Deus era que pudessem pecar. Este pensamento libertou-me imediatamente do pior tormento, pois sabia agora que o próprio Deus me pusera neste estado. Não sabia ainda se Ele queria ou não que eu cometesse aquele pecado. Entretanto, deixei de rezar pedindo uma inspiração pois, sem que o quisesse, Deus me pusera nessa situação e aí me deixara, sem recursos. Estava certo de que, segundo seu desejo, deveria procurar por mim mesmo uma saída” (Ibid: 46).

Jung então se pergunta: “Qual a vontade de Deus? Quer Ele que eu aja ou não?” Até aquele momento, ele procurara se portar de acordo com a lei moral, que afirma a necessidade de evitar o pecado. Mas agora, sentia que era impossível continuar. A perturbação do sono e a aflição constante abateram-no de tal forma que a vontade de controlar o pensamento começava a fraquejar. Ele só poderia ceder, no entanto, após haver compreendido a intenção divina por detrás daquela circunstância penosa. É interessante notar que em nenhum momento Jung cogitou que o Diabo poderia estar por detrás daquilo tudo. No estado de espírito em que se encontrava, ele via o poder do Diabo como nulo diante do poder de Deus. Algo lhe dizia que seria forçado, pelo próprio Deus, a ceder, mas antes precisava entender os desígnios do Criador com relação a ele, pois o que estava em jogo era a salvação de sua alma.

“Talvez Ele estivesse querendo ver se eu obedeceria à Sua vontade, ainda que minha fé e minha inteligência me fizessem temer o Inferno e a danação. Podia ser! Mas estas idéias são minhas e posso me enganar. Como aventurar-me, confiando em minhas próprias reflexões? Preciso pensar tudo de novo!’ Cheguei à mesma conclusão: ‘Deus, evidentemente, está pondo à prova a minha coragem’, pensei. ‘Se for assim e eu triunfar, Ele me dará Sua graça e sua luz’. Reuni toda a coragem, com se fosse saltar nas chamas do Inferno e deixei o pensamento emergir: diante de meus olhos ergue-se a bela catedral e, em cima, o céu azul. Deus está sentado em seu trono de ouro, muito alto acima do mundo e, debaixo do trono, um enorme excremento cai sobre o teto novo e colorido da igreja; este se despedaça e os muros desabam. Então era isto! Senti um alívio imenso e uma libertação indescritível: em lugar da danação esperada, a graça descera sobre mim e com ela uma felicidade indizível, como jamais conhecera! Chorei lágrimas de felicidade e de gratidão, porque a sabedoria e a bondade de Deus me haviam sido reveladas, depois de me haverem sujeitado a seu impiedoso rigor. Fora como uma iluminação. Muitas coisas, que antes não compreendera, tornaram-se claras. Fizera a experiência que meu pai não tinha tentado – cumprira a vontade de Deus, à qual ele se opunha pelas melhores razões, e pela fé profunda. Por isso nunca vivera o milagre da graça que cura e que torna tudo compreensível. Tomara por regra de conduta os mandamentos da Bíblia, acreditando em Deus como a Bíblia exige e como seus pais o haviam ensinado. Mas não conhecia o

Deus vivo, imediato, que se mantém livre e onipotente, acima da Bíblia e da Igreja, que chama o homem à sua liberdade e que também pode obrigá-lo a renunciar às próprias opiniões e convicções, a fim de cumprir sem reservas a Sua vontade. Quando põe à prova a coragem do homem, Deus não se prende a tradições, por mais sagradas que sejam. Em Sua onipotência cuida de que nada realmente mau resulte dessas provações. Quando se cumpre a vontade de Deus não há dúvida de que se segue o bom caminho” (Ibid: 47-48).

Anos mais tarde, a investigação do sentido psicológico de experiências como as que relatamos aqui, viria a desempenhar um papel fundamental no contexto teórico e prático da psicologia analítica.

Foi no período psiquiátrico de sua carreira, que Jung começou de fato a desvendar o sentido das manifestações psíquicas emocionalmente significativas.

1.2. Experiência psiquiátrica

Jung iniciou sua atividade psiquiátrica em 1900, no Hospital Burghölzli, da Universidade de Zurique. O que mais despertava seu interesse era o problema dos conteúdos inerentes às doenças mentais. Ele ainda não sabia que teria, por um bom tempo, que se dedicar solitariamente a essa questão, uma vez que ela não tinha significado algum para seus colegas psiquiatras.

“O ensino psiquiátrico procurava, por assim dizer, abstrair-se da personalidade do doente e se contentava com os diagnósticos, com a descrição dos sintomas e dos dados estatísticos. Do ponto de vista clínico que então predominava, os médicos não se ocupavam com o doente mental enquanto ser humano, enquanto individualidade; tratava-se do doente número x, munido de uma longa lista de diagnósticos e de sintomas. Uma vez ‘rotulado’ e carimbado com o diagnóstico, o caso era de certa forma encerrado. A psicologia do doente mental não desempenhava papel algum” (Ibid: 108).

A doente que fez Jung compreender o “fundo psicológico” das psicoses chamava-se Babette. Ela nasceu em Zurique e viveu sempre na pobreza. Aos trinta e nove anos apresentou uma forma paranóide de esquizofrenia. Quando Jung a conheceu, ela estava internada já fazia vinte anos. Muitas centenas de estudantes haviam tomado contato com o “caso Babette”, um dos “objetos clássicos” de demonstração clínica do Hospital Burghölzli.

“Babette era completamente louca e dizia coisas incompreensíveis. Penosamente, tentei captar os conteúdos de suas expressões absurdas.

Ela afirmava por exemplo: 'Eu sou a Lorelei', e isto porque o médico, quando não sabia dar uma explicação, dizia sempre: 'Não sei o que isso significa'. Ou então se queixava, dizendo: 'Sou a representante de Sócrates', o que devia significar (como descobri mais tarde): Sou acusada tão injustamente quanto Sócrates. Expressões absurdas como 'Eu sou o insubstituível duplo polytechnicum'. 'Eu sou um bolo de ameixas sobre uma base de canjica', 'Eu sou Germânica e Helvécia, feita exclusivamente de manteiga doce', 'Nápoles e eu devemos abastecer o mundo de macarrão'... Tudo isso indicava aumento de valores, isto é, compensação de um sentimento de inferioridade. Ocupando-me de Babette e de outros casos análogos, pude convencer-me de que muitas manifestações, até então encaradas como insensatas em doentes mentais, não eram tão 'loucas' como pareciam. Mais de uma vez aprendi que, em tais doentes, uma 'pessoa' que podemos considerar normal está escondida em seu íntimo e de algum modo parece observar. Ocasionalmente também pode – geralmente por meio de vozes ou de sonhos – fazer observações ou objeções perfeitamente razoáveis, às vezes por ocasião de doenças orgânicas, por exemplo, ela pode aparecer em primeiro plano, dando ao doente uma aparência quase normal" (Ibid: 117).

Jung descobriu que várias vozes se distribuíam pelo corpo de Babette. Uma delas – a “voz de Deus” – localizava-se no meio do tórax. Jung teve a idéia de sugerir que ela considerasse apenas essa voz. “‘É nela que devemos confiar’, disse eu à doente, surpreso com a minha própria coragem” (Ibid). A voz sugeriu que Jung verificasse os conhecimentos bíblicos de Babette. A cada encontro quinzenal com ela, Jung indagava a respeito do conteúdo de um capítulo previamente indicado para estudo. Isto foi feito durante sete anos.

“Inicialmente, eu me sentia um pouco desconcertado nesse exercício, mas ao fim de certo tempo compreendi o que isso significava: mantinha-se, dessa forma, desperta a atenção da paciente, para que ela não se aprofundasse mais radicalmente no sonho desintegrante do inconsciente. O resultado foi que ao fim de seis anos as vozes disseminadas por seu corpo se concentraram no lado esquerdo, deixando completamente livre o lado direito. A intensidade do fenômeno que se processava do lado esquerdo não se duplicou: sua força permaneceu a mesma. Dir-se-ia que a doente se ‘curara unilateralmente’. Foi um sucesso inesperado pois não imaginara que nossa leitura da Bíblia pudesse ter um efeito terapêutico” (Ibid).

Jung havia compreendido que os delírios e alucinações dos doentes mentais se constituem em torno de um “núcleo significativo”. Na origem das manifestações patológicas estão os dramas vitais, os desejos e as esperanças. Falhamos quando não somos capazes de compreender o sentido dessas

manifestações. Com base no trabalho com Babette, e com outros pacientes do Burghölzli, Jung chegou à conclusão que uma psicologia geral da personalidade encontra-se na base das psicoses. “No fundo, não descobrimos no doente mental nada de novo ou de desconhecido; encontramos nele as bases de nossa própria natureza. Nessa época, tal descoberta foi, para mim, uma poderosa revelação” (*Ibid*: 118).

Quando nos atemos apenas aos sinais externos, vemos na doença mental tão-somente o aspecto destrutivo ou desintegrador. Mas a aparência exterior pode nos enganar. Jung chegou a essa constatação, com espanto, ao tratar de uma paciente catatônica. Ela tinha dezoito anos e vinha de uma família culta. Fora violentada pelo irmão aos quinze anos. Quando completou dezesseis anos, começou a se isolar. Depois de algum tempo, só conseguia relacionar-se com um feroz cão de guarda, que tentava amansar, apesar de não ser a sua dona. Ela foi se tornando cada vez mais estranha. Aos dezessete anos, foi internada num asilo, onde ficou durante um ano e meio. Não falava, ouvia vozes e recusava alimento.

“Quando a vi pela primeira vez, encontrava-se num estado catatônico típico. No decorrer de muitas semanas, pouco a pouco, consegui fazê-la falar. Depois de violentas resistências, contou-me que vivera na Lua. A Lua era habitada, mas inicialmente só vira homens. Eles a haviam levado imediatamente para uma morada ‘sublunar’ onde se encontravam suas mulheres e filhos. Sobre as altas montanhas da Lua havia um vampiro que roubava e matava mulheres e crianças, de maneira que o povo selenita estava ameaçado de aniquilamento. Esta era a razão da existência ‘sublunar’ da metade feminina da população. Minha doente decidiu fazer algo para os selenitas e planejou aniquilar o vampiro. Fez longos preparativos, e então esperou o animal na plataforma de uma torre construída para esse fim. Depois de algumas noites, ela o viu aproximar-se, vindo de longe, voando como um grande pássaro negro. Tomou a longa faca de sacrifício, ocultou-a na roupa e esperou sua chegada. De repente, ele estava diante dela: tinha vários pares de asas. Seu rosto e seu corpo inteiro ficavam ocultos por elas, de maneira que só podia ver-lhe as plumas. Enfureceu-se ao vê-lo. Aproximou-se, o punhal na mão. Bruscamente, as asas se abriram e ela se viu diante de um homem de uma beleza supraterrânea; dotado de uma força de aço, ele a fechou em suas asas-braços, de tal modo que ela não pôde usar a faca. Por outro lado, estava tão fascinada pelo olhar do vampiro que não teria podido feri-lo. Erguendo-a do chão, ele a arrebatou em seu vôo” (*Ibid*: 119).

Depois dessa revelação, a paciente pôde falar sem dificuldades, e suas resistências se tornaram manifestas. Ela achava que Jung lhe barrara o caminho de

volta à Lua, que era o mundo onde a vida tinha sentido. Logo teve uma recaída, voltando ao estado catatônico. Recuperou-se e, dois meses depois, teve alta. Começou a compreender que viver na Terra era inevitável. Mas teve de ser novamente internada, porque ainda não aceitava totalmente o estado de coisas presente. Jung foi vê-la em seu quarto, e disse-lhe que ela não ganharia nada se continuasse agindo daquela forma; era impossível voltar para a Lua. Ela ficou em silêncio. Teve nova alta, pouco tempo depois. Tornou-se enfermeira. Depois de ser cortejada desastrosamente por um médico, respondeu com um tiro de revólver. Felizmente, o rapaz se feriu apenas levemente. Ela costumava andar armada. Antes desse fato, já fizera uso de um revólver carregado. Durante a última sessão com Jung, ela mostrara a arma. Espantado, ele perguntou qual o significado daquela atitude. Ela disse-lhe que caso ele tivesse falhado, ela o teria abatido.

Depois que se recuperou das emoções ligadas ao incidente com o médico, ela retornou ao seu país de origem. Casou-se, teve vários filhos e atravessou duas guerras mundiais sem recaídas.

“Como interpretar suas fantasias? Devido ao incesto que sofrera quando menina, sentira-se rebaixada aos olhos do mundo, mas elevada no domínio da imaginação. Foi, então, transportada para um reino mítico; pois, tradicionalmente, incesto é uma prerrogativa do rei e dos deuses. Disso resultou um afastamento total do mundo, um estado de psicose. Ela tornou-se uma extraterrena e perdeu o contato com os humanos. Evadiu-se numa região cósmica longínqua, no espaço celeste onde encontrou um demônio alado. Durante o tratamento, transferiu essa figura para mim, como é de regra. Fiquei, automaticamente ameaçado de morte como qualquer homem que tentasse persuadi-la a levar uma existência humana normal. Segundo seu relato, ela traiu, de alguma forma, o demônio a meu favor, ligando-se assim a um ser da Terra. Dessa maneira voltou à vida e se casou. Quanto a mim, passei a ver com outros olhos o sofrimento dos doentes mentais, pois sabia doravante quais eram os acontecimentos importantes de sua vida interior” (Ibid: 120).

Podemos perceber, considerando esses dois relatos, que a abordagem clínica de Jung teve, desde o início, um caráter essencialmente dialético. Foi justamente devido a essa inclinação dialética, e também à postura não-dogmática e essencialmente hermenêutica diante do outro, que Jung soube retirar das fontes pessoal e psiquiátrica de sua perspectiva, elementos fundamentais para a constituição de uma visão original da psique.

2. CINCO TEORIAS JUNGUIANAS

Elegemos cinco temas teóricos fundamentais da psicologia analítica para exposição e posterior articulação com os temas do campo hermenêutico e fenomenológico. Os temas são os seguintes: complexos de tonalidade afetiva, energia psíquica, tipos psicológicos, arquétipos e processo de individuação. Esses temas formam, como poderemos observar durante a exposição, um todo integrado. Devemos também ressaltar que a ordem em que são considerados exprime, em linhas gerais, o processo de desenvolvimento do próprio pensamento de Jung.

De fato, o marco inicial da teoria dos complexos é o trabalho *A psicologia da demencia praecox: um ensaio*, de 1906. A teoria da libido tem sua primeira formulação de peso na obra *Transformações e símbolos da libido*, publicada em 1912. A tipologia junguiana se estabelece em 1921, com a publicação de *Tipos psicológicos*. A teoria dos arquétipos atinge sua maturidade na década de trinta.¹ A teoria da individuação, por sua vez, tem no trabalho “Estudo empírico do processo de individuação”,² de 1933, um marco importante; no entanto, as obras mais abrangentes sobre o tema são *Psicologia e alquimia*, de 1944, e *Mysterium coniunctionis*, publicada em 1955.

2.1. A experiência com as associações e a teoria dos complexos

Já destacamos que a experiência psiquiátrica de Jung iniciou-se em 1900, ano em que ingressou no Hospital Burghölzli, em Zurique, como assistente de Eugen Bleuler.

Seu interesse pelo “conteúdo das psicoses” e, em especial, sua busca de uma abordagem psicológica da esquizofrenia conduziram-no ao desenvolvimento de pesquisas experimentais que deram sustentação à teoria dos complexos.

No âmbito da psicologia experimental, Galton foi o primeiro a desenvolver um teste associativo de palavras, objetivando discriminar as formas de inteligência e as modalidades de aprendizagem. Wundt, entre outros, construiu testes do

¹ Nesse período são publicados quatro textos fundamentais: “Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo” (1934/1954), “O conceito de inconsciente coletivo” (1936), “O arquétipo, com referência especial ao conceito de Anima” (1936/1954) e “Aspectos psicológicos do arquétipo materno” (1938/1954). Eles integram o Volume IX das Obras Completas, intitulado *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*.

² Este trabalho também compõe o Volume IX das Obras Completas.

mesmo tipo, tomando como parâmetros as chamadas leis associativas: contigüidade, semelhança, etc.

As pesquisas sobre associações mentais ganharam novo rumo com o surgimento da psicanálise. Ao cunhar a expressão *livre associação*, Freud estabeleceu a modalidade associativa “como regra fundamental do método psicanalítico, justamente pelos seus efeitos de reconhecimento dos elementos primeiros do inconsciente” (Pieri, 2002: 58).

No campo da psiquiatria, Aschaffenburg e Kraepelin propuseram distinções entre associações meramente verbais às palavras indutoras dos testes e associações significativas. Ziehen, por sua vez, “descobriu que os períodos de reação eram mais longos se as palavras de estímulo se referiam a algo que o paciente sentia como desagradável” (Samuels, 1988: 212). As respostas com tempos de reação longos foram relacionadas a *complexos de representações emocionalmente carregadas*.

As pesquisas de Jung iniciam-se neste ponto. Antes de destacar suas implicações teóricas e clínicas, é necessário descrever, em linhas gerais, os procedimentos inerentes ao teste.

Na primeira etapa, o experimentador enuncia seqüencialmente as 100 ou 50 palavras-estímulo que compõem o teste. O sujeito experimental é orientado a reagir verbalmente a cada uma delas o mais rapidamente possível. As respostas são registradas, com seus respectivos tempos de reação. São considerados, por um lado, “os eventuais erros associativos em relação às associações previsíveis” e, por outro, “os desvios do tempo médio das reações corretas” (Pieri, 2002: 196). Num segundo momento, o experimentador pede que o sujeito experimental repita cada resposta já dada. São então registradas as reações de incerteza, as lacunas e as falhas de memória.

A investigação do sentido das reações perturbadas ao teste apontavam – tanto em pessoas com alguma patologia psíquica quanto em pessoas normais – para a presença de “certos fundos de cena silenciados” (Jung, 1986a: § 199), ou seja, para a existência de complexos de associações inconscientes carregados de afetividade. A ativação de complexos de tonalidade afetiva durante os experimentos associativos seria, portanto, a causa dos distúrbios provocados por certas palavras-estímulo. Um exemplo clínico tornará mais claro o que se disse até aqui.

Jung relata que em seu período de atuação no Hospital Burghölzli tratou de uma jovem que fora internada pouco antes. Os exames de praxe indicaram uma esquizofrenia com prognóstico ruim. Duvidando do diagnóstico, Jung submeteu-a ao teste de associação de palavras. Com base nesse método, e utilizando-se também do material onírico produzido pela paciente, Jung reconstruiu a história que daria inteligibilidade à situação existencial em que se encontrava. Desse modo, surgiu a possibilidade de uma intervenção clínica efetiva.

Antes de casar-se, essa mulher apaixonou-se pelo filho de um grande industrial, partido cobiçado por todas as jovens do lugar. Acreditou poder despertar-lhe o interesse e ser a escolhida. Isso não aconteceu, e ela acabou casando-se com outro.

Cinco anos depois, recebendo a visita de um amigo, soube por este que, quando da ocasião de seu casamento, o rapaz, filho do industrial, teve um grande choque.

Ao tomar conhecimento, tardiamente, do interesse do rapaz por ela, a moça, agora já com dois filhos, entrou instantaneamente num processo depressivo.

No país em que vivia, a água para banho não era potável. Certo dia, ao dar banho em seus filhos, viu que a filha de quatro anos chupava a esponja. Além de não fazer nada para impedi-la, deu ao filho de dois anos um copo com água contaminada. “Naturalmente, fez isso inconscientemente ou simplesmente num estado de semi-consciência; ela já se achava no obscurecimento da depressão incipiente” (Jung, 1981: 109).

Pouco depois, a menina, que era a predileta, teve tifo e morreu. O menino nada sofreu. A depressão tornou-se aguda, e ela foi internada no Burghölzli.

Submetendo-a ao teste de associações, Jung encontrou a primeira perturbação na resposta à palavra *anjo*. Com relação à palavra *obstinado*, houve total ausência de reação. As outras palavras significativas foram *rico*, *dinheiro*, *mau*, *estúpido* e *casar*. Jung inquiriu a paciente a respeito do significado que tais palavras tinham em sua experiência pessoal. A resistência da paciente à investigação em torno das palavras “obstinado” e “mau” levou-o a buscar uma palavra menos significativa – a palavra *azul* – como forma de retomar o diálogo. Ela afirmou que azul era a cor dos olhos da criança que perdera. Disse também que sua filha não tinha os olhos de seu marido. Seus olhos eram iguais aos do rapaz rico, que conhecera antes de casar-se.

A partir de então, sua história pôde ser pouco a pouco reconstruída. Ao descobrir a origem dos sintomas de sua paciente, Jung viu-se diante de um dilema: deveria ou não revelar a ela toda a verdade? A paciente não tinha consciência do crime que havia cometido. Diante de tal revelação, ela poderia piorar ainda mais. No entanto, havia a possibilidade de que a tomada de consciência de seus atos e sentimentos tivesse um efeito positivo.

Jung decidiu arriscar, contando à paciente o que descobrira através da experiência de associações. Foi extremamente doloroso para ela ouvir e aceitar os fatos, mas depois de quinze dias ela já estava em condições de obter alta, e nunca mais voltou a ser internada.

Tendo em vista a história dessa paciente, pode-se afirmar que o que causou a sua depressão foi a ativação de um forte complexo de tonalidade afetiva, que se encontrava em estado de latência até o momento em que ela soube que o rapaz por quem se apaixonara antes de casar-se correspondia aos seus sentimentos.

*

Depois da exposição de certos aspectos clínicos ligados à problemática dos complexos, podemos abordar as questões teóricas pertinentes ao tema.

Em seu trabalho de 1907, sobre a “demência precoce”, Jung estabelece uma analogia entre as unidades da consciência e as moléculas químicas. Os elementos da psique (idéias, sentimentos, sensações) apresentam-se à consciência não como átomos isolados, mas ligados entre si como moléculas. Se, por exemplo, encontro na rua um velho amigo, surge em meu cérebro uma *unidade funcional*: a imagem de meu amigo X. Esta unidade molecular compõe-se de três elementos: percepção sensorial, componentes intelectuais (representações, imagens de memória, juízos, etc) e tonalidade afetiva. Segundo Jung, esses elementos encontram-se estreitamente unidos, de modo que, geralmente, quando emerge a imagem de memória de X, todos os elementos que a ela se associam vêm também à tona: Jung continua:

“Certa vez, esse amigo X, por causa de um comentário impensado, envolveu-me em uma estória desagradável cujas conseqüências tive que pagar por muito tempo. A estória compreende um grande número de associações (podendo ser comparada a um corpo constituído por inúmeras moléculas). Várias pessoas, coisas e acontecimentos estão aí incluídos. A unidade funcional “meu amigo”, constitui uma figura dentre muitas. A massa total de lembranças possui uma determinada

*tonalidade afetiva, uma sensação viva de **irritação**. Cada molécula ocupa um lugar nesta tonalidade afetiva e, geralmente, mesmo que apareça individualmente ou em composição com as demais, traz sempre de modo explícito esta tonalidade afetiva, sobretudo quando deixa transparecer sua relação com a totalidade de associações”* (Jung, 1986a: § 80).

No trecho acima, Jung busca exprimir a origem e a estrutura de um complexo, identificando também a tonalidade afetiva que o caracteriza. Neste contexto teórico, a afetividade é considerada uma “função psíquica radical” (Pieri, 2002), dotada de autonomia com relação à percepção e à intelecção. A autonomia do afeto, aliada à incompatibilidade do complexo como um todo face à consciência do Eu, responde pelos efeitos dissociativos por ele provocados.

Nas palavras de Jung, um complexo afetivo é “a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência” (1986b: § 201).

A reiterada referência à incompatibilidade dos complexos com relação ao Eu aponta para a importância fundamental do *caráter de alteridade* dessas “estruturas mínimas” (Pieri, 2002) da psique. Jung relaciona a teoria dos complexos às pesquisas de Pierre Janet no campo da psicopatologia. Os trabalhos de Janet demonstraram que a consciência pode dissociar-se ou fragmentar-se, muitas vezes em grau extremo. Nas pesquisas em questão, foi possível produzir até cinco cisões da personalidade em pacientes, sendo que cada fragmento apresentava um componente caracterológico específico e uma memória própria. Depois de acrescentar que tais fragmentos possuem elevado grau de autonomia, coexistindo lado a lado de forma relativamente independente, Jung estabelece uma importante comparação entre a sua própria perspectiva sobre os complexos e os resultados apresentados por Janet:

*“Minhas observações sobre os complexos completam esse quadro um tanto inquietador das possibilidades de desintegração psíquica, pois, no fundo, não há **diferença de princípio alguma entre uma personalidade fragmentária e um complexo**. Ambos têm de comum características essenciais e em ambos os casos coloca-se também a delicada questão da **consciência fragmentada**. As personalidades fragmentárias possuem indubitavelmente uma consciência própria, mas a questão de saber se fragmentos psíquicos tão diminutos como os complexos são também capazes de ter consciência **própria** ainda não foi resolvida. Devo confessar que esta questão me tem ocupado*

muitas vezes, pois os complexos se comportam como os diabretes cartesianos e parecem com prazer-se com as travessuras dos duendes”
(Jung, 1986b: § 202)

De todo modo, é ponto pacífico que ao lado do “caráter de alteridade” os complexos apresentam um “caráter de autonomia”, uma vez que não estão submetidos à *vontade* como função da consciência.

Um outro fator relevante consiste no automatismo do comportamento dos complexos, automatismo que se define “pela impulsividade e pelo imediatismo, e portanto pela falta de reflexividade” (Pieri, 2002: 103).

Jung define a noção de tonalidade afetiva como “um estado afetivo acompanhado de inervações corporais” (1986a: § 83). Portanto, a experiência com os complexos nos remete à íntima articulação que há entre a psique e o corpo. Na dimensão da corporalidade, a atividade dos complexos pode ser comparada ao conjunto dos automatismos fisiológicos, o que significa que, do ponto de vista do Eu, os fenômenos somáticos provocados pelos complexos são captados com a mesma objetividade que os fenômenos fisiológicos em geral. Por outro lado, como ressalta Paolo Pieri, “toda expressão complexual é dotada de tonalidade afetiva específica e coerente de tipo idiossincrásico” (2002: 103).

Além de inseri-lo no chamado “esquema corpóreo”, o caráter afetivo do complexo liga-o às suas raízes arquetípicas: “Neste sentido o complexo revela uma natureza coletiva que, pelo fato de ser predisposição específica da espécie humana, libera uma função infra-estrutural em relação à experiência singular e irrepetível do homem” (*Ibid*).

Um aspecto importante da teoria dos complexos diz respeito à estrutura e ao estatuto do Eu. Em termos genético-estruturais, o Eu se constitui como um complexo entre outros. O que diferencia o Eu dos demais complexos consiste em sua maior coesão e abrangência, que advém de sua relação imediata com o que é dado à consciência. Na estrutura psíquica global, o Eu ocupa o centro do campo da consciência. Como Jung ressalta, o complexo do Eu “é tanto um conteúdo quanto uma condição da consciência, pois um elemento psíquico me é consciente enquanto estiver relacionado com o complexo do eu” (1991: § 796).

Quando se trata do complexo do Eu, o referido caráter de alteridade dos complexos em geral deve dar lugar ao caráter de *identidade*, uma vez que, pelo menos nos casos normais, o sujeito experimenta esse complexo funcional como

idêntico e contínuo consigo mesmo. Em verdade, o próprio caráter de alteridade dos complexos em geral se define por referência ao complexo do Eu. A este complexo pertence particularmente a possibilidade de *reflexão especular* ou, em outras palavras, a possibilidade de *autoconsciência*.

Deve-se destacar que a teoria dos complexos põe em crise a noção clássica de consciência. Instaura-se com essa concepção uma espécie de tensão entre a consciência do Eu e a *consciência dos complexos*, na medida em que os complexos respondem de forma autônoma pela produção de expressões semânticas e simbólicas estranhas ao Eu. Em outras palavras, os complexos são dotados de uma *intencionalidade inconsciente*.

Quando se admite uma pluralidade de consciências complexuais, pode-se considerar a questão da autoconsciência não mais apenas como uma possibilidade do Eu, mas “como um conjunto sistemático de consciências parciais” (Pieri, 2002: 101). Tal hipótese não implica a negação do inconsciente. Em verdade, ela possui um estatuto fundacional com relação à própria concepção junguiana do inconsciente, na medida em que tanto no aspecto estrutural quanto no aspecto relacional, as diversas “perspectivas complexuais” mostram-se incompatíveis entre si e em relação ao complexo dominante, implicando *inconsciência relativa*, em graus variados.

*

As experiências com as associações permitiram a Jung confirmar hipóteses teóricas formuladas em âmbitos diversos, hipóteses estas que viriam a ganhar uma configuração própria na teoria dos complexos. Além do já referido conceito de *dissociação psíquica*, formulado por Janet, deve-se mencionar o conceito de *automatismo psíquico inconsciente*, elaborado por Bleuler e Flournoy, e a *teoria do inconsciente*, de Freud.

A relação com a psicanálise trouxe resultados particularmente importantes. Tanto Jung quanto Freud reconheceram a convergência entre as pesquisas experimentais com os complexos e as pesquisas clínicas que conduziram à formulação das hipóteses psicanalíticas fundamentais, com destaque para a hipótese da *repressão*.³

³ É possível, no entanto, sustentar que tal convergência escondia diferenças essenciais perspectiva, que viriam a se instaurar posteriormente. No que diz respeito às diferenças de concepção clínica, eis o que diz Pieri: “Através da concepção dos complexos configura-se como o pensamento junguiano a respeito do tratamento psicoterapêutico se diferencia do freudiano. Com efeito, Freud – considerando o complexo em si – entende o

Jung vinha acompanhando a produção freudiana desde a leitura de *A interpretação dos sonhos*, feita no ano de sua publicação (1900). Em 1907, com a publicação de *A psicologia da demência praecox*, a teoria dos complexos – que seguia em processo de elaboração desde 1904 – assimila, por assim dizer, a “dinâmica pulsional freudiana” (Pieri, 2002), mas não de forma irrestrita, como se pode constatar com a leitura do trecho final do Prefácio:

“Fazer justiça a Freud não significa, como muitos temem, sujeitar-se incondicionalmente a um dogma; é bastante possível manter um julgamento independente. Se admito, por exemplo, os mecanismos complexos dos sonhos e da histeria, não significa, de forma alguma, que atribuo ao trauma sexual da juventude uma significação exclusiva, como Freud parece fazer; muito menos que eu coloque a sexualidade em primeiro plano, acima de tudo, ou lhe confira a universalidade psicológica que, como parece, é postulada por Freud, pela impressão do papel poderoso que a sexualidade desempenha na psique. A terapia freudiana consiste, no melhor dos casos, em uma das várias possibilidades e talvez nem sempre ofereça aquilo que teoricamente dela se pressupõe. Mas essas questões são secundárias, desaparecendo por completo ante a descoberta dos princípios psicológicos que é o maior mérito de Freud e aos quais a crítica dá pouca atenção. Quem pretende ser justo com Freud deve-se comportar segundo as palavras de Erasmo: ‘Remove toda pedra, experimenta tudo, não abandones o que começaste’” (1986a: XIV).

A experiência psicanalítica de Jung teria início propriamente a partir do encontro pessoal com Freud, ocorrido em 1907, e perduraria até 1913. Diante do fato da adesão de Jung à psicanálise, pode-se colocar a seguinte questão: Qual o papel da teoria e da prática psicanalítica na constituição da psicologia de Jung?

Uma visão de conjunto da psicologia analítica permite constatar a marcante independência das teorias junguianas com relação à psicanálise. Tal independência, como ressalta Pieri, se dá justamente porque as concepções do “segundo Jung” – a saber, as teorias da libido, dos tipos psicológicos, dos arquétipos e da individuação – resultam da teoria dos complexos.

próprio complexo como um *nó* que, enquanto tal, não permite a livre circulação da libido. A partir de tal interpretação, Freud constrói uma terapia voltada para *resolver* o nó. Jung, ao invés, – considerando o conjunto dos complexos e as diferentes formas de relação em que estão entre si, e portanto também em relação ao Eu – é particularmente tocado pelo estado de autonomia ou independência de determinados complexos. A partir dessa outra interpretação, ele constitui um tratamento que consiste, de um lado, na individuação de partes psíquicas distintas (...) e, do outro, na preparação de um trabalho psicoterapêutico através do qual as diferentes partes (e portanto também o Eu) possam estar por assim dizer ligadas ente si” (Pieri, 2002: 108).

2.2. A teoria da libido

Duas obras de Jung demarcam os limites temporais de sua participação no movimento psicanalítico. Em *A psicologia da **dementia praecox*** (1907), o psicólogo suíço, como vimos há pouco, admite mas ao mesmo tempo relativiza certas concepções fundamentais da psicanálise. No outro extremo se encontra *Transformações e símbolos da libido*, de 1912,⁴ obra na qual se apresenta uma concepção da *energia psíquica* claramente divergente da formulação freudiana.

Sabe-se que para Freud a *libido* define-se como a *energia da pulsão sexual*. É também de todos conhecida a posição, característica da primeira etapa do pensamento freudiano, que consiste em referir os distúrbios neuróticos em geral às vicissitudes da libido infantil.

Em seu livro sobre os símbolos da transformação da libido, Jung retoma e radicaliza a posição crítica assumida com relação à psicanálise na obra de 1907. Em primeiro lugar, ele observa que o uso da expressão “energia psíquica”, ao invés de “libido”, em *A psicologia da **dementia praecox***, deveu-se à constatação de que nas esquizofrenias a “perda de relacionamento” ou o comprometimento da “função do real” envolvia muito mais que a mera retração da libido sexual:

*“A posição reservada que assumi frente à teoria sexual no Prefácio de minha **Psychologie der Dementia praecox**, apesar de todo reconhecimento dos mecanismos psicológicos afirmados por Freud, foi ditada pela situação da teoria da libido na época, cuja conceituação não me permitia explicar distúrbios funcionais que afetam outras áreas tanto quanto a sexualidade, através de uma teoria sexualista unilateral. Ao invés da teoria sexual das **Drei Abhandlungen**,⁵ pareceu-me mais adequado um conceito energético. Ele me tornou possível identificar a expressão ‘energia psíquica’ com o termo ‘libido’. Este último indica um desejo ou impulso que não é refreado por qualquer instância moral ou outra”* (Jung, 1989: § 194)

Jung concebe a libido como um valor energético não qualificado, ou seja, *neutro*, passível de se transmitir tanto à esfera sexual quanto às áreas do poder, da fome e da religião, entre outras. A libido seria, portanto, *energia vital*, de caráter *geral*.

Um outro aspecto da crítica a Freud, importante no que tange à teoria da libido, diz respeito ao “causalismo reduutivo” característico da psicanálise, e ao

⁴ Reeditada em 1952 em versão definitiva, com o título de *Símbolos da transformação*.

⁵ Jung se refere aos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de Freud.

fato de a visão psicanalítica “praticamente não levar em consideração a finalidade tão característica de tudo o que é psíquico” (Jung, 1989: XIV).

Em termos epistemológicos, o que está em jogo nessa divergência, tornada clássica, é o embate entre duas perspectivas interpretativas. Como observa Vazquez (1981), Jung contrapõe à concepção *causal-mecanicista* de Freud uma visão *energético-finalista*. Essa contraposição não implica a negação do ponto de vista causal. O que Jung propõe, de fato, é uma articulação entre as duas perspectivas, vistas como complementares.

Em *Psicologia do inconsciente*, de 1917, Jung avança na problematização da questão da libido, quando sustenta que a perspectiva sexual de Freud e o ponto de vista da *vontade de poder* de Alfred Adler são ambos relativamente válidos, devendo, portanto, ser integrados numa teoria energética capaz de abarcá-los.⁶

Jung apresenta um caso diante do qual se abre a possibilidade de interpretação tanto pela via freudiana quanto pela via adleriana.

Uma mulher jovem passa a ter acessos de medo. Acorda durante a noite devido a pesadelos, agarrando-se ao marido e fazendo-o prometer que nunca a abandonará. Nos pesadelos, vê-se atacada por touros, leões, tigres e homens maus. No trabalho de coleta das associações, a paciente relata um episódio ocorrido quando ainda era solteira. Ela encontrava-se de férias em região montanhosa quando conheceu um jovem italiano. Surgiu um interesse mútuo. Durante um passeio noturno, o “temperamento italiano” irrompeu de forma inesperada para ela. A jovem se assustou e nunca se esqueceu do olhar que ele lhe dirigiu. Esse olhar continua perseguindo-a, até nos sonhos. Os animais que surgem em seus pesadelos a olham daquele jeito.

Uma outra reminiscência revela que a paciente já conhecia aquela maneira de olhar. O pai da jovem era um homem acostumado a viajar com frequência. Pouco antes de morrer, levou-a a Paris. Certa noite, ao saírem de um teatro, aproximou-se dele uma mulher muito maquiada, de forma bastante ousada e sedutora. A filha – na época com 14 anos – voltou-se assustada para ele, querendo saber qual seria a sua atitude. Foi então que se deparou com aquele olhar, com aquele “fogo animal” nos olhos do pai. Alguma coisa “de inexplicável” começou a persegui-la, dia e noite. A partir de então, seu relacionamento com o pai se

⁶ Jung aponta a vida de Nietzsche – o formulador da idéia de super-homem – como exemplo paradigmático de orientação segundo a vontade de poder.

modificou significativamente. Ora agredia-o, irritada, ora amava-o com intensidade. Tinha crises de choro, sem motivo aparente. Quando seu pai fazia as refeições em casa, ela engasgava-se freqüentemente à mesa. Os acessos provocavam sufocações que a deixavam um ou dois dias afônica.

Ao receber a notícia da morte do pai, sentiu uma “dor estranha”, que culminou em crises histéricas de riso. Pouco tempo depois, os sintomas neuróticos desapareceram quase completamente. Uma “névoa de esquecimento” caiu sobre o seu passado. Somente o incidente com o italiano ainda fazia-a por vezes remexer em coisas que a amedrontavam. Depois do acontecido, afastara-se bruscamente do rapaz, vindo a casar-se alguns anos depois. Foi após o nascimento de seu segundo filho que a neurose se instalou, justamente no momento em que percebeu que o marido nutria um “interesse carinhoso” por outra mulher.

Sua mãe era muito neurótica. Sofria também de asma nervosa. Seu relacionamento com o marido era ruim. A paciente não nutria muita afeição pela mãe, e tinha a impressão de que compreendia melhor seu pai do que ela. Era a filha predileta dele.

Jung observa que as indicações apresentadas deveriam bastar para se ter uma idéia da origem e evolução da neurose. Subjacentes aos sintomas, encontram-se fantasias que num primeiro momento estão associadas ao episódio do italiano, mas que no fundo referem-se claramente ao pai. Este, devido ao casamento infeliz, suscita na filha o desejo de conquistar um lugar que caberia por direito à mãe. Por detrás desse desejo encontra-se a fantasia de ser a “mulher ideal” para o pai. Os sintomas, que aparecem logo após o incidente em Paris, seriam portanto expressão de amor frustrado. Quando da morte do pai, a consciência da paciente se entristece ao passo que o seu inconsciente ri convulsivamente. Para Jung, a prova de que o inconsciente da paciente tinha suas razões para se alegrar está no fato de que a paciente experimentou um longo período de boa saúde, ameaçado apenas pelo episódio do italiano, que logo foi abafado.

De acordo com a psicanálise, a etiologia deste caso estaria vinculada, evidentemente, ao fato de a paciente não ter se desligado sexualmente do pai. É por isso que, no contexto da análise, ela se recorda do momento em que percebeu no rapaz italiano o mesmo olhar que tanto a impressionara no pai. Tais recordações foram reavivadas no momento em que passou por uma experiência semelhante com o marido, experiência que representou o “estopim da neurose”.

Depois de apresentar o essencial da interpretação psicanalítica do problema, Jung se detém na outra possibilidade de abordagem etiológica do quadro clínico, fornecida pela Psicologia Individual de Alfred Adler:

*“(...) se observarmos o mesmo quadro patológico do ponto de vista do ‘outro’ impulso, isto é, do impulso da vontade de poder, a coisa muda completamente de figura: a precariedade da situação conjugal dos pais era uma excelente oportunidade para o instinto de poder infantil. Ora, o impulso de poder exige que o eu fique ‘por cima’, isto é, domine de qualquer maneira. (...) A decepção da mãe e sua fuga para a neurose proporcionaram, portanto, uma oportunidade única para o desdobramento do poder e para que ela ficasse por cima. O amor e o comportamento irrepreensível são armas extremamente adequadas para se alcançar a meta, do ponto de vista do impulso de poder. A virtude, não raro, serve para **forçar** o reconhecimento dos outros. Desde criança, ela soube angariar os favores do pai, por um comportamento particularmente solícito e afável, e colocar a mãe a seus pés. Não foi por amor ao pai; o amor só foi usado como meio de se impor. O acesso de riso que teve quando o pai morreu é uma prova eloqüente do que acabamos de dizer” (Jung, 1980a: § 50).*

Dando seqüência a essa linha de interpretação, Jung assinala que a paciente teve o primeiro episódio neurótico “no momento em que percebeu que havia algo no pai que lhe escapava ao controle” (*Ibid*: § 52). Foi então que ela percebeu para que servia a neurose da mãe. O mecanismo passou a ser também utilizado por ela como forma de controle.

“A menina descobriu essa ‘manobra’ infalível (para empregar o termo adleriano) e passou a empregá-la com êxito cada vez que o pai estava por perto. Quando o pai morreu, pôde dispensá-la, pois estava definitivamente por cima. O italiano foi descartado imediatamente quando quis acentuar a feminilidade dela através da oportuna satisfação de sua masculinidade. Depois surgiu a proposta de um casamento conveniente. Amou e conformou-se, sem queixas, ao papel de esposa e mãe. Enquanto se impunha e era admirada, tudo correu às mil maravilhas. Mas assim que o marido demonstrou um ligeiro interesse extraconjugal, teve que recorrer de novo àquela antiga ‘manobra’ eficientíssima, isto é, ao uso indireto da violência; deparara de novo, dessa vez no marido, com aquilo que no pai já lhe fugira ao controle” (Ibid: § 53).

A conclusão a que Jung chega ao final de sua exposição é que a neurose tem dois aspectos contraditórios, um dos quais foi apreendido pela teoria de Freud e o outro pela de Adler. Em Freud, a ênfase encontra-se no *objeto*; Adler, por sua vez, enfatiza o *sujeito*. Ambos estão relativamente corretos. Equivocam-se, no entanto, quando pretendem transformar suas teorias em construções de validade

geral. “As duas teorias da neurose não são gerais, mas sim ‘remédios de uso tópico’, dissolventes e redutivos. ‘Você não passa de...’ – só sabem dizer isso. Explicam ao doente que os seus sintomas vêm daqui ou dali, não passam disso ou daquilo” (*Ibid*: § 67).

*

A questão epistemológica que essa dicotomia abre é assumida por Jung como algo que demanda necessariamente a problematização do papel do observador na relação de conhecimento. No ensaio *A energia psíquica*, de 1928, Jung assinala que a predominância de um ou de outro ponto de vista “depende menos do comportamento das coisas do que propriamente das disposições psicológicas do pesquisador e do pensador” (Jung, 1987a: § 5).⁷ Finalidade e causalidade são “interpretantes”, e não fatores substanciais; são princípios explicativos, e não “fatos objetivos da experiência”.⁸

Além da “equação pessoal” do observador, devemos citar como fatores a prática, a metodologia adotada em função da prática, as características do objeto e a radical relatividade de sujeito e objeto, correlata daquilo que na psique é “absolutamente inconsciente” (Pieri, 2002).

É através da noção de *transformação* da libido que se dá, por um lado, a relativização das perspectivas causal e final na psicologia analítica e, por outro, a abertura de uma via dupla na análise da psique. Na primeira via, busca-se apreender o dinamismo das transformações no psiquismo individual; na segunda, configura-se um enfoque histórico-comparativo.

A noção de transformação – que Jung distingue da idéia de “evolução” – indica a transição da libido de um estado a outro, de modo que só é possível encontrar o *sentido* de certo estado psíquico tendo como referência um estado psíquico posterior ou anterior.

Como ressalta Pieri, a libido está sujeita a transformações pela presença na psique de um “aparato de conversão” que se denomina “função simbólica”, e que

⁷ O que está fundamentalmente em jogo nessa contradição é, segundo Jung, a disposição típica do observador – extrovertida em Freud e introvertida em Adler. A questão tipológica será abordada mais adiante.

⁸ “Com Jung, portanto, cai o princípio da psicologia objetiva no significado fundamental de absolutamente ‘válida para todos’, ou seja, de uma psicologia independente, entre outros aspectos, deste ou daquele sujeito e, portanto, das preferências particulares e dos valores ou interesses de cada sujeito e da cultura em que ele está inserido. Sendo múltiplos os fatores que intervêm na observação psicológica, esta nunca é considerada absolutamente objetiva, mas sempre relativa àqueles fatores que justamente se evidenciam na prática da observação” (Pieri, 2002: 350).

no âmbito da psicologia analítica é “expressão” e ao mesmo tempo “órgão funcional” da libido.

A *progressão* e a *regressão* são as duas formas fundamentais da transformação da libido. A consideração desse duplo movimento da energia psíquica no contexto do mito nos trará uma visão de conjunto das relações entre libido e símbolo.

Para ilustrar a dinâmica do par *progressão-regressão*, Jung se utiliza, tanto em *Símbolos da transformação* quanto em *A energia psíquica*, do tema mítico do dragão-baleia, descrito por Frobenius.

Nise da Silveira (1981) observa que o tema do dragão-baleia é uma das variações mais antigas e universais do mito do herói. Esquemáticamente, a “viagem marítima noturna” descrita no mito consiste nas seguintes etapas: o herói é engolido por um monstro marinho (dragão ou baleia) no Ocidente; o monstro rumo em direção ao Oriente; durante a viagem, o herói acende um fogo no ventre do animal ou corta-lhe um pedaço do coração; o monstro morre, chega a uma praia e o herói sai de seu ventre.

Na visão junguiana, a jornada o herói representa simbolicamente o movimento da libido. A entrada no ventre do animal corresponde à regressão da energia psíquica. A viagem ao Oriente e os acontecimentos que se dão durante o percurso “simbolizam o trabalho e o esforço de adaptação às condições do mundo interior da psique” (Jung, 1987a: § 68). A saída do corpo do animal, ao nascer do sol, exprime a retomada do movimento progressivo da libido.

Abordando a questão da validade da concepção psicológica do mito, Jung sustenta que há uma clara correlação entre a estrutura dos mitos dos chamados primitivos e a dos sonhos e fantasias do homem contemporâneo. O grande número de paralelismos encontrados através de pesquisas comparativas aponta para a presença de uma função simbólica do inconsciente, que exprime universalmente os processos transformativos da libido.

A reflexão sobre o seguinte trecho de *A energia psíquica* esclarecerá melhor o que foi dito acima:

“Chamei o símbolo que converte a energia de ‘análogo da libido’. Como tal, entendo aquelas representações que podem dar uma expressão equivalente à libido e assim canalizá-la para uma forma diferente da original. A mitologia nos oferece numerosos equivalentes

*deste gênero, que vão desde os objetos sagrados, como os **churingas**, os fetiches, etc., até as figuras de deuses. Os ritos com que se cercam os objetos sagrados freqüentemente nos revelam, de modo bastante claro, a natureza como sendo um transformador de energia. Assim, o primitivo esfrega seu **churinga**, de maneira rítmica, e com isso recebe em si o poder mágico do fetiche, ao mesmo tempo em que o faz receber uma nova 'carga'. Um estágio superior, nesta mesma linha de pensamento, é a idéia do totem, que se acha intimamente ligada aos começos da formação da vida em comunidade e conduz diretamente à idéia do paládio, da divindade tutelar e tribal, e também à idéia de uma comunidade humana organizada, em geral. A transformação da energia por meio do símbolo é um processo que vem se realizando desde os inícios da humanidade, e ainda continua. Os símbolos nunca foram **inventados conscientemente**; foram produzidos sempre pelo inconsciente pela via da chamada revelação ou intuição. Em vista da estreita conexão que existe entre os símbolos mitológicos e os símbolos oníricos, e do fato de que o sonho é **le dieu des sauvages**, segundo a expressão de P. Lejeune, é mais do que provável que a maior parte dos símbolos históricos derive diretamente dos sonhos ou pelo menos seja influenciada por eles” (Ibid: § 92).*

Retomaremos a questão da função simbólica e da relação entre libido e símbolo no contexto da discussão da teoria dos arquétipos. Cabe agora discutir certos aspectos fundamentais da tipologia de Jung, em cujo contexto se integram duas outras formas da transformação da libido – a extroversão e a introversão – articuladas às quatro funções da consciência – pensamento, sentimento, sensação e intuição.

2.3. A questão tipológica

A tipologia de Jung compartilha com a teoria dos complexos a ênfase no pluralismo das perspectivas coexistentes na psique. Pode-se mesmo afirmar que a origem do perspectivismo da teoria dos tipos encontra-se na teoria dos complexos.

O conceito de *diferenciação* ganha, na passagem de uma teoria à outra, papel fundamental, que merece ser considerado, antes de nos determos nos aspectos específicos da tipologia junguiana.

Jung assinala que “diferenciação” significa “o desenvolvimento, a separação de partes de um todo” (1991: § 796). Tal separação se dá a partir de um estado originário de *identidade inconsciente* entre sujeito e objeto, presente tanto no início da existência individual quanto nos primórdios da cultura.

“Quanto mais retrocedermos na história, tanto mais veremos a personalidade desaparecendo sob o manto da coletividade e quando

chegarmos à psicologia primitiva, nem vestígios encontraremos do conceito de indivíduo. Em vez da individualidade, só acharemos relacionamento coletivo ou 'participação mística'” (Ibid: § 9).

Na origem do processo de diferenciação, através do qual se constitui a consciência, encontra-se um estado psíquico de *inconsciência coletiva*. A diferenciação é ao mesmo tempo condição e “prerrogativa essencial da consciência” (Pieri, 2002: 158).

Em *Tipos psicológicos*, – obra de 1921 – o conceito é empregado especialmente em referência às quatro funções fundamentais da consciência postuladas por Jung. Na medida em que uma das quatro funções – o pensamento, por exemplo – encontra-se ainda num estado de fusão com uma outra função, sua manifestação autônoma não é possível, devido ao seu caráter indiferenciado, e, portanto, relativamente inconsciente. Diferenciação implica separação das funções umas com relação às outras. A atividade funcional *dirigida* depende do desdobramento desse processo.

Devemos salientar algumas conseqüências da diferenciação das funções da consciência. Na medida em que, segundo Jung, a diferenciação das funções nunca se dá de maneira equivalente, incidindo em grau mais acentuado numa função em especial (a chamada função superior) a orientação consciente tende a apresentar uma certa *unilateralidade*.

A unilateralidade da orientação consciente, traduzida no domínio da função superior, é o correlato do processo de repressão da função oposta. Sabe-se que Jung considera que os pares de funções pensamento-sentimento e sensação-intuição atuam na psique como opostos. Quando um dos componentes do par é a função mais diferenciada, o seu oposto tende a permanecer num estado relativamente inconsciente, em parte devido à repressão. É assim porque a consciência do Eu tem dificuldades em lidar com a chamada *função inferior*, justamente porque tal função, sendo de natureza oposta à da função que dirige o processo adaptativo do sujeito, tende a ser experimentada pelo Eu como um corpo estranho, capaz de perturbar a ordem instituída da consciência e de solapar a adaptação em vigor. O sujeito de tipo pensativo experimenta a irrupção do

⁹ O conceito de *participação mística* provém de Lévy-Bruhl, indicando um modo característico de vinculação com os objetos. “Consiste em que o sujeito não consegue distinguir-se claramente do objeto, mas com ele está ligado por relação direta que poderíamos chamar de identidade parcial” (Ibid: § 871). Jung acrescenta que o fenômeno pode também ser encontrado com frequência no mundo civilizado, só que não com a mesma intensidade e amplitude. A participação mística pode estar presente, por exemplo, na relação de transferência.

sentimento de uma forma que pode ser comparada à experiência do Eu diante da manifestação de um complexo de tonalidade afetiva. O mesmo se dá no caso oposto. Deve-se acrescentar, inclusive, que com a diferenciação das funções ocorre o que se poderia chamar de uma composição entre os complexos relativamente inconscientes e reprimidos e a função inferior. Num indivíduo do tipo sensação, por exemplo, a manifestação de um complexo pode colocar diante do Eu um tema no qual a intuição, como função inferior, atua de modo preponderante.

Uma outra consequência do processo de diferenciação funcional diz respeito à relação do indivíduo com a coletividade. Na medida em que a diferenciação progride no sentido da individuação, estabelece-se, em maior ou menor grau, uma relação de *divergência* do indivíduo psicológico com relação às normas coletivas.¹⁰

A *sensação*, ao lado da intuição, é definida por Jung como função *irracional*, porque está presente na psique *antes* do desenvolvimento da racionalidade, seja do pensamento, seja do sentimento.¹¹ É ela que proporciona a percepção do estímulo físico, tanto externo quanto interno. Seu papel é constatar a *presença* das coisas, independentemente de seu significado ou valor.

A *intuição* é a função “que transmite a percepção por *via inconsciente*” (Jung, 1991: § 865). Assim como no caso da sensação, se ela tiver em vista primordialmente o mundo externo, terá caráter extrovertido; em caso contrário, teremos uma intuição introvertida. Consideramos extremamente importante o fato de Jung ter atribuído um estatuto para a intuição condizente com sua real importância psicológica. De fato, ele teve a coragem de assumir o risco que essa valorização implica, tendo em vista o materialismo reinante no contexto científico em que produziu sua obra. Jung teve também sucesso no lidar com outro tipo de risco, que consiste em se deixar fascinar pelo viés místico da intuição. Tal sucesso se deve, em parte, ao fato de a função em questão ser problematizada no âmbito de um quadro teórico extremamente denso e bem estruturado. Se a sensação indica que a coisa *é*, a intuição se liga às *possibilidades* de ser da coisa. A

¹⁰ Esta questão será aprofundada no contexto da discussão do *processo de individuação*.

¹¹ “Enquanto fenômeno elementar, a sensação é algo simplesmente dado, que não está submetido às leis da razão, ao contrário do pensamento e do sentimento” (Jung, 1991: § 891).

primeira articula-se à temporalidade do presente ao passo que a segunda volta-se para o futuro.

O *pensamento* é a função da consciência que estabelece as conexões conceituais dos conteúdos representacionais. É o pensamento que define *o que* a coisa é. Neste passo, Jung segue Kant, para quem “pensar” é o mesmo que ligar representações e conhecer através de conceitos. Como atividade fundamental da consciência, o pensamento seleciona, coordena e sintetiza o que é dado pela sensação (Pieri, 2002). Uma distinção importante – devido, entre outras razões, às repercussões epistemológicas que suscita – é a que se estabelece entre o pensamento concreto e o pensamento abstrato. No primeiro caso, estabelece-se uma relação de empatia entre o sujeito pensante e o objeto pensado. Tal pensamento inclina-se, portanto, para uma reflexão de caráter objetivo, que é própria da atitude extrovertida. O pensamento abstrato, por sua vez, relaciona-se com o objeto de um modo, por assim dizer, anti-empático, o que significa que aos dados objetivos tal pensamento sobrepõe conteúdos derivados de uma visão interior que almeja se configurar em idéia, e daí em teoria. Tal forma de pensar é característica da atitude introvertida.¹²

A função *sentimento* atua atribuindo ao conteúdo da consciência “valor definido”, que se estabelece como aceitação ou rejeição do objeto visado. Podemos portanto afirmar que a *apercepção intelectual* do objeto está para o pensamento assim como a *apercepção do valor* está para o sentimento. Também aqui – como no caso da intuição – é grande o mérito de Jung no que respeita à valorização dessa função, tendo em vista a tendência a reduzir o sentimento à esfera sensorial. A própria linguagem favorece essa posição, uma vez que o “sentir”, com o significado de “experimentar uma sensação”, confunde-se muitas vezes com o “sentir” na acepção que estamos considerando. James Hillman (1995) assinala o seguinte quanto a este ponto:

“Em primeiro lugar, é costumeiro confundir sentimento com percepção sensorial. A dor e o prazer são primariamente sensações (sentir-se satisfeito, sentir-se incomodado, sentir-se exausto). Todavia, a dor tem, além da pura sensação, uma dimensão de

¹² As oposições empirismo-racionalismo e realismo-idealismo relacionam-se, segundo Jung, a essa diferença disposicional fundamental. “A proposta teórica consiste em considerar o pensamento concreto e o pensamento abstrato como duas formas metodológicas através das quais vem a se constituir o mundo das coisas e o mundo das idéias, e junto a estes mundos, a sua relação, mais ou menos em equilíbrio” (Pieri, 2002: 371).

sentimento, tendo em vista estar ela vinculada com o sofrimento ou desprazer (...). Também o prazer apresenta uma dimensão de sentimento (a alegria, por exemplo), de maneira que podemos sentir-nos desiludidos ou infelizes por causa de uma punição dolorosa ou satisfeitos graças a um jantar delicioso. Usamos com frequência a expressão 'sinto' quando queremos dizer, mais precisamente, 'estou com uma sensação'” (Hillman, 1995: 123)

Hillman ressalta a importância da psicologia de Jung no que diz respeito à questão do estatuto do sentimento. Ele observa que nem Bleuler nem Freud estabeleceram uma distinção clara entre sentimento e afeto,¹³ acrescentando que no contexto da moderna literatura psiquiátrica e psicanalítica o sentimento encontra-se ainda enquadrado na categoria geral da afetividade, ao passo que no âmbito da psicologia analítica ele ocupa o mesmo nível do pensamento.

De fato, além de conceder às duas funções a mesma importância, Jung se preocupa em marcar o caráter de radicalidade do sentimento face ao pensamento. Ele diz, por exemplo, que o pensamento é incapaz de assimilar e formular a essência do sentimento em linguagem conceitual. É assim porque, como tal, o pensamento pertence a uma “categoria incomensurável” com o sentimento. “A isto se deve que nenhuma definição intelectual será capaz de reproduzir o específico do sentimento, de maneira satisfatória” (Jung, 1991: 899).

*

Mencionamos acima que o processo transformativo da libido, em seus aspectos progressivo e regressivo, produz uma dupla orientação da energia psíquica. Na extroversão, a libido orienta-se para o Objeto, ou seja, para o mundo externo. A introversão, por sua vez, consiste no direcionamento da libido para o Sujeito, que corresponde ao mundo interno.

Extroversão e introversão são movimentos sempre presentes na psique. Somente quando se tornam habituais é que passam a constituir as duas atitudes características que definem os tipos descritos por Jung.

A extroversão, como atitude típica, envolve o claro domínio da orientação consciente pelo dado objetivo, de modo que as ações e decisões são fortemente condicionadas pelas circunstâncias externas, em detrimento do fator

¹³ Para Jung, o sentimento se distingue do afeto por não provocar inervações corporais perceptíveis. Depois de afirmar que Jung não avançou o suficiente na tarefa de distinguir sentimento de afeto e emoção, Hillman (1995) apresenta, em linhas gerais, sua perspectiva sobre o tema. A especificidade dessa questão não nos permite considerá-la aqui.

subjetivo. O “fator determinante”, neste caso, é o Objeto, incluindo-se aí a chamada opinião pública.

“As leis morais do agir coincidem com as exigências da sociedade, isto é, com a concepção moral válida em geral. Se a concepção válida em geral fosse outra, também as diretrizes morais subjetivas seriam outras, sem que houvesse alteração alguma no hábito psicológico geral” (Jung, 1991: § 629).

Como Jung observa, o condicionamento inequívoco da atitude consciente pelas circunstâncias objetivas, não significa uma adaptação perfeita às condições vitais em geral, uma vez que tais circunstâncias podem ser anormais em determinados contextos histórico-sociais. Quem as assume de forma irrestrita corre, portanto, o risco de vir a sucumbir com a sociedade na qual tais circunstâncias vigoram.

A atitude consciente extrovertida típica tem sua contrapartida numa *atitude inconsciente*, de caráter *compensatório*. Isto significa que a unilateralidade da orientação consciente do extrovertido gera uma atitude do inconsciente que enfatiza o “momento subjetivo” de uma forma introvertida. O seguinte trecho esclarece o que foi dito:

“A atitude do inconsciente, para uma efetiva complementação da atitude extrovertida consciente, apresenta uma espécie de caráter introvertido. Concentra a energia sobre o momento subjetivo, isto é, sobre todas aquelas necessidades e pretensões que são oprimidas ou reprimidas por uma atitude consciente demasiadamente extrovertida” (Ibid: § 637).

Tais pretensões, devido à repressão, têm caráter infantil e arcaico, configurando muito freqüentemente uma tendência egocêntrica. O inconsciente freudiano – que “só sabe desejar” – teria tais características, o que aponta, como já observamos, para o papel da própria atitude típica de Freud na constituição da teoria psicanalítica.

A atitude consciente introvertida típica, por sua vez, tem em vista as condições objetivas, mas elege as determinações subjetivas como decisivas. Ao contrário do extrovertido, o introvertido não se apóia propriamente no dado objetivo, e sim na *constelação subjetiva* que se instaura com base na impressão externa. “Num caso individual de apercepção, a diferença pode ser bem delicada, mas no todo da economia psicológica ela se faz sentir ao máximo, e isto na forma

de uma *reserva do eu*” (*Ibid*: § 692). A interpretação que confere a tal atitude as qualidades do egocentrismo, do auto-erotismo e do subjetivismo reflete, “o preconceito da atitude extrovertida em relação à natureza do introvertido” (*Ibid*).

Depois de assinalar que o extrovertido se esquece, com muita frequência, que toda percepção e conhecimento são determinados tanto objetiva quanto subjetivamente, Jung acrescenta o seguinte:

“O mundo não existe apenas em si mesmo, mas também é o que representa para mim. No fundo, não teríamos qualquer critério para julgar um mundo que não fosse assimilável pelo sujeito. Significaria negar a grande dúvida de uma possibilidade absoluta de conhecimento se desconsiderássemos o fator subjetivo. Descambaríamos para o caminho do vazio e crasso positivismo que estragou a virada de nosso século e também para uma arrogância intelectual, precursora da rudeza de sentimentos e de uma violência igualmente estúpida e pretenciosa. Pela supervalorização da capacidade objetiva de conhecer, reprimimos a importância do fator subjetivo, a importância do próprio sujeito” (*Ibid*).

Ao passo que o extrovertido adere, por assim dizer, à consciência coletiva, o introvertido se orienta primordialmente pelo *inconsciente coletivo*, que consiste na camada mais profunda do inconsciente, inata em cada indivíduo e presente universalmente. Os conteúdos do inconsciente coletivo, quando representados na consciência introvertida, surgem como tendências e concepções que se apresentam com um quê de transcendência e perfeição. A força dessas imagens supera facilmente a influência das representações objetivas.

A valorização unilateral do fator subjetivo apriorístico cria no introvertido uma atitude de certeza subjetiva que acaba por redundar em subjetivismo, ou seja, em inflação do Eu. Tudo o que é da ordem do objeto passa a ser pretenciosamente desconsiderado. Ao Objeto, como grandeza psicológica, somente o Sujeito pode se contrapor. O Eu – por mais importante que seja ou queira parecer que é – situa-se diante do Sujeito como a Terra diante do Sol. A desvalorização massiva do fator objetivo por parte do Eu instaura, portanto, um conflito ou um embate do Eu com o Objeto, embate no qual ao primeiro se abre uma constrangedora alternativa: fuga ou derrota.

Quando esse estado de coisas se estabelece na consciência introvertida, instaura-se no inconsciente uma atitude compensatória de fortalecimento da influência do Objeto, em detrimento das pretensões do Eu. O fator objetivo

assume então “dimensões assustadoras”, e começa a ameaçar vigorosamente as ilusões de poder edificadas pelo Eu que, com isto, passa a realizar esforços ainda maiores para subtrair-se aos influxos inconscientes do Objeto, de modo a dominá-lo. “Finalmente, o eu se cerca de um sistema formal de defesas (muito bem descrito por Adler) que procuram preservar ao menos a ilusão de superioridade” (*Ibid*: § 698). Por detrás dessas defesas, instaura-se um medo crescente do Objeto, cujo influxo apresenta um caráter afetivo também crescente.

“Como sua relação consciente com o objeto é relativamente reprimida, ela passa pelo inconsciente onde é carregada com as qualidades deste. Estas qualidades são principalmente arcaico-infantis. Por isso torna-se primitiva sua relação com o objeto, assumindo todas aquelas peculiaridades que caracterizam a relação primitiva com o objeto. É como se o objeto possuísse então força mágica. Os objetos estranhos e novos despertam pavor e desconfiança, como se trouxessem perigos desconhecidos; objetos tradicionais estão como que dependurados em sua alma por fios invisíveis, toda mudança parece incômoda, quando não perigosa, pois parece significar uma animação mágica do objeto. Uma ilha solitária onde se move apenas o que permitimos que se mova, este é o ideal” (*Ibid*: § 699).

A extroversão e a introversão se articulam com as funções pensamento, sentimento, sensação e intuição, resultando em oito tipos psicológicos básicos, quatro extrovertidos e quatro introvertidos. Temos, portanto, dois tipos pensamento (extrovertido e introvertido), dois tipos sentimento (extrovertido e introvertido), e assim por diante.¹⁴

*

Depois desses esclarecimentos básicos, devemos acentuar a questão do estatuto das disposições gerais da consciência no quadro global da psicologia de Jung. Para tanto é necessário pôr em jogo um aspecto específico da compreensão junguiana de *experiência*.

Em sua obra seminal sobre a psicologia analítica, Paolo Pieri apresenta quatro acepções do termo “experiência” na obra de Jung. A última delas nos interessa particularmente. A experiência, nesta acepção, é compreendida como aquilo que propicia uma abertura à prática e à relação com o outro. Neste sentido, toda experiência é um “sacrifício de si próprio”, uma vez que põe em xeque o que já está instituído. A abertura ao outro implica a transformação da própria

¹⁴ A descrição geral dos tipos encontra-se no capítulo X de *Tipos psicológicos*.

consciência. De que modo se insere o par de opostos extroversão-introversão nesse contexto?

“O duplo movimento do Eu, entendido como extroversão-introversão, é fundamentalmente descrito como a referência a si tanto da realidade externa quanto da interna, da qual deriva o fato de que a experiência é sempre experiência que a consciência faz de si mesma através do outro diverso de si mesma” (Pieri, 2002: 194).

A consciência do mundo – seja ele externo ou interno – é concebida em termos de *autoprodução de uma imagem* “com a qual se dá a ligação dos dois momentos que são o ser-em-si e o ser-para-nós da coisa, tanto interna quanto externa” (*Ibid*).

O caráter paradoxal da experiência consiste em que ela resulta da relação compensatória ou contraditória dos movimentos de extroversão e introversão. Sendo assim é possível sustentar que tais atitudes “aparecem como o fundo do pensamento psicológico ao qual este exatamente na sua realização se abre” (*Ibid*: 195). O duplo movimento da libido, que Jung compara à diástole e à sístole, é, portanto, condição de possibilidade da experiência de mundo, tanto externo quanto interno.

*“Para indicar tal polarização do fenômeno psíquico foi especificamente introduzido na psicologia analítica junguiana duplo critério experiencial que transparece já na língua alemã pelo emprego de dois termos diferentes, **Erfahrung** e **Erlebnis**. Com o primeiro indica-se essencialmente um movimento para o outro. Pela sua referência ao viajar (**fahren**) e aos corolários que são próprios dessa ação (por exemplo, a novidade dos lugares em que se viaja, a temporalidade que é própria da viagem, a lembrança dos lugares e do tempo que se quer conservar), **Erfahrung** ocorre para exprimir em primeiro lugar uma atitude extrovertida, isto é, um andar fora dos lugares familiares e, portanto, um levar-se para fora de si próprio, abrindo-se à maravilha ou à surpresa, para territórios novos e desconhecidos. (...) Com o segundo termo, em certo romantismo, é ao invés indicado o movimento em direção a si, que porém resulta igualmente difícil. Pela sua referência aos estados de ânimo ou ao mundo da vida (**Leben**), o termo ocorre para indicar em primeiro lugar uma atitude introvertida, isto é, exprime o dirigir-se à vivência subjetiva através da qual se experimenta o mundo. Se com experiência indica-se metaforicamente uma viagem, a viagem consiste num contínuo retorno a si próprio daquele que, em certo sentido, não se afasta de si próprio” (Pieri, 2002: 195).*

2.4. A teoria dos arquétipos

A teorização de Jung sobre a dimensão inconsciente da psique estabelece uma diferenciação entre uma “camada mais ou menos superficial do inconsciente”, de caráter pessoal, e uma camada “mais profunda” (Jung, 2000a: § 3), denominadas respectivamente de *inconsciente pessoal* e *inconsciente coletivo*.

O inconsciente pessoal estrutura-se a partir de experiências pessoais e tem como constituintes básicos os complexos. O inconsciente coletivo, por sua vez, é inato e universal, sendo integrado pelos arquétipos.

Como Jung assinala, o termo *archetypus* é uma “perífrase explicativa” do *eidos* platônico. Em Platão, os arquétipos seriam modelos originários das coisas sensíveis, presentes no mundo das idéias. Jung mantém o estatuto de *modelo originário* dos arquétipos, situando-os, porém, no estrato mais profundo do inconsciente.

Ele se refere também às influências científicas que estão na base de sua formulação do conceito de arquétipo:

*“O conceito de arquétipo, que constitui um correlato indispensável da idéia de inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-as ‘motivos’ ou ‘temas’; na psicologia dos primitivos elas correspondem ao conceito das **representations collectives** de Levy-Bruhl e no campo das religiões comparadas foram definidas como ‘categorias da imaginação’ por Hubert e Mauss. Adolf Bastian designou-as bem antes como ‘pensamentos elementares’ ou ‘primordiais’. A partir dessas referências torna-se claro que a minha representação do arquétipo – literalmente uma forma preexistente – não é exclusivamente um conceito meu, mas também é reconhecido em outros campos da ciência”* (Jung, 2000b: § 89).

Compreenderemos melhor a idéia de “forma preexistente” com a apresentação de um exemplo.

Quando Jung tomou contato com as primeiras imagens e temas arquetípicos em seu trabalho no Hospital Burghölzli, a primeira hipótese levantada por ele, – em conformidade com o espírito científico predominante na época – foi a da “herança racial”. Buscando esclarecer a questão, Jung foi aos Estados Unidos para analisar sonhos de negros sem mestiçagem. Um negro do sul, internado no Hospital Santa Elizabeth, em Washington, contou-lhe um sonho em que um homem aparecia crucificado sobre uma roda. Jung observa que se o

paciente tivesse sonhado com uma crucificação na cruz, poderíamos ligar facilmente a imagem a uma aquisição pessoal, uma vez que o motivo simbólico da crucificação na cruz nos é muito familiar. No caso em questão, trata-se de uma imagem bastante incomum.

*“É evidente que não posso provar que, por alguma coincidência, o homem não tenha visto alguma gravura, ou ouvido alguma coisa que, mais tarde, o levara a sonhar com essa figura; mas caso não tenha acontecido nada disso, estaremos diante de uma **imagem arquetípica**: o motivo mitológico da crucificação sobre a roda. É a velha roda do sol, e o sacrifício propiciatório que se dirige ao Rei Sol, da mesma forma que sacrifícios humanos e de animais eram oferecidos para a fertilidade da terra. A roda do Sol é uma idéia arcaica, talvez a idéia religiosa mais velha de que se tenha conhecimento. Podemos atribuí-la às eras mesolítica e paleolítica, como provam as esculturas da Rodésia. A roda realmente só apareceu na idade de bronze. (...) A roda do Sol rodesiana é, portanto, uma visão original, provavelmente a imagem solar arquetípica. Mas tal imagem não é naturalística, pois se encontra sempre dividida em quatro ou oito partes. Essa esfera de centro dividido é um símbolo que pode ser encontrado ao longo de toda a história da humanidade, bem como nos sonhos dos indivíduos que vivem no mundo atual. Podemos presumir que a invenção da roda originou-se mesmo nessa visão. Muitos de nossos inventos se originam de antecipações mitológicas e de imagens primordiais”* (Jung, 1987b: § 81).

A imagem do sonho nos remete ao mito grego de Íxion, que é muito pouco conhecido e possui poucas representações plásticas da cena da crucificação. O mito conta que Íxion, após haver assassinado o sogro e ter recebido absolvição desse crime por Zeus, tentou seduzir Hera, esposa do próprio Zeus. “Embora Zeus lograsse Íxion, dando a uma nuvem o aspecto de Hera, puniu-o lançando-o ao mundo subterrâneo onde foi amarrado sobre uma roda que deveria girar eternamente” (Silveira, 1981: 142).

Nise da Silveira apresenta um exemplo colhido no atelier do Hospital Psiquiátrico Pedro Segundo. Um paciente produziu uma pintura na qual um homem em cor vermelha aparece crucificado sobre uma roda com quatro raios. Há um paralelismo impressionante entre a história do autor da pintura e o tema de Íxion.

A noiva desse paciente, durante o período em que este teve de viajar por longo tempo, casou-se com seu irmão. O paciente ganhava duramente a vida como operário, ao passo que o irmão alcançara melhor situação econômica e

social na atividade de professor de nível médio. Algum tempo depois, o primeiro perdeu o emprego e, devido à situação difícil em que se encontrava, foi acolhido pelo irmão, passando a morar com o casal.

“Nessa convivência cotidiana compreende-se que ele desejasse a esposa do irmão, sua ex-noiva. Mas a consciência moral reprimia esses impulsos e a libido recuou para a profundidade da psique, vindo reativar a imagem da terrível punição aplicada àquele que pretendeu seduzir a mulher de seu benfeitor. A crucificação na roda exprime um sofrimento subjetivo grande e real, pois as imagens arquetípicas não são pálidas e remotos espectros. São vivas e atuantes” (Ibid: 143-144).

Muitos outros exemplos poderiam ser dados. Devemos, no entanto, privilegiar o enfoque conceitual do problema dos arquétipos, de modo a preparar o terreno para o diálogo com a fenomenologia hermenêutica.

Detendo-se nessa questão, Paolo Pieri observa que há na obra de Jung uma contínua oscilação no estatuto teórico atribuído aos arquétipos. Resulta daí uma “ambivalência interpretativa” que se traduz na seguinte alternativa: por um lado, – no contexto da “versão fenomenológica” da teoria – os arquétipos são compreendidos como “operadores simbólicos” de caráter hipotético. Por outro, – no âmbito da “versão mitológica” – os arquétipos se apresentam com o *status* de “fundamentos objetivos”.

O caráter crítico, no sentido kantiano, da versão fenomenológica da teoria dos arquétipos consiste em referir o inatismo e o apriorismo a *possibilidades* de perceber e representar. Tal formulação mantém a teoria num registro *antimetafísico*, o que não acontece com a versão mitológica. De fato, neste caso, a dimensão crítica encontra-se muitas vezes ausente, uma vez que “se anuncia justamente a presença na psique humana de ‘imagens’ e ‘disposições para as imagens’ que têm um caráter imutável e imperecível (Pieri, 2002: 47).

O conceito de arquétipo como *condição de possibilidade* ou *horizonte* implica a consideração de que “a vida psíquica seria imbricação contínua entre potencialidade germinativa do inconsciente coletivo e atualização histórica de imagens” (Ibid: 48). Com isto, as dimensões trans-histórica e histórica dos arquétipos encontrar-se-iam sempre numa relação de remissão recíproca. Como “pluralidade de possíveis”, o arquétipo é, por um lado, “possibilidade em estado puro” no que respeita à produção de configurações simbólicas. Por outro

lado, o arquétipo “não pode abster-se da aparência que pertence à ‘hora’ da vida psíquica, embora nunca se transforme em fundamento (em um sentido exclusivo e unívoco)” (*Ibid*).

O arquétipo como manifestação deve ser compreendido como uma espécie de *modelação* da psique coletiva inconsciente, entendida como *fenômeno*, ou seja, como algo que se constitui na relação com a consciência que percebe, sente, pensa e intui, consciência que realiza tais operações face às “imagens primordiais” sempre num âmbito histórico-cultural determinado.

A teoria dos arquétipos envolve uma questão central, tendo em vista os nossos objetivos: a do estatuto da *representação* na psicologia analítica.

A consciência do Eu tem acesso apenas às imagens arquetípicas, isto é, às representações de estruturas apriorísticas em si mesmas irrepresentáveis. Uma metáfora elaborada por Pieri dá conta, com justeza, do lugar da representação em geral na psicologia analítica, valendo também, em primeira instância, para as representações arquetípicas.

Ele coloca que é possível imaginar a existência de uma “tela de duas frentes” entre o homem e o mundo, que permitiria a “representação simultânea” de ambos. Essa dupla representação guardaria um caráter de essencialidade, no sentido de que “trata-se de não pensar mais em uma tela através da qual o homem representa (autônoma ou heteronomamente) o mundo, e sim de imaginar que *na* tela tanto o homem quanto o mundo saem de si e, portanto, se abrem e abrindo-se se encontram” (*Ibid*: 434). As duas faces da tela constituiriam os lados objetivo e subjetivo da representação.

*

Dentre os arquétipos que devemos considerar, temos, em primeiro lugar, a *Persona*. A *Persona* é uma *estrutura psíquica relacional* (Hall, 1993) que atua no psiquismo individual como representante da *consciência coletiva*.¹⁵ O termo, de origem latina, “indica a máscara que o ator teatral, tanto cômico como trágico, punha no próprio rosto no decorrer da representação” (Pieri, 2002: 377).

A formulação do conceito de *Persona* liga-se à constatação de que a dissociação da personalidade não é um problema exclusivo da psicopatologia, mas um fenômeno da psicologia normal. É assim porque o chamado “caráter social”

¹⁵ A consciência coletiva é um dos quatro *níveis* da psique propostos pela psicologia analítica. Os outros três são a consciência pessoal, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo. Cf. Hall, 1993.

deve muitas vezes se orientar de acordo com condições e demandas sociais diferenciadas, o que faz com que a cada contexto específico corresponda um papel, ou seja, uma “persona”.

A Persona seria, portanto, uma das “subpersonalidades” da psique, correspondendo à *imagem* que o sujeito quer mostrar ao outro como aquela que melhor o representa neste ou naquele contexto relacional. Como o arquétipo fundamental da consciência coletiva, a Persona responde psiquicamente pela composição dos papéis sociais em geral, e pela adaptação do indivíduo à dimensão da coletividade. Cabe à Persona “a mediação entre a irreduzível individualidade de cada indivíduo e a igualmente irreduzível exigência de uma cultura e da cultura humana em geral (...)” (Pieri, 2002: 377).

Como em todo arquétipo, está presente na Persona além do caráter de *possibilidade* um caráter de *necessidade*, que se traduz no fato de o indivíduo psicológico *não poder não estar relacionado com o outro*. A Persona, sendo uma estrutura inalienável do ser humano, configura a existência com os outros como algo que, numa aproximação com o pensamento de Heidegger, integra a dimensão da *facticidade*.¹⁶

“Ainda mais radicalmente, tal noção indica que o indivíduo está desde sempre no coletivo e, portanto, ‘já dado’ no mundo. Dessa forma, tomar consciência da própria Persona é tornar-se consciente daquilo que ‘já se é’ no mundo. A configuração da condição humana, que a Persona exprime, remete à pré-constituição originária de cada indivíduo, isto é, ao fato de que apenas no ‘já coletivamente dado’ o indivíduo se encontra, e que naquele ‘já dado’ está, de quanto em vez, radicada a instauração de possível liberdade do indivíduo. Neste sentido o termo configura o conjunto específico das condições coletivas (valores e formas de vida guardados e veiculados pela cultura), que deve ser assumido por cada Eu particular como limite e condição de possibilidade do exercício da própria ação pública ou prática” (Pieri, 2002: 378).

Devemos ressaltar, tendo em vista o trecho citado, o jogo tensional de possibilidade e necessidade em vigor na Persona, bem como nos demais arquétipos. É a partir de um já ser necessariamente no mundo que o indivíduo se coloca, desta ou daquela forma, diante de possibilidades de ação na esfera social.

Uma passagem do filme *Persona*, de Ingmar Bergman, nos remete, de um modo particularmente denso, ao cerne dessa oposição fundamental.

¹⁶ Desenvolveremos esta possibilidade de articulação na terceira parte deste trabalho.

Uma grande atriz de teatro, interpretada por Liv Ullmann, entra num estado de mutismo absoluto, que tem início durante uma apresentação de *Electra*. Ela é internada, ficando sob os cuidados de uma enfermeira, interpretada por Bibi Anderson. Depois de algum tempo de internação, a médica responsável decide dar-lhe alta, por considerar que ela não sofre de nenhuma patologia psíquica. A médica cede sua casa de praia para que a atriz e a enfermeira passem ali uma temporada, de modo a facilitar a recuperação da primeira.

A passagem em questão consiste numa fala que a médica, interpretada por Margaretha Krook, dirige à atriz no momento em que lhe comunica a decisão de dar-lhe alta.

“Eu lhe entendo. O desesperado sonho de ‘ser’. Não aparentar, mas ‘ser’. Sempre alerta, em cada despertar. O abismo que há entre o que você é com os outros e o que é quando está só. A vertigem e a constante fome de estar exposta. Transparente. Talvez, quem sabe, até morta. Uma mentira a cada inflexão e a cada gesto. Uma careta a cada sorriso. Suicídio? Não, seria muito vulgar. Mas pode recusar a se mover, recusar a falar. Assim, não teria que mentir. Pode fechar-se em si mesma. Não precisa representar para os outros de maneira errada. Ao menos foi o que pensou. Mas a realidade é cruel. Seu esconderijo não é de confiança. A vida infiltra-se aos poucos. E você vê-se obrigada a reagir. (...) Entendo porque você não fala, porque você não se move. Porque criou este papel apático para você. Eu entendo e admiro. Deve continuar com ele até cansar-se. Até que perca seu interesse. Só então o abandonará. Assim como fez com todos os outros papéis” (Bergman, 1966: 19’43’’).

Seria um erro dar a estas afirmações tão incisivas sobre o sentido daquele comportamento um estatuto de verdade. Tais afirmações são pertinentes quando compreendidas como possibilidades. Neste sentido, o “desesperado sonho de *ser*” – o sonho de transcender a Persona, de se subtrair definitivamente ao mundo das aparências – mostra-se como sonho impossível. O ser humano existe de fato na ponte sobre o abismo que há entre o que se é e o que se aparenta ser. A possibilidade aberta ao sujeito é a de orientar-se no sentido da diferenciação com relação aos elementos coletivos, conscientes e inconscientes, inerentes à consciência coletiva.

Com o realizar-se da diferenciação, instaura-se uma verdadeira dialética entre o Eu e a Persona. Para a psicologia analítica, esse diálogo tem uma importância primordial, uma vez que a superação do estado de identidade com a Persona “é posta como primeira tarefa do homem para que possa instituir-se como

entidade em relação responsável com o mundo (e, portanto, em integração crítica com o coletivo)” (Pieri, 2002: 379).

Se a Persona se constitui, com relação ao Eu, como o componente mais exterior da personalidade, a Anima e o Animus se estruturam, respectivamente, como a personalidade interior feminina (no homem) e masculina (na mulher).

A Anima e o Animus são denominados *arquétipos contra-sexuais*. Nesta perspectiva, considera-se que todo homem possui uma “imagem da alma”¹⁷ feminina e toda mulher guarda em sua psique inconsciente uma representação do arquétipo do homem. Tais imagens têm um caráter coletivo.

“Sabemos que toda e qualquer experiência humana só é possível dada a presença de uma predisposição subjetiva. Mas em que consiste esta predisposição? Em última instância, consiste numa estrutura psíquica inata, que permite ao homem ter tais experiências. Assim, todo o ser do homem, corporal e espiritual, já pressupõe o da mulher” (Jung, 1987c: § 300)

No que diz respeito à relação do Eu com as imagens da alma, devemos considerar duas condições fundamentais. Na primeira, há uma relação consciente com a Anima ou o Animus; na segunda, o Eu sofre inconscientemente os efeitos psicodinâmicos da atuação das imagens da alma.

Quando há relação consciente, o Eu reconhece-se como distinto de sua personalidade interna e assume para com ela uma atitude dialógica. Um caminho para o estabelecimento desse diálogo é a consideração do papel que as figurações da Anima-Animus desempenham nos sonhos e nas fantasias. Como consequência, temos uma maior integração da personalidade, com reflexos, inclusive, na “atitude externa” do sujeito, configurada na Persona. É assim porque entre a Anima-Animus e a Persona vigora uma relação de complementaridade.

Nos casos em que a imagem da alma é inconsciente, subsiste um estado de indiferenciação ente o Eu e o arquétipo contra-sexual. Uma das possibilidades decorrentes dessa situação é a *projeção* da imagem arquetípica em alguém do sexo oposto que, com isto, “se torna a personificação concreta da imagem da alma do sujeito” (Pieri, 2002: 38).

No importante Capítulo XI – “Definições” – de *Tipos psicológicos*, Jung faz as seguintes considerações sobre esta questão:

¹⁷ A palavra latina *anima* quer dizer “alma”.

“Sempre que houver uma relação absoluta, de efeito mágico, por assim dizer, entre os sexos, trata-se de projeção da imagem da alma. Sendo freqüentes essas relações, também a alma tem que ser muitas vezes inconsciente, isto é, muitas pessoas não tomam consciência do modo como se comportam para com os processos psíquicos internos” (Jung, 1991: § 843).

Uma segunda possibilidade ligada à condição de inconsciência da Anima-Animus é a da *identificação* do Eu com a imagem da alma. O sujeito, nesta circunstância tende a assumir uma postura de supervalorização de seus processos anímicos, que poderá redundar numa condição de narcisismo e, em certos casos, de homossexualismo.

Outro arquétipo fundamental no quadro teórico da psicologia analítica é a Sombra. De um modo geral, a Sombra nos remete ao lado negativo e obscuro da personalidade, abarcando tudo aquilo que a consciência do Eu reprime ou simplesmente desconsidera. Eis como Jung se coloca no que respeita à responsabilidade da consciência individual perante a Sombra:

“Infelizmente, não se pode negar que o homem como um todo é menos bom do que ele se imagina ou gostaria de ser. Todo indivíduo é acompanhado por uma sombra, e quanto menos ela estiver incorporada à sua vida consciente, tanto mais escura e espessa ela se tornará. Uma pessoa que toma consciência de sua inferioridade, sempre tem mais possibilidade de corrigi-la. Essa inferioridade se acha em contínuo contacto com outros interesses, de modo que está sempre sujeita a modificações. Mas quando é recalcada e isolada da consciência, nunca será corrigida. E além disso há o perigo de que num momento de inadvertência, o elemento recalcado irrompa subitamente. De qualquer modo, constitui um obstáculo inconsciente, que faz fracassar os esforços mais bem intencionados” (Jung, 1980b: § 131).

A referência de Jung ao perigo da súbita manifestação dos conteúdos reprimidos da Sombra nos leva a apontar para a relação presente entre o arquétipo em questão e os complexos, relação que se estende também à função inferior.

Apesar de revelar as marcas da existência pessoal, a Sombra tem suas raízes no inconsciente coletivo. Nesta dimensão primeira da psique, o arquétipo da Sombra integra o “mal radical”, que tem na “negatividade ética” um de seus aspectos (Pieri, 2002).

Com o conceito em questão, Jung busca de fato equacionar psicologicamente o problema do mal. Tal equacionamento se traduz num

reconhecimento da efetividade e, mais que isto, da necessidade do mal na dinâmica da psique. Refletindo sobre o problema do mal no âmbito da teologia cristã, Jung refuta a interpretação do mal como *privatio boni* (privação do bem):

“Esta fórmula clássica nega que o Mal tenha existência absoluta, e o transforma em sombra que goza somente de uma existência relativa e dependente da luz. Ao Bem, pelo contrário, atribui existência e caráter positivos. A experiência psicológica nos mostra que o ‘Bem’ e o ‘Mal’ constituem o par de contrários do chamado julgamento moral e que enquanto tal tem origem no próprio homem. Como sabemos, só se pode emitir um julgamento quando é possível o seu oposto em termos de conteúdo. (...) Dizer que o mal é mera privatio boni nada mais é do que negar a antinomia Bem-Mal. Como se poderia falar de um ‘bem’ se não existisse igualmente um ‘mal’? Como falar de ‘claro’ sem um ‘escuro’, de um ‘em cima’ sem um ‘embaixo’? A conclusão inevitável é a de que se atribuímos um caráter substancial ao Bem, devemos também atribuí-lo ao Mal” (Jung, 1980: § 247).

Em primeira instância, portanto, o bem e o mal estão correlacionados de forma bilateral. Porém, devido à unilateralidade do processo de diferenciação da psique, instaura-se uma correlação unilateral entre o bem e o mal. É o que acontece, por exemplo, quando o Eu se institui como o representante do bem face à Sombra, não integrada e indiferenciada.

Dentre todos os arquétipos, o Si-mesmo detém a primazia, na medida em que exprime, como Jung assinala, “a unidade e a totalidade da personalidade global” (1991: § 902).

Uma vez que a totalidade psíquica se compõe tanto de elementos conscientes quanto inconscientes, o conceito de Si-mesmo – apesar de possuir uma consistente base empírica – é um *postulado*, ou seja, tem um estatuto *hipotético*. É assim porque o estado de coisas que o conceito abarca só pode ser descrito parcialmente.¹⁸

Vejamos de que modo Jung circunscreve as manifestações ou figurações desse arquétipo:

*“O si-mesmo aparece empiricamente em sonhos, mitos e contos de fadas, na figura de ‘personalidades superiores’, como reis, heróis, profetas, salvadores, etc. ou na figura de símbolos de totalidade como o círculo, o quadrilátero, a **quadratura circuli** (quadratura do círculo), a cruz, etc. Enquanto representa uma **complexio oppositorum**, uma união dos opostos, também pode manifestar-se como dualidade unificada, como, por exemplo, no tao, onde*

¹⁸ Estas observações valem para os arquétipos em geral.

concorrem o yang e o yin, como irmãos em litígio, ou como o herói e seu rival (dragão, irmão inimigo, arqui-inimigo, Fausto e Mefisto, etc.). Empiricamente, pois, o si-mesmo aparece como um jogo de luz e sombra, ainda que seja entendido como totalidade e, por isso, como unidade em que se unem os opostos” (Ibid).

Numa visão sincrônica da psique, o Si-mesmo apresenta-se como o *estado* único (Pieri, 2002) das possíveis combinações e articulações em que as funções e faculdades psíquicas – em si mesmas coletivas e universais – podem ser encontradas. Por isso, é possível afirmar que uma das *antinomias* fundamentais inerentes ao Si-mesmo consiste na *oposição compositiva* ou na *composição opositiva* entre o coletivo e o individual. *O Si-mesmo, engloba, paradoxalmente, o que há de mais radicalmente coletivo e universal e o que há de mais singular e individual.* Mas para que a dimensão individual do Si-mesmo se manifeste plenamente é necessário que o Eu participe da *realização* do Si-mesmo. Se, ao invés, o Eu renunciar ao Si-mesmo, prevalecerá na psique um estado no qual a individualidade é abafada pela dimensão coletiva, seja ela externa ou interna.

Se é verdade, como Jung assevera, que o Eu “está para ‘si-mesmo’ assim como o ‘patients’ está para o ‘agens’ ou como o objeto está pra o sujeito” (1980: § 391), esta “passividade” do Eu nada tem a ver com aceitação incondicional do que chega do centro ordenador da psique. Pelo contrário: a *realização* do Si-mesmo implica necessariamente o exercício da capacidade discriminativa da consciência. Caso contrário, poderá ocorrer uma identificação do Eu com o Si-mesmo, ocasionando o que Jung denomina *inflação do Eu*.

Numa visão diacrônica da psique, o Si-mesmo responde pelo desdobramento do *processo* psíquico global, em seus aspectos de *diferenciação* e *integração*. Nesta perspectiva, o Eu pode ser compreendido como parte diferenciada do Si-mesmo. “Da mesma forma que o inconsciente, o si-mesmo é o existente a priori do qual provém o eu. É ele que, por assim dizer, determina o eu. *Não sou eu que me crio; mas sou eu que aconteço a mim mesmo” (Ibid).* Mas se essa determinação fosse absoluta, o Eu seria uma instância totalmente heterônoma. Na medida em que a psicologia analítica não adere de modo algum a uma concepção *determinista* da psique, o Eu, como parte que é, guarda uma responsabilidade vital com relação ao todo do qual emergiu. Sem o Eu, só há totalidade psíquica *inconsciente*.

O Si-mesmo é também, em primeira instância, a estrutura que exprime o *fator subjetivo* na psique. Devemos lembrar, quanto a este ponto, que na psicologia analítica os fatores subjetivo (Si-mesmo) e objetivo (mundo) “são teorizados como elementos que ocorrem no mesmo plano psíquico da simbolização e que têm igual valor” (Pieri, 2002: 464). Compreendido como o “absolutamente outro” com relação ao mundo, o Si-mesmo é também “a *conditio sine qua non* do conhecimento do mundo” (*Ibid*), e, portanto, da consciência objetiva e subjetiva. Porém, não se deve deixar também de ressaltar que a recíproca é igualmente verdadeira: a abertura de mundo é condição de possibilidade do conhecimento de si mesmo.

A dinâmica temporal do Si-mesmo traz a marca da *finalidade*, como bem coloca Jung na passagem que se segue:

“Qualquer que seja o significado da totalidade do si-mesmo do homem, trata-se empiricamente de uma imagem da finalidade da vida, produzida espontaneamente pelo inconsciente, para além dos desejos e temores da consciência. Representa a finalidade do homem total, ou seja, a concretização de sua totalidade e individualidade, com e mesmo contra a sua própria vontade” (Jung, 1980: § 745).¹⁹

Se a demanda do Si-mesmo pela própria auto-realização é algo de primordial, há também um outro impulso fundamental que, de certo modo, sustenta a consciência na busca de uma relação de complementaridade com o inconsciente coletivo. Trata-se do impulso de *reflexão*. A reflexividade originária da psique é o fundamento da *psiquificação*, ou seja, da transformação do dado instintivo natural em componente psíquico. É por isso que Jung considera a reflexão como o impulso cultural por excelência (Jung, 1986c: § 243).

Abarcando natureza e cultura, inconsciente e consciência, ação e reflexão, o Si-mesmo é a expressão máxima na psique da “reunificação paradoxal” dos opostos. Essa reunificação não conduz a uma síntese, uma vez que a função simbólica do arquétipo atua de um modo *integrativo* face à tensão *opositiva* e dilaceradora presente no conflito psíquico. A reunião dos opostos polares no

¹⁹ Estas afirmações favorecem a interpretação do Si-mesmo como instância *determinante* do destino individual. Devemos no entanto recordar que o Eu pode e, mais que isto, *deve* fazer frente, num sentido dialógico, às demandas do Si-mesmo. É o que se constata quando se considera a seqüência do trecho citado. “É claro que há uma grande diferença, subjetivamente falando, em o indivíduo saber o que ele está vivendo e compreender o que está fazendo, e declarar-se responsável ou não pelo que intenciona fazer ou já fez. (...) A inconsciência nunca pode valer como desculpa perante o tribunal da natureza e do destino. Ao contrário, grandes castigos pesam sobre ela, e é por isso que toda a natureza inconsciente anseia pela luz da consciência, à qual, no entanto, se contrapõe” (*Ibid*).

símbolo não implica, portanto, “a produção de um terceiro elemento que representa simplesmente sua síntese, tanto é que mediante o símbolo as duas metades psíquicas vêm a coincidir, mas permanecem distintas ainda que não mais conflitualmente opostas” (Pieri, 2002: 472).

Por último, o Si-mesmo exprime a *lei moral* inerente a cada individualidade. Apresenta-se aqui uma nova relação tensional, que reúne a lei moral individual e a lei moral coletiva ou geral. Ao conflito entre o Eu e a lei moral coletiva – que o conceito freudiano de Superego abarca – Jung vem acrescentar o conflito entre o Eu e a lei moral individual, que reflete o Si-mesmo. Segundo ele, esse conflito é percebido pelo Eu através de um sentimento de inferioridade especificamente moral. O indivíduo sente-se, por assim dizer, em débito para consigo mesmo, e este “consigo mesmo” é a voz ou a face, mais o menos nítida, do próprio Si-mesmo.

*“Enquanto o si-mesmo permanece inconsciente, corresponde ao superego de Freud e constitui uma fonte de constantes conflitos morais. Logo porém que é retirado das projeções, isto é, logo que deixa de ser a opinião de outrem, então tomamos consciência de que somos o nosso próprio sim e o nosso próprio não. O si-mesmo passa a atuar como uma **unio oppositorum**, constituindo assim a experiência mais próxima do divino que se possa exprimir em termos de psicologia” (Jung, 1980: § 396).*

No contexto em que nos encontramos, “Deus” deve ser compreendido como o valor psicológico supremo. O arquétipo do Si-mesmo seria a fonte transcendental das inúmeras imagens de Deus que a humanidade produziu. Como idéia arquetípica que se configura no psiquismo individual, “Deus” de modo algum é um ser “único e constante”, como também não o é na realidade do mundo. A multiplicidade das imagens de Deus tem relação, como Jung assinala, com o fator de diferenciação inerente à psique. “Pois como se sabe, o valor mais atuante da alma humana está localizado bem diversamente. Há pessoas ‘cujo Deus é a barriga’ (...) e para outras ele é o dinheiro, a ciência, o poder, o sexo, etc” (Jung, 1991: § 64).

É por isso que toda psicologia que se volta para o ser humano individual fracassa quando busca seu fundamento em impulsos específicos exclusivos.

2.5. Individuação

Vimos que o Si-mesmo é o propulsor da diferenciação psíquica. Foi também mencionado o papel desse arquétipo na integração entre as diferentes partes da psique. *Diferenciação* e *integração* são os dois subprocessos complementares do *processo de individuação*, processo que no quadro teórico da psicologia analítica ocupa uma posição privilegiada.

Quando consideramos o problema da relação entre o Eu e o Si-mesmo, foi possível perceber de que modo Jung concebe a articulação das partes com o todo na psique. Essa concepção se estabelece da forma mais decisiva no pensamento sobre o processo de individuação. É aí que a relação das partes psíquicas com o todo e deste com as partes revela mais nitidamente o seu caráter de reciprocidade ou de mútua remitência. De fato, na individuação, a diferenciação das partes psíquicas – Eu, Persona, Anima-Animus, etc. – remete necessariamente à integração daquilo que se diferenciou da matriz originária, inconsciente e coletiva.

A concepção da individuação vem acompanhada, como não poderia deixar de ser, de um posicionamento correspondente quanto ao problema do fundamento energético ou pulsional do processo. Quanto a isto, Paolo Pieri assinala o seguinte:

“O processo de individuação, (...) se de um lado não obscurece as considerações freudianas sobre a função de ‘empurrão’ que têm as pulsões em relação ao aparato psíquico, por outro lado faz com que as próprias pulsões percam a característica de necessidade biológica, fazendo-as assumir a característica da possibilidade, isto é, o aparato psíquico do homem assumirá as instâncias biológicas através de outra assim chamada pulsão, que é a do sentido e, portanto, através da necessidade propriamente humana, e igualmente inderrogável, de organizar os próprios instintos em uma singularidade significativa” (Pieri, 2002: 257).

Uma vez que a libido demanda *sentido*, a abordagem de suas produções psíquicas tem, correspondentemente, caráter *hermenêutico*, e também *dialético*. Nesta perspectiva, o processo de individuação consiste num diálogo que tem em vista o sentido de si e do mundo, sentido cuja construção traz a marca da singularidade, mas de uma singularidade enraizada na universalidade. Se não fosse assim, a individuação seria assimilável ao individualismo, que consiste, justamente, na pretensão do Eu de se furtar a tudo o que há de determinante na psique coletiva, tanto consciente quanto inconsciente. O individualismo nada mais

é que uma exacerbação da psicologia individual em detrimento da possibilidade da individuação, que sempre faz justiça à dimensão coletiva, interna ou externa.

Referindo-se especificamente à questão do relacionamento do indivíduo com o meio social, Jung observa o seguinte:

“Só acontece um verdadeiro conflito com a norma coletiva quando um caminho individual é elevado à norma, o que é a intenção última do individualismo extremo. Esta intenção é obviamente patológica e contrária à vida. Conseqüentemente, nada tem a ver com individuação que, sem dúvida, toma seu próprio caminho lateral, mas que, por isso mesmo, precisa da norma para sua orientação perante a sociedade e para estabelecer o necessário relacionamento dos indivíduos na sociedade” (Jung, 1991: § 856).

Podemos considerar o processo de individuação em dois níveis distintos: o *intrap síquico* e o *interpsíquico*.

O primeiro nível corresponde à relação do sujeito com as diversas estruturas psíquicas, sob a égide dos dois subprocessos já mencionados. Ele remete, portanto, de uma forma geral, à diferenciação e integração do Eu e das demais partes ou estruturas que compõem a psique. “A este respeito entende-se que as partes e o todo da psique não existem em si e por si, e sim pela sua evidenciação dentro do processo de individuação” (Pieri, 2002: 258). Em última instância, o nível em questão indica a relação entre a consciência e o inconsciente, relação a qual é inerente a possibilidade de a consciência – ciente do papel da *diferença* na constituição do todo do qual é parte – transmute-se, por assim dizer, em “consciência da consciência”, assumindo seu papel no trabalho psíquico de integração do múltiplo numa totalidade dinâmica. Na passagem que se segue, Jung acentua a articulação entre conflito e colaboração na relação entre a consciência e o inconsciente:

*“Consciência e inconsciente não constituem uma totalidade quando uma é reprimida e prejudicada pelo outro, e vice-versa. Se eles têm de combater-se, que se trate pelo menos de um combate honesto, com o mesmo direito de ambos os lados. Ambos são aspectos da vida. A consciência deveria defender sua razão e suas possibilidades de autoproteção, e a vida caótica do inconsciente também deveria ter a possibilidade de seguir o seu caminho, na medida em que o suportarmos. Isto significa combate aberto e colaboração aberta ao mesmo tempo. (...) É o velho jogo do martelo e da bigorna. O ferro que padece entre ambos é forjado num todo indestrutível, isto é, num **individuum**”* (Jung, 2000c: § 522).

A *totalidade psíquica* – noção das mais importantes para a compreensão do processo de individuação – é uma espécie de conjunção *orgânica* das diferenças. *A individuação tem a totalidade como horizonte, ou seja, como algo que ao invés de se constituir como uma espécie de estado substancial ideal passível de ser heroicamente adquirido de uma vez por todas, é, ao contrário, momento de um vir a ser.* Isto significa que a totalidade psíquica é totalidade *aberta*, devendo portanto ser a cada dia reconquistada, tendo em vista a sempre presente possibilidade de desintegração do que foi integrado no processo de individuação. Portanto, quando Jung usa a imagem do ferro para se referir ao *indivíduo*, devemos evitar tomar a imagem ao pé da letra. Com isto, nos guardamos do risco de alimentar uma mística da individuação, que resulta, em geral, da transposição pouco criteriosa do mito do herói para o contexto em questão.

Estas afirmações nos remetem à questão do caráter de *excepcionalidade* da individuação. O processo da individuação é excepcional porque diz respeito a cada sujeito, ou seja, é algo que se insere no registro da *singularidade*. Isto não significa que a individuação tenha uma natureza elitista. Ela diz respeito a *todos*, mas “*todos*” deve ser compreendido como a resultante da participação de “*cada um*”. (Pieri, 2002)

Se, em geral, o caminho da individuação – aberto a todos – é trilhado por poucos, isto se deve a uma série de razões. Uma das mais importantes consiste na muito freqüente ação de contraposição do outro e da coletividade em geral ao processo em questão. Com isto, entramos na esfera do segundo nível da individuação: o nível *intersíquico*.

Neste nível, a individuação indica a diferenciação do sujeito com relação à consciência coletiva, e a posterior integração da esfera coletiva à dimensão subjetiva. A situação originária consiste de fato numa indiferenciação ou identidade inconsciente entre o sujeito e o outro. Mais cedo ou mais tarde, há de ocorrer o confronto entre o que é da ordem do indivíduo e o que é coletivo (tradições, costumes, normas e preconceitos sociais, etc.). A resolução positiva desse confronto propicia o reconhecimento mútuo indispensável ao desenvolvimento pleno das individualidades e coletividades. O ponto de vista individual não deve se orientar em sentido oposto às normas coletivas, mas em

sentido *diverso*. Em outras palavras: diferenciação não implica oposição irreconciliável. Portanto, no nível intersíquico do processo de individuação a *diferença* deve ser compreendida como “aquilo que sanciona o existir do individual e do geral” e, além disso, como “possibilidade de reabrir os processos que, chegando a cristalizar-se, tinham também cristalizado o que já fora encontrado em nível individual ou geral e coletivo” (Pieri, 2002: 260-261). Sob a égide da diferença, a relação Eu-mundo no contexto da individuação se desdobra numa dialética da proximidade e do distanciamento, de tal modo que a adesão do Eu a si mesmo assume um aspecto individuativo (e não individualista) e a adesão do Eu ao mundo se configura como adaptação crítica, e não como aderência passiva ao dado coletivo.

SEGUNDA PARTE

*FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA:
Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer,
Paul Ricoeur*

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

A fenomenologia hermenêutica surge com Heidegger, em *Ser e tempo*, como fruto de uma articulação que aproxima dois campos filosóficos distintos: a fenomenologia (inaugurada por Husserl) e a hermenêutica filosófica (fundada por Schleiermacher e desenvolvida por Dilthey).

Antes, portanto, de considerar especificamente o novo *modo de ver* proposto por Heidegger, – e os seus desdobramentos nas perspectivas de Gadamer e Ricoeur – é necessário apresentar, em linhas gerais, as filosofias hermenêutica e fenomenológica em suas feições originárias.

As hermenêuticas de Schleiermacher e Dilthey

A palavra “hermenêutica”, como observa Richard Palmer, tem suas raízes em *hermeneuein* e *hermeneia*, verbo e substantivo gregos, que se traduzem por “interpretar” e “interpretação”, respectivamente. Em suas várias formas, essas palavras aparecem com frequência em obras de diversos pensadores da antiguidade, como Platão, Epicuro e Aristóteles. Este último dedicou, inclusive, todo um trabalho ao problema em questão, intitulado *Peri hermeneias* (*Da interpretação*).

Em primeira instância, os dois termos mencionados acima – juntamente com *hermeios*, que se refere ao sacerdote do oráculo de Delfos – relacionam-se ao deus Hermes, aquele que simboliza a *mediação*, ou seja, “a passagem entre os mundos infernais, terrestres e celestes” (Chevalier: 487). Hermes é o mensageiro por excelência. A ele está associada uma função de transmutação que implica “transformar tudo aquilo que ultrapassa a compreensão humana em algo que essa inteligência consiga compreender” (Palmer, 1989: 24). É portanto significativo que os gregos tenham atribuído a Hermes a descoberta da linguagem e da escrita.

O surgimento da hermenêutica como disciplina filosófica autônoma deu-se na primeira metade do século XIX, por obra de Schleiermacher. Antes dele havia “hermenêuticas regionais”, que se configuravam como saberes voltados ao exercício da *arte da interpretação* em âmbitos específicos. Ricoeur faz referência a duas hermenêuticas regionais: a *filologia* dos textos clássicos – em especial os da antiguidade greco-latina – e a *exegese* do Antigo e do Novo Testamento.

Schleiermacher inicia o movimento de *desregionalização* da hermenêutica, movimento que consiste em buscar discernir “as operações comuns aos dois grandes ramos da hermenêutica” de modo a “extrair um problema geral da atividade de interpretação cada vez engajada em textos diferentes” (Ricoeur, 1977: 20). Apesar de Schleiermacher não estar plenamente consciente disto, tal movimento guarda uma relação de analogia com aquele que Kant realizara no âmbito das ciências naturais.

“(...) *essa subordinação das regras particulares da exegese e da filologia à problemática geral do compreender constituía uma reviravolta inteiramente análoga à que fora operada pela filosofia kantiana com referência às ciências da natureza. (...) Como se sabe, o espírito geral da Crítica*¹ *pretende inverter a relação entre uma teoria do conhecimento e uma teoria do ser; deve-se medir a capacidade do conhecer antes de se enfrentar a natureza do ser. É compreensível que o clima kantiano tenha sido o adequado à formação do projeto de referir as regras de interpretação, não à diversidade dos textos e das coisas ditas nesses textos, mas à operação central que unifica a diversidade da interpretação*” (Ibid).

Como ressalta Ricoeur, a hermenêutica só poderia acrescentar algo ao kantismo – que se limitara à busca das “condições universais de possibilidade” na física e na ética – recebendo da filosofia romântica sua “mais fundamental convicção”: a de que o espírito é o inconsciente criador operando nas individualidades geniais.

Desse modo, encontramos no projeto hermenêutico de Schleiermacher traços críticos e românticos, que se traduzem respectivamente nas duas formas básicas de interpretação: a interpretação *gramatical* e a interpretação *psicológica*, ou técnica. A primeira fundamenta-se nos aspectos do discurso que são comuns a uma dada cultura, ao passo que a segunda volta-se para a singularidade da mensagem do autor.

Gadamer apresenta com clareza o aspecto psicológico da hermenêutica de Schleiermacher, e ao mesmo tempo aponta para o papel proeminente dessa perspectiva na obra do autor:

“*A hermenêutica abrange a arte da interpretação gramatical e psicológica. É, em última análise, um comportamento divinatório, um*

¹ Ricoeur se refere à *Crítica da razão pura*.

transferir-se para dentro da constituição completa do escritor, um conceber o 'decurso interno' da feitura da obra, uma reformulação do ato criador"(Gadamer, 1997: 292).

De acordo com Gadamer, um dos pressupostos fundamentais de Schleiermacher consiste no seguinte: cada individualidade é uma manifestação da totalidade da vida, trazendo, por isso, em seu seio, alguma coisa de cada uma das demais; daí a possibilidade de adivinhação, através da comparação consigo mesmo.²

Para Schleiermacher, o ato de compreender reconstrói a produção do autor de tal modo que o intérprete toma consciência de coisas que podem ter escapado ao produtor da obra. O postulado hermenêutico que traduz este ponto de vista diz que *importa compreender o autor melhor do que ele próprio teria se compreendido*.

*“O que Schleiermacher introduz aqui, em sua hermenêutica geral, é evidentemente a estética do gênio. O modo de criar do artista genial é o caso modelo, a que se reporta a teoria da produção inconsciente e da consciência necessária na reprodução (...) Essa melhor compreensão, que caracteriza o intérprete face ao autor, não se refere, por exemplo, à compreensão das coisas de que fala o texto, mas meramente à compreensão do texto, isto é, do que o autor teve em mente e ao que deu expressão. Esta compreensão pode ser chamada de 'melhor', na medida em que a compreensão expressa – e, com isso, criadora de relevâncias – de uma opinião face à realização do conteúdo da mesma encerra um **plus** de conhecimento” (Ibid:299-300).*

Como intérprete da própria obra, o autor não tem, portanto, nenhuma primazia. No momento em que ele reflete sobre o que recebeu inconscientemente, converte-se em leitor de sua própria produção. Dá-se com isto uma equiparação entre o intérprete e o autor, uma vez que o que demanda compreensão não é a auto-interpretação reflexiva do autor, mas a sua intenção inconsciente.

*

Com Dilthey, coloca-se a necessidade de incorporar a problemática da interpretação dos textos ao campo do conhecimento histórico. De fato, como observa Ricoeur, Dilthey se situa num contexto cultural no qual a história ganha o estatuto de “ciência de primeira grandeza”.

² É importante esclarecer que para Schleiermacher a apreensão de uma individualidade jamais se dá diretamente. Apreendemos somente a diferença desta com relação à própria individualidade e a dos outros. Cf. Ricoeur, 1977.

*“Antes da questão de como compreender um texto do passado, deve-se colocar uma questão prévia: como conceber um encadeamento histórico? Antes da coerência de um texto vem a da história, considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental **expressão da vida**. Dilthey é, antes de tudo, o intérprete desse pacto entre hermenêutica e história”* (Ricoeur, 1977: 23).

A tarefa fundamental do pensamento de Dilthey, de acordo com Gadamer, consiste em “completar a crítica kantiana da razão pura com uma crítica da razão histórica” (1997: 337). Numa perspectiva essencialmente epistemológica, Dilthey volta-se contra a pretensão hegeliana de “construção racional pura” da história do mundo, buscando descobrir as categorias do mundo histórico capazes de servir de fundamento para as “ciências do espírito”.

No pensamento de Dilthey, é a própria historicidade interna da experiência que sustenta a construção do mundo histórico. A historicidade da experiência tem um caráter *vital*. “As ciências históricas tão-somente continuam o pensamento começado na experiência da vida” (*Ibid*: 340).

A experiência da vida abarca sujeito e objeto. Apesar de os fenômenos da realidade histórica transcenderem a esfera individual, eles têm origem na estrutura psíquica do indivíduo; seu conhecimento tem caráter *compreensivo*, por oposição ao caráter *explicativo* do conhecimento próprio das ciências naturais.

Ricoeur observa que o que caracteriza a compreensão na visão de Dilthey é a sua natureza psicológica. O que é da ordem da natureza pode ser explicado, mas a sua essência é inapreensível. A “coisa em si” kantiana não é passível de conhecimento. No mundo do espírito, porém, o homem compreende o seu semelhante. Por mais estranho que um outro pareça a um determinado indivíduo, tal estranheza não apresenta a radicalidade que caracteriza a relação do ser humano com as coisas.

*“É porque a vida produz formas, exterioriza-se em configurações estáveis, que o conhecimento de outrem torna-se possível: sentimento, avaliação, regras de vontade tendem a depositar-se numa **aquisição estruturada**, oferecida à decifração de outrem. Os sistemas organizados que a cultura produz sob a forma de literatura constituem uma camada de segundo nível, construída sobre esse fenômeno primário da estrutura teleológica da vida”* (Ricoeur, 1977: 25).

A *vivência*, como assinala Gadamer, é o “elemento do mundo espiritual” individual que garante a articulação da realidade do indivíduo com o contexto histórico.

“Na história não se trata já de nexos que são vividos, como tais, pelo indivíduo e que como tais podem ser revividos por outros. A argumentação de Dilthey só vale de imediato para o viver e reviver do indivíduo. Por isso, é nele que se inicia a reflexão epistemológica. Dilthey desenvolve o modo como o indivíduo adquire um contexto vital e procura ganhar, a partir daí, os conceitos constitutivos capazes de sustentar também o contexto histórico e seu conhecimento. Esses conceitos, diferentemente das categorias do conhecimento da natureza, são conceitos vitais. Pois a última pressuposição para o conhecimento do mundo histórico, no qual a identidade de consciência e objeto (...) ainda representa uma realidade demonstrável é, em Dilthey, a vivência. Aqui existe certeza imediata. (...) Dilthey persegue agora como se configura um nexo, a partir desse elemento do mundo espiritual, que é imediatamente certo, e com é possível um conhecimento de tal nexo” (Gadamer, 1997: 341).

Dilthey já não atribui – como o fizera Kant – a idealidade do significado a um sujeito transcendental. Agora é a própria “realidade histórica da vida” que responde pelo caráter de idealidade das significações. O movimento teleológico da vida configura “unidades compreensíveis” por parte das individualidades. São esses conjuntos estruturados que garantem ao pesquisador a possibilidade de abarcar pelo conceito a ordem da experiência vital.

Nesta perspectiva, o objetivo da hermenêutica consiste em reproduzir um encadeamento vital estruturado com o apoio dos signos fixados pela escrita ou por outro procedimento de inscrição equivalente. Para Dilthey, é impossível “apreender a vida psíquica de outrem em suas expressões imediatas”; deve-se, ao contrário, “reproduzi-la, reconstruí-la, interpretando os signos objetivados” (Ricoeur, 1977: 26). Contra a “arbitrariedade romântica” e o “subjetivismo cético”, Dilthey defende a validade universal da interpretação, que fundamentaria toda a certeza no âmbito da história.

*“Contudo, a contrapartida de uma teoria hermenêutica fundada sobre a psicologia é o fato de esta continuar sendo sua última justificação. (...) É justamente por isso que a questão da objetividade permanece, em Dilthey, um problema ao mesmo tempo inelutável e insolúvel. É inelutável em razão da própria pretensão de contrapor-se ao positivismo por uma concepção autenticamente científica da compreensão. Foi por isso que Dilthey não cessou de remanejar e de aperfeiçoar seu conceito de **reprodução**, de modo a torná-lo sempre*

mais apropriado à exigência de objetivação. Todavia, a subordinação do problema hermenêutico ao problema propriamente psicológico do conhecimento de outrem condenava-o a procurar fora do campo próprio da interpretação a fonte de toda objetivação” (Ibid: 27).

Segundo Ricoeur, a perspectiva de Dilthey – ainda mais que a de Schleiermacher – revela a “aporia central” de uma filosofia hermenêutica que orienta a compreensão do texto pelo parâmetro da compreensão psicológica do autor que nele se exprime. Tal hermenêutica tem caráter essencialmente psicológico justamente porque visa, em primeira instância, não *àquilo* que diz o texto, mas *àquele* que nele se expressa.

O “passo decisivo” da hermenêutica posterior a Dilthey consiste não no aperfeiçoamento epistemológico, mas no questionamento da pretensão fundamental da hermenêutica romântica: concorrer com as ciências naturais no campo metodológico.

“É essa pressuposição de uma hermenêutica compreendida como epistemologia que é essencialmente posta em questão por M. Heidegger e, em seguida, por H. G. Gadamer. Portanto, sua contribuição não pode situar-se pura e simplesmente no prolongamento do empreendimento de Dilthey. Deve aparecer, antes, como a tentativa de cavar por debaixo do próprio empreendimento epistemológico, a fim de elucidar as suas condições propriamente ontológicas” (Ibid: 30).

Antes de colocarmos em discussão as perspectivas de Heidegger, Gadamer e Ricoeur, devemos apresentar, em linhas gerais, a filosofia fenomenológica de Husserl.

Husserl e a fenomenologia

A fenomenologia de Husserl surge, na virada do século XIX para o século XX, como um projeto de fundamentação das ciências face ao crescimento das perspectivas relativistas.

No âmbito da psicologia, como mostra Lyotard, o relativismo se apresenta como *psicologismo*. O psicologismo se caracteriza por identificar sujeito do conhecimento e sujeito psicológico. De acordo com essa perspectiva, a *verdade* é algo que se estabelece como certeza subjetiva, certeza que se vincula necessariamente a um determinado *estado de consciência*. Desse modo, a verdade estaria sempre marcada pela contingência. Os conceitos científicos teriam um

caráter meramente operatório, uma vez que com eles nada de “essencial” pode ser alcançado. A ciência “teceria assim símbolos cômodos (energia, força, etc.) com que veste o mundo”, tendo como único objetivo “estabelecer entre esses símbolos relações constantes que possibilitassem a ação” (Lyotard, s/d: 16).

O psicologismo do final do século XIX é uma manifestação do *ceticismo*, que já fora objeto da crítica kantiana no século XVIII. A base do ceticismo em filosofia encontra-se no *empirismo*. Para o filósofo empirista, a experiência fornece apenas o contingente, o relativo.

Na esfera específica do psicologismo, não é estabelecida uma diferenciação – no caso, por exemplo, da matemática – entre os estados subjetivos que acompanham o raciocínio e as operações de raciocínio propriamente ditas. Para Husserl essa indiferenciação é inaceitável. Ele sustenta que há uma “objetividade ideal” no raciocínio matemático verdadeiro, uma vez que este está sujeito a condições *lógicas*, e não a condições psicológicas. Um objeto matemático como o triângulo possui “uma *essência* constituída por todos os predicados cuja hipotética supressão arrastaria a supressão do próprio triângulo (...)” (*Ibid*: 17).

A teoria husserliana da essência não se limita ao âmbito dos objetos matemáticos. Ela se estende ao “terreno favorito do empirismo”: a percepção. Podemos resumir a tese básica da *eidética* de Husserl do seguinte modo: é a *consciência da impossibilidade* que revela a essência.

Lyotard fornece como exemplo o juízo “O muro é amarelo”. Nele apresenta-se o objeto “cor”. Como aceder fenomenologicamente à essência – ao *eidos*³ – desse objeto? Através do método da *variação imaginária*, método capaz de nos propiciar a consciência da impossibilidade do objeto. Quando, através da imaginação, buscamos apreender o objeto cor independentemente da superfície que lhe serve de suporte, tomamos consciência de que isto não é possível “porque uma cor separada do espaço em que se nos apresenta é impensável” (*Ibid*). O predicado *extensão* é, portanto, essencial ao objeto cor. É importante ressaltar que os limites aos quais a imaginação deve ater-se são fixados *pelas coisas mesmas*, e não pela consciência subjetiva em seu nível empírico.

³ Na raiz dos múltiplos significados da palavra *eidos*, segundo Ferrater Mora (1982), encontra-se a noção de “aspecto”. O *eidos* corresponde a um “aspecto essencial” de alguma coisa, que integra a realidade do que se mostra e ao mesmo tempo a sua inteligibilidade. No *eidos*, conjugam-se, portanto, o real e o conceitual.

A *variação eidética* deve ocupar-se apenas com o *vivido*, isto é, com aquilo que é evidente na relação atual com o objeto. Tudo o que permanecer invariante ao fim do processo constituirá a essência do objeto. “Experimenta-se, pois, a essência como uma intuição vivida (...); a essência é apenas aquilo em que a *própria coisa* se me revelou numa doação *originária*” (*Ibid*: 18).

O fundacionismo do projeto fenomenológico de Husserl pode agora ser compreendido. Cabe à ciência eidética fornecer os elementos básicos para a pesquisa empírica. Husserl entende que, no caso da física, o estudo da essência do fato físico deve preceder a pesquisa propriamente física. O que vale para a física é válido para qualquer outra disciplina. A crise nas ciências estaria vinculada, segundo esta perspectiva, a uma preocupação experimental obstinada.

Esta posição não implica em verdade uma desvalorização da empíria. O que acontece é que para Husserl a contingência própria da dimensão empírica remete à necessidade da essência. Portanto, assim como no caso da física, “nenhuma psicologia empírica séria pode empreender-se se a essência do psíquico não tiver sido apreendida de modo a evitar qualquer espécie de confusão com a essência do físico” (*Ibid*: 19).

O que diferencia a “coisa mesma” da fenomenologia das coisas em geral? A diferença consiste em que na atitude fenomenológica diante dos objetos dá-se uma *suspensão do juízo* quanto à *realidade* desses objetos. Na atitude natural, ao contrário, vigora uma espécie de aceitação da realidade das coisas independentemente da percepção imediata que delas se pode ter. Com a *redução fenomenológica*, Husserl põe “entre parênteses” a “realidade natural”, transformando-a em *fenômeno de consciência*. Isto engloba tanto a realidade das coisas quanto a do *Eu empírico*. O que subsiste fora dos parênteses é o *Eu transcendental* e o seu correlato objetivo, a *coisa mesma*.

Ocorre que face ao Objeto, o *Eu puro* husserliano prepondera nitidamente. O exemplo de uma análise eidética que contempla a “região coisa” e a “região consciência” pode esclarecer essa afirmação.

Uma árvore é percebida num fluxo incessante de perfis, que sucessivamente vão compondo a unidade do objeto. O acesso perceptivo à árvore é a cada vez “unilateral”. A “árvore total” não corresponde a uma “percepção total” do objeto. A percepção é sempre parcial e necessariamente incompleta. O dado perceptivo está sempre aberto ao que Lyotard chama de *horizontes de*

indeterminação. A coisa não pode nunca se dar como um *absoluto*, porque na correlação entre coisa e percepção está em jogo algo de inesgotável.

O Eu puro, ao contrário, “é evidente a si mesmo de uma evidência apodíctica, o que significa que o fluxo de vivências que o constitui, enquanto aparece a si mesmo, não pode ser posto em questão, nem na sua essência nem na sua existência” (*Ibid*: 27-28). A *percepção imanente* (apreensão de si mesmo) prepondera, portanto, sobre a *percepção transcendente* (apreensão da coisa). Isto aponta para a contingência da coisa e, por extensão, do mundo face à necessidade do Eu. O Eu transcendental husserliano ocupa uma posição *absoluta*. Ele é o fundamento de toda significação.

A noção de *intencionalidade* é básica no pensamento de Husserl. Ele vai buscá-la em Brentano, que a utilizou em *Psicologia do ponto de vista empírico* para estabelecer a diferença entre os fatos psíquicos e os físicos. Nas vivências intencionais, a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa e o objeto da vivência é sempre objeto *para* a consciência.

Benedito Nunes observa que na fenomenologia husserliana a vivência apresenta o caráter de *ato*. Os fenômenos de consciência são, portanto, *atos intencionais*. Com a redução fenomenológica, o estatuto de realidade dos objetos visados pela consciência é colocado em suspenso, conservando-se apenas o nexos descritivo das vivências, ao passo que na concepção de intencionalidade em Brentano – concepção de caráter psicológico – fica preservada “*a objetividade imanente dos fatos ou fenômenos reais dados à percepção interna...*” (1992: 47).

A cada modalidade de ato intencional corresponde uma forma de referência aos objetos correlatos. Daí a distinção entre *qualidade do ato* – o perceber, o imaginar e o julgar, por exemplo – e a *matéria* do ato, isto é, aquilo que é percebido, imaginado e julgado.

No nexos intencional, o objeto visado é chamado por Husserl de *noema*, ao passo que o modo de visar é denominado *noesis*. A doação do objeto à consciência assim como o ato consciente de dar sentido ao objeto são ambos propriedades essenciais da relação intencional.

*

A influência de Husserl sobre Heidegger não é menos decisiva que a de Dilthey. A leitura das *Investigações lógicas* suscitou em Heidegger a seguinte questão: de que modo os procedimentos do pensamento denominado

“fenomenologia” deveriam se estabelecer? O inquietante para Heidegger era a ambigüidade que à primeira vista as *Investigações lógicas* manifestavam. Em seu primeiro volume, publicado em 1900, a obra traz uma refutação do psicologismo na lógica. Por outro lado, no volume seguinte, de 1901, Husserl apresenta uma descrição dos atos conscientes essenciais para a construção do conhecimento, o que parece trazer de volta a psicologia para uma posição central.

Somente em 1913, Heidegger encontra uma resposta para essa questão. Esse é o ano em que Husserl publica *Idéias a propósito de uma fenomenologia pura e de uma filosofia fenomenológica*. Heidegger percebe então que “fenomenologia pura” é o mesmo que “fenomenologia transcendental”, e que a transcendentalidade é a do sujeito do conhecimento, da ação e da valoração. Com isto, ficava claro que a fenomenologia “se encaminhava consciente e decididamente na esteira da tradição da filosofia moderna” (Heidegger, 1979a: 298). Mesmo assim, a subjetividade transcendental própria da fenomenologia alcançava “uma possibilidade de determinação mais originária e universal” (*Ibid*).

3. HEIDEGGER

Martin Heidegger (1889-1976) abraça a filosofia após ter-se dedicado durante cerca de dois anos à teologia. Em 1913, ele defende sua tese de doutoramento, intitulada *A doutrina do juízo no psicologismo*. Em 1915, recebe o título de *Dozent* (Professor Livre-docente) com uma dissertação sobre *A doutrina de Duns Scotus das categorias e do significado*. Entre 1918 e 1923, atua como assistente de Edmund Husserl na Universidade de Friburgo. Nesse período, Heidegger começa a se destacar como intérprete do pensamento de Aristóteles. Em 1923, assume a cátedra de filosofia na Universidade de Marburgo. Em 1927, publica *Ser e tempo*, e acede ao primeiro plano da filosofia. Heidegger retorna à Universidade de Friburgo em 1928, como sucessor de Husserl, e em 1933 é eleito Reitor. Em 1936, surgem dois importantes textos, que já apontam para a viravolta no pensamento configurado na obra de 1927: *A origem da obra de arte e Hölderlin e a essência da poesia*. Em 1946, devido ao seu envolvimento com o nazismo, Heidegger é proibido de ensinar. Nesse mesmo ano, ele envia a Jean Beaufret a hoje famosa carta *Sobre o “humanismo”*. Heidegger retorna às atividades universitárias em 1951. Em 1953, surge *A questão da técnica*, e em 1955, *Serenidade*. Em 1975, um ano antes de sua morte, é publicado o primeiro de um total de 100 volumes das Obras Reunidas.

Ser e tempo é o lugar de instauração da fenomenologia hermenêutica. A obra projeta a retomada de uma questão esquecida – a questão sobre o *sentido do ser* – tomando como ponto de partida uma análise fenomenológica e hermenêutica do *ser* humano. Desse modo, ela ocupa uma posição fundamental no contexto disciplinar em questão, bem como no âmbito do nosso trabalho.

3.1. A questão sobre o ser e o primado do ser humano

A questão do sentido do ser não é para Heidegger uma questão entre outras. Trata-se em verdade da questão fundamental de seu pensamento, questão que sustenta e atravessa toda a sua obra.

Nas páginas iniciais de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que a filosofia barrou o acesso à questão do ser, na medida em que transformou “ser” num mero conceito. “No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma

que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta” (Heidegger, 1989a: 27).

Heidegger propõe uma *repetição* dessa que para ele é a questão do pensamento. Com o termo, ele aponta para a necessidade de buscar um novo princípio para a questão do sentido do ser, na contramão – se assim podemos nos exprimir – do movimento, próprio da metafísica, que instaura e perpetua o *esquecimento* da questão.

Por que a questão do ser cai no esquecimento? Justamente porque a filosofia não deixa a questão sobre o *sentido* daquilo que é vigorar *como* questão. É próprio da metafísica buscar determinações unívocas do sentido do ser. No pensamento de Platão, por exemplo, o ser é determinado como *idéia*. A idéia platônica – presente desde sempre no mundo supra-sensível – é o que verdadeiramente é. No mundo sensível – mundo das aparências – vivemos cercados de meras cópias das entidades reais, as idéias. O pensamento de Platão se configura como o primeiro degrau na escalada filosófica do esquecimento do ser porque com ele inaugura-se um novo modo de relação com o que é, – o modo propriamente filosófico – orientado pelo querer saber, pelo querer determinar.

A fenomenologia hermenêutica de *Ser e tempo* se apresenta como o instrumento próprio para a tarefa de explicitar o não-dito no discurso metafísico sobre o ser. Tal explicitação implica a *destruição* da história da metafísica, de modo a se obter o acesso à dimensão originária na qual a questão do sentido do ser pode ganhar a “transparência de sua própria história” (Ibid: 51).

No entender de Heidegger, o segundo momento fundamental na história do esquecimento do ser se configura na metafísica de Aristóteles. De fato, em sua *Metafísica*, o filósofo grego institui algumas das determinações fundamentais do ser, determinações que viriam a ter uma influência profunda e duradoura na *história do ser*.

Como assinala Benedito Nunes (1992), os escritos de Aristóteles que posteriormente a sua morte foram reunidos sob o título “Metafísica”, referem-se àquilo que o filósofo denominou “filosofia primeira”. À filosofia primeira caberia a investigação do *ser como tal*. Neste âmbito, o ser deveria ser determinado num grau máximo de generalidade. A “ciência do ser” – distinta por princípio de toda ciência particular – buscava investigar o ser para além de toda determinação material ou natural.

Dentre os múltiplos significados do ser na filosofia primeira de Aristóteles, temos as *categorias*, dentre as quais podemos mencionar a substância, a quantidade, a qualidade, o lugar e o tempo.⁴

A questão crucial consiste em que Aristóteles concede à categoria da substância – *ousia* em grego – a primazia. O termo *ousia*, como assinala Ferrater Mora (1982), é uma substantivação do verbo *einai* (ser). Em alguns casos, *ousia* é traduzido por “essência”. A “substância” – que nos remete ao *sub stare* latino, ou seja, ao que subjaz – é aquilo que permanece imutável na relação com os diversos predicados de algo. Isto significa que toda e qualquer acepção de um ente reverte necessariamente à substância como *ser primeiro*. Desse modo, a *polissemia do ser*, que a filosofia de Aristóteles configura, fica comprometida desde sua própria origem. O que Heidegger pretende com seu questionamento é resgatar a polissemia do ser, que a primazia da interpretação substancialista havia anulado.

A substancialização do sentido do ser afeta de um modo decisivo o próprio ente que, dentre todos, detém o privilégio de ser aquele capaz de pôr o ser em questão: o homem. Quando ouvimos a expressão “ser humano”, interpretamo-la sem maiores problemas: ser humano significa “homem”, indivíduo da espécie humana. Tal interpretação, cristalizada há séculos na linguagem cotidiana, articula-se ao fato de o verbo “ser” na expressão encontrar-se substantivado; “ser”, no contexto em questão denota uma *coisa*, uma substância. Podemos, no entanto, ouvir a expressão de um modo diferente: “*ser humano*”. Ao reassumir o seu estatuto originário, o verbo transforma completamente o sentido da expressão, nos deslocando de um registro substancial para um registro no qual “processo” e “acontecimento” surgem como palavras cabíveis, no contexto de um jogo associativo.

A tarefa fundamental que Heidegger se propõe em *Ser e tempo* consiste em explicitar fenomenológica e hermeneuticamente o *ser humano*. “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser” (Heidegger, 1989a: 33). O caráter preparatório dessa tarefa se liga ao fato de que o questionamento do sentido do ser se encontra essencialmente determinado pelo *modo de ser* desse ente chamado “homem”.

⁴ O ser exprime-se também por *essência* e por *acidente*, sob o aspecto do *verdadeiro* e do *falso* e segundo o *ato (energía)* e a *potência (dynamis)* (Ferrater Mora, 1982).

Em *Ser e tempo*, – obra de 1927 – Heidegger considerou necessário estabelecer uma terminologia condizente com o esforço de superação da metafísica. O termo “Dasein”, que nomeia o “homem”, é uma das expressões mais visíveis dessa reformulação terminológica.⁵ A palavra alemã tem como traduções usuais “existência” e “presença”. No contexto da *ontologia fundamental* de *Ser e tempo*, “Dasein” indica o ente que, em seu ser, está aberto ao sentido do ser. No âmbito da metafísica, o ser humano é tradicionalmente determinado como *animal racional*, ou seja, como um composto de corpo e alma. Esta interpretação, proveniente de Aristóteles, é uma das expressões mais importantes da perspectiva substancialista sobre o ser, instaurada a partir de Platão.

Ao escolher o termo “Dasein” para nomear o ser humano, Heidegger vai ao encontro de uma possibilidade de sentido inerente à palavra: *da* significa “aí” ao passo que *sein* quer dizer “ser”. “Dasein” diz-nos portanto que o homem é *o* aí, que o ser humano é a sua *possibilidade de ser*, possibilidade que traz sempre a marca da temporalidade, da espacialidade e da historicidade. O ser humano – ente ao qual é inerente um inacabamento essencial – não pode portanto ser determinado ontologicamente com base na enumeração de um conjunto de propriedades substanciais.

O projeto ontológico de *Ser e tempo* avança com base numa nova determinação da essência do ser humano. Heidegger afirma que *a essência do Dasein consiste na existência*, sendo que “existência” indica a *abertura* especificamente humana ao sentido do ser. Os outros entes *são*; somente o Dasein *existe*.

Configura-se em *Ser e tempo* uma *análise do Dasein*, ou, em outras palavras, uma análise ontológica da constituição originária da existência. O âmbito no qual o Dasein pode apresentar-se ao questionamento ontológico de um modo seguro é denominado por Heidegger de *cotidianidade mediana*. A referência à cotidianidade nos remete à questão do tempo e à relação entre ser e tempo. Tanto quanto o ser, o tempo sofre na esfera da metafísica um processo de substancialização. O mistério da temporalidade se perde quando o tempo passa a ser interpretado como mera seqüência de momentos presentes (de “agoras”)

⁵ Certos autores heideggerianos franceses, como Dastur (1990) e Courtine (1990), optaram por não traduzir o termo “Dasein”. Seguimos aqui esta orientação, ressaltando que na edição brasileira de *Sein und Zeit* “Dasein” é traduzido por “pre-sença”. O termo também é comumente traduzido por “ser-aí”.

simplesmente dados. Em última instância, *Ser e tempo* se constitui como uma investigação da temporalidade originária do ser humano em contraposição à temporalidade da cotidianidade.

A seguinte afirmação exprime um dos pressupostos básicos da investigação empreendida por Heidegger em *Ser e tempo*: o Dasein sempre se compreende a partir de uma possibilidade própria de ser ou não ser si mesmo. De fato, um dos eixos dessa obra fundamental consiste na tensão entre *propriedade* e *impropriedade* existencial, que correspondem respectivamente ao ser e ao não ser si mesmo. Está em jogo nessa tensão a questão da *ipseidade* do Dasein, que em vista dos nossos objetivos guarda uma importância capital. Antes de avançarmos por esse caminho, devemos abordar a questão metodológica e apresentar o essencial da analítica do Dasein.

3.2. O método fenomenológico e hermenêutico

Heidegger dá início às discussões propriamente metodológicas de *Ser e tempo* com a explicitação dos dois componentes da palavra “fenomenologia”: *phainomenon* e *logos*.

“Fenômeno” (*ta phainomena*) é aquilo *que se mostra em si mesmo*. O fenômeno deve ser distinguido tanto da *aparência* – que nos remete à possibilidade “de o ente se mostrar como aquilo que em si mesmo ele *não é*” (Heidegger, 1989a: 58) – quanto da *manifestação* – que também é um “não mostrar-se em si mesmo”, só que no sentido de um “anunciar-se de algo que não se mostra” (*ibid*: 59). Para Heidegger, tanto a aparência quanto a manifestação se fundam, cada qual a sua maneira, no fenômeno.

“Logos” – o outro componente de “fenomenologia” – tem como sentido básico “discurso”. A este significado originário foram acrescentados posteriormente vários outros, que vieram a encobri-lo: juízo, razão, definição, fundamento, etc. A colocação em questão das concepções correntes sobre o *logos* liga-se a um dos posicionamentos mais marcantes do pensamento de Heidegger: a *verdade* não se mostra originariamente na dimensão do *juízo* ou do *conceito*.

Ao aproximar *logos* do verbo *deloun* – que significa mostrar, fazer ver – Heidegger pretende destacar a função *apofântica* (discursiva) do *logos* face à função judicativa, privilegiada pela metafísica.

“O discurso (*apophansis*) autêntico é aquele que retira o **que** diz daquilo sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros aquilo sobre que discorre. Esta é a estrutura do **logos** como **apophansis**. Nem todo discurso, porém, possui **este** modo próprio de revelação no sentido de deixar e fazer ver de-monstrando. Um pedido (*euche*), por exemplo, também revela, embora de outro modo” (*Ibid*: 63).

Heidegger considera que função apofântica do *logos* é mais originária que a função judicativa. Sendo assim, uma proposição só pode ser tomada como verdadeira ou falsa porque segundo sua *lógica* originária ela deixa e faz ver.

O passo seguinte à explicitação dos significados de *phainomenon* e *logos* consiste na elaboração do “conceito preliminar” de fenomenologia, que recebe a seguinte formulação: *deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra tal como se mostra a partir de si mesmo*.

O conceito preliminar de fenomenologia tem um caráter essencialmente formal. A desformalização do conceito depende da consideração da seguinte questão: o que deve ser chamado de fenômeno num sentido privilegiado? Justamente o que na maioria das vezes permanece *velado* com relação ao que se mostra diretamente, “mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento” (*Ibid*: 66).

Em suma, o que deve em primeira instância ser chamado de fenômeno é o *ser* dos entes. Com isto, chegamos à constatação de que a fenomenologia se configura em *Ser e tempo* como a via de acesso à *ontologia fundamental*, que consiste na análise das estruturas originárias do Dasein, tendo como horizonte a temporalidade.

Após a explicitação do “sentido fenomenológico” de *fenômeno*, Heidegger articula as dimensões fenomenológica e hermenêutica de seu questionamento ontológico ao assinalar que a *interpretação* é o “sentido metódico” da descrição fenomenológica. O *logos* da fenomenologia do Dasein tem o caráter de *hermeneuein*, o que significa que a interpretação é o caminho para se aceder à constituição originária do Dasein.

Não ainda como “disciplina”, mas como conceito de método, encontra-se a partir de então constituída a *fenomenologia hermenêutica*. Devemos, portanto,

passar à consideração dos modos como o método em questão cumpre o projeto de revelação das estruturas existenciais do *ser* humano.

3.3. O Dasein como ser-no-mundo e as estruturas existenciais

Com a noção de *ser-no-mundo*, Heidegger faz frente à tradição metafísica como um todo, no que respeita à concepção da humanidade do homem; mas, em especial, a noção em questão vai de encontro à metafísica da subjetividade estabelecida a partir de Descartes.

O *mundo* em *Ser e tempo* ganha um estatuto ontológico fundamental na estrutura do ser humano. O Dasein não é um ente simplesmente dado dentro do mundo nem tampouco é um sujeito encapsulado diante do qual o mundo se apresenta como um simples apêndice. O Dasein é o ente mundano por excelência, uma vez que, fenomenologicamente falando, o mundo e a abertura de mundo própria do ser humano são co-originários. Sendo assim, a explicitação da *mundanidade* do mundo é parte essencial da analítica do Dasein.

Heidegger sustenta que a interpretação tradicional do mundo toma como fio condutor um ente que, numa perspectiva fenomenológica, não é capaz de garantir um acesso originário ao “quê” da interpretação porque tal ente já pressupõe o mundo como estrutura, sendo portanto um ente *intramundano*. Trata-se da *natureza*. De fato, o que chamamos de “natureza” só pode ser revelado com base num determinado modo de ser-no-mundo. Heidegger assinala inclusive que o “conhecimento categorial” da natureza, elaborado pela ontologia tradicional, “tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo” (*Ibid*: 106). Isto significa que o conceito metafísico de natureza encobre tanto o fenômeno do mundo quanto o ser daquele que é o ente essencialmente mundano.

A explicitação da mundanidade se realiza através da interpretação dos entes intramundanos que “vêm ao encontro” do Dasein na lida cotidiana, ou seja, dos entes que se inserem no registro da *ocupação* do Dasein. Chamar os entes em questão de “coisas” não seria adequado, uma vez que com isto estaríamos assumindo implicitamente uma caracterização ontológica tradicional, na qual a categoria da substância detém a primazia.

“Os gregos possuíam um termo adequado para dizer as ‘coisas’: pragmata, isto é, aquilo com que se lida (praxis) na ocupação. Eles,

*no entanto, deixaram de esclarecer ontologicamente, justamente o caráter 'pragmático' dos **pragmata**, determinado-os 'imediatamente' como 'meras coisas'. Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo **instrumento**. No modo de lidar por aí, encontram-se instrumentos de escrever, de medição, de costura, carros, ferramentas. Trata-se, pois, de expor o modo de ser do instrumento. Essa exposição acontece, seguindo-se o fio condutor de uma delimitação prévia daquilo que faz de um instrumento, instrumento, ou seja, da instrumentalidade” (Ibid: 109-110).⁶*

Em que consiste, portanto, o ser do instrumento? De início, Heidegger observa que *um* instrumento nunca “é”, o que quer dizer que a instrumentalidade encontra-se não no instrumento em si, mas na totalidade de relações que o constitui. Todo instrumento é algo *para* algo. Sua estrutura ontológica *referencial*, é definida por Heidegger como “ser-para...”. Na questão da instrumentalidade há portanto um primado ontológico da totalidade de remissões instrumentais sobre este ou aquele instrumento específico.

Num todo instrumental como o escritório, por exemplo, os diversos instrumentos – caneta, papel, escrivadinha, computador, cadeira, etc. – vêm ao encontro do Dasein a partir de uma visão de conjunto que os abarca numa situação de integração e de recíproca remissão: a caneta remete ao papel, que remete à escrivadinha, que remete ao computador, e assim por diante. Desse modo, o “ser-para...” tem precedência ontológica sobre o que poderíamos chamar de “ser-em-si” do instrumento. A esta visão de conjunto Heidegger dá o nome de *circunvisão*. A circunvisão é uma espécie de saber originário do Dasein, saber que em verdade o constitui, uma vez que o ser no mundo cotidiano – que pode prescindir de uma visão teórica *sobre* o mundo – guarda em si mesmo, como algo que lhe é inerente, a compreensão dos nexos instrumentais mundanos. Na vida cotidiana, a *manualidade* dos instrumentos é compreendida pelo Dasein sem que se demande uma tematização explícita do “ser-para...”. O caráter não temático da relação instrumental originária é justamente o que garante o desdobramento das tarefas no espaço e no tempo da cotidianidade.⁷

⁶ De acordo com Nunes (1992), Heidegger coloca-se aquém da dimensão em que a oposição metafísica entre o *teórico* e o *prático* se instaura, quando esclarece o “caráter pragmático dos *pragmata*”. Desse modo, são rejeitados num mesmo movimento tanto o privilégio concedido à contemplação, como em Platão e Aristóteles, quanto o seu inverso, tal como se encontra em Marx. Nessa perspectiva, o Dasein não pode ser assimilado nem ao *homo sapiens* de origem grega nem ao *homo laborans*

⁷ É importante ressaltar que a noção de manualidade não abarca exclusivamente o que é “tangível”. O sol, por exemplo, mostra-se como um *manual* quando no escritório ao qual nos referimos alguém abre as cortinas para que a luz do dia ilumine melhor o ambiente.

Não devemos deixar de ressaltar o caráter *finalístico* da análise da mundanidade. Isto fica particularmente claro quando Heidegger afirma que no âmbito da instrumentalidade a estrutura ontológica do “ser para” subordina-se a uma outra estrutura, denominada “para que”, estrutura que a *obra* realiza. “É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro” (*Ibid*: 111).

Chegamos com isto a um momento fundamental da analítica existencial de *Ser e tempo*: o da explicitação fenomenológica da noção de *mundo*. A primeira indicação de Heidegger quanto ao sentido de “mundo” é negativa: o “não anunciar-se do mundo”, ou seja, o seu *velamento*, é a condição de possibilidade para que o instrumento venha ao encontro do Dasein na ocupação cotidiana. O mundo revela-se, por exemplo, quando um instrumento à mão na ocupação deixa de corresponder ao ser “ser para”. Esta não correspondência – que pode ser devida a um dano no instrumento – ocasiona uma quebra num dos elos da cadeia referencial da totalidade instrumental. Com a perturbação dos nexos referenciais, resultante da impossibilidade de emprego do instrumento, a própria referência – que antes era compreendida de um modo implícito – revela-se, como tal, para a circunvisão do Dasein. O *anúncio do mundo* corresponde a essa crise da manualidade, que rompe com a familiaridade ocupacional na qual o Dasein existe de início e na maioria das vezes. O estranhamento e o distanciamento que a quebra dos nexos referenciais de uma totalidade instrumental engendra coloca num relance o mundo circundante diante do Dasein.

A análise da mundanidade avança através da tematização da referência. Esta se encontra circunscrita concretamente por duas estruturas da instrumentalidade: o “para que” (serventia) e o “em que” (possibilidade de emprego). Estruturado referencialmente, o instrumento tem na *conjuntura* o seu caráter ontológico. “Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto. É essa remissão de ‘com... junto...’ que se pretende indicar com o termo referência” (*Ibid*: 128). *Junto com* o “para que” de um martelo dá-se o pregar, e com o pregar tem-se a construção da habitação que serve de proteção, que, por sua vez, estrutura-se *em função* de uma possibilidade do Dasein: a de construir abrigos. O “estar em função de” – que diz respeito exclusivamente ao Dasein – é a última instância para a qual uma totalidade conjuntural remonta. Nessa instância já não há nenhuma conjuntura, uma vez que o ente denominado Dasein não tem o modo

de ser do instrumento, e sim o modo de ser-no-mundo. O “estar em função de” é, portanto, o “para que” primordial, ou seja, é o fundamento existencial da ocupação nas diversas conjunturas. Heidegger cuida em esclarecer que o deixar e fazer em conjunto na cotidianidade ocupacional não tem sua origem na subjetividade ou na vontade humana. O fenômeno da conjuntura é, ao contrário, um “perfeito *a priori*” do Dasein.

A conjuntura libera *a priori* os entes intramundanos em sua manualidade, de modo que para a circunvisão tais entes já se mostram desde o início como instrumentos, e não como *coisas* simplesmente dadas *dentro* de um mundo, coisas que posteriormente viriam a adquirir um caráter instrumental. Os entes intramundanos são sempre previamente liberados para uma *perspectiva*, que, em si mesma, não pode ser assimilada à intramundandade, justamente porque ela é a condição de possibilidade da descoberta dos entes em questão. A perspectiva abre-se originariamente *na medida* da compreensão de mundo – igualmente originária – que é própria do Dasein.

No momento em que Heidegger já pode explicitar em toda a sua amplitude o fenômeno do mundo, põe-se novamente em foco a estrutura “em função de”. A perspectiva que traz previamente os entes ao encontro do Dasein é o contexto em que este se compreende segundo o modo da referência. O contexto da compreensão aponta para o fenômeno do mundo. “*O fenômeno do mundo é o contexto em que (...) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura*” (Ibid: 131). A *mundanidade do mundo*, portanto, corresponde à “estrutura da perspectiva” em que o Dasein se insere referencialmente. As remissões compreensivas do Dasein nas diversas conjunturas são chamadas por Heidegger de “ações de significar”. Em seu conjunto, tais remissões constituem a *significância*. Familiarizado originariamente com a significância, *o Dasein é a condição de possibilidade para a descoberta dos entes que vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura.*⁸

⁸ Numa visão esquemática, mas esclarecedora, Heidegger apresenta as três dimensões da mundanidade: 1. A dos entes intramundanos, que vêm ao encontro do Dasein no modo de ser da manualidade; 2. A dos entes simplesmente dados, passíveis de determinação num “percurso autônomo de descoberta”, que se desenvolve (cientificamente, por exemplo) a partir da circunvisão originária do Dasein; 3. A do ser do Dasein como condição de possibilidade da descoberta dos entes intramundanos em geral. A esta última dimensão corresponde, de um modo especial, a mundanidade do mundo uma vez que apenas ela demanda determinação propriamente existencial. Os outros dois conceitos, apesar de ontológicos, são de tipo categorial.

*

Até aqui a abordagem da analítica existencial enfatizou o momento “mundo” do ser-no-mundo. Devemos agora nos voltar para a seguinte questão: *Quem* é o Dasein na cotidianidade mediana?

Numa visão prévia, de caráter essencialmente formal, a pergunta pelo “quem” do Dasein levou à seguinte resposta: o Dasein *é o ente que eu mesmo sou*. Nesta perspectiva, o pronome *quem* “responde a partir do eu mesmo, do ‘sujeito’, do próprio” (*Ibid*: 165).

Heidegger não deixa de constatar que com tal resposta ele se movimenta no que se poderia chamar de um campo minado pela tradição metafísica. É assim porque o pronome “quem” nos remete à esfera do que é simplesmente dado na medida em que aponta para algo que se mantém idêntico a si mesmo face às mudanças, seja de atitudes, seja de vivências. A substancialidade é de fato o fio condutor da determinação ontológica dos entes a partir dos quais a pergunta pelo “quem” é colocada. Como consequência, o *ser* humano é compreendido como algo que simplesmente subsiste dentro de um mundo, ou seja, como algo simplesmente dado.

É portanto necessário um esclarecimento básico: em termos ontológicos a “evidência” inerente ao “eu sou” deve ser passível de questionamento, mesmo quando a afirmação do ser desse eu se dá no âmbito da cotidianidade.

*“O ‘eu’ só pode ser entendido no sentido de uma **indicação formal** não constringente de algo que, em cada contexto ontológico-fenomenal, pode talvez se revelar como o ‘seu contrário’. Nesse caso, o ‘não eu’ não diz, de forma alguma, um ente em sua essência desprovido de ‘eu’, mas indica um determinado modo de ser do próprio ‘eu’ como, por exemplo, a perda de si próprio”* (*Ibid*: 167).

Heidegger acrescenta que caso a analítica existencial tomasse como ponto de partida os dados pretensamente evidentes do eu, a investigação ontológica acabaria por cair nas tramas da “auto-interpretação mais corriqueira” do Dasein. Em verdade, o “ente que nós mesmos somos” nunca se dá sem mundo, assim como, de início, o “eu” jamais é encontrado sem os outros.

Os *outros*, e não apenas os entes intramundanos, vêm ao encontro do Dasein na cotidianidade mediana. O mundo é, portanto, *mundo compartilhado* e o ser-no-mundo é essencialmente *ser-com-os-outros*. O Dasein deve ser

compreendido como *ser-com* mesmo quando encontra-se só, já que a própria percepção da ausência do outro encontra sua determinação no fenômeno do *ser-com-os-outros*. “Somente *num* *ser-com* e *para* um *ser-com* o outro pode faltar” (*Ibid*: 172).

No âmbito do mundo compartilhado, a noção de *preocupação* é correlata da noção de ocupação. Nesse sentido, preocupação é “ocupação com o outro”. Todas as formas de cuidado instituído com o outro se fundamentam nesse fenômeno originário. O caráter de urgência que muitas vezes o cuidado institucional com o outro apresenta se deve ao fato de que o *Dasein* se mantém na maioria das vezes ligado a “modos deficientes” de preocupação, como a indiferença, por exemplo. Como no caso da ocupação com o instrumento à mão, esses modos assumem uma feição de familiaridade que abre um caminho fácil para a interpretação ontológica que entende o eu e os outros como um conjunto simplesmente dado de sujeitos.

“Embora pareçam nuances insignificantes do mesmo modo de ser, subsiste ontologicamente uma diferença essencial entre a ocorrência ‘indiferente’ de coisas quaisquer e o não sentir-se tocado dos entes que convivem uns com os outros” (*Ibid*: 173).

Heidegger apresenta duas possibilidades extremas no que respeita à preocupação *positiva*. No primeiro caso, a preocupação *substitui* o outro em sua ocupação, tomando-lhe o lugar naquilo que caberia a este realizar. Com isto “o outro pode tornar-se dependente e dominado mesmo que esse domínio seja silencioso e permaneça encoberto para o dominado” (*Ibid*: 174). É comum o estabelecimento desse modo de preocupação no contexto da ocupação compartilhada com o manual. Por outro lado, a preocupação pode *antepor-se* ao outro em suas possibilidades, não para assumir os seus encargos, mas para devolvê-los como tais. Heidegger considera que este é o modo de preocupação que mais propriamente diz respeito ao *ser-com-os-outros*. Uma vez que nada tem a ver com a ocupação, a *preocupação por anteposição* detém uma espécie de privilégio quando se leva em consideração que na cotidianidade mediana a convivência se estabelece na maioria das vezes com base nas relações ocupacionais, prevalecendo, com isto, a reserva – quando não a desconfiança – face ao outro.

Heidegger sustenta que na convivência cotidiana o Dasein não é, uma vez que os outros dispõem de seu ser. Estes outros são indeterminados e a dominação que exercem sobre o “eu” dá-se em geral “naturalmente” e sem surpresas. Na medida em que o eu é absorvido nos outros, é possível afirmar que a resposta à pergunta pelo “quem” do Dasein na cotidianidade mediana aponta justamente para uma dimensão da existência que, sendo de *todos*, é ao mesmo tempo de *ninguém*. Heidegger chama essa dimensão de *o impessoal*. O fenômeno da impessoalidade existencial está presente no caráter de medianidade e de nivelamento próprios da convivência cotidiana.

“Em seu ser, o impessoal coloca essencialmente em jogo a medianidade. Por isso, ele se atém de fato à medianidade do que é conveniente, do que se admite como valor ou desvalor, do que concede ou nega sucesso. Essa medianidade, designando previamente o que se pode e deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha impor-se. Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta torna-se banal. Todo segredo perde sua força” (Ibid: 179-180).

Como fenômeno *próprio* da cotidianidade, o impessoal nada tem de circunstancial. Ele pertence, portanto, à constituição existencial do Dasein. Neste ponto, se apresenta uma oposição fundamental: a que reúne o *próprio-impessoal* e o *si mesmo em sua propriedade*. Sujeito originariamente ao domínio do impessoal, o Dasein se dispersa no mundo da cotidianidade mediana e com isto esquece-se de si mesmo.

Coloca-se então a questão de como situar a compreensão própria face ao impessoal. Heidegger esclarece: “O *ser do que é próprio* não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal” (*Ibid*: 183). Isto significa que a propriedade existencial consiste antes numa compreensão do impessoal *como tal*, implicando uma transformação qualitativa da relação com os outros, no sentido de uma maior autonomia.

*

Com a exposição do fenômeno do ser-no-mundo, apresentamos a ocupação (ser-junto-ao-mundo), a preocupação (ser-com) e o “quem” do Dasein cotidianidade (impessoal). Resta-nos ainda tematizar a chamada *constituição*

existencial da abertura, que integra três caracteres ontológicos fundamentais do Dasein: disposição, compreensão e discurso.

Com o termo *disposição*, Heidegger faz referência a um fenômeno da existência que é usualmente conhecido como “estado de humor”. Ao colocar em questão o humor, ele pretende demonstrar que em tudo o que o Dasein empreende, pensa, e sonha, a disposição está *a priori* presente. O Dasein *já* está sempre de humor. O “já” nos remete ao caráter originário do fenômeno. A abertura ao sentido do ser está sempre “sintonizada afetivamente”. A chamada neutralidade não tem lugar neste âmbito. Como ente originariamente disposto, o Dasein abre-se para o mundo desta ou daquela forma, *antes* que qualquer possibilidade de reflexão.

A disposição põe o Dasein diante do *fato de ser e ter de ser*. Ela é um fato da existência. Somente a partir do fato de estar disposto, pode o Dasein conjecturar a respeito da origem ou destino desse fato. Heidegger chama o “fato de ser” da disposição de *estar-lançado*. O estar-lançado corresponde à *facticidade* do Dasein. O Dasein *é o fato de ser*. Ele está “entregue à responsabilidade” de ser o ente que ele é. Disposto originariamente no mundo, ele *é, alguém* de todo *porquê* e de todo *para quê*. No âmbito da relação originária entre ser e tempo, a facticidade corresponde ao *passado* do Dasein.

É verdade que o Dasein pode em certas circunstâncias se assenhorar do humor através do conhecimento ou da vontade. Porém, isto não compromete de forma alguma a primazia ontológica da disposição. Quando, por exemplo, a vontade quer fazer frente a um estado de humor “negativo”, – como o mau-humor – esse querer só pode se dar a partir de um outro estado de humor.

O Dasein costuma se esquivar da abertura ao estar-lançado que o humor propicia, uma vez que com ela o seu ser irrompe “na nudez do que é e tem de ser”. Ao invés de constituir prova contrária ao caráter originário da disposição, a tendência de fuga característica do Dasein é antes um testemunho do caráter originário da disposição. Nesse sentido, a disposição está bem distante da simples constatação reflexiva de um estado de alma. Heidegger assinala que uma “reflexão imanente” só pode deparar-se com “vivências” porque o Dasein já se abriu originariamente no humor.

É por isso que a circunvisão da ocupação não pode ser assimilada à mera sensação ou observação. O deixar e fazer vir o ente intramundano tem o caráter de

ser atingido, de *ser tocado* pelo que chega a partir da disposição. Os sentidos do Dasein podem “ter sensibilidade para...” porque o Dasein, disposto originariamente no mundo, é capaz de descobrir determinado ente como algo ameaçador, por exemplo.

“Do ponto de vista ontológico-fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao ‘simples humor’. Uma intuição pura, mesmo introduzida nas artérias mais interiores de alguma coisa simplesmente dada, jamais chegaria a descobrir algo como ameaça” (Ibid: 192).

Heidegger não vê casualidade alguma no fato de a primeira interpretação sistemática dos afetos – levada a efeito por Aristóteles – não ter sido realizada no âmbito da “psicologia”, mas no da retórica. A retórica deve ser originariamente apreendida não como uma disciplina entre outras, mas como “a primeira hermenêutica sistemática” da convivência cotidiana. O retórico compreende as possibilidades da disposição e utiliza-as no contato com o seu público.

Posteriormente a Aristóteles, os afetos e sentimentos passam a ser interpretados tematicamente como fenômenos psíquicos, constituindo uma terceira classe, de caráter subsidiário, ao lado da representação e da vontade.⁹

A *compreensão* participa, juntamente como a disposição, da abertura originária ao sentido do ser. Quanto a isto, Heidegger assinala que, por um lado, toda disposição é compreensiva, e, por outro, há em toda compreensão sintonia com o humor.

Vimos que a disposição nos remete ao passado, ao “já-ser-junto-ao-mundo”. A compreensão, por sua vez, diz respeito ao *futuro*, ao “poder-ser” que nos constitui.¹⁰ Como não somos entes substanciais, jamais podemos ser “esgotados” a partir da mera enumeração de propriedades. Desse modo, *somos* o que *podemos ser*, somos a nossa possibilidade de ser. Se um dado de jogo pudesse existir – no sentido de, tal como o Dasein, estar aberto ao ser – cada lance que o pusesse em jogo seria uma experiência de compreensão. Lançado, o dado se veria

⁹ Jung retira a dimensão afetiva dessa posição subsidiária, como podemos constatar quando consideramos, por exemplo, a teoria dos complexos. Isto nos permite colocar a afetividade como uma das vertentes na qual a articulação da psicologia analítica com a fenomenologia hermenêutica pode se efetivar.

¹⁰ Mais adiante, a relação entre a disposição e o “passado”, e entre a compreensão e o “futuro” do Dasein será explicitada em todo o seu alcance.

já – e irremediavelmente – diante de possibilidades de ser, mesmo que, em função da abertura, pudesse vir a escolher uma das possibilidades.

O âmbito do poder-ser do Dasein abarca a ocupação com os entes intramundanos, a preocupação com os outros e a possibilidade de *ser em função de si mesmo*. Esta última possibilidade deverá ainda ser alvo de uma caracterização mais precisa.

Heidegger marca a diferença entre “possibilidade existencial” e “possibilidade lógica”. A possibilidade lógica, assim como a chamada “contingência”, vigora na esfera do ser simplesmente dado. “Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que *ainda não* é real e que *nunca* será necessário. Caracteriza o *meramente* possível” (*Ibid*: 199).¹¹

O caráter de necessidade inerente à possibilidade existencial aponta para a articulação originária entre ser e saber. Existindo, o Dasein sabe, desde o início, “a quantas anda” o seu ser em termos de possibilidades.

A compreensão estrutura-se como *projeto*. Ao projetar-se para possibilidades de ser, o Dasein encontra-se sempre *além* de si mesmo. Isto significa que o que ele é de fato – sua facticidade – não esgota o seu ser. O poder-ser da compreensão e o já-ser da disposição coexistem numa relação essencial de mútuo pertencimento.

Heidegger assinala que a *interpretação* consiste na elaboração da compreensão. Através da interpretação, a compreensão “toma posse” do que compreende. Com a significância de mundo, o que vem ao encontro na ocupação é compreendido. A interpretação explicita essa compreensão prévia. A estrutura ontológica pela qual o ente compreendido explicita-se interpretativamente *como* isto ou aquilo é denominada por Heidegger “estrutura-como”.

A interpretação não precisa estar sempre articulada em nível proposicional para vigorar como tal. A circunvisão da ocupação é uma “visão pré-predicativa”, que integra prévia e explicitamente o conjunto de remissões referenciais que constituem a totalidade conjuntural na qual o ente à mão se insere. A proposição não é o âmbito originário do “como” da interpretação. “Nela, ele apenas se

¹¹ Quanto a este ponto, Nunes observa que o poder-ser não é nem “possibilidade formal” (potência para determinar-se) nem “possibilidade real” (cessação da contingência). Como fenômeno originário da existência, o poder-ser “antecipa qualquer espécie de determinação causal, levando à frente de si a compreensão que o manifesta” (1992: 100).

pronuncia, o que, no entanto, só é possível pelo fato de já se oferecer para ser pronunciado” (*Ibid*: 205-206).

A simples visão do que vem ao encontro na cotidianidade das ocupações já é interpretativa, e isto tão originariamente que toda apreensão menos enraizada na ocupação demanda uma espécie de transposição. “Ter simplesmente diante de si uma coisa é somente fixá-la como uma não compreensão” (*Ibid*: 206).

Heidegger se refere na afirmação acima à relação do Dasein com o ente simplesmente dado. Esse tipo de encontro – liberado da estrutura-como – deriva da dimensão propriamente compreensiva.

Se o fenômeno da interpretação pudesse ser comparado a uma mera “etiquetagem” de entes simplesmente dados, poderíamos vê-lo como processo isento de pressuposições. Desse modo, perceberíamos primeiramente as coisas *tão-somente como coisas* para, em seguida, apreendê-las como porta, mesa ou o que seja. Heidegger descarta firmemente essa concepção. A interpretação nunca está isenta de pressuposições. Quem interpreta, o faz a partir de uma posição, visão e concepção prévias.

O *sentido* consiste na perspectiva em função da qual o projeto da compreensão se estrutura. É a partir dessa perspectiva que algo se torna compreensível e interpretável *como* algo. O sentido é um existencial, e não uma propriedade “colada” sobre o ente que se interpreta. Rigorosamente falando, o que é compreendido no que vem ao encontro não é o sentido, mas o ente e o ser.¹² O sentido sustenta a compreensibilidade. Desse modo, somente o Dasein “tem” sentido, mas isto se dá apenas a partir do “preenchimento” da abertura de mundo por um ente passível de descoberta. Se em toda compreensão de mundo a existência está também compreendida, a recíproca é igualmente verdadeira.

Esta discussão nos remete à questão do *círculo hermenêutico*. É chegado o momento de esclarecer esse ponto fundamental.

O que *fundamenta* a interpretação de um texto? Para Heidegger, é a posição, a visão e a concepção prévia do interprete. Como então evitar a arbitrariedade da interpretação? Atendo-se à coisa mesma, isto é, ao que se abre a partir do texto. A interpretação tem como “primeira, única e última tarefa” evitar o

¹² Na linguagem cotidiana diz-se: “Em que *sentido* você compreendeu tal coisa?”. Isto pode ser “traduzido” por: “A partir de que *perspectiva* a compreensão se estabeleceu?”.

“desgarramento”, mantendo, por assim dizer, uma tensão ótima entre o que vem ao encontro no texto e o que se antecipa nesse encontro.

O círculo hermenêutico pertence à estrutura do sentido que, por sua vez, enraíza-se na constituição existencial do Dasein. Este, como ser-no-mundo, “possui uma estrutura de círculo ontológico” (Ibid: 210). Uma das expressões do círculo da compreensão pode ser formulada da seguinte maneira: não há mundo sem Dasein e não há Dasein sem mundo. Em primeira instância, porém, a formulação que exprime o fenômeno em questão é a que se segue: em toda compreensão do ser, o ser como tal e o ser do Dasein encontram-se circularmente implicados.

O ser humano existe no círculo da compreensão, uma vez que não lhe é possível subtrair-se ao seu modo de ser na abertura ao sentido do ser. O Dasein não pode se colocar para além da perspectiva que ele é, não pode “dar a volta” no horizonte de sentido que o constitui.

O *discurso* é tão originário quanto a disposição e a compreensão. Antes de qualquer interpretação, a compreensibilidade disposta – ou a disposição compreensiva – do ser-no-mundo já está articulada discursivamente. Em todo discurso o Dasein *se* pronuncia. No entanto, os pronunciamentos não partem de um si mesmo encapsulado num “interior” oposto a um mundo “lá fora”.

“O que se pronuncia é justamente o estar fora, isto é, o modo cada vez diferente da disposição (ou do humor) que, como se indicou, alcança toda a abertura do ser-em. O índice lingüístico próprio do discurso em que se anuncia o ser-em da disposição está no tom, na modulação, no ritmo do discurso, ‘no modo de falar’” (Ibid: 221).

A *linguagem* encontra o seu fundamento no discurso. Se a compreensibilidade disposta do ser-no-mundo pronuncia-se como discurso, na *linguagem* ela vem à palavra.¹³

De fato, a linguagem pode ser e é geralmente encontrada como um manual. Neste caso, ela pode estilhaçar-se em “coisas-palavras” simplesmente dadas. Na cotidianidade mediana a linguagem está, de um modo nada casual, sujeita à dispersão.

¹³ Abordando esta questão, Nunes diz que a linguagem é a forma essencialmente mundana da totalidade significativa articulada originariamente como discurso. Nesse sentido, “as palavras crescem da significação [ou da *significância*], com a qual não se confundem” (1992: 102).

“Dispomos de uma ciência da linguagem, a lingüística, e, no entanto, o ser daquele ente por ela tematizado é obscuro; até mesmo o horizonte para um questionamento e uma investigação se acha entranhado. Será um acaso que os significados sejam, de início e na maior parte das vezes ‘mundanos’, prelineados pela significância do mundo e até mesmo, em sua maioria ‘espaciais’? Ou será esse fato necessário do ponto de vista ontológico-existencial? (Ibid: 225).

Heidegger assinala que a gramática se fundamenta na “lógica” que toma o *logos* no sentido de proposição, lógica, portanto, de caráter essencialmente derivado, uma vez que tem como base uma ontologia do ser simplesmente dado. Para que a gramática – com suas “categorias semânticas” – possa ser liberada dessa lógica, faz-se necessária “uma compreensão *preliminar e positiva* da estrutura *a priori* do discurso como existencial” (Ibid).

Somente nos fenômenos da *escuta* e do *silêncio* a função constitutiva do discurso para a existencialidade surge em toda a sua nitidez. A própria “percepção acústica” tem seu fundamento na escuta compreensiva. “‘Em primeiro lugar’ nós nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o picapau batendo, o fogo crepitando” (Ibid: 222).

Para que seja possível ouvir um “ruído puro” é necessária uma atitude artificial, ou seja, desmundanizada. Somente um sujeito sem mundo alcança o “mundo” a partir de “sensações auditivas”.

O silêncio não poderia deixar de figurar em *Ser e tempo* como possibilidade privilegiada do discurso. As análises da disposição e da compreensão já apontavam para a importância do implícito e do não-temático no âmbito da existencialidade. Por outro lado, o lugar secundário que a linguagem ocupa no contexto dessa obra fala também da importância do fenômeno.

Heidegger diz que quem silencia na convivência cotidiana “pode ‘dar a entender’ com maior propriedade” que aquele que “não perde a palavra”.

“Falar muito sobre alguma coisa não assegura em nada uma compreensão maior. Ao contrário, os discursos prolixos encobrem e emprestam ao que se compreendeu uma clareza aparente, ou seja, a incompreensão da trivialidade. Silenciar, no entanto, não significa ficar mudo. Ao contrário, o mudo é a tendência ‘para falar’. O mudo não apenas não provou que pode silenciar, como lhe falta até a possibilidade de prová-lo. E, como o mudo, aquele que, por natureza, fala pouco, também ainda não mostra que silencia e pode silenciar” (Ibid: 224).

Para que o silêncio em sentido próprio torne-se possível, o Dasein deve ter algo a dizer, ou seja, deve dispor de uma “abertura própria e rica” como ser-no-mundo.

3.4. A abertura cotidiana e a decadência

Com a explicitação das estruturas existenciais do ser-no-mundo, a analítica tomou uma certa distância de seu “horizonte fenomenal”: a cotidianidade. Heidegger volta-se novamente para esse horizonte colocando as seguintes questões: Quais os caracteres da abertura própria do impessoal? Há uma disposição, uma compreensão e um discurso característicos da impessoalidade cotidiana?

O modo de ser da compreensão e interpretação na cotidianidade recebe o nome de *falatório*. Heidegger ressalta que o termo em questão – bem como toda a discussão sobre este ponto – tem caráter ontológico, não guardando, portanto, propósito moralizante.

A explicitação do falatório tem como ponto de partida a apresentação de um fato da cotidianidade: na maioria das vezes, o discurso se pronuncia e já se pronunciou como linguagem. Nesses pronunciamentos, se perfaz uma interpretação mediana do Dasein e do mundo. Com isto, o que é comunicado vem à compreensão sem que aquele que ouve o pronunciamento tenha que aceder, de um modo originário, ao “ente referencial” do discurso.

*“A comunicação não ‘partilha’ a referência ontológica primordial com o ente referencial, mas a convivência se move dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado. O seu empenho é que se fale. (...) Por outro lado, dado que o discurso perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária com o ente referencial, ele nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste ente, contentando-se com **repetir e passar adiante a fala**. O falado no falatório arrasta consigo círculos cada vez mais amplos assumindo um caráter autoritário. As coisas são assim como são porque delas se fala assim. Repetindo e passando adiante a fala, potencializa-se a falta de solidez. Nisto se constitui o falatório” (Ibid: 228).*

Não é possível ao Dasein subtrair-se à interpretação cotidiana. Toda descoberta ou apropriação originária deve ser realizada *contra* e *a partir* da medianidade própria do falatório. Mais do que um não-ser, o desenraizamento do

Dasein na cotidianidade impessoal constitui-se como a sua realidade mais patente. “Somente um ente cuja abertura é constituída pelo discurso que compreende e dispõe (...) traz a possibilidade ontológica de um tal desenraizamento” (*Ibid*: 230).

A *curiosidade* é também uma característica fundamental da abertura cotidiana. Não é por acaso que o *conhecimento* foi concebido já entre os gregos como “volúpia de ver”. Em sua Investigação sobre a origem da pesquisa científica, Aristóteles atribuía ao “cuidado em ver” um estatuto fundamental no modo humano de ser. Desdobrando-se a partir desta perspectiva, a metafísica moderna acabou por eleger a “intuição pura” como o lugar por excelência da verdade. As raízes do primado filosófico da visão encontram-se no ser-no-mundo cotidiano.

A curiosidade é uma “ocupação em ver” *simplesmente* por ver e não para compreender. Buscando a novidade *pela* novidade, a curiosidade caracteriza-se pela impermanência junto ao que está mais próximo.

Heidegger distingue a curiosidade do *thaumazein*, – a meditação contemplativa dos entes – uma vez que o seu empenho é o de ver por ver, e não o de compreender a partir do *espanto*.

O falatório e a curiosidade trazem à luz um modo fundamental de ser do Dasein na cotidianidade: a *decadência*. O fenômeno da decadência do Dasein deve ser compreendido ontologicamente, e não segundo uma perspectiva teológica ou moral. O Dasein não decai no mundo nem decai de si mesmo num momento dado, deixando no passado algo de melhor. Existindo, ele já decaiu nessa dimensão constitutiva do ser-no-mundo. A decadência nada tem a ver com uma propriedade da existência humana que possa vir um dia a ser superada em função de um maior desenvolvimento da “cultura humana”. Como fenômeno *positivo* do ser-no-mundo, a decadência aponta para o fato de que o Dasein está originariamente mergulhado na esfera das ocupações e disperso na impessoalidade da existência pública.

A existência na decadência é existência *imprópria*. A impropriedade do Dasein nada tem de contingente. Ela é um modo essencial de ser no mundo, uma vez que a possibilidade de “não ser si mesmo” é algo de intrínseco à dinâmica da existência. Além de ter a marca da positividade, tal possibilidade é a que se encontra mais próxima do Dasein. O *não-ser* é, portanto, o modo em que nos

mantemos de início e na maioria das vezes. Existindo na decadência o Dasein mantém-se alienado de seu poder-ser mais próprio, isto é, de sua *propriedade*.

*

A abertura do Dasein revelou-se a partir de uma série de momentos constitutivos: disposição, compreensão e discurso; falatório e curiosidade. Tendo em vista que o ser-no-mundo é uma estrutura *total*, põe-se a seguinte questão: Como unificar a “variedade fenomenal” que constitui a abertura? Como integrar num nexos ontológico existencialidade (poder-ser), facticidade (já-ser; estar-lançado) e decadência?

Num primeiro momento, Heidegger explicita a cotidianidade mediana do Dasein como *ser-no-mundo que, lançado e aberto na decadência, projeta-se para possibilidades; e que, em seu ser junto ao “mundo” e em seu ser com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio*.

Uma vez que na cotidianidade mediana está em jogo o poder-ser mais próprio, uma outra indagação essencial deve ser colocada: Que fenômeno guarda a possibilidade de “abrir” o Dasein em sua propriedade, pondo-o diante de seu poder-ser? Que fenômeno é capaz de fornecer a base para a apreensão explícita da *totalidade originária* do Dasein?

3.5. Angústia, Cuidado, realidade e verdade

Na analítica existencial de *Ser e tempo*, o fenômeno da *angústia* atende a essas exigências. Heidegger vê a angústia como uma disposição privilegiada, justamente porque ela abre para o Dasein a possibilidade de sua propriedade.

A existência na impessoalidade decadente é chamada pelo filósofo de *fuga de si mesmo*. A fugir de si mesmo, o Dasein deixa de assumir a possibilidade de sua propriedade. Aquilo que se mostra na cotidianidade como fuga de si mesmo, é a base para a apreensão fenomenológico-existencial daquilo *de que* se foge, ou seja, do *próprio* si mesmo. “É na angústia que a liberdade de ser *para* o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade se mostra numa concreção originária e elementar” (*Ibid*: 256).

A explicitação fenomenológica da angústia inicia-se com o esclarecimento do “parentesco fenomenal” entre ela e o *temor*. Tal parentesco exige uma diferenciação precisa entre os dois fenômenos.

Para o Dasein, o temível é sempre um ente intramundano que vem ao encontro como algo que ameaça. O Dasein angustiado, por sua vez, também foge de algo que o ameaça. O ameaçador – o que angustia – não é, porém, um ente intramundano. O que é então? O que angustia o Dasein é o *próprio ser no mundo*.

O Dasein se angustia com o próprio ser-de-fato e com o próprio poder-ser. Sendo assim, é possível afirmar que o referente da angústia não se encontra em *lugar algum*. Na angústia o que ameaça não vem ao encontro *como* ente intramundano. Por isso, as referências ocupacionais perdem toda a importância. Esse “em lugar algum” guarda, no entanto, uma positividade fundamental. Se o que ameaça na angústia não se aproxima a partir deste ou daquele lugar como um ente dentro do mundo, é porque ele está *já muito próximo*, está *já sempre presente*.

“Aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que a angústia se angustia com o mundo como tal. A total insignificância que se anuncia no nada e no em parte alguma não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade” (Ibid: 250).

A angústia abre o mundo como mundo e com isto retira do Dasein a possibilidade de compreender-se a partir do “mundo”. O impessoal perde o poder de tranquilizá-lo e de guiá-lo por caminhos conhecidos. Desaparecem as referências familiares que fazem com que o Dasein se “sinta em casa”. O ser-no-mundo surge em toda a sua *singularidade e estranheza*.

Angustiado, o Dasein abre-se como “*solus ipse*”. “Esse ‘solipsismo’ existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo” (Ibid: 252). O solipsismo ao qual Heidegger se refere traz o Dasein como ser-no-mundo para si mesmo.

É importante assinalar que a angústia determina desde o início o ser-no-mundo. A ocupação e preocupação desviam-se dessa disposição fundamental, latente nos movimentos cotidianos. Esclarece-se então o nexos ontológico entre angústia e temor: o temor é angústia imprópria, angústia velada, entregue à decadência.

Há uma relação originária entre a existencialidade (o projeto da compreensão), a facticidade (o estar-lançado da disposição) e a decadência (o ser-junto ao ente intramundano na ocupação). Estes são os caracteres ontológicos determinantes do Dasein, caracteres passíveis de garantir um sentido de totalidade ao ente que é tema da analítica de *Ser e tempo*.

Na angústia, o poder-ser da existencialidade, o já-ser da facticidade e o ser-junto da decadência revelam-se de forma privilegiada.

*

Compreendendo, o Dasein está sempre *além de si mesmo*. A projeção para possibilidades nunca deixa de vir acompanhada de disposição. Nesse sentido, o Dasein já está também desde o início *em lance no jogo do ser*. Quando Heidegger diz que existir é sempre um fato, ele está apontando para a articulação originária entre existencialidade e facticidade. Estruturando-se como *projeto-lançado*, o Dasein é também, originariamente, o ente que existe junto ao que vem ao encontro na ocupação e preocupação medianas da decadência.

Tendo em vista esses três “momentos” fundamentais do ser do Dasein, é possível apreender formalmente a totalidade de sua estrutura ontológica com base na seguinte formulação: o ser do Dasein corresponde a um *preceder-se* a si mesmo por *já ser em* (no mundo) como *ser junto a* (os entes intramundanos). Tal formulação preenche o significado do termo *Cuidado*¹⁴ (*Sorge*). O Dasein como ser-no-mundo é essencialmente *Cuidado*.

O Cuidado determina o Dasein *antes* de toda atitude – seja prática, seja teórica – e antes de toda situação de fato. Sendo assim, toda tentativa de recondução ou de redução desse fenômeno a impulsos ou atos específicos – tais como o desejo e a vontade – acaba por fracassar. *O Dasein só pode querer e desejar porque o seu ser se estrutura originariamente como Cuidado*.

Heidegger encontra numa das fábulas de Higino um testemunho pré-ontológico da interpretação do ser do Dasein como cuidado. Eis o texto, tal como se encontra em *Ser e tempo*:

“Certa vez, atravessando um rio, ‘cura’ [Cuidado] viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura

¹⁴ Na edição brasileira de *Sein und Zeit* utiliza-se o termo “cura” para traduzir *Sorge*. Preferimos o termo “Cuidado”, amplamente utilizado pelos comentadores e tradutores de Heidegger.

pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto ‘Cura’ e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: ‘Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a ‘cura’ quem primeiro o formou, ele deve pertencer à ‘cura’ enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar ‘homo’, pois foi feito de humus (terra)’” (Ibid: 263-264).

Heidegger atribui um significado especial a essa fábula não só porque o texto aponta o cuidado como o “âmbito” ao qual o homem pertence enquanto vive. É também significativo que a primazia do cuidado surja no contexto da concepção tradicional do ser do homem como “composto de corpo e espírito”, e que o nome dado ao ente que pertence ao cuidado (homem) não lhe tenha sido atribuído “em consideração ao seu ser mas por remeter ao elemento de que consiste (humus)” (Ibid: 264).

A fábula apresenta um outro elemento de grande importância: quem decide em relação à disputa em torno do “homem” é Saturno, ou seja, o “tempo”. Desse modo, o testemunho pré-ontológico do ser do Dasein, expresso pelo texto, “visualizou, desde o início, o modo de ser em que predomina seu *percurso temporal no mundo*” (Heidegger, 1889, 264).

*

Depois do passo fundamental que encaminha a analítica para a explicitação do ser do Dasein como Cuidado a partir da exposição dos existenciais, Heidegger discute a questão da *realidade*.

De início ele aponta para a articulação originária entre essa questão e o problema do sentido. Isto é feito com base na seguinte constatação: *a interpretação do ser orienta-se pelo ser dos entes intramundanos, mesmo quando o que está em jogo é uma compreensão de caráter ontológico.*

Nesse modo de compreensão, o ente em sua totalidade é visualizado como um conjunto de coisas simplesmente dadas. O Dasein “passa por cima” do que está imediatamente à mão – o instrumento no âmbito ocupacional – e assume uma

interpretação ontológica determinada fundamentalmente pela substancialidade. Substancializado (coisificado) o ser recebe o sentido de realidade.¹⁵

O horizonte da realidade vem também a determinar a autocompreensão do Dasein. O ente aberto ao sentido vê a si mesmo como algo de *real*, simplesmente dado “dentro” de um “mundo”. Com isto, “o conceito de realidade assume uma primazia toda especial na problemática ontológica” (*Ibid*: 267).

Para que a analítica existencial seja levada a termo, abrindo o caminho para a elaboração da questão do sentido do ser como tal, faz-se necessária uma discussão do *problema da realidade*, em sua feição clássica.

Uma das questões ontológicas básicas assumidas pela perspectiva tradicional diz respeito à suposta realidade dos entes “transcendentes à consciência”. Discute-se também se a realidade do “mundo externo” é passível de prova, e indaga-se quanto à possibilidade de conhecer “em si” o ente real e transcendente.

Quando se considera que todo acesso ao “real” se dá com base no ser-no-mundo, deve-se necessariamente tomar como *destituída de sentido* a indagação sobre a realidade e possibilidade de comprovação do mundo externo. O que importa fundamentalmente destacar é que *com o ser do Dasein* dá-se já, de modo essencial, abertura de mundo, e que com tal abertura o “mundo” já se descobriu.

*“Sem dúvida, o ente intramundano, no sentido de real, de ser simplesmente dado, pode ficar encoberto. Entretanto, somente com base num mundo já aberto é que o real pode vir a ser descoberto ou ficar encoberto. Coloca-se a questão da ‘realidade’ do ‘mundo externo’ sem esclarecer previamente o **fenômeno do mundo**. De fato, o ‘problema do mundo externo’ orienta-se, continuamente, pelos entes intramundanos (coisas e objetos) e, desse modo, todas as discussões conduzem a uma problemática que, do ponto de vista ontológico, é quase indeslindável”* (*Ibid*: 269).

A chamada *fé* no mundo exterior, assim como a tentativa de provar a realidade do mundo externo, sustenta-se na pressuposição de um sujeito desmundanizado, inseguro com respeito ao seu mundo. Com efeito, a crença na realidade externa pode vir a substituir a exigência, fadada ao fracasso, de uma prova constringente do ser simplesmente dado das coisas. Esta substituição,

¹⁵ Cabe lembrar que o termo latino *res*, de onde deriva “realidade”, tem o significado de “coisa”.

porém, deixa intocado o “problema da realidade”, uma vez que o recurso à fé mantém implicitamente a pressuposição de que tal prova é possível e necessária.

A alternativa entre *realismo* e *idealismo*, no âmbito das discussões em torno do problema da realidade, é recusada pela analítica existencial com base na mesma constatação que leva à recusa da alternativa entre “fé e razão”: em ambas o fenômeno do ser-no-mundo permanece velado.

A tese realista – sustentando a realidade do mundo externo para além da consciência – concorda aparentemente com a proposição existencial que afirma o ente intramundano e não nega o ser simplesmente dado das coisas. O realismo, no entanto, busca comprovar a realidade do mundo, coisa que para a analítica não tem sentido.

Face ao realismo, o idealismo possui, segundo Heidegger, uma “primazia fundamental”, uma vez que ao afirmar que ser e realidade se mostram na consciência, “exprime...a compreensão de que o ser não deve ser esclarecido pelo ente” (*Ibid*: 274). No entanto, o idealismo não acede aos fundamentos dessa compreensão. Ele não dá conta das condições de possibilidade da consciência, enraizadas, todas elas, no solo do ser-no-mundo.

Depois de assinalar que uma análise ontológica da consciência surge inevitavelmente como consequência à tese idealista, Heidegger demarca o âmbito em que o idealismo se justifica, tendo em vista a analítica existencial:

*“Se o título idealismo significar o mesmo que compreender a impossibilidade de se esclarecer o ser pelo ente mas que, para todo ente, o ser já é o ‘transcendental’, então é no idealismo que reside a única possibilidade adequada de uma problemática filosófica. Nesse caso, Aristóteles não teria sido menos idealista do que Kant. Se, porém, idealismo significar a recondução de todo ente a um sujeito ou a uma consciência que, por sua vez, se caracteriza como o que permanece **indeterminado** em seu ser, sendo, no máximo, caracterizado negativamente como uma ‘não coisa’, então, do ponto de vista do método, esse idealismo se mostra tão ingênuo quanto o realismo mais grosseiro”* (*Ibid*: 274-275).

Heidegger descarta também tanto a apresentação perspectivista do problema da realidade¹⁶ quanto a que se baseia na tese, eminentemente formal, de

¹⁶ Em *Ser e tempo* a questão do perspectivismo não é aprofundada. Heidegger fará isso mais tarde, de um modo bastante específico, no contexto das análises do pensamento de Nietzsche.

que sujeito e objeto se constituem numa relação recíproca e indissociável.¹⁷ Estas posições – segundo ele, meramente epistemológicas – se equivocam ao tentar solucionar um problema que, antes de demandar “soluções”, exige uma análise de caráter ontológico e existencial. Tal análise remete o problema da realidade à sua origem ao mesmo tempo que o desconstrói como problema.

No âmbito da ontologia fundamental, a noção de realidade serve para designar o modo de ser do manual intramundano e o ser das coisas simplesmente dadas. Sendo assim, ela se articula, em última instância, ao Cuidado.

*

A discussão da questão da *verdade* em *Ser e tempo* inicia-se com a afirmação da relação originária entre ser e compreensão do ser. Numa famosa passagem do seu *Poema*, Parmênides já pensava essa articulação.¹⁸ Aristóteles, por sua vez, afirmava que os filósofos que o precederam foram conduzidos pelas “coisas mesmas”, como que pressionados pela verdade. Ele próprio diz ser a filosofia a ciência da verdade.

Se verdade, compreensão e ser encontram-se relacionados originariamente, a explicitação do “fenômeno da verdade” não pode se dar sem remissão à abertura do Dasein ao sentido.

Depois de afirmar que o conceito tradicional de verdade obstrui o caminho que leva ao esclarecimento fenomenológico da questão, Heidegger põe em xeque especificamente as concepções que sustentam que o âmbito da verdade é a proposição, e que tomam a “concordância” entre o juízo e o objeto como a “essência da verdade”. O pressuposto básico que sustenta a perspectiva tradicional é o de que *somente o conhecimento é verdadeiro e conhecer é o mesmo que julgar*.

Tudo o que apresentamos quanto à constituição da abertura ao sentido vai de encontro a essa perspectiva. O privilégio concedido ao juízo contrasta mais especificamente com o papel que o discurso ocupa em *Ser e tempo*. O “saber discursivo” do Dasein é mais originário que o “conhecimento”. Do mesmo modo,

¹⁷ Neste passo, Heidegger não menciona explicitamente Husserl. É evidente, no entanto, que o que está em questão é o pensamento do fundador da fenomenologia.

¹⁸ A passagem em questão é *to gar auto noein estin te kai einai*. Em *Identidade e diferença* (1979b), Heidegger a traduz do seguinte modo: “O mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser”.

a relação imediata com o ente intramundano “precede” e fundamenta a relação entre sujeito e objeto, âmbito privilegiado da verdade como concordância.

Quando se busca constatar que uma proposição sobre algo é verdadeira, o que está originariamente em jogo não é a verificação da concordância entre conhecimento e objeto nem tampouco da concordância entre psiquismo e coisa física. Não se trata também de uma concordância entre conteúdos de consciência. A proposição verdadeira “propõe, indica, ‘deixa ver’ (*apophansis*) o ente em seu ser e estar descoberto” (*Ibid*: 286).

Essa compreensão da questão da verdade retoma um “pressentimento” originário de uma tradição filosófica mais antiga que a tradição metafísica. Ela não é arbitrária, mas *necessária*. A palavra grega *aletheia* fala desse pressentimento. Em Aristóteles, a *aletheia* indica o que se mostra, ou seja, indica *o ente na modalidade de sua descoberta*, de modo que o ser-verdadeiro do *logos* é *aletheuein*, é desvelamento a partir do discurso.

Heidegger retoma agora o que já havia sido apresentado quando da explicitação do conceito de *logos*, remetendo a questão a um contexto ainda mais originário: o do pensamento de Heráclito.

*“Será por acaso que num dos fragmentos de Heráclito,¹⁹ que constituem os ensinamentos **mais antigos** da filosofia em que o **logos** é tratado **explicitamente**, o fenômeno da verdade (...) transpareça no sentido de descoberta (desvelamento)? Contrapõe-se ao **logos** e a quem o diz e compreende aqueles que não compreendem. (...) Pertence (...) ao **logos** o desvelamento, **a-letheia**. A tradução pela palavra verdade e, sobretudo, as determinações teóricas de seu conceito encobrem o sentido daquilo que os gregos, numa compreensão pré-filosófica, estabeleceram como fundamento ‘evidente’ do uso terminológico de **aletheia**”* (*Ibid*: 287-288).

No que diz respeito à hermenêutica de *logos* e *aletheia*, Heidegger considera necessário resguardar a investigação de uma “mística desenfreada das palavras”, sem esquecer, porém, que, em última instância, o ofício da filosofia

¹⁹ A tradução de Carneiro Leão para o Fragmento 1 de Heráclito é a seguinte: “Com o Logos, porém, que é sempre, os homens se comportam como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido. Com efeito, tudo vem a ser conforme e de acordo com este Logos e, não obstante, eles parecem sem experiência nas experiências com palavras e obras, iguais às que levo a cabo, discernindo e dilucidando, segundo o vigor, o modo em que se conduz cada coisa. Aos outros homens, porém, lhes fica encoberto tanto o que fazem acordados, como se lhes volta a encobrir o que fazem durante o sono”. Cf. *Anaximandro, Parmênides, Heráclito*, p. 59.

consiste em garantir que a “força das palavras elementares” seja preservada do nivelamento característico do entendimento comum.

A visão de verdade assumida em *Ser e tempo* não consiste numa mera negação do conceito tradicional, mas numa apropriação originária da tradição. Tal apropriação não se resume a uma “explicação de palavras”, justamente porque tem origem na análise dos comportamentos do Dasein chamados costumeiramente de “verdadeiros”. Na medida em que *ser-verdadeiro* – no sentido de *ser-descobridor* – é um modo de ser-no-mundo, a condição de possibilidade da descoberta é uma ‘verdade’ ainda mais originária. “*Os fundamentos ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade*” (*Ibid*: 288).

O Dasein é e está na “verdade”. Esta proposição indica que é na abertura disposta, compreensiva e discursiva do ser-no-mundo que o que vem ao encontro se desvela. Em última instância, é *com* e pela estrutura do Cuidado que se dá a descoberta, seja na circunvisão da ocupação, seja na observação que visa apenas ao “aspecto” dos entes intramundanos.

O Dasein é e está na “não-verdade”. Esta proposição tem o mesmo estatuto que a que abre o parágrafo anterior. Ela aponta para o fenômeno da decadência, que constitui originariamente o Dasein. No âmbito do impessoal, o ente “não se vela por completo, ele se descobre no momento em que se deturpa; ele se mostra – mas segundo o modo da aparência” (*Ibid*: 290).

A explicitação do verdadeiro tem para Heidegger o caráter de uma luta, continuamente retomada, contra a aparência. As interpretações se fazem não a partir de um velamento total, mas com base no que se descobre como aparência.

Apesar de a verdade como concordância ter suas raízes na abertura, e se constituir como uma “modificação determinada” do que se abre originariamente, o próprio ser da abertura “propicia que, primeiro, se faça visível sua modificação derivada e que vigore a explicação teórica da estrutura da verdade” (*Ibid*: 292).

É assim porque na cotidianidade os entes são descobertos em larga escala a partir de apropriações do que se “ouve dizer por aí”, e não através de uma experiência originária. Nos pronunciamentos, as próprias proposições apresentam-se no modo de ser do manual intramundano.

A título de conclusão, Heidegger afirma que a proposição – fundada na abertura do Dasein – é um modo específico de apropriação do que se descobre, e

um modo específico de ser-no-mundo, mas não é o “lugar” primário da verdade. A “verdade” mais originária – a abertura – é que é o “lugar” da proposição.

Articula-se então um dos posicionamentos mais característicos de *Ser e tempo*: *a verdade só se dá enquanto o Dasein existe, ou seja, toda verdade é relativa ao ser do Dasein.*

3.6. O ser-para-a-morte, a “voz da consciência” e a decisão

A Primeira Parte de *Ser e tempo* tem na explicitação do ser do Dasein como cuidado o seu momento mais importante. A Segunda Parte da obra caracteriza-se basicamente pela introdução da dimensão da *temporalidade* no contexto da investigação. A analítica existencial põe-se agora a caminho de uma “liberação retroativa em seu sentido temporal” das estruturas ontológicas articuladas no Cuidado.

O ser-para-a-morte, a “voz da consciência” e a decisão surgem nesse âmbito como os fenômenos capazes de garantir o caráter originário da análise, uma vez que as explicitações até então realizadas foram encaminhadas exclusivamente pela via da *existência imprópria*.

Ao tomar a cotidianidade como fio condutor da investigação, a analítica existencial não tematizou o “fim” da existência como dimensão fundamental do ser para possibilidades. Sem isto não é possível, segundo Heidegger, alcançar uma visão do Dasein como *ser-todo*. Na busca dessa perspectiva de totalidade, a analítica coloca-se diante de duas tarefas básicas: elaborar um “conceito existencial da morte” e caracterizar ontologicamente o *ser-para-a-morte*.

Heidegger parte do seguinte pressuposto no questionamento existencial da morte: enquanto o Dasein *é*, ele jamais alcançou sua totalidade, uma vez que atingir a totalidade na morte corresponde à perda do ser. A transição para a não-existência retira o Dasein “da possibilidade de fazer a experiência dessa transição e de compreendê-la como tendo feito essa experiência” (Heidegger, 1989, Parte II: 17).

Como ser-com, o Dasein pode colocar-se diante da morte *do outro*. A expressão “colocar-se diante” é adequada porque aponta para uma restrição fundamental: na perda sofrida com a morte de um outro, o Dasein não experimenta o morrer como tal, ou seja, “ele não tem acesso à perda ontológica (...) ‘sofrida’ por quem morre” (*Ibid*: 19).

Na análise do ser-para-o-fim, o que importa não é o sentido ontológico da morte segundo a perspectiva de quem permanece existindo, e sim o esclarecimento da morte como possibilidade *própria*. Portanto, é necessário alcançar o sentido existencial do “chegar-ao-fim”, de modo a demonstrar que o *findar* do Dasein pode constituir-lo como *ser total*.

É inerente ao Dasein uma não-totalidade radical, que chega ao fim com a morte. Mas o *fim* do Dasein deve ser interpretado existencialmente. Nesse sentido, pode-se afirmar que enquanto existe o Dasein *já é para* o fim. O ser-para-a-morte participa da constituição originária do Dasein. Esta tese garante o caráter existencial da análise, ao delimitar a noção de *findar* frente aos conceitos de *término* (ser simplesmente dado) e de *finar* (ser vivo). Como vimos, a existência se distingue tanto da subsistência do que é simplesmente dado quanto da “sobrevivência” do ser vivo.

Atendo-se especificamente à questão da relação entre o *findar* do Dasein e o *finar* (“deixar de viver”) do ser vivo, Heidegger acrescenta o seguinte:

“A investigação médico-biológica do deixar de viver logra resultados que, do ponto de vista ontológico, podem também ser relevantes, desde que se tenha assegurado a orientação para uma interpretação existencial da morte. Ou será que, do ponto de vista médico, até a doença e a morte devem ser concebidas primariamente como fenômenos existenciais?” (Ibid: 28-29).

Heidegger acrescenta que qualquer investigação histórico-biográfica ou psico-etnológica da morte já pressupõe o conceito de morte. Nesse sentido, a interpretação existencial da morte tem precedência sobre a biologia e sobre toda ontologia da vida.

A morte pertence originariamente ao ser do Dasein como a sua possibilidade mais própria, irremissível e extrema. Ela é “a possibilidade da impossibilidade absoluta” de ser-no-mundo. Como tal, é determinada pelos componentes estruturais do cuidado: o “preceder-se” da compreensão, o “já-ser-em” da disposição e o “ser-junto-a” da decadência. Essa determinação pode ser explicitada a partir da seguinte consideração: *Sendo para possibilidades* (existencialidade), o Dasein *já está lançado* (facticidade) na morte, que, de início e na maioria das vezes, é a *morte dos outros* (decadência).

O ser-para-a-morte se mostra do modo mais originário no fenômeno da angústia. A angústia propicia a abertura para o *fato de ser para o fim*, que corresponde ao ser-lançado para o poder-ser mais próprio.

O fenômeno do ser-para-a-morte vigora “antes” de todo saber e de todo não saber sobre a morte, justamente porque ele é inerente ao estar-lançado. Cabe, portanto, reafirmar que é *existindo* que o Dasein morre *de fato*, embora isto se dê na maioria das vezes no modo da *decadência*. O Dasein decadente foge da estranheza do ser-para-a-morte mais próprio, buscando abrigo no impessoal.

A compreensão disposta no falatório em vigor na cotidianidade toma a morte como algo que simplesmente ocorre dentro do “mundo”, sem maiores surpresas. O impessoal diz “Morre-se”, encobrindo com isto o ser-para-a-morte em sentido próprio. Desse modo, a morte não nos ameaça, uma vez que surge como algo simplesmente dado *nos outros*.

“O discurso assim caracterizado fala da morte como um ‘caso’ que permanentemente ocorre. Ele propaga a morte como algo sempre ‘real’ mas lhe encobre o caráter de possibilidade e os momentos que lhe pertencem de irremissibilidade e insuperabilidade” (Ibid: 35).

No ser-para-a-morte próprio, ao contrário, colocamo-nos pura e simplesmente diante da impossibilidade de ser-no-mundo. Ao compreendermos propriamente a morte, antecipamos essa possibilidade irremissível e insuperável. Com a *antecipação*, a possibilidade da morte passa a ser suportada como possibilidade.

“Na antecipação, a possibilidade ‘será sempre maior’, ou seja, se desentranha como aquela que desconhece toda medida, todo mais ou menos, significando a possibilidade da impossibilidade, sem medida, da existência. Em sua essência, essa possibilidade não oferece nenhum apoio para alguma expectativa e para se ‘configurar’ um real possível e, assim, esquecer a possibilidade” (Ibid: 46).

Com a antecipação da possibilidade extrema, o Dasein se singulariza, uma vez que a possibilidade antecipada é irremissível, ou seja, é própria. A liberdade que advém com a antecipação permite ao Dasein escolher as possibilidades factuais mais próprias. Determinadas a partir do *fim*, tais possibilidades são sempre *finitas*. Quando as compreende, o próprio ser-com-os-outros se modifica, uma vez que o Dasein se libera do perigo de “não reconhecer ou mal-interpretar as

possibilidades superáveis da existência dos outros, reconduzindo-as para as suas próprias a fim de endossar sua existência factual mais própria.” (*Ibid*: 48).

A possibilidade mais própria é também possibilidade *certa*. Mas a certeza da morte difere essencialmente da “evidência”, quer empírica, quer formal. A verdade da morte na antecipação põe o Dasein diante do *certificado* de seu ser como totalidade finita. Desse modo, “a evidência dos dados imediatos das vivências, do eu e da consciência permanece necessariamente aquém da certeza incluída na antecipação” (*Ibid*: 49).

A possibilidade da morte é também *indeterminada*. A antecipação abre a morte como uma *ameaça*. É a disposição fundamental da angústia que permite que a “ameaça absoluta e contínua de si mesmo” mantenha-se aberta em sua singularidade, propriedade e indeterminação. Heidegger aponta para o lugar privilegiado que essa disposição ocupa na analítica quando afirma que *o ser-para-a-morte é essencialmente angústia*.

Resumindo o que foi conquistado com as análises do ser-para-o-fim, o filósofo chega à seguinte formulação: a antecipação revela para o Dasein a perdição no impessoal, colocando-o diante da possibilidade de ser próprio na liberdade para a morte, “*que, apaixonada, factual, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia*” (*Ibid*: 50).

*

Tomando como ponto de partida da análise do que a auto-interpretação cotidiana do Dasein conhece como *voz da consciência*, Heidegger busca um testemunho do poder-ser-si-mesmo em sentido próprio. O escopo e os limites da análise da consciência são claramente explicitados:

“*De início, é preciso perseguir os fundamentos e estruturas existenciais da consciência, tornando-a visível como fenômeno da existência, com base na constituição ontológica desse ente [o Dasein] até aqui obtida. Esta análise ontológica da consciência antecede toda descrição psicológica de suas vivências e sua classificação, estando também fora de uma ‘explicação’ biológica, ou seja, de uma dissolução do fenômeno. Também não é menor a distância que a separa de uma interpretação teológica da consciência moral ou mesmo da sua consideração com vistas a provar a existência de Deus ou uma consciência ‘imediate’ de Deus*” (*Ibid*: 54).

Algo se abre discursivamente para a compreensão disposta com o fenômeno da voz da consciência. Heidegger dá o nome de *clamor* ao discurso da

consciência. Quem escuta propriamente o clamor da consciência, retira-se por si mesmo do burburinho do impessoal, deixando de “dar ouvidos” ao falatório.²⁰

O clamor da consciência é silencioso. Como já observamos, a verbalização não é essencial para o discurso. Ao contrário: todo pronunciamento já pressupõe o discurso como constituinte fundamental da abertura. Se o si-mesmo é aclamado silenciosamente, *o que* é declamado no clamor da consciência? Heidegger responde: “Em sentido rigoroso, nada. O clamor não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar” (*Ibid*: 59).

Silencioso e “vazio de conteúdo”, o clamor da consciência simplesmente conclama o si-mesmo a assumir o seu poder-ser mais próprio. A conclamação sempre é interpretada de acordo com as possibilidades compreensivas de cada Dasein. Porém, isto não a torna menos “precisa” e menos “unívoca”.

Heidegger acrescenta que no fenômeno em questão o *quem* do clamor permanece também numa “surpreendente indeterminação”. Quem clama não se deixa observar pelos “olhos do mundo” e não dá respostas a indagações a respeito de sua origem ou posição. Simplesmente afirmar que o Dasein é ao mesmo tempo quem clama e quem é aclamado não é suficiente. A questão do *quem* do clamor exige uma caracterização mais rigorosa. Tendo isto em vista, o problema do modo de ser do clamor é retomado a partir da afirmação de sua facticidade.

“O clamor justamente não é e nunca pode ser algo planejado, preparado ou voluntariamente cumprido por nós. O clamor ‘se faz’ contra toda espera e mesmo contra toda vontade. Por outro lado, o clamor, sem dúvida, não provém de um outro que é e está no mundo junto comigo. O clamor provém de mim e, no entanto, por sobre mim” (*Ibid*: 61).

O sujeito do clamor não é o outro que comigo se preocupa nem tampouco o “eu” como entidade reflexiva. Quem clama é o si-mesmo “singularizado na estranheza de si”. Quando Heidegger diz que o clamor provém “de mim” e, não

²⁰ Neste passo de *Ser e tempo*, como observa Nunes (1992), Heidegger aplica a analítica existencial ao tema central da Ética. Não é possível acompanhar aqui em detalhe os tópicos abordados por Nunes com o objetivo de penetrar “o labirinto das descrições heideggerianas”, talvez “as mais tortuosas” da obra de 1927. No entanto, cabe pelo menos apontar para uma remissão que aproxima voz da consciência em Heidegger da voz do *daimon* socrático e para uma outra que contrasta a *consciência* como “princípio inato de justiça e de virtude”, tal como se apresenta em Rousseau, com a perspectiva em questão. Cf. Nunes, 1992: 124-126.

obstante, “por sobre mim”, ele está apontando para a extrema oposição que vigora entre a familiaridade do impessoal e a estranheza do ser-no-mundo.

A certeza que a escuta existencial do clamor propicia se funda no fato de que o Dasein – singularizado na estranheza da angústia – é para si mesmo “absolutamente insubstituível”. Como o modo fundamental de ser-no-mundo, a estranheza articula-se essencialmente com a propriedade existencial, uma vez que a possibilidade da existência própria só pode ser aberta pelo clamor sintonizado pela angústia.

No fenômeno da consciência, as dimensões fundamentais da facticidade (já-ser), existencialidade (poder-ser) e decadência (ser-junto-a) mostram-se em íntima ligação. Heidegger ratifica essa relação essencial quando afirma que *a consciência é o clamor do cuidado*.

A questão que se coloca a partir de então é a seguinte: o que se dá a compreender no clamor da consciência? O clamor interpela o Dasein como o ente que é e está essencialmente em *débito*. Ouvir o clamor é compreender o ser e estar em débito. Toda culpa, quer por falta, quer por omissão, provém de um ser e estar em débito primordial.

O caráter de *negatividade* do débito diz respeito ao fato de que o Dasein *não* pode ultrapassar o seu poder-ser; ele está sempre aquém de suas possibilidades. O Dasein também *não* tem como recuar para “antes” do estar-lançado. Mesmo porque, nos termos da analítica fenomenológica de *Ser e tempo*, não tem sentido falar em um “antes”. Por outro lado, a *positividade* do débito aponta para o fato de que o Dasein está entregue, no ser, à responsabilidade de ser o ente que ele é.

O Dasein é o fundamento de seu ser em débito. Tal fundamento é “vazio” e indeterminado, é *fundamento sem fundo*. Não há acontecimento do “mundo” que tenha papel fundante na existência. O fundamento do Dasein é em verdade um *nada*. Desse modo, em sentido rigorosamente existencial – e numa perspectiva que põe em xeque o fundamentalismo *impróprio* da metafísica – *nada* fundamenta o Dasein como ser-no-mundo.

O nada como fundamento da existência e a liberdade para as possibilidades de fato guardam uma relação de correspondência essencial.

*

A compreensão da aclamação da voz silenciosa da consciência torna o Dasein *livre*, na presteza para a angústia, para as possibilidades mais próprias. A abertura que integra disposição, compreensão e discurso mostra-se agora em toda a sua amplitude.

Heidegger chama de *decisão* a essa abertura privilegiada. A decisão, testemunhada pela consciência, é o *projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio*.

Evidentemente, a decisão não pode ser assimilada a nenhum comportamento específico porque, se assim fosse, a analítica recairia – através da eleição de uma espécie de caminho ideal para a autenticidade – na dimensão metafísica que pretende superar. Portanto, o “conteúdo” da decisão deve necessariamente permanecer indeterminado.

Com a explicitação do fenômeno da decisão, a analítica acede ao sentido ontológico do Dasein como totalidade. A investigação se encaminha então para a articulação entre a decisão e o ser-para-a-morte. Ao final desse percurso, a decisão se revela como *decisão antecipadora*.

Heidegger afirma que a indeterminação da decisão se revela totalmente apenas na certeza da possibilidade irremissível e insuperável. A antecipação do ser-para-o-fim coloca o Dasein diante de uma possibilidade que, apesar de “continuamente certa”, permanece a cada momento indeterminada. A indeterminação da morte, como “situação limite” da existência, é o âmbito no qual o Dasein decidido se totaliza em sentido próprio.

Com o estabelecimento do nexa entre decisão e antecipação torna-se possível determinar de um modo mais completo o ser do Dasein como Cuidado. Isto se faz a partir da “liberação” da temporalidade constitutiva do fenômeno.

3.7. Temporalidade, historicidade e intratemporalidade

É na decisão antecipadora que se dá a experiência da temporalidade em sentido próprio. Como esta afirmação de Heidegger pode ser esclarecida?

Na medida em que se constitui como ser para possibilidades, o Dasein está sempre *por vir*. Desse modo, ele é um ente essencialmente inacabado. A antecipação na decisão funda-se no *porvir*. Como ente porvindouro, o Dasein “deixa-se vir a si” em sua possibilidade mais própria. O ser-para-a-morte é então compreendido.

Ao apresentar essa primeira dimensão da temporalidade originária, Heidegger marca a diferença que separa o *tempo* na perspectiva existencial do “tempo”, que pode ser medido e, portanto, manipulado. Nesse sentido, o porvir “não significa um agora que *ainda-não* tendo se tornado ‘real’, algum dia o *será*” (*Ibid*: 119).

A metafísica toma o tempo como um fluxo de “agoras” simplesmente dados. Nesse contexto, prepondera o presente como a única dimensão real. Nessa perspectiva, o futuro seria um “ainda-não-agora” e o passado um “não-mais-agora”.

A decisão antecipadora articula-se ao ser e estar em débito. A compreensão do débito no estar-lançado corresponde à assunção de si mesmo como o que *já foi e ainda vigora*, com todo o seu poder de determinação. Esclarece-se então o *vigor de ter sido*, a segunda das dimensões originárias da temporalidade.

A terceira dimensão é a da *atualidade*. Como atualidade, a decisão antecipadora deixa vir ao encontro, sem deturpações, o que de fato está à mão no mundo circundante. A decisão se atualiza na *situação*.

A *temporalidade* é o fenômeno que unifica as três dimensões em questão.²¹ Nesse contexto, o porvir detém um privilégio. É a partir dele que surge o vigor de ter sido e, com isto, a atualidade.

Num trecho difícil, Heidegger tenta explicitar o fenômeno da temporalidade: “O vigor de ter sido surge do porvir, de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, em vigor) deixa vir a si a atualidade” (*Ibid*: 120).

A temporalidade, como condição de possibilidade da articulação entre existencialidade, facticidade e decadência, constitui originariamente a estrutura do Cuidado. Heidegger assevera que como a temporalidade não é um ente, não se pode dizer que ela “é”, e sim que ela *temporaliza*; e ela temporaliza nos modos que a possibilitam.

“Porvir, vigor de ter sido e atualidade mostram os caracteres fenomenais do ‘para si mesma’, ‘de volta para’, ‘deixar vir ao encontro de’. Os fenômenos para..., ao..., junto a... manifestam a temporalidade como o puro e simples ekstaticon. Temporalidade é o

²¹ Benedito Nunes chama o ‘futuro’ de *adveniente*, o ‘passado’ de *retroveniente* e o ‘presente’ de *apresentante*. Ele destaca que esses “componentes da temporalidade” implicam-se reciprocamente e se distinguem “pela mútua exclusão que os mantém interligados” (1992: 134).

‘fora de si’ em si e para si mesmo originário. Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de ekstases da temporalidade” (Ibid: 123).

O privilégio concedido ao porvir se justifica devido à importância primordial da morte como possibilidade da existência. O Dasein existe *finitamente*. Desse modo, é possível compreender que o “passado” do Dasein como ente lançado – passado ainda em vigor – brote do porvir como antecipação. O “presente” se dá com a “imbricação” do porvir com o vigor de ter sido.

Para Heidegger, o “tempo” da compreensão cotidiana surge da temporalidade imprópria que, por sua vez, se origina na temporalidade própria.

A tensão entre propriedade e impropriedade permanece como o eixo de sustentação das reinterpretações que na Segunda Parte de *Ser e tempo* articulam a estrutura do Cuidado, anteriormente conquistada, com o fenômeno da temporalidade.

Vimos que, como Cuidado, o Dasein *precede-se* a si mesmo (existencialidade) *já sendo* no mundo (facticidade) *junto aos entes* que vem ao encontro (decadência). Depois de explicitar a temporalidade em suas três dimensões essenciais, Heidegger *repete* a estrutura do Cuidado como ser do Dasein, o que é o mesmo que dizer que ele a temporaliza. Uma formulação possível do fenômeno, já na plenitude de sua complexidade é a seguinte: *como ente porvindouro, o Dasein precede-se a si mesmo, tendo sido e sendo ainda em lance no mundo, junto ao que se atualiza de fato em cada situação*. Nesta formulação, o Cuidado é, por assim dizer, modulado pela decisão antecipadora.

Estamos no âmbito da temporalidade mais própria. Neste âmbito, a *compreensão* apresenta, como foi visto, o caráter de *antecipação*. A antecipação do ser-para-a-morte corresponde ao porvir em sentido próprio. Por oposição ao antecipar, o porvir impróprio é um *atender*. Atendendo ao poder-ser, o Dasein permanece como que colado à ocupação, preso ao que é “urgente e inevitável” nos afazeres cotidianos.²²

A atualidade própria mostra-se como *instante*. Ao instante corresponde uma espécie de recuperação da dispersão vigente na ocupação cotidiana, sem que,

²² Não custa lembrar que a estrutura do Cuidado integra a decadência, ao lado da existencialidade e da facticidade. A repetição dessa estrutura pelo viés da impropriedade implica a temporalização dos fenômenos característicos do impessoal.

no entanto, a ocupação venha a ser deixada de lado. O instante não se confunde com o agora. Ele é antes a condição de possibilidade para que o manual mostre-se em um tempo dado. Por sua vez, a atualidade imprópria, “desprovida de instante” é chamada de *atualização*. O que a caracteriza é a *indecisão*.

A *repetição*²³ é o vigor de ter sido em sentido próprio. Ela consiste na volta para o si mesmo lançado em sua singularidade. Ao contrário, o vigor de ter sido que corresponde ao “atender atualizante” da compreensão imprópria é o *esquecimento*. Na cotidianidade mediana, o Dasein esquece-se continuamente de si mesmo em favor do “mundo”. O modo de ser em que cotidianamente “eu fui e permaneço sendo” tem o seu sentido temporal no esquecimento. A compreensão encontra seu fundamento no porvir. A *disposição*, por sua vez, funda-se no vigor de ter sido. A experiência do estar-lançado – própria ou imprópria – só é possível se o Dasein for continuamente o seu passado.

A repetição temporal dos existenciais revelou que o porvir próprio (antecipar) e o impróprio (atender) fundamentam a compreensão; o vigor de ter sido próprio (repetição) e o impróprio (esquecimento) temporalizam a disposição; e, por fim, a atualidade própria (instante) e a imprópria (atualização) fornecem a base temporal para a decadência.

Ao final dessas análises, *a temporalidade originária se explicita como o sentido do ser do Dasein*.

*

Ao discutir a relação originária entre temporalidade e historicidade, Heidegger põe mais uma vez em questão os resultados da analítica até então alcançados. O ser-para-o-fim não poderia, por si só, garantir o *ser total* do Dasein. É assim porque a existência se dá *entre* dois fins: a morte e o nascimento. É justamente a natureza desse “entre” que deve ser investigada a fim de que se possa visualizar o Dasein como totalidade.

O Dasein existe como *extensão* entre nascimento e morte, vistos não como momentos dados no passado e no futuro. No existir de fato, nascimento e morte estão *presentes*. O Dasein “só existe nascendo” e nascendo ele “já morre”, por ser

²³ Em *Ser e tempo*, a noção guarda três sentidos distintos, mas complementares. O primeiro sentido é basicamente metodológico. Na segunda seção da obra, os existenciais são *repetidos temporalmente*. O segundo sentido surge no âmbito em que nos encontramos agora, onde a repetição é tomada como o modo próprio do vigor de ter sido. O terceiro sentido se estabelece no momento da investigação das relações entre temporalidade e historicidade. Nesse contexto, como veremos mais adiante, a repetição consiste na transmissão de possibilidades legadas na existência comunitária.

essencialmente ser-para-a-morte e ser-lançado. A unidade fundamental de existencialidade e facticidade revela-se aqui mais uma vez.

Como a “movimentação” do Dasein na extensão entre nascimento e morte pode ser caracterizada? É certo que tal movimentação não deve ser assimilada ao deslocamento de algo simplesmente dado. A movimentação específica do Dasein no contexto da existência é o *acontecer*. “Liberar a *estrutura do acontecer* e suas condições existenciais e temporais de possibilidade significa conquistar uma compreensão *ontológica da historicidade*” (*Ibid*: 179).

Somente a partir da temporalidade originária o acontecer do Dasein como ente histórico pode ser esclarecido. A tese fundamental no âmbito dessa questão afirma que *não é por se situar “na história” que o Dasein é temporal; é a própria temporalidade constitutiva desse ente que funda a existência histórica*.

Na medida em que a temporalidade originária opõe-se ao “tempo” da cotidianidade, a historicidade em sentido próprio contrasta com a interpretação vulgar da história, que é solidária de uma compreensão imprópria do tempo.

No âmbito da historicidade, a cotidianidade mediana é também o horizonte da impropriedade. Esse horizonte guarda uma positividade essencial. É assim porque o Dasein faz de fato a experiência de ser “no tempo”. Ele se ocupa com o tempo quando, por exemplo, lança mão de um calendário ou de um relógio.

Tendo em vista a explicitação da compreensão vulgar da história, Heidegger discute os significados usuais de “história”. Um fato logo se impõe nessa análise: o privilégio que o *passado* detém no conjunto dos sentidos possíveis de “história”.

Em primeiro lugar, a história é o contexto de reunião de entes que já não são mais simplesmente dados ou que apesar de ainda subsistirem não têm efeito sobre o presente.

Outro sentido de história é o de um passado que ainda repercute sobre o presente. Quando se diz que “não é possível escapar da história”, é este o significado em vigor.

Ainda no horizonte do passado, o termo “história” apresenta um significado carregado de ambigüidade: as ruínas de um templo grego, por exemplo, pertencem ao passado mas permanecem simplesmente dadas na atualidade.

Heidegger identifica também um sentido de história como *proveniência*. Ele o explicita do seguinte modo:

“O que tem história encontra-se inserido num devir. O seu ‘desenvolvimento’ pode ser ora ascensão, ora queda. O que, desse modo, ‘tem história’ pode, ao mesmo tempo, ‘fazer’ história. É ‘fazendo época’ que, no ‘presente’, se determina um ‘futuro’. História significa, aqui, um conjunto de acontecimentos e influências que atravessa ‘passado’, ‘presente’ e ‘futuro’. Aqui o passado não tem primazia” (Ibid: 184).

Em contraposição à natureza, a história guarda o significado daquilo que se movimenta “no tempo”. Tal movimento é específico dos grupos humanos, apesar de a natureza pertencer, em certo sentido, à história tomada nesta acepção.

Finalmente, Heidegger aponta como histórico aquilo que é legado na tradição, “quer seja conhecido historiograficamente ou admitido como evidente ou ainda velado em sua proveniência” (Ibid: 184).

Os significados apontados podem ser resumidos na seguinte proposição: *história é o acontecer específico do Dasein que se dá no tempo*. Uma questão se impõe diante desta colocação: Como determinar o caráter desse acontecer? Será ele um mero aparecer e desaparecer de dados ou, ao contrário, será que é somente em razão de o Dasein ser um ente originariamente histórico que os dados da história tornam-se possíveis?

Se o ser humano constitui-se a partir da temporalidade e se, além disso, a história pertence a essa constituição ontológica, uma análise existencial da historicidade deve se voltar de início para os entes históricos que apresentam um sentido temporal evidente. Tendo isto em vista, Heidegger busca caracterizar de um modo mais preciso o primado do passado no conceito de história, a fim de preparar a exposição fenomenológica da constituição da historicidade.

Num museu, instrumentos como, por exemplo, utensílios domésticos, pertencem a um “tempo passado”, mas estão também “presentes” como entes simplesmente dados. De certo modo, portanto, tais instrumentos ainda não passaram. Sendo assim, cabe perguntar o seguinte: Em que medida tais instrumentos são históricos? O fato de terem se transformado em “objetos” da ciência historiográfica não é determinante, uma vez que os objetos da

historiografia *são já* históricos. A objetivação só se efetiva num segundo momento.

É evidente que os utensílios do museu não são mais o que foram. Eles envelheceram *com o tempo*, tornaram-se frágeis, deterioraram-se. Mas o caráter histórico desses instrumentos não se esclarece a partir dessas contingências.

“O que então passou no instrumento? O que foram as ‘coisas’ que hoje não são mais? Elas ainda são o instrumento de um uso determinado – embora fora de uso. Mas se hoje elas ainda estivessem em uso – como muitos móveis herdados estão – elas já não seriam históricas? Em uso ou fora de uso, elas não são mais o que foram. O que então ‘passou’? (Ibid: 185).

O que passou foi o *mundo* no qual esses instrumentos, integrados em contextos ocupacionais, vinham ao encontro como entes passíveis de utilização. O fundamento da historicidade das antiguidades encontra-se, portanto, no “passado” do Dasein, de cujo mundo elas faziam parte. Mas quando se toma o passado como aquilo que não é mais simplesmente dado, deve-se concluir que o Dasein não pode nunca “ser um passado”. Por que não? Porque o Dasein nunca é algo simplesmente dado. O Dasein que não mais existe ainda vigora por ter sido presente.

Vimos que o vigor de ter sido estabelece um nexos indissolúvel com o porvir e a atualidade. Na decisão antecipadora, o Dasein projeta-se para a possibilidade do fim do ser-no-mundo, voltando para o estar-lançado e atualizando-se na situação.

A estrutura da temporalidade originária é fundamental para a análise da historicidade. No entanto, um novo elemento deve ser acrescentado ao que já foi estabelecido a fim de que o sentido da historicidade se explicita.

Na existência, as possibilidades de fato não devem ser retiradas do *fim*, mas do *princípio*. A decisão, abre essas possibilidades a partir da *herança* que o Dasein como ser-lançado assume. O retorno decidido ao “passado” guarda em si mesmo uma transmissão de possibilidades legadas. Mas o retorno só se perfaz a partir da antecipação. Somente o ser-para-a-morte em sentido próprio pode colocar o Dasein diante do seu *destino*.

O destino do ser humano é o *acontecer originário* da existência, Ele tem lugar na decisão antecipadora. Sendo livre para a morte, o Dasein acontece

transmitindo-se a si mesmo numa possibilidade herdada, mas também escolhida. A herança que cabe ao Dasein como ser-no-mundo cabe também aos que com ele compartilham a existência. Na medida em que ser no mundo é ser com os outros, o acontecer em conjunto – acontecer do povo, da comunidade – determina-se como *envio comum*. Este fenômeno corresponde ao acontecer do Dasein em sua plenitude.

A referência à *repetição* se coloca mais uma vez quando o que está em questão é a compreensão de possibilidades legadas. No âmbito da questão da historicidade, a repetição aponta, portanto, para um retorno às possibilidades do Dasein que vigora por ter sido. Como tal, ela é um modo da decisão antecipadora. O primado do porvir revela-se então também aqui. Heidegger afirma que a história está enraizada no porvir de forma tão fundamental que somente com a antecipação se dá a remissão à facticidade. Essa remissão garante ao vigor de ter sido o papel preponderante na história. O ser-para-a-morte – ou a finitude da temporalidade originária – é portanto o fundamento velado da historicidade.

Com a conclusão da análise da historicidade a partir da temporalidade própria, resta considerar o fenômeno da *intratemporalidade* em sua relação com a temporalidade imprópria.

Vimos que todo acontecer de fato decorre “no tempo”, o que é o mesmo que dizer que o “tempo” é um fato na cotidianidade. Ao reconhecer o fato da intratemporalidade, e ao tomar tal fato como tema de investigação, Heidegger está também reconhecendo o direito da interpretação temporal própria da história como ciência. “O tempo ‘em que’ os entes intramundanos vem ao encontro deve (...) receber uma análise de *princípio*, porque, além da história, também os processos naturais se determinam ‘pelo tempo’” (*Ibid*: 213).

Ainda mais elementar que a constatação de que as ciências contam com o “fator tempo” é o fato de que o Dasein, antes de qualquer tematização científica do tempo, se ocupa com o tempo e por ele se orienta na cotidianidade, sem que para isto lhe seja necessário compreender a temporalidade.

De que modo o “contar com o tempo” pode ser caracterizado? Como o ente essencialmente temporal temporaliza o comportamento de “levar em conta” o tempo? São estas as questões que devem de início ser respondidas para que se possa aceder a uma compreensão da relação entre temporalidade e intratemporalidade.

Na dia-a-dia das ocupações, o Dasein que “tem” ou “não tem”, que “ganha” ou “perde” tempo, encontra preliminarmente o tempo no manual intramundano e no ser simplesmente dado. Nesse âmbito, o próprio tempo é compreendido como algo simplesmente dado. É esta a fonte do conceito vulgar de tempo. Heidegger sustenta que esse conceito provém de um “nivelamento do tempo originário”.

Neste estado de coisas a *atualização* cumpre um papel determinante. Tanto o futuro quanto o passado são compreendidos na ocupação a partir do agora. Quando pronunciamos o agora, sabemos de sua relação com o tempo. Essa relação é mais do que evidente. Porém, o tempo do “agora”, assim como o tempo do “outrora” e o do “depois”²⁴, não é encontrado em meio aos entes. A atualização que nos pronunciamentos interpreta o agora (presente), o agora-não-mais (passado) e o agora-ainda-não (futuro) interpreta em verdade a si mesma.

A *possibilidade de datação*, que remete todo agora, todo outrora e todo depois a um *quando*, se constitui como “a *indicação temporal* mais originária” (*Ibid*: 218).

O tempo interpretado no agora, o outrora e no depois surge sempre datado a partir do que vem ao encontro no mundo circundante. No âmbito da ocupação, o Dasein “se dá” tempo junto ao ente intramundano. Este “dar-se tempo” prescinde de determinações temporais precisas. O tempo que o Dasein se dá na vida cotidiana não é compreendido explicitamente. Ele permanece encoberto em seus “modos de doação”, modos que correspondem às três dimensões da temporalidade.

O tempo implicitamente compreendido na ocupação nunca se mostra como um fluxo contínuo de puros “agora”. O encobrimento da temporalidade própria da ocupação faz com que o tempo que o Dasein se dá apresente “brechas”, o que com frequência impede a recomposição da “jornada” com base no tempo “utilizado”. Este fato tem seu fundamento na temporalidade originária.

Heidegger assinala que a representação teórica do tempo como uma seqüência contínua de “agoras” impede o acesso à compreensão do tempo da ocupação em seu curso e modos de se dar. A determinação desses modos deve ser

²⁴ O termo utilizado por Heidegger neste passo é *dann*. “Então” e “depois” são traduções possíveis. Na tradução brasileira de *Sein und Zeit*, optou-se por “então”. Preferimos traduzir *dann* por “depois” porque consideramos que este termo, apesar de não guardar um sentido estritamente temporal, corresponde melhor ao significado de “futuro”.

estabelecida *singularmente*, isto é, de acordo com a maneira como cada Dasein “tem” o seu tempo.

Se o *indeciso* se perde e *perde seu tempo* dispersando-se na ocupação em meio a uma multiplicidade de tarefas, o Dasein decidido “sempre tem tempo” para o que cada situação dele exige. Sendo instantânea, a temporalidade da decisão se temporaliza como extensão, “inteiramente marcada pelo destino, no sentido da *consistência* própria e histórica do si-mesmo” (*Ibid*: 221).

Mais uma vez, a temporalidade originária é afirmada como instância fundamental da existência: o Dasein só pode ganhar ou perder tempo porque como abertura essencialmente temporal ele recebe a concessão de um “tempo”. “Na medida em que a ocupação cotidiana se compreende a partir do ‘mundo’ das ocupações, ela conhece o ‘tempo’ que ela toma *não como o seu*. Nas ocupações ela *aproveita* o tempo que ‘dá a si mesma’ e com o qual *impessoalmente* se conta” (*Ibid*).

Heidegger acrescenta que a “publicidade do tempo” se aprofunda à medida que a ocupação com o tempo se sofisticada, ou seja, à medida que a contagem do tempo se aperfeiçoa.

De início, a circunvisão da cotidianidade data o tempo tomando o “curso do sol” como referência. O “dia” surge então como a medida mais “natural” do tempo. Na perspectiva dessa interpretação do tempo público, o acontecer do Dasein é o *dia-a-dia*.

A circunvisão que data o tempo pelo sol privilegia determinados “locais” do percurso desse astro – o nascente, o poente e o meio-dia – estabelecendo uma divisão do dia, disponível “para ‘todo mundo’, na convivência que se faz ‘sob o mesmo céu’” (*Ibid*: 224).

A datação que de forma ainda rudimentar mede o tempo da ocupação pelo “relógio” que, no céu, faz-se acessível diariamente na atualização, acaba por necessitar de um “manual ainda mais manuseável”, instrumento capaz de datar o tempo de forma mais precisa. Heidegger observa que o que torna possível o surgimento do *relógio* é o sol, tal como interpretado pela circunvisão que conta com o tempo.

O tempo que na temporalização se torna público recebe o nome de *tempo do mundo*. O tempo do mundo nunca pode ser um ente intramundano, uma vez que se constitui, juntamente com o *mundo*, como horizonte a partir do qual o ente

intramundano pode vir ao encontro. Nesse sentido, “o tempo do mundo possui a *mesma* transcendência que o mundo” (*Ibid*: 231).²⁵

Como condição de possibilidade dos entes intramundanos, o tempo do mundo é mais *objetivo* que qualquer objeto possível. Por outro lado, ele também é mais *subjetivo* que qualquer sujeito, uma vez que, como Cuidado, possibilita o si-mesmo.

Tendo isto em vista, Heidegger se pergunta se esse tempo – que é anterior a toda objetividade e subjetividade – possui um *ser*, e assinala que a investigação dessa questão terá de se defrontar com os mesmos limites provisoriamente estabelecidos na discussão da relação entre verdade e ser.

Chegando ao âmago da questão da intratemporalidade, Heidegger afirma que o relógio – ele próprio um ente intramundano – possibilita uma datação que atualiza de modo privilegiado algo simplesmente dado. O medir que o relógio possibilita consiste na atualização de parâmetros em vigor para “todo mundo”: segundo, minuto, hora. Uma vez que na “datação medidora” a atualização prepondera, o “agora” detém o privilégio na interpretação do tempo público.

“Na medição do tempo cumpre-se, portanto, uma publicação do tempo, segundo a qual este sempre vem ao encontro de todo mundo a todo tempo, como ‘agora e agora e agora’. Sem que a medição do tempo se oriente, de forma temática, para o tempo como tal, esse tempo ‘universalmente’ acessível nos relógios também é, por assim dizer, preliminarmente encontrado como um conjunto simplesmente dado de agoras” (*Ibid*: 228-229).

O tempo que se mostra no relógio é o que é contado. Contar o tempo nesse instrumento é atualizar a cada vez a posição dos ponteiros. Em seu nexos fundamental com o vigor de ter sido e com o porvir, a atualização “retém” o outrora – isto é, pronuncia o agora numa abertura para o horizonte do “agora-não-mais” – e atende ao depois, abrindo-se para o horizonte do “agora-ainda-não”.

Heidegger assinala que essa interpretação do tempo nada mais é do que a elaboração ontológico-existencial da definição de Aristóteles, que afirma ser o tempo *o que é contado no movimento que se dá ao encontro no horizonte do anterior e do posterior*

²⁵ Contrariando Kant, Heidegger afirma que “o tempo do mundo se encontra, preliminarmente e de forma igualmente *imediata*, tanto no físico quanto no psíquico” (1989a, Parte II: 231).

Com a publicação definitiva do tempo a partir do advento do relógio, o tempo é compreendido na ocupação como fluxo de “agoras” simplesmente dados. Nesse modo de compreensão, a possibilidade de datação – assim como a *significância* – permanece encoberta. Dá-se o *nivelamento* do tempo do mundo.

O encobrimento do tempo do mundo articula-se essencialmente com a fuga do ser-para-a-morte. Pronunciando sempre “agora-agora”, o impessoal desvia o olhar do ser-para-o-fim, adiando indefinidamente a morte para um “depois” indeterminado. A representação que sustenta a *infinitude* do tempo público consolida esse estado de coisas.

No entanto, o nivelamento e encobrimento da temporalidade nunca é completo. Quando a interpretação cotidiana afirma a *irreversibilidade* do fluxo do “tempo”, ela deixa ver o ser-para-a-morte.

“Por que o tempo não se reverte? Em si mesmo e justamente quando se encara a seqüência dos agora, não se pode perceber por que a seqüência dos agora não poderia reaparecer na direção inversa. A irreversibilidade se funda no tempo público oriundo da temporalidade, cuja temporalização, sendo primordialmente porvir, ‘vai’ (...) até o seu fim, de tal maneira que ela já ‘é’ ser-para-o-fim” (Ibid: 239).

Heidegger afirma o “direito natural” inerente à representação vulgar do tempo. Tal representação surge na decadência, que é constitutiva do ser-no-mundo. O que não se pode aceitar é que a perspectiva tradicional se estabeleça previamente como o horizonte exclusivo para a interpretação do tempo.

Numa visão de conjunto, a investigação fenomenológico-hermenêutica que se inicia com a exposição da questão do ser – e que pela via da análise do ser-no-mundo e da mundanidade do mundo estabelece o Cuidado como ser do Dasein – se confirma com a exposição da temporalidade originária, que se desdobra a partir da totalização do Cuidado na decisão antecipadora.

A temporalidade, como fundamento da existência, atesta regressivamente as estruturas ontológicas conquistadas.

3.8. O problema da ipseidade em *Ser e tempo*

A discussão da questão do *ser si mesmo*, ou da *ipseidade*, tem importância fundamental no contexto da proposta de articulação entre a psicologia analítica e a fenomenologia hermenêutica.

Tal questão engendra no próprio âmbito da fenomenologia hermenêutica divergências fundamentais, que deverão necessariamente ser tematizadas.

Por ora, cabe discutir certos aspectos da visão de ipseidade proposta por Heidegger em *Ser e tempo*, de modo a preparar o terreno para a posterior retomada da questão.

A problemática da ipseidade ocupa um lugar fundamental na estrutura de *Ser e tempo*. A elaboração da questão do ser, esquecida pela metafísica, exige que o ente capaz de questionar – o Dasein – seja explicitado *em seu ser*.

Ao introduzir o termo “Dasein”, Heidegger lança mão de uma expressão que é importante considerar: o Dasein é “sempre meu” e é “o ente que nós mesmos somos”.

Em seguida, Heidegger afirma que a compreensão de si sempre se dá a partir de uma possibilidade própria de ser ou não ser si mesmo. Articula-se então pela primeira vez a relação do *próprio (selbst)* com o *si mesmo*.

Não é só a relação do *selbst* com o si que ganha uma primeira articulação neste passo; está também em jogo na colocação de Heidegger a relação do próprio com o *autêntico (echt)*. O Dasein é a sua possibilidade de ser. Justamente por isso ele pode “ganhar-se ou perder-se”.

Propriedade e impropriedade constituem dois modos de ser. A ipseidade *autêntica* do Dasein instaura-se quando o si se apropria de si mesmo. Qual a natureza dessa apropriação? Que papel tem o *outro* nessa instauração?

Antes de enfrentar diretamente essas questões, é preciso apresentar em linhas gerais o percurso da analítica existencial no terreno da cotidianidade mediana, que, como vimos, é o “solo fenomenal” da ontologia fundamental de *Ser e tempo*.

Na cotidianidade mediana, o Dasein tende a se compreender a partir do “mundo”. Dentro do “mundo”, o ente aparece como “coisa natural”. As coisas naturais têm na substancialidade o seu caráter ontológico. Desse modo, na relação com a “natureza”, o Dasein tende a se compreender como um ente substancial.

O “primeiro gesto” para a elaboração da ontologia fundamental, como diz Courtine, consiste em diferenciar o modo de ser do Dasein do modo de ser de tudo o que se dá simplesmente no “mundo”. A ontologia do passado falhou ao não reconhecer essa diferença. O principal erro dessa ontologia foi “ter pretendido aplicar ao Dasein categorias cuja validade estava limitada a uma esfera determinada do ente: a ‘natureza’ ou o ‘mundo’” (Courtine, 1990a: 287-288).

A analítica existencial vai então buscar explicitar um modo de ser das “coisas” mais originário. Essa explicitação se estabelece, como vimos, no âmbito da análise da mundanidade do mundo mais próximo do Dasein – o mundo circundante, mundo da lida com os instrumentos.

A compreensão de si – correlata da compreensão de mundo – penetra pela primeira vez na dimensão da propriedade quando o mundo como tal se anuncia no ente intramundano. O anúncio do mundo se dá com a retração da manualidade do instrumento. Quando um instrumento falha ou falta em seu “ser para”, a quebra dos nexos referenciais constituintes do todo instrumental, que daí advém, faz com que a visão compreensiva da multiplicidade das referências – a circunvisão – depare-se “com o vazio”.

O anúncio do mundo no âmbito da ocupação pode ser considerado como o “primeiro grau” da revelação do ser-no-mundo. Com a quebra das referências instrumentais, o movimento de fuga de si mesmo para o ente, característico do Dasein, é pela primeira vez posto em xeque. Nesse contexto, a angústia que determina originariamente o ser-no-mundo mantém-se ainda em estado de latência. O “colocar-se diante de si mesmo” que o Dasein experimenta ainda não acontece a partir de *seu próprio ser*.

A problemática da ipseidade alcança um novo patamar com as análises do ser-no-mundo como ser-com-os-outros. Heidegger pergunta então pelo *quem* do Dasein na cotidianidade mediana.

Uma diferença importante se apresenta quando a interpretação ontológica do “ser-com-as-coisas” cotidiano é comparada à análise do ser-com-os-outros: *no âmbito da relação com os outros na cotidianidade não há nada que corresponda ao anúncio do mundo, que advém com a falha do instrumento*.

A interpretação do ser-com apresenta do início ao fim caráter *negativo* no que diz respeito a esse aspecto. *A possibilidade de abertura a partir da falha ou da falta do outro não se coloca*.

No mundo compartilhado, os outros vêm ao encontro a partir do empenho na ocupação; em outras palavras, a *co-presença* dos outros “vem ao encontro, nas mais diversas formas, a partir do que está à mão dentro do mundo” (*Ibid*: 178).

Quando enfatizamos essas afirmações temos por objetivo ressaltar que em *Ser e tempo* a manualidade possui um peso ontológico sem paralelo no âmbito da relação do si com o outro, seja esta positiva ou não.

Antes de pôr em questão especificamente o fenômeno da preocupação, cabe destacar uma colocação central para a compreensão do estatuto da ipseidade em *Ser e tempo*. Heidegger afirma que o próprio termo “Dasein” mostra que “de início” esse ente *não está remetido a outros*. No entanto, o ser-com é um existencial, ou seja, é uma estrutura que constitui ontologicamente o ser-no-mundo. Como compreender essa aparente contradição? Reconsiderando a afirmação feita por Heidegger no Parágrafo 2 de *Ser e tempo*: o Dasein é esse ente que *cada um de nós somos*. “De início”, o Dasein não se acha remetido a outros; ele é “cada um”, é “sempre meu”. O “nós”, por sua vez, resulta da relação do “meu Dasein” com o Dasein “que não o meu”.

O Dasein se ocupa com os entes que têm na manualidade o seu modo de ser e se preocupa com os outros, isto é, com os entes que compartilham a abertura de mundo. Os modos negativos de preocupação – a indiferença, por exemplo – caracterizam privilegiadamente a convivência cotidiana. A *preocupação substitutiva* – o primeiro modo “positivo” mencionado por Heidegger – tem papel determinante na convivência e está ligada predominantemente á ocupação. Somente a *preocupação por anteposição* – aquela que se antecipa ao outro para torná-lo livre para suas possibilidades factuais – tem caráter propriamente existencial. A consideração desse modo de relação com o outro tem, portanto, grande importância para uma investigação do estatuto da ipseidade em *Ser e tempo*.

Qual a natureza dessa relação? A preocupação que se antepõe ao outro se traduz numa ação compreensiva de um si próprio sobre um si distinto, visando a que este assumase em *sua propriedade*. Heidegger não nos dá elementos para considerar a possibilidade de uma reciprocidade relacional. A relação própria com o outro é sempre unidirecional, ou seja, não dialógica. Ela se instaura a cada vez *de um para o outro*, sem movimento de retorno.

Como ressalta Courtine (1990b), a questão do modo de acesso “originário e específico” ao outro – àquele que, como Dasein, existe, diferentemente do ente intramundano e do ente simplesmente dado – não se coloca nas análises heideggerianas do ser-com.²⁶

Em *Ser e tempo*, o outro ocupa face ao si uma posição *imprópria*. A existência compartilhada é tematizada somente quando da explicitação da cotidianidade mediana. A decadência surge nesse contexto como a noção central. É ela que responde pelo terceiro momento do Cuidado, que é o “todo estrutural” do Dasein.²⁷ Esse momento – o do *ser junto a* – integra indiferentemente “os entes que vem ao encontro dentro do mundo”. *O outro não detém, portanto, nenhum privilégio ontológico na estrutura ontológica total do Dasein.*

É no seio do *preceder-se a si mesmo por já ser no mundo* que a ipseidade autêntica do Dasein se constitui. O *preceder-se da compreensão* (existencialidade) e o *já ser da disposição* (facticidade) correspondem respectivamente ao primeiro e ao segundo momento estrutural do Cuidado.

Heidegger elege como fiadores da ipseidade a disposição da angústia e a compreensão do ser-para-a-morte.

A angústia abre o Dasein como *solus ipse* e, portanto, o singulariza. Por outro lado, ao compreender-se como ser-para-a-morte, o Dasein *certifica-se* de si mesmo, uma vez que a morte, além de ser a possibilidade certa, é possibilidade irremissível. Courtine assinala que com o ser-para-a-morte Heidegger transforma duplamente o *ego cogito, ego sum*. Primeiramente, é extraído da proposição de Descartes o seu núcleo ontológico (*ego sum*); em seguida, o *sum* é explicitado temporalmente como *sum moribundus*. A antecipação da possibilidade da morte reenvia o Dasein a si mesmo. “Esse ‘retro-projeção’ (*Zurückwerfen*) é tão absoluta (...) que o ser-com (*Mitsein*) (...) torna-se, em sua concreção, não relevante, não pertinente” (Courtine, 1990c: 309).

²⁶ Discutindo o caráter de transcendência do Dasein na obra *Interprétation phénoménologique de la “Critique de la raison pure” de Kant*, Heidegger (1982) apresenta com toda a clareza a sua posição quanto ao estatuto da relação eu-tu. Ele afirma que é um erro acreditar que essa relação seja “primariamente constitutiva” da possibilidade de descoberta de mundo. O Dasein só pode ser no mundo com um outro si porque, com base na transcendência, ele pode ser junto de si mesmo.

²⁷ Como vimos, o cuidado como ser do Dasein corresponde a um *preceder-se a si mesmo por já ser em* (no mundo) como *ser junto a* (os entes intramundanos).

4. GADAMER

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) inicia seus estudos de filosofia em 1919, na Universidade de Marburgo, onde estuda com Heidegger. Em 1922, defende sua tese de doutoramento sobre Platão. Leciona em Marburgo entre 1937 e 1939. Assume a reitoria da Universidade de Leipzig, onde atua de 1939 a 1947. Leciona na Universidade de Frankfurt entre 1947 e 1949 e, por fim, na Universidade de Heidelberg, de 1949 a 1968; em Heidelberg, Gadamer desempenha também a função de Reitor. Além dos estudos filosóficos, dedica-se à filologia clássica, história da arte, literatura e teologia.

Apesar de Gadamer descortinar seus temas numa perspectiva primariamente ontológica, sua abordagem não está centrada, como observa Ferrater Mora (1982), na questão do sentido do ser como tal, mas antes na “exploração hermenêutica do ser histórico”, tal como se mostra na linguagem da tradição.

As Obras Completas de Gadamer integram dez volumes. Os dois primeiros são *Verdade e método I* e *Verdade e método II*. Os volumes três e quatro versam sobre a filosofia moderna. Os três volumes seguintes são dedicados à filosofia grega. Os volumes oito e nove abordam questões de estética e poética. O último volume traz os complementos e índices.

*

A filosofia hermenêutica de Gadamer se apresenta, em *Verdade e método*, com o propósito de sustentar a universalidade do fenômeno da compreensão face ao primado do método no âmbito da ciência. Em outras palavras, Gadamer se propõe a “procurar por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar de sua própria legitimação, onde quer que a encontre” (Gadamer, 1998: 32).

Como assinala Gens (1995), Gadamer pretende, em sua obra maior, dar sentido à idéia de verdade num momento histórico em que ela se vê “confiscada pela idéia moderna de método” ou então é vista como anacrônica e dogmática. O projeto gadameriano não se confunde, porém, com projetos que, presos ainda a um dualismo epistemológico de caráter objetivista, visam a garantir para as ciências do homem uma “outra ordem do saber”, vizinha ao domínio das ciências

naturais, como em Dilthey. Gadamer, na esteira de Heidegger, toma a noção de *facticidade* como elemento fundamental de sua filosofia. Retendo a compreensão de existência como existência finita e histórica, ele coloca a questão de como preservar a idéia de verdade de modo a superar o relativismo. “A resposta a essa questão vai conduzir Gadamer a desenvolver uma concepção dialógica de verdade, como também da linguagem” (Gens, 1995: 11).

Antes de expor as questões de *Verdade e método* que serão enfatizadas no presente trabalho, convém apresentar sucintamente a estrutura da obra.

Gadamer toma com ponto de partida o fenômeno da arte, de modo a elaborar um conceito de verdade que faça justiça à experiência hermenêutica, possibilitando, assim, uma aproximação entre a arte e outras formas de experiência, como a história e a filosofia. *Verdade e método* se inicia, portanto, com uma crítica à *consciência estética*, a partir da qual se estabelece um conceito ontológico de experiência da arte. Com a “liberação da questão da verdade desde a experiência da “arte”¹, o que se conquistou ontologicamente é estendido, na Segunda Parte da obra, ao campo das “ciências do espírito”. Gadamer parte então do pressuposto de que assim como na experiência da arte nós temos que nos haver com verdades que extrapolam o domínio do conhecimento metódico, “algo semelhante vale para o todo das ciências filosóficas, nas quais nossa tradição histórica, em todas as suas formas, é transformada em *objeto* de pesquisa, e acaba, porém, e ao mesmo tempo, ela mesma *manifestando-se em sua verdade*” (1998: 33). Após o estabelecimento dos traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica, chega-se, na Terceira Parte, aos momentos da determinação da linguagem como horizonte de uma ontologia da compreensão e da sustentação do caráter de universalidade da hermenêutica.

Consideraremos, de início, alguns dos “traços fundamentais” da hermenêutica gadameriana. Nesse contexto, serão destacadas, entre outras, as problemáticas do círculo hermenêutico, dos preconceitos como condição da compreensão e da essência da experiência hermenêutica. Em seguida, passaremos à discussão da relação entre experiência hermenêutica e linguagem.

¹ Este é o título da Primeira Parte da obra.

4.1. O círculo da compreensão, a questão dos preconceitos e o estatuto da tradição

No contexto da apresentação de sua perspectiva sobre o círculo hermenêutico, Gadamer toma como ponto de partida a demonstração da pré-estrutura da compreensão levada a efeito por Heidegger em *Ser e tempo*. Com isto, ao mesmo tempo em que marca sua vinculação à hermenêutica heideggeriana, Gadamer nos encaminha para o terreno no qual o problema da circularidade da compreensão é assumido para além de Heidegger.

“Heidegger somente entra na problemática da hermenêutica e das críticas históricas com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a pré-estrutura da compreensão. Já nós, pelo contrário, perseguimos a questão de como, uma vez liberada das inibições ontológicas do conceito de objetividade da ciência, a hermenêutica pode fazer jus à historicidade da compreensão” (Gadamer, 1995: 400).

Em Gadamer, de fato, a questão da historicidade do fenômeno da compreensão encontra-se explícita e essencialmente vinculada ao projeto de constituição de uma hermenêutica filosófica, projeto que é estranho aos interesses de Heidegger.²

No entender de Gadamer, o ponto alto da reflexão de Heidegger sobre o círculo hermenêutico encontra-se antes na sustentação da *positividade* desse círculo que propriamente na demonstração da circularidade da compreensão, a partir das noções de posição prévia, visão prévia e concepção prévia. Os pressupostos do intérprete não devem ser descartados do processo hermenêutico. Se assim fosse, o caráter vicioso do círculo que vincula quem interpreta àquilo que é objeto de interpretação teria que ser admitido. As opiniões prévias devem ser examinadas “quanto à sua origem e validade”, de modo a se evitar qualquer forma de arbitrariedade interpretativa.

“(…) o que importa é manter a vista atenta à coisa, através de todos os desvios a que se vê constantemente submetido o intérprete em virtude das idéias que lhe ocorram. Quem quer compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de

² Heidegger raramente se refere à “hermenêutica” depois de *Ser e tempo*, chegando inclusive a considerar – em *Unterwegs zur Sprache* – que a referência a um círculo hermenêutico permanece sempre superficial. Cf. Inwood, 2002: 80-81.

determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido” (Ibid: 402).

Como reconhece Gadamer, Heidegger nos legou uma descrição fenomenológica “completamente correta” da estrutura projetiva da compreensão, e nos fez ver que uma tarefa fundamental – a do questionamento do ser – se impunha a partir de então. Diante disto, a abordagem gadameriana atém-se, de forma mais estrita, à problemática da historicidade do compreender no âmbito da constituição de uma hermenêutica filosófica, vista como disciplina que pretende fazer valer os fenômenos da compreensão e da interpretação em sua historicidade e universalidade.

*

A reabilitação da noção de *preconceito* é um passo importante para a elaboração da perspectiva de Gadamer, uma vez que somente o “reconhecimento do caráter preconceituoso de toda compreensão leva o problema hermenêutico à sua real agudeza” (Ibid: 406).

Tal reabilitação se perfaz a partir da consideração da posição do Iluminismo com relação aos preconceitos. Segundo Gadamer, a essência do *Aufklärung* integra, ela própria, um preconceito básico: o preconceito contra os preconceitos. Desse modo, a posição iluminista contribui decisivamente para o enfraquecimento da *tradição*.³

Retomando a história do conceito, Gadamer mostra que originariamente “preconceito” guarda o significado – no contexto do “procedimento jurisprudencial” – de “juízo que se forma antes da prova definitiva de todos os momentos determinantes segundo a coisa” (Ibid: 407). Nesta acepção, o preconceito seria, portanto, uma “pré-decisão jurídica” face à sentença definitiva.

*“Para aquele que participa da disputa judicial, um preconceito desse tipo representa evidentemente uma redução de suas chances. Por isso, **préjudice**, em francês, tal como **praejudicium**, significa também simplesmente prejuízo, desvantagem, dano. Não obstante, essa negatividade é apenas secundária. É justamente na validade positiva, no valor prejudicial de uma pré-decisão, tal qual o de qualquer precedente, que se apóia a conseqüência negativa” (Ibid: 407).*

³ A crítica iluminista volta-se em primeira instância contra a tradição configurada pelo cristianismo.

Desse modo, em sua origem “preconceito” não guarda o significado de “falso juízo”, justamente pelo fato de abrir a alternativa da valorização positiva ou negativa.

Na visão de Gadamer, os preconceitos são *condições da compreensão*. Na justificação dessa posição, o filósofo busca, de início, reabilitar a autoridade e a tradição, desacreditadas pelo Iluminismo, cuja “premissa fundamental” se traduz na suposição de que “um uso metódico e disciplinado da razão é suficiente para nos proteger de qualquer erro” (*Ibid*: 416). Na esfera da idéia cartesiana do método, é imputada à autoridade a responsabilidade pelo não uso da razão. Isto implica uma “oposição excludente” envolvendo autoridade e razão, oposição que a hermenêutica gadameriana não pode aceitar. No contexto do *Aufklärung*, tal oposição trouxe como conseqüência básica a “submissão de toda autoridade à razão” (*Ibid*: 418).

O que cabe fundamentalmente colocar é que se há preconceitos legítimos ou justificados – preconceitos passíveis de gerar verdadeiro conhecimento – a posição radical do Iluminismo deve ser posta em xeque.

O preconceito iluminista contra a autoridade gerou uma espécie de conversão do conceito de autoridade, que passou a remeter à “obediência cega”, contrapondo-se, portanto, aos conceitos de razão e liberdade.

“Todavia, não é isso a essência da autoridade. Na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, um atributo de pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por conseqüência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio. Junto a isso dá-se que a autoridade não se outorga, adquire-se e tem de ser adquirida se a ela se quer apelar” (*Ibid*: 419).

Portanto, é sobre o *reconhecimento*, como ação da razão, que a autoridade se estabelece. Com isto, nos afastamos totalmente da perspectiva que liga autoridade à obediência cega, e penetramos num âmbito de sentido no qual autoridade se articula a conhecimento. O reconhecimento da autoridade de um educador, por exemplo, requer uma espécie de predisposição para com a sua pessoa. Os preconceitos que o educador implanta encontram legitimidade na sua pessoa. Mas, segundo Gadamer, é assim que tais preconceitos se transformam em

“preconceitos objetivos”, uma vez que “operam a mesma predisposição para com uma coisa, que pode ser produzida por outros caminhos, por exemplo, por bons motivos que a razão torna válidos” (*Ibid*: 421).

*

Na medida em que o conceito de autoridade insere-se no âmbito de uma teoria do preconceito, faz-se necessário libertá-lo dos extremismos do Iluminismo. Para tanto, a crítica romântica ao *Aufklärung* é vista como pertinente, na medida em que o Romantismo defendeu a *tradição* como “forma de autoridade”.

“O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre essa base e, mesmo no caso em que, na educação, a ‘tutela’ perde a sua função com o amadurecimento da maioridade, momento em que as próprias perspectivas e decisões assumem finalmente a posição que detinha a autoridade do educador, esta chegada da maturidade vital-histórica não implica, de modo algum, que nos tornemos senhores de nós mesmos no sentido de nos havermos libertado de toda herança histórica e de toda tradição. A realidade dos costumes, p. ex., é e continua sendo, em âmbitos bem vastos, algo válido a partir da herança histórica e da tradição. Os costumes são adotados livremente, mas não criados por livre inspiração, nem sua validade nela se fundamenta” (*Ibid*: 421).

Gadamer reconhece a dívida de sua hermenêutica para com o Romantismo, que teve o mérito de sustentar que a tradição determina de um modo amplo nossas instituições e comportamentos, “à margem dos fundamentos da razão” (*Ibid*). No entanto, ele faz uma ressalva importante, quando afirma que a crítica romântica não teve o efeito de tornar menos ambíguo o conceito de tradição, justamente porque o fator determinante para a compreensão romântica da tradição é a “oposição abstrata” ao Iluminismo. A tradição é entendida pelo Romantismo “como o contrário da liberdade racional” e como “um dado histórico, ao modo da natureza” (*Ibid*: 422). A afirmação romântica de uma oposição incondicional entre tradição e razão permite que se afirme o caráter igualmente preconceituoso do Romantismo, só que num sentido inverso ao do Iluminismo.

Frente a isto, Gadamer vê a tradição como um “momento da liberdade e da própria história”, e considera também que nem a tradição mais venerável encontra sua realização de um modo natural, uma vez que “necessita ser afirmada, assumida e cultivada” (*Ibid*: 422).

“A tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas. No entanto, a conservação é um ato da razão, ainda que caracterizado pelo fato de não atrair a atenção sobre si. Essa é a razão por que as inovações, os planejamentos intencionalmente mostram-se como única ação e resultado da razão. Isso, no entanto, apenas parece ser assim. Inclusive quando a vida sofre suas transformações mais tumultuadas, como em tempos revolucionários, em meio à suposta mudança de todas as coisas conserva-se muito mais do que era antigo do que se poderia crer, integrando-se com o novo numa nova forma de validade. Em todo caso, a conservação representa uma conduta tão livre como a destruição e a inovação. Tanto a crítica à tradição, como sua reabilitação romântica ficam muito aquém de seu verdadeiro ser histórico” (Ibid: 422-423).

O comportamento do ser humano diante do passado não pode ser compreendido a partir da idéia de distanciamento, nem tampouco com base na pressuposição de que na relação com o que é transmitido pela tradição, a liberdade dá a tônica. Em verdade, nós nos encontramos sempre em meio a tradições, *antes* de termos a possibilidade de assumir qualquer “comportamento objetivador” diante delas.

Com isto, uma hermenêutica consciente da historicidade da compreensão e de sua própria historicidade deve superar a “oposição abstrata entre tradição e investigação histórica”, reconhecendo que o “efeito da tradição (...) e o efeito da investigação histórica formam uma unidade de efeito, cuja análise só poderia encontrar uma trama de efeitos recíprocos” (Ibid: 424). A consciência histórica não deve, portanto, ser vista como algo radicalmente novo, e sim “como um momento novo dentro do que sempre tem sido a relação humana com o passado” (Ibid).

Em suma, importa reconhecer o “momento da tradição” no comportamento histórico, buscando então questionar a sua “produtividade hermenêutica”.

4.2. As problemáticas da distância temporal, da história efetual e da fusão de horizontes

A situação de *pertença* a uma tradição coloca para a filosofia gadameriana a questão do significado hermenêutico da *distância temporal*.

Diante desta questão, cabe destacar a regra hermenêutica que afirma ser necessário compreender o todo pelas partes e as partes pelo todo. “A antecipação de sentido, na qual está entendido o todo, chega a uma compreensão explícita

através do fato de que as partes que se determinam a partir do todo determinam, por sua vez, a esse todo” (*Ibid*: 436). Isto significa que o critério para a compreensão justa consiste na concordância de cada particularidade com a totalidade. Essa concordância não se estabelece sobre a base de uma comunhão entre a subjetividade do intérprete e a do autor.

“Quando procuramos entender um texto, não nos deslocamos até a constituição psíquica do autor, mas, se quisermos falar de deslocar-se, o fazemos tendo em vista a perspectiva sob a qual o outro ganhou a sua própria opinião. E isso não quer dizer outra coisa, senão que procuramos fazer valer o direito objetivo do que o outro diz. Quando procuramos entender, fazemos inclusive o possível para reforçar os seus próprios argumentos. Isso acontece já na conversação. Mas onde se torna mais patente é na compreensão do escrito. Aqui nos movemos numa dimensão de sentido que é compreensível em si mesma e que, com tal, não motiva um retrocesso à subjetividade do outro. É tarefa da hermenêutica explicar esse milagre da compreensão, que não é uma comunhão misteriosa de almas, mas uma participação num sentido comum” (*Ibid*: 437-438).

A circularidade da compreensão engloba o movimento do intérprete e o movimento do texto pertencente ao passado, à tradição. A antecipação de sentido, operada por quem interpreta, encontra-se já determinada pela comunhão que nos liga à tradição. No entanto, a relação que estabelecemos com a tradição é uma relação de contínua instauração a partir da compreensão que vai se estabelecendo. Nossa participação no “acontecer da tradição” tem, portanto, um caráter de efetividade. Sendo assim, não devemos compreender o círculo hermenêutico como algo que se inscreve em primeira instância no plano da metodologia. Tal círculo, ao contrário, “descreve um momento estrutural ontológico da compreensão” (*Ibid*: 440).

No âmbito do comportamento histórico-hermenêutico o “momento da tradição” – ou, em outras palavras, o *sentido da pertença* – encontra sua realização através da comunidade de “preconceitos fundamentais”. Dito isto, chegamos ao cerne da problemática da distância temporal, em sua relação com a *tarefa* e o *lugar* da hermenêutica.

“A hermenêutica tem de partir do fato de que quem quer compreender está vinculado com a coisa em questão que se expressa na transmissão e que tem ou alcança uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala. Por outro lado, a consciência hermenêutica sabe que não pode estar vinculada à coisa

*em questão, ao modo de uma unidade inquestionável e natural, como se dá na continuidade ininterrupta de uma tradição. Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, e nela se baseia a tarefa da hermenêutica, mas não no sentido psicológico de Schleiermacher, como o âmbito que oculta o mistério da individualidade, mas num sentido verdadeiramente hermenêutico, isto é, com a atenção posta no que foi dito: a linguagem em que nos fala a tradição, a saga que ela nos conta. Também aqui se manifesta uma tensão. Ela se desenrola entre a estranheza e a familiaridade que a tradição ocupa junto a nós, entre a objetividade da distância, pensada historicamente, e a pertença a uma tradição. **E esse entremeio (...) é o verdadeiro lugar da hermenêutica**” (Ibid : 442).*

A partir da interpretação da temporalidade existencial realizada por Heidegger, a distância no tempo deixou de ser algo que precisa ser superado – como pressupunha ingenuamente o historicismo – e passou a ser vista como “uma possibilidade positiva e produtiva do compreender” (Ibid: 445). Gadamer traz como exemplo a peculiar “impotência do juízo” sobre a arte contemporânea, de modo a marcar o caráter de positividade da distância temporal.⁴

Se somente com a distância temporal é possível a instauração plena do sentido de algo, isto não significa que o sentido de um texto ou de uma obra de arte possa ser esgotado. O processo compreensivo é, em verdade, infinito, não apenas porque novas fontes de equívocos surgem e vão sendo suprimidas, mas também porque surgem “novas fontes de compreensão que tornam patentes relações de sentido insuspeitadas” (Ibid: 446).

A compreensão começa justamente ali onde alguma coisa nos interpela. Para Gadamer, esta é a “condição hermenêutica suprema”. Tal interpelação exige de nós a completa suspensão de nossos preconceitos. “Porém, a suspensão de todo juízo e, a *fortiori*, de todo preconceito, vista logicamente, tem a estrutura da pergunta” (Ibid: 448).⁵

*

Sempre que buscamos compreender, a partir da distância temporal, um fenômeno histórico, encontramos-nos, como diz Gadamer, sob os efeitos da *história efetual*. É ela que “determina de antemão o que se mostra a nós de

⁴ “Quando nos aproximamos destas criações o fazemos, evidentemente, a partir de preconceitos incontroláveis, pressuposições que possuem sobre nós demasiado poder para que possamos conhecê-las, e que conseguem conferir à criação contemporânea uma hiper-ressonância que não corresponde ao seu verdadeiro conteúdo e significado. Somente a extinção de todos os nexos atuais torna visível sua verdadeira forma e possibilita, com isso, uma compreensão do que é dito neles, que possa pretender alcançar uma generalidade vinculante” (Ibid: 445).

⁵ Mais adiante, a questão da *primazia hermenêutica da pergunta* será considerada.

questionável e como objeto de investigação” (*Ibid*: 449). Isto se dá de um modo tácito, de tal forma que o papel determinante do princípio da história efetual pode inclusive ficar completamente velado, caso tomemos “o que se mostra” como “toda a verdade”.

“Quando se nega a história efetual na ingenuidade da fé metodológica, a conseqüência pode ser até uma deformação do conhecimento. Isto nos é conhecido através da história da ciência, como a execução de uma prova irrefutável de coisas evidentemente falsas. Mas, em seu conjunto, o poder da história efetual não depende de seu reconhecimento. Tal é precisamente o poder da história sobre a consciência humana limitada: o poder de impor-se inclusive aí, onde a fé no método quer negar a própria historicidade. Daí a urgência com que se impõe a necessidade de tornar consciente a história efetual: trata-se de uma exigência necessária à consciência científica. Isto, porém, não significa, de modo algum, que ela pudesse se realizar pura e simplesmente. A afirmação de que a história efetual pode chegar a tornar-se completamente consciente é tão híbrida como a pretensão hegeliana de um saber absoluto, em que a história chegaria à completa autotransparência e se elevaria até o patamar do conceito” (*Ibid*:. 450-451).

Em primeira instância, a consciência da história efetual se configura como consciência da *situação* hermenêutica. O sentido geral de “situação” nos remete ao fato de que não nos é possível pôr-nos diante do âmbito situacional no qual nos encontramos, ou seja, não podemos possuir um saber objetivo da situação em vigor. É tarefa nossa buscar clarificar a situação, mas sempre com a consciência de que tal tarefa só poderá ser cumprida de um modo parcial.

O mesmo vale para a situação hermenêutica face à tradição. A historicidade do ser humano implica que o *saber-se* jamais alcança a totalização ao modo hegeliano. Indo *contra* Hegel neste passo, Gadamer segue *com* Hegel logo adiante quando afirma que todo saber-se advém de um “dado histórico prévio”, denominado *substância*, uma vez que “suporta toda opinião e comportamento subjetivo e, com isso, prefigura e delimita toda possibilidade de compreender uma tradição em sua alteridade histórica” (*Ibid*: 451).⁶

*

⁶ Na Primeira Parte de *Verdade e método*, quando da apresentação do conceito de *formação* – o primeiro dos “conceitos-guia humanísticos” – Gadamer, em conformidade com Hegel, refere-se pela primeira vez à “substância”. Eis o trecho: “Reconhecer no estranho o que é próprio, familiarizar-se com ele, eis o movimento fundamental do espírito, cujo ser é apenas o retorno a si mesmo a partir do ser diferente. É por isso que toda formação teórica, mesmo o cultivo de idiomas e concepções de mundos estrangeiros, é mera continuação de um processo de formação, que teve início bem mais cedo. Cada indivíduo em particular que se eleva de seu ser natural a um ser espiritual, encontra no idioma, no costume, nas instituições de seu povo uma substância já existente, que, como o aprender a falar, ele terá de fazer sua” (*Ibid*: 54).

O conceito de *horizonte* pertence ao âmbito de sentido abarcado pelo conceito de situação, uma vez que este representa uma posição que limita nossas possibilidades de visão ou de compreensão. Gadamer assinala que a palavra horizonte passou a ser empregada na filosofia sobretudo a partir de Nietzsche e Husserl, com o objetivo de marcar a relação do pensamento com a finitude como fator determinante, e também para caracterizar a possibilidade de ampliação do *âmbito visual*, no sentido da compreensibilidade.

“Aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que caem dentro deles, segundo os padrões de próximo e distante, de grande e pequeno. A elaboração da situação hermenêutica significa então a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição” (Ibid: 452).

No que diz respeito à compreensão histórica, importa conquistar a cada vez o horizonte histórico capaz de corresponder àquilo que do âmbito da tradição vem se revelar. Gadamer assinala inclusive que devemos considerar como uma “exigência hermenêutica justificada” o colocar-se no lugar do outro, de modo a compreendê-lo. No entanto, esse deslocamento pode ficar a dever justamente a compreensão que deveria acompanhá-lo. É o que acontece quando sustentamos um diálogo com alguém “com o único propósito de chegar a conhecê-lo, isto é, de termos uma idéia de sua posição e horizonte” (*Ibid: 453*). Neste caso, o que se busca não é o entendimento sobre a coisa em questão, e sim a compreensão do horizonte a partir de qual o outro se abre para mim. Esse tipo de relação não tem um caráter verdadeiramente dialógico. Isto ocorre, por exemplo, em certas formas de consulta médica ou situações de exame. “A consciência histórica opera de um modo análogo, quando se desloca para a situação do passado e supõe ter assim seu verdadeiro horizonte histórico” (*Ibid: 453*). Tanto num quanto noutro caso, o intérprete coloca-se fora da situação hermenêutica, ao abrigo de qualquer possível transformação a partir do influxo do outro.

Depois de ressaltar que a referência à necessidade de deslocar-se para um outro horizonte deve ser questionada, justamente porque isto pode dar margem à

suposição de que existem “horizontes fechados”, Gadamer toca num ponto importante: o do “presumível fenômeno originário do *solus ipse*”.⁷

“Tal como cada indivíduo não é nunca indivíduo solitário, pois está sempre se entendendo com os outros, da mesma maneira o horizonte fechado que cercaria uma cultura é uma abstração. A mobilidade histórica da existência humana apóia-se precisamente em que não há uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido tampouco existe um horizonte fechado. O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Também o horizonte do passado, do qual vive toda vida humana e que está aí sob a forma da tradição, põe em movimento o horizonte abrangente. Na consciência histórica este movimento tão-somente se torna consciente de si mesmo” (Ibid: 454-455).

O deslocamento da nossa consciência histórica em direção a horizontes do passado não deve ser compreendido como uma espécie de traslado a mundos estranhos. Ao contrário: os horizontes históricos, como um todo, integram um “grande horizonte”, que se move a partir de si mesmo “e que rodeia a profundidade histórica de nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente” (Ibid: 455). É a partir desse horizonte móvel – como origem e tradição determinante – que a vida humana se desdobra.

O processo de “constante formação” do horizonte do presente torna-se compreensível quando consideramos que cabe à consciência histórica uma reiterada reflexão sobre os seus próprios preconceitos. No entender de Gadamer, não há um horizonte do presente em si, nem tampouco horizontes históricos a serem conquistados. “Antes, *compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos*” (Ibid: 457). A *fusão de horizontes* se perfaz sempre na “vigência da tradição”, uma vez que nesse encontro “o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicitamente por si mesmos” (Ibid).

Lançar mão do conceito de fusão de horizontes ao invés de simplesmente ater-se à idéia de um horizonte único cujas fronteiras remontariam às “profundidades da tradição” se justifica, na visão de Gadamer, devido à

⁷ Neste passo, Gadamer toma posição – com sua habitual discrição, mas de um modo bastante preciso – quanto à questão da *ipseidade*, apartando-se de Heidegger, que, como vimos, sustenta que o Dasein é *solus ipse*. No final desta seção voltaremos a este ponto.

necessidade de admissão de que na situação hermenêutica vigora uma tensão entre o presente e o passado.

“A tarefa hermenêutica consiste em não ocultar esta tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente. Esta é a razão por que o comportamento hermenêutico está obrigado a projetar um horizonte que se distinga do presente. A consciência histórica é consciente de sua própria alteridade e por isso destaca o horizonte da tradição com respeito ao seu próprio. Mas, por outro lado, ela mesma não é, como já procuramos mostrar, senão uma espécie de superposição sobre uma tradição que continua atuante, e por isso ela recolhe em seguida o que acaba de destacar, com o fim de intermediar-se consigo mesma na unidade do horizonte histórico que alcança dessa maneira” (Ibid: 458).

Desse modo, a projeção de um horizonte histórico é apenas um momento do processo compreensivo, e a “realização controlada” da fusão de horizontes se coloca como tarefa básica da “consciência histórico-efetual”.

4.3. A essência da experiência hermenêutica e a primazia ontológica da pergunta

O conceito de “experiência” perdeu, como assinala Gadamer, muito de seu “conteúdo originário”. Isto se deve ao fato ter sido submetido, no âmbito de lógica indutiva desenvolvida pelo empirismo, a uma espécie de “esquematização epistemológica”.⁸

O que há de problemático na teoria da experiência consiste em sua orientação exclusiva para a ciência. Com isto, a “historicidade interna da experiência” permanece velada, na medida em que, como tal, a ciência busca “objetivar a experiência até que fique livre de qualquer momento histórico” (Ibid: 513).

A supressão da historicidade da experiência se dá tanto no contexto experimental característico das ciências naturais quanto no âmbito das ciências do espírito. Em ambos os casos, a dimensão metodológica desempenha um papel preponderante.

“Tal como na ciência da natureza os experimentos têm que ser passíveis de comprovação posterior, também nas ciências do espírito

⁸ “Gostaria de recordar que já Dilthey acusava, no empirismo inglês, uma certa falta de formação histórica. Para nós, que detectamos em Dilthey uma vacilação não explícita entre o motivo da ‘filosofia da vida’ e o da teoria da ciência, essa nos parece somente uma crítica pela metade” (Ibid: 512).

o procedimento completo tem que ser passível de controle. Nesse sentido, na ciência não pode restar lugar para a historicidade da experiência” (Ibid).

Gadamer reconhece que o estatuto da experiência no contexto da ciência se estabeleceu a partir de uma relação de continuidade com a compreensão cotidiana da experiência. De fato, a validade de qualquer experiência só se estabelece na medida em que esta se confirma. Portanto, é possível sustentar que a experiência, em sentido amplo, “suspende em si mesma sua própria história e a extingue” (Ibid). Sendo assim, a parcialidade característica da teoria da ciência na modernidade nada tem de casual, possuindo, ao contrário, um fundamento “na própria coisa”.⁹

Tomada do ponto de vista de sua formação, a experiência não deve ser compreendida como processo que, sem rupturas, resulta na constituição de “generalidades típicas”. É assim porque a essência da experiência integra uma *negatividade* fundamental, que se traduz no fato de que as falsas generalizações não de ser refutadas pela própria experiência.

*“Isto tem sua cunhagem lingüística no fato de que falamos de experiência num duplo sentido; de um lado, como as experiências que se integram nas nossas expectativas e as confirmam; de outro, como a experiência que se ‘faz’. Esta, a verdadeira experiência, é sempre negativa. Quando fazemos uma experiência com um objeto, isto quer dizer que até agora não havíamos visto corretamente as coisas e que é agora que nos damos conta de como são. A negatividade da experiência possui, por conseguinte, um particular sentido produtivo. Não é simplesmente um engano que se torna visível e, por conseqüência, uma correção, mas o que se adquire é um saber abrangente. (...) A negação, em virtude da qual a experiência chega a alcançar isto, é uma negação determinada. A essa forma da experiência damos o nome de **dialética**” (Ibid: 521-522).*

Em conformidade com o pensamento de Hegel, Gadamer sustenta que o conceito da experiência implica o reconhecer-se a si mesmo no objeto, ou seja, no outro. Com isto, tanto a consciência quanto o objeto se transformam. No entanto, o “caminho da experiência da consciência”, na visão hegeliana, conduz

⁹ Apesar de ter buscado esclarecer “a parcialidade inerente á idealização da experiência que subjaz às ciências”, Husserl não conseguiu, segundo Gadamer, evitar ser dominado pela parcialidade que tentara combater. A fenomenologia transcendental é restritiva na medida em que elege a percepção como o fundamento de toda experiência. “A tentativa de Husserl de retroceder da gênese do sentido à origem da experiência, e de superar assim sua idealização pela ciência, tem de lutar duramente com a dificuldade de que a pura subjetividade transcendental do ego não está dada realmente como tal, mas sempre na idealização da linguagem que é sempre inerente a toda aquisição de experiência, e na qual opera a pertença do eu individual a uma comunidade lingüística” (Ibid: 514).

necessariamente ao saber absoluto, – que se configura como “ciência”, como certeza de si mesmo – no qual a identidade perfeita de sujeito e objeto se consoma, para além de toda experiência. Esta perspectiva não se coaduna com uma hermenêutica filosófica, para a qual experiência é essencialmente experiência da *finitude*.

Em contraposição a Hegel, Gadamer sustenta, portanto, que a experiência em sentido próprio “jamais pode ser ciência”, na medida em que se opõe de um modo insuperável ao saber de caráter geral, tanto teórico quanto técnico. A “verdade da experiência” está sempre a referida à abertura a novas experiências, de tal modo que a pessoa experimentada de modo algum é aquela que tudo conhece.¹⁰

Experimentado é aquele que, consciente de sua própria finitude, conhece os limites do previsível e do planificável. A “penetração de espírito” à qual o caminho da experiência conduz mostra à pessoa experimentada que é pura ficção “a idéia de que se pode dar marcha-a-ré a tudo, de que sempre há tempo para tudo, e de que, de um modo ou de outro, tudo retorna” (*Ibid*: 527).

Do mesmo modo como a verdade da experiência está indissociavelmente unida à historicidade do ser humano, a consumação da experiência hermenêutica implica o diálogo com a tradição. No entanto, a tradição, na medida em que se mostra como *linguagem*, “fala por si mesma, como faz um tu” (*Ibid*: 528). Gadamer toma analogicamente a relação eu-tu como guia para o esclarecimento da experiência hermenêutica face à tradição, “pois também a tradição é um verdadeiro companheiro de comunicação, ao qual estamos vinculados” (*Ibid*), assim como vinculados se encontram o eu e o tu. Ele aponta para a especificidade da experiência do tu, dada no fato de que este não é um objeto, mas uma pessoa. Portanto, a experiência e também o saber compreensivo do tu são fenômenos morais. Com isto, a “estrutura da experiência” vê-se modificada. Uma modificação análoga afeta a estrutura de experiência hermenêutica na relação com a tradição.

¹⁰ “Pelo contrário, o homem experimentado é sempre o mais radicalmente não dogmático, que, precisamente por ter feito tantas experiências e aprendido graças a tanta experiência, está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender. A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber conclusivo, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência” (*Ibid*: 525).

Uma primeira experiência do tu consiste na detecção de “elementos típicos” a partir da observação dos comportamentos humanos. Vale a pena citar na íntegra o parágrafo no qual Gadamer desenvolve este ponto, tendo em vista a importância que Jung concede ao típico em sua psicologia:

“Compreendemos o outro da mesma maneira que compreendemos qualquer processo típico dentro do nosso campo de experiência, isto é, podemos contar com ele. Seu comportamento nos serve como meio para nossos fins, como o faria qualquer outro meio. Moralmente falando, este comportamento voltado para o tu significa a pura referência a si mesmo e contradiz a determinação moral do homem. Sabe-se que uma das formas de interpretação que Kant dá ao imperativo categórico é que não se deve jamais usar o outro como meio, mas reconhecê-lo sempre como fim em si” (Ibid: 529).

Vemos que aqui a compreensão típica é associada à negação da alteridade do outro, que assim é rebaixado à condição de meio para os fins do eu.¹¹

Em Gadamer, o correlato dessa primeira forma de comportamento face ao tu no âmbito da experiência hermenêutica com a tradição é a fé ingênua na objetividade do método. A tradição é, desse modo, convertida em objeto.

Uma segunda forma de experiência do tu consiste em reconhecê-lo como pessoa, sem no entanto abandonar um modo auto-referencial de compreensão.

“Esta auto-referência procede da aparência dialética que a dialética da relação eu-tu leva consigo. A relação entre o eu e o tu não é imediata, mas reflexiva. A toda pretensão se lhe impõe uma contrapretensão. Assim surge a possibilidade de que cada parte da relação salte reflexivamente por sobre a outra. Ele pretende conhecer por si mesmo a pretensão do outro e inclusive entendê-lo melhor do que ele se entende. Com isso o tu perde a imediatez com que orienta suas pretensões a respeito de alguém. É compreendido, mas no sentido de que é antecipado e apreendido reflexivamente a partir da posição do outro” (Ibid: 530).

Gadamer menciona a dialética da assistência social como exemplo dessa forma de compreensão, e correlaciona esse modo de experiência do tu com a chamada *consciência histórica*.

A consciência histórica reconhece a alteridade do passado. Ela não persegue o “caso de uma regularidade geral” no outro desse passado. No entanto,

¹¹ Jung procurou mostrar em sua tipologia que a negação da alteridade do outro está intimamente relacionada à negação do outro presente em si mesmo, uma vez que toda atitude ou função típica da consciência implica o seu contrário no inconsciente. Além disso, ele tentou nos fazer ver que apesar de a disputa e a discordância terem sempre feito parte dos “requisitos da tragicomédia humana”, o reconhecimento das disposições típicas pode fornecer uma base para o diálogo. Cf. Jung, 1991: 454.

esse reconhecimento, em razão de pretender colocar-se para além de seu condicionamento, “fica aprisionado na aparência dialética, pois o que realmente procura é tornar-se ao mesmo tempo senhor do passado” (*Ibid*: 531).¹² Assim como o abandono da reciprocidade pela via da reflexão quebra a “vinculatividade moral” da relação eu-tu, o abandono reflexivo da “relação vital” com a tradição destrói o que há de verdadeiro nessa tradição.

A consciência histórica que reconhece e pensa a sua própria historicidade se constitui como a forma mais elevada de consciência hermenêutica. Seu correlato na experiência do tu é apresentado por Gadamer do seguinte modo:

“No comportamento dos homens entre si o que importa é (...) experimentar o tu realmente como tu, isto é, não passar por alto sua pretensão e deixar-se falar algo por ele. A isso pertence a abertura. Mas, por fim, esta abertura não se dá só para aquele por quem queremos nos deixar falar; antes, aquele que em geral se deixa dizer algo está aberto de maneira fundamental. Se não existe essa mútua abertura, tampouco existe verdadeiro vínculo humano. Pertencer-se uns aos outros quer dizer sempre e ao mesmo tempo poder-ouvir-se uns-aos-outros (...) A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o vá fazer valer contra mim” (*Ibid*: 532).

Na perspectiva da consciência hermenêutica, o reconhecimento do passado em sua alteridade se articula com a abertura ao que vem da tradição. A disposição à experiência que caracteriza essa forma de consciência a afasta de todo dogmatismo metodológico.

*

O que dizer da *estrutura lógica da abertura* que caracteriza a consciência hermenêutica? Gadamer assinala que em toda experiência a “estrutura da pergunta” encontra-se pressuposta, ou seja, a abertura que compõe a essência da experiência tem a forma lógica da pergunta. Desse modo, negatividade que é inerente ao perguntar encontra sua consumação no *saber que não se sabe*. “É a famosa *docta ignorantia* socrática que abre a verdadeira superioridade da pergunta na negatividade extrema da aporia” (*Ibid*: 534).

¹² “Isto não precisa acontecer nos moldes da pretensão especulativa de uma filosofia da história universal – pode também rebrilhar como o ideal do esclarecimento consumado, que ilumina o caminho de experiência das ciências históricas, como vimos, por exemplo, em Dilthey” (*Ibid*).

Faz parte da essência da pergunta o sentido de orientação, na medida em que o perguntar pertinente põe o que se interroga sob uma certa perspectiva. Em outras palavras, o sentido do perguntar “consiste em colocar em aberto o perguntado em sua questionabilidade”, de forma a que “o pró e o contra” se equilibrem (*Ibid*: 535).

Toda verdadeira pergunta tem de ser colocada, o que pressupõe não só abertura, mas também limitação ou circunscrição do horizonte. A colocação de uma pergunta deve ser considerada falsa quando a abertura não é alcançada, devido à presença de pressupostos errôneos. “Isso se torna tanto mais claro naqueles questionamentos falsos em que falamos de perguntas tortuosas, tão freqüentes na vida prática” (*Ibid*: 536). Para tais perguntas, apenas aparentemente pode haver resposta, já que elas não nos conduzem a uma “situação aberta de suspensão”, passível de propiciar uma decisão.

A decisão que se segue à pergunta é tomada porque os motivos predominam a favor de uma possibilidade de resposta e contra a outra. Desse modo, a decisão deve ser vista como o “caminho para o saber”, ou seja, só chegamos “a saber a coisa mesma quando se resolvem as instâncias contrárias e quando a vista perpassa os contra-argumentos na sua incorrectura” (*Ibid*: 537).

Gadamer sustenta, com base tanto em Platão quanto em Aristóteles,¹³ que saber sempre quer dizer *entrar ao mesmo tempo no contrário*.

“O saber é fundamentalmente dialético. Somente pode possuir algum saber aquele que tem perguntas, mas as perguntas compreendem sempre a oposição do sim e do não, do assim e do diverso. Somente porque o saber é dialético nesse sentido abrangente, pode haver uma ‘dialética’ que tome explicitamente como objeto a oposição do sim e do não. A pergunta, aparentemente demasiado especial, pela possibilidade de uma mesma ciência para os opostos contém, portanto, objetivamente a base da possibilidade da dialética em geral” (*Ibid*: 538).

No primado do perguntar revela-se da maneira mais originária o limite da idéia do método no que diz respeito ao saber. É assim porque a visão do que é questionável e o saber fazer perguntas não podem ser adquiridos pela via da metodologia. O exemplo de Sócrates ensina, como nos diz Gadamer, que quanto a

¹³ Gadamer observa que na *Metafísica* Aristóteles define a dialética como a capacidade de investigar o contrário. Referindo-se em seguida ao *Parmênides* de Platão, ele assinala que uma “característica geral da dialética” está ligada a uma pergunta que tem caráter especial: a da possibilidade de “uma mesma ciência para coisas opostas” (*Ibid*: 538).

isto tudo depende de que “se saiba que não se sabe”. A dialética socrática leva a esse saber através da “arte de desconcertar”, criando, desse modo, os pressupostos para a colocação das perguntas. “Todo perguntar e todo querer saber pressupõem um saber que não se sabe, mas de maneira tal que é um não saber determinado o que conduz a uma pergunta determinada” (*Ibid*: 539).

Platão aponta o poder da opinião como o grande obstáculo para o saber que não se sabe. De fato, a opinião “reprime o perguntar”, e além disto busca expandir-se de modo a tornar-se “opinião comum”, opinião de todos. Nessa perspectiva, cabe assinalar que entre os gregos a *doxa* significava também “a decisão alcançada pela maioria na reunião do conselho” (*Ibid*).

Face ao poder abrangente da opinião, como é possível chegar ao não saber que conduz ao perguntar? Segundo Gadamer, só podemos chegar ao não saber pela via *do que nos ocorre* ou, em outras palavras, pelo caminho do *acontecer*.

“A verdadeira essência da ocorrência consiste talvez menos em que possa nos ocorrer algo parecido à solução de um enigma do que em que nos ocorra a pergunta que nos empurra para o aberto e com isso torna possível a resposta. Toda ocorrência tem a estrutura da pergunta. No entanto, a ocorrência da pergunta já é a erupção na extensão aplanada da opinião comum. Portanto também das perguntas dizemos que nos ocorrem, que surgem ou que se colocam, mais do que nós as provocamos e as colocamos” (*Ibid*).

Gadamer afirma ser o *impulso* – representado por tudo aquilo que quer se subtrair à integração no âmbito das opiniões pré-estabelecidas – o fator que nos leva a fazer experiências. Sendo assim, o perguntar inclina-se mais para o *padecer* que para o *fazer*.

Referindo-se novamente ao diálogo socrático, Gadamer assinala que a sua “produtividade maiêutica” está evidentemente orientada àqueles que participam da conversação. No entanto, essa “arte de parturiente” atém-se estritamente ao que foi exteriorizado e às suas conseqüências imanentes e objetivas. “O que vem à tona é o *logos*, que não é nem meu nem teu, e que por isso sobrepuja tão amplamente a opinião subjetiva dos companheiros de diálogo, que inclusive aquele que o conduz permanece sempre como aquele que não sabe” (*Ibid*: 542).

A estrutura da experiência hermenêutica integra uma *dialética de pergunta e resposta*. Tal dialética possibilita que a relação compreensiva face à tradição se mostre como uma “relação recíproca”, que se assemelha à relação dialógica. Se é

verdade que um texto do passado não se dirige a nós como uma pessoa o faria, é também verdade que a compreensão que traz o texto à fala, através do perguntar, nada tem de arbitrária, uma vez que está referida à resposta presente no texto em estado de latência.

“A latência de uma resposta pressupõe, por sua vez, que aquele que pergunta é alcançado e interpelado pela própria tradição. Esta é a verdade da consciência da história efetual. A consciência com experiência histórica, na medida em que nega o fantasma de um esclarecimento total, justo por isso, está aberta para a experiência da história. Descrevemos sua maneira de realizar-se como a fusão de horizontes do compreender que faz a intermediação entre o texto e seu intérprete” (Ibid: 555).

O pensamento que conduz as discussões presentes na Terceira Parte de *Verdade e método* é o de que a fusão de horizontes que vigora na compreensão tem um caráter fundamentalmente lingüístico.

4.4. A linguagem como *medium* da experiência hermenêutica e como horizonte de uma ontologia hermenêutica

Quando apresentamos a posição de Gadamer frente à hermenêutica romântica, vimos que para ele o fenômeno da compreensão não se fundamenta no deslocamento do intérprete para o psiquismo de um outro; antes, o que se dá quando compreendemos a fala de alguém é o “pôr-se de acordo sobre a coisa”. Aí reside a experiência do sentido.

São justamente as situações nas quais o pôr-se em acordo encontra dificuldades, aquelas que melhor revelam as condições de realização do entendimento mútuo. Tais condições nos remetem à *lingüisticidade*, como *medium* do acordo.

Toda verdadeira conversação implica o “atender realmente” ao outro, ou seja, deixar que os seus pontos de vista valham como tais, sobre a base da coisa em pauta.

“Portanto, não referimos sua opinião a ele, mas ao próprio opinar e supor. Quando temos em mente realmente o outro como individualidade, como ocorre na conversação terapêutica ou no

interrogatório de um acusado, realmente não se pode falar de uma situação de possível acordo” (Ibid: 562).¹⁴

No caso da *conversação hermenêutica*, – que se instaura a partir da situação hermenêutica face aos textos – o “conversar” deve ser compreendido por analogia com a situação pessoal de diálogo, na medida em que os textos consistem em “manifestações vitais fixadas duradouramente”.¹⁵ Tais manifestações assumirão o papel de parceiros da conversação hermenêutica no bojo do processo de interpretação.

“Entre as partes dessa ‘conversação’ tem lugar uma comunicação, como se dá entre duas pessoas, e que é mais que mera adaptação. O texto traz um tema à fala, mas quem o consegue é, em última análise, o desempenho do intérprete. Nisso os dois tomam parte” (Ibid: 565).

A fusão de horizontes implicada nessa relação é chamada agora por Gadamer de *forma de realização da conversação*. Na medida em que a linguagem é o *medium universal* no qual a compreensão se realiza, a *forma* dessa realização é a interpretação.

Desse modo, o fenômeno hermenêutico revela-se como “um caso especial da relação geral entre pensar e falar, cuja enigmática intimidade motiva a ocultação da linguagem no pensamento” (*Ibid: 567*). Gadamer acrescenta que é na lingüisticidade da compreensão que a consciência da história efetual encontra a sua concreção. A “relação essencial” entre compreensão e lingüisticidade se mostra, em primeira instância, no fato de a tradição existir essencialmente no âmbito da mediação lingüística, de tal modo que “o *objeto* preferencial da interpretação é de natureza lingüística” (*Ibid*).

O estatuto de especialidade da tradição lingüística consiste no fato de que o que nos chega do passado através dela não é o que ficou para trás, como uma espécie de resíduo, mas algo que se transmite, seja oralmente, – como na lenda e no mito – seja sob a forma escrita.

“O fato de que a essência da tradição se caracterize por sua lingüisticidade, adquire seu pleno significado hermenêutico onde a

¹⁴ No que diz respeito à “conversação terapêutica”, o que está em questão, ao nosso ver, é o chamado modelo médico de relação. Esse modelo, como se sabe, não se limita de modo algum às práticas estritamente médicas. Certas orientações no campo da psicoterapia o têm em alta conta.

¹⁵ Gadamer utilizou-se neste passo de uma colocação de Droysen. Cf. Gadamer, 1998: 535.

tradição se torna escrita. Na escrita se engendra a liberação da linguagem com relação à sua realização. Sob a forma da escrita, todo transmitido está simultaneamente aí para qualquer presente. Nela se dá uma coexistência de passado e presente única em seu gênero, pois a consciência presente tem a possibilidade de um acesso livre a tudo quanto se haja transmitido por escrito. A consciência que compreende, liberada de sua dependência da tradição oral, que traz ao presente as notícias do passado, porém voltada imediatamente para a tradição literária, ganha com isso uma possibilidade autêntica de deslocar e ampliar seu horizonte, e enriquecer assim seu próprio mundo com toda uma nova dimensão de profundidade” (Ibid: 568).

A palavra apresenta um caráter de *idealidade* que conduz a dimensão lingüística para além da “determinação finita e efêmera”, própria às demais coisas do passado. Na medida em que tem o estatuto de portadora da tradição, a palavra escrita engendra a *continuidade da memória*, através da qual a tradição participa do mundo do presente.

A tarefa hermenêutica mais elevada consiste em superar o auto-alheamento implicado na escrita, fazendo falar o texto, ou seja, revelando o sentido.¹⁶

“Na escrita, a linguagem chega à sua verdadeira espiritualidade, pois, face à tradição escrita, a consciência compreensiva alcançou sua plena soberania. Em seu ser, já não depende de nada. Assim, a consciência leitora se encontra na posse potencial de sua história” (Ibid: 569).

Na escrita, o sentido do que é dito “está aí”, presente para todos aqueles capazes de interpretá-lo, e livre de todos os condicionamentos emocionais inerentes à expressão oral. Ele está aí, portanto, como *pura idealidade*.

A lingüisticidade mantém sua “primazia básica” mesmo diante de argumentos que afirmam que as nossas possibilidades de conhecimento vão além dos recursos expressivos oferecidos pela linguagem, de um modo mais ou menos esquemático. Tal primazia se mantém porque a crítica da linguagem “não afeta as convenções da expressão lingüística, mas as convenções do opinar (*Meinen*) que se plasmaram no âmbito lingüístico”, nada dizendo, portanto, “contra a pertença essencial entre compreensão e lingüisticidade” (Ibid: 584). Além do mais, toda crítica que busca ir além do esquematismo lingüístico tem necessariamente que se expressar na forma lingüística. “Nesse sentido, a linguagem rebaixa qualquer

¹⁶ “Todo escrito é (...) uma espécie de fala alheada, que necessita da reconversão de seus signos à fala e ao sentido” (Ibid: 572).

argumentação contra sua competência. Sua universalidade se mantém na altura da universalidade da razão” (*Ibid*).

Avançando em suas reflexões sobre a relação entre linguagem e razão, Gadamer afirma que, em si mesma, a linguagem “é linguagem da razão”. Essa intimidade essencial entre razão e linguagem se dá na medida em que ambas apresentam um caráter de “generalidade superior”, que possibilita à consciência hermenêutica a superação das barreiras inerentes às constituições lingüísticas particulares.¹⁷

Sem deixar de reconhecer o fato da diversidade lingüística, Gadamer enfatiza a “unidade indissolúvel” que liga o pensamento à linguagem. No fenômeno hermenêutico, tal unidade se traduz como “unidade de compreensão e interpretação”, unidade que nos permite sustentar que em sua essência a compreensão traz a marca da *conceitualidade*.

“Já vimos que a interpretação conceitual é a maneira de se realizar a própria experiência hermenêutica. Esta é a razão pela qual o problema que nos colocamos agora é tão difícil. O intérprete não sabe que em sua interpretação traz consigo a si mesmo, com seus próprios conceitos. A formulação lingüística é tão inerente à opinião do intérprete, que não se torna objetiva para ele em nenhum caso. Por isso, é compreensível que esse aspecto da realização hermenêutica fique completamente despercebido. Mas a isso se acrescenta, de modo especial, que esse conjunto de fatos tenha sido desvirtuado amplamente por teorias lingüísticas inadequadas. É claro que uma teoria instrumentalista dos signos, que entenda as palavras e os conceitos como instrumentos disponíveis ou que se tem de pôr à disposição, fica aquém do fenômeno hermenêutico. (...) O intérprete não se serve das palavras e dos conceitos como o artesão que apanha e deixa de lado suas ferramentas. É forçoso reconhecer, antes, que toda compreensão está intimamente penetrada pelo conceitual e rechaçar qualquer teoria que se negue a aceitar a unidade interna de palavra e coisa” (Gadamer, 1998: 586-587).

O fenômeno hermenêutico nos remete, portanto, à “função universal” da lingüisticidade. Ele possui, como assinala Gadamer, um “significado universal absoluto”, uma vez que a compreensão vai além da subordinação à tradição

¹⁷ Em *Verdade e método II*, Gadamer afirma o seguinte a respeito dessa questão: “A universalidade do problema hermenêutico, reconhecida já por Scheleiermacher, abarca todo o âmbito do racional, tudo aquilo que pode ser objeto de acordo mútuo. Quando o entendimento parece impossível por se falarem ‘línguas diferentes’, a tarefa da hermenêutica ainda não terminou. É ali que ela alcança seu sentido pleno como tarefa de encontrar a linguagem comum. Mas a linguagem comum nunca é algo já definitivamente dado. É uma linguagem que faz o jogo entre os falantes, que deve permitir o início de um entendimento, ainda que as ‘opiniões’ distintas se oponham frontalmente. Nunca se pode negar a possibilidade de entendimento entre seres racionais. Nem sequer o aparente relativismo presente na diversidade das línguas humanas constitui uma barreira para a razão, cuja palavra é comum a todos, como já sabia Heráclito” (Gadamer, 2002a: 567).

lingüística. De fato, a compreensão e a linguagem abrangem tudo aquilo que, de uma forma ou de outra, pode vir a tornar-se objeto.

Gadamer vai buscar em Humboldt apoio para suas reflexões sobre a essência da linguagem. O ponto fundamental consiste na afirmação de que a linguagem tem o poder de fazer um *uso infinito de meios finitos*. Esta é a verdadeira *força* da linguagem.

A “perfectibilidade infinita” de nossa experiência do mundo consiste em que seja qual for a linguagem que nos constitui, jamais conseguiremos alcançar algo mais que uma “acepção” do mundo cada vez mais ampla.

“Essas acepções do mundo não são relativas, no sentido de que, a elas, pudéssemos opor o ‘mundo em si’, como se a acepção correta pudesse alcançar seu ser em si, a partir de alguma possível posição exterior ao mundo humano-lingüístico. (...) A multiplicidade de tais acepções do mundo não significa relativização do ‘mundo’. Ao contrário, o que o mundo é não é nada distinto das acepções em que se oferece” (Ibid: 649).

O que se dá com relação à experiência da “comunidade lingüística” no mundo pode ser comparado ao fenômeno da percepção, tal como investigado por Husserl. De fato, do ponto de vista da fenomenologia husserliana, a chamada *coisa em si* nada mais é que a continuidade “com a qual os matizes perspectivistas da percepção das coisas vão se alternando (...)” (*Ibid*). Isto significa que a “coisa em si” se apresenta como resultante da integração de acepções ou visões perceptivas parciais. Gadamer acrescenta que todo aquele que pretende opor a essas acepções um *ser em si*, está orientado ou por um pensamento de caráter *teológico*, – pelo qual o ser em si revelar-se-ia para a divindade – ou por uma reflexão de caráter *diabólico*, impulsionada pela própria vontade de onipotência.

Retomando a comparação entre acepção lingüística de mundo e acepção perceptiva da coisa, Gadamer observa o seguinte:

*“De uma maneira análoga à percepção, pode-se falar da ‘matização lingüística’ que o mundo experimenta nos diversos mundos lingüísticos. Não obstante, continua existindo uma diferença característica: na percepção das coisas, cada matização é diferente e excludente das demais e contribui para constituir a ‘coisa em si’ como o **continuum** dessas matizações, enquanto que nas matizações das acepções lingüísticas do mundo, cada uma delas contém potencialmente todas as demais, isto é, cada uma está capacitada para ampliar-se a cada uma das outras” (Ibid: 650).*

Portanto, podemos reafirmar que a lingüisticidade que configura a experiência humana do mundo não implica qualquer forma de “perspectivismo excludente”. A entrada em mundos lingüísticos diferentes não nos leva à negação do nosso mundo lingüístico originário. Se penetrarmos nesses mundos como simples viajantes, voltaremos para casa mais experientes. Caso nos aventuremos nesses mundos outros como perambulantes, sem projeto de retorno, não poderemos, contudo, apagar da memória o lugar de origem.

Estamos sujeitos a um “condicionamento básico”, que vigora independentemente de nossa posição no mundo. Tal condicionamento é dado pela estruturação lingüística de nossa experiência, que abarca as “relações vitais” mais diversas. Um exemplo é o do pôr-do-sol. Do ponto de vista científico, o pôr do sol é uma aparência. No entanto, a explicação de Copérnico – apesar de ter sido integrada ao nosso saber – não conseguiu fazer com que, para nós, o sol deixe de se pôr. No entender de Gadamer, não há qualquer incompatibilidade entre a “sustentação de certas aparências” e a compreensão racional das verdades objetivas que a elas correspondem.

“Nossa maneira de falar do pôr-do-sol não é certamente arbitrária, mas expressa uma aparência real. É a aparência que se oferece àquele que não se move. É o sol que nos alcança e nos abandona com seus raios. Nesse sentido, o pôr-do-sol é, para a nossa contemplação, uma realidade (‘é relativo ao nosso estar-aí’). Em virtude do pensamento, podemos nos livrar dessa evidência da contemplação, construindo um modelo diferente, e, porque podemos fazê-lo, podemos também concordar com a aceção racional que a teoria copernicana oferece. Não obstante, com os olhos dessa ‘razão’ científica, não podemos nem cancelar nem refutar a aparência natural. Isso não somente seria absurdo porque a dita aparência é para nós uma verdadeira realidade, mas também porque a verdade que nos narra a ciência é, por sua vez, relativa a um determinado comportamento face ao mundo, e não pode pretender ser o todo. Todavia, é a linguagem que põe a descoberto o todo do nosso comportamento com respeito ao mundo, e nesse todo da linguagem, a aparência guarda sua legitimação, tal como a ciência encontra a sua” (Ibid: 651-652).

O mundo só é mundo na medida em que vem à linguagem; na medida em que *se representa*. A experiência lingüística do mundo é absoluta, uma vez em que abrange a totalidade do ser, para além das relatividades de seu mostrar-se.

Além disto, a lingüisticidade da experiência é anterior a tudo que possa vir a ser reconhecido como ente.

O mundo como fenômeno, em sua manifestação e estruturação lingüística, não é *em si* nem *relativo* no mesmo sentido em que os objetos de ciências como a física e a biologia podem ser.¹⁸ Como um “todo abrangente”, ele jamais pode estar dado na experiência. Desse modo, o mundo não pode ser objetivado, não podendo, portanto, ser *em si*. Por outro lado, não devemos compreender o mundo como sendo relativo a uma língua determinada, uma vez que a vida numa comunidade lingüística não implica “estar confinado a um mundo circundante como o estão os animais em seus mundos vitais” (*Ibid*: 656). Quando um ser humano aprende uma língua estrangeira, seu comportamento com relação ao mundo não se modifica, como aconteceria caso um animal aquático se convertesse em terrestre. Ele simplesmente se amplia e se enriquece.

“Se retivermos isso, já não poderemos continuar confundindo a objetividade (Sachlichkeit) da linguagem com a objetividade (Objektivität) da ciência. A distância inerente à relação lingüística para com o mundo, não proporciona, por si mesma, e enquanto tal, esse outro gênero de objetividade que produzem as ciências naturais, eliminando os elementos subjetivos do conhecer. A distância e a objetividade da linguagem é também, evidentemente, um verdadeiro produto, que não se faz por si. Já sabemos quanto contribui ao domínio de uma experiência o apreendê-la em linguagem. Como ela parece como se se pusesse distância à sua imediatez ameaçadora fulminante, como se fosse reduzida às devidas proporções, se tornasse comunicável e domesticada. No entanto, essa maneira de dominar a experiência é claramente diferente de sua elaboração pela ciência, que a objetiva e a torna disponível para fins de seu desígnio. (...) Falar não significa, de maneira alguma, tornar coisas disponíveis e calculáveis. E não somente porque o enunciado e o juízo representam uma mera forma especial, dentro da multiplicidade do comportamento lingüístico, mas porque essa experiência permanece, ela mesma, entrelaçada no comportamento vital” (Ibid: 657-658).

Gadamer considera, por outro lado, que há um “nexo positivo” entre a objetividade característica da linguagem e a objetividade científica. Essa relação se mostra mais claramente no contexto da ciência antiga, onde a *theoria* não é meio para fins determinados; ela mesma é o objetivo, uma vez que se coloca como a mais elevada forma de ser do homem. Em seu esforço de superação do

¹⁸ “Tampouco o mundo da física pode querer ser todo o ente. Mesmo uma equação universal que transcrevesse tudo quanto é, de maneira que também o observador do sistema aparecesse nas equações do mesmo, continuaria pressupondo o físico que, enquanto calculador, não seria o calculado. Uma física que se calculasse a si mesma e fosse o próprio calcular seria uma contradição em si mesma. E o mesmo se pode dizer da biologia, que investiga os mundos vitais e os modos de comportamento do homem” (*Ibid*: 656).

antropocentrismo característico da ciência grega, a ciência moderna teve também de deixar de lado o aspecto comportamental, que se mostrava como participação do teórico no “todo das ordenações” do mundo.

4.5. A estrutura especulativa da linguagem e a universalidade da hermenêutica

A metafísica grega, como Heidegger nos fez ver, em um texto famoso,¹⁹ tem um caráter *teológico*, na medida em que o ser é pensado como *ente supremo*. O fio condutor desse pensamento é já a linguisticidade da experiência do mundo. A estrutura do ente é trazida à fala – é *presentificada* – a partir da articulação do *logos*. “Por referência à infinitude desse presente, o pensamento humano se pensa a si mesmo como que por referência à sua possibilidade plena, à sua divindade” (*Ibid*: 662).

Uma hermenêutica filosófica orientada pela idéia de *finitude* não pode referendar o “grandioso auto-esquecimento” característico desse pensamento, nem tampouco a sua rearticulação moderna, configurada na metafísica hegeliana da subjetividade. Para fazer justiça à finitude da experiência histórica, é necessário seguir o rastro da linguagem, no qual a estrutura do ser não surge como cópia; é no envio desse rastro, ao contrário, “que se forma, primeiramente e em constante mudança, a ordenação e estrutura de nossa própria experiência” (*Ibid*: 663).

Gadamer assevera que nem um espírito infinito nem uma vontade infinita podem superar a experiência do ser que corresponde à finitude da existência humana. Apenas a linguagem pode “mediar a essência histórico-finita do homem consigo mesmo e com o mundo” (*Ibid*).

O “grande enigma dialético” do uno e do múltiplo vigora na linguagem, na medida em que a estrutura da palavra integra o *logos* e o verbo. Há também uma outra dialética da palavra, pela qual a cada uma das palavras é disposta uma *dimensão interna de multiplicação*.

“Cada palavra irrompe de um centro e tem relação com um todo, e só é palavra em virtude disso. Cada palavra faz ressoar o conjunto da língua a que pertence, e deixa aparecer o conjunto da aceção de

¹⁹ Cf. “Identidade e diferença”. Em: *Conferências e escritos filosóficos* (Os pensadores). São Paulo, Abril Cultural, 1979.

mundo que lhe subjaz. Por isso, cada palavra, como acontecer de seu momento, faz com que aí esteja também o não dito, ao qual se refere, respondendo e indicando. A ocasionalidade do falar humano não é uma imperfeição habitual de sua capacidade expressiva, mas, antes, a expressão lógica da virtualidade viva do falar, que, sem poder dizê-lo inteiramente, põe em jogo todo um conjunto de sentido. Todo falar humano é finito no sentido de que, nele, jaz uma infinitude de sentido a ser desenvolvida e interpretada” (Ibid: 664).

A questão do sentido e da interpretação implica a dialética do *ouvir*, que é o único sentido a participar diretamente da universalidade da nossa experiência lingüística. Enquanto os demais sentidos abarcam apenas seus respectivos âmbitos, o ouvir abre caminho para o todo do ser, na medida em que é capaz de “escutar o *logos*”.

Quando se busca pensar a experiência hermenêutica a partir da centralidade da linguagem, a dialética se apresenta não como uma produção da subjetividade, mas como um “fazer da própria coisa”, fazer que é tanto um *padecer* quanto um *acontecer*. A interpretação no seio da experiência hermenêutica é dialética sobretudo porque a palavra do intérprete, que faz ver o sentido do texto, opera de modo a colocar numa “representação finita” uma “infinitude de sentido”.

Sem prejuízo da distinção que separa as dialéticas platônica e hegeliana da dialética hermenêutica, Gadamer, atendo-se à terminologia de Hegel, considera pertinente chamar de *especulativo* àquilo que as dialéticas metafísica e hermenêutica têm em comum.²⁰

O uso do termo “especulativo” na filosofia remonta ao início do século XIX, e tem como base a idéia de espelhamento. Uma pessoa é especulativa quando evita se entregar direta e imediatamente à realidade fenomênica ou à fixidez da opinião, tomando, ao contrário, o caminho da *reflexão*. Desse modo, ela reconhece o “em si” como um “para mim”. Uma idéia deve ser vista como especulativa quando a relação que nela se enuncia não pode ser pensada como uma “atribuição inequívoca” de propriedades à coisa, mas tem de ser compreendida como “uma relação especular, na qual o próprio espelhar não é

²⁰ “Especulativo significa, aqui, a relação do espelho. Espelhar-se é uma permuta contínua. Algo se reflete em outra coisa, o castelo no lado, por exemplo, e isso quer dizer que o lago devolve a imagem do castelo. A imagem refletida está unida essencialmente ao próprio aspecto visível, através da mediação que é o observador. Não tem um ser para si, é como uma ‘aparição’ que não é ela mesma e que, todavia, permite que apareça espelhado o próprio aspecto visível. É como uma duplicação que, no entanto, não é mais que a existência de um só. O verdadeiro mistério do espelho é justamente o caráter inatingível da imagem, o caráter etéreo da pura reprodução” (Ibid: 675).

mais do que a pura aparência do refletido, tal como o um é o um do outro e o outro é o outro do um” (*Ibid*: 675).

Gadamer se remete à descrição hegeliana da relação especulativa do pensamento, de modo a ressaltar a filiação da especulação vigente no âmbito da hermenêutica filosófica àquela que vigora na filosofia de Hegel. Analisando a lógica da frase filosófica, Hegel sustenta que ela só é um juízo quando considerada segundo sua “forma externa”, ou seja, em função da atribuição de um predicado ao sujeito da frase. Mas na realidade, a frase filosófica configura a passagem de um conceito de sujeito a outro conceito que, posto em relação com o primeiro, expressa na forma predicativa a verdade do próprio sujeito.

“Deus é uno’ não quer dizer que o ser uno seja uma propriedade de Deus, mas que a essência de Deus é ser a unidade. O movimento da determinação não está aqui vinculado à base do sujeito ‘sobre a qual vai e vem’. O sujeito não se determina como isso e também como aquilo, de um ponto de vista assim, e de outro ponto de vista, de outra maneira. Este seria o modo de pensar representativo, não o do conceito” (*Ibid*: 676).

No pensamento conceitual, segundo Hegel, a determinação parte do sujeito como se este permanecesse como fundamento de possíveis predicções, mas sofre uma espécie de impulso contrário, de inibição, que é o que configura propriamente a especulação: “Deus” e “Uno” são, portanto, conceitos especulativos, na medida em que se espelham mutuamente. Como Gadamer assinala, a frase filosófica não afirma algo sobre algo, mas faz com que a unidade do conceito aceda à representação.

“Essa incomum inibição que o pensamento experimenta quando, por seu conteúdo, a frase obriga a suspender o comportamento usual do saber, é o que constitui de fato a essência especulativa de toda filosofia. A grandiosa história da filosofia de Hegel mostra até que ponto a filosofia é, desde os seus primórdios, especulação nesse sentido. Quando se expressa sobre a forma da predicação, isto é, quando trabalha com representações fixas de Deus, da alma e do mundo, mal-interpreta sua própria essência e cultiva uma atividade unilateral, a de ‘olhar com os olhos do entendimento o que é objeto da razão’. Para Hegel, é esta a essência da metafísica dogmática pré-kantiana, e o que caracteriza em geral ‘os novos tempos da filosofia. Seja qual for o caso, Platão não é um metafísico desses, e Aristóteles

... muito menos, ainda que em certas ocasiões acredite-se ser o contrário”²¹ (Ibid: 676-677).

Gadamer afasta-se de Hegel a partir do momento em que este mostra julgar-se como aquele que responderia pela consumação da filosofia. Assim como Platão, Hegel entende a dialética como algo que repousa numa relação de subordinação da linguagem ao *enunciado*. Apesar de se orientar pelo “espírito especulativo” da linguagem, Hegel busca acima de tudo extrair dela a dinâmica reflexiva determinante do pensar, de modo a elevar o pensamento ao patamar da consciência absoluta, como culminância do saber filosófico.

Diante disto, Gadamer observa que o que há de especulativo na linguagem não se restringe à “formação prévia e instintiva das relações lógicas da reflexão”, no sentido de Hegel, abarcando também o acontecimento do falar e do entendimento mútuo.

“Essa realização é especulativa, na medida em que as possibilidades finitas da palavra estão submetidas ao sentido intencionado como a uma orientação rumo ao infinito. Aquele que quer dizer algo busca e encontra as palavras com as quais torna-se compreensível ao outro. Isso não significa que faça ‘enunciados’. O que quer dizer ‘fazer enunciados’ e até que ponto isso não é o mesmo que dizer o que se tinha em mente, é algo de que qualquer pessoa pode ter-se dado conta desde que tenha presenciado um interrogatório, ainda que somente na qualidade de testemunha. No enunciado se oculta com precisão metodológica o horizonte de sentido do que verdadeiramente tinha-se que dizer. O que resta é o sentido ‘puro’ do que foi enunciado. Isso é o que passa ao relatório. Mas na medida em que foi reduzido ao enunciado, representa sempre um sentido já desfocado” (Ibid: 679).

Ao contrário do que ocorre no enunciado, o vir à fala mantém o que foi dito numa relação de unidade com a infinitude do não-dito. Portanto, no falar como comportamento especulativo, se perfaz uma relação com o todo do ser.

Na medida em que contém um acontecer da linguagem, a experiência hermenêutica se desdobra também dialeticamente. Neste caso, como vimos, vigora a dialética da pergunta e da resposta. Como tal, a interpretação tem a estrutura dialética do próprio ser humano. A finitude e a historicidade pertencem a

²¹ Os trechos entre aspas simples encontram-se em Hegel, *Enzyelopädie*, § 36. No que diz respeito a Gadamer, podemos claramente identificar um movimento de reapropriação da essência da tradição filosófica, movimento que se faz presente, talvez de um modo ainda mais efetivo, no pensamento de Paul Ricoeur.

ambos. Toda interpretação traz a marca da parcialidade, não só porque é motivada, mas também porque se instaura pontualmente, buscando em seguida ampliar o horizonte vinculado ao seu ponto de partida. Devido à sua parcialidade, a interpretação concede a um dos aspectos do interpretado uma preponderância evidente. Para compensar esse desequilíbrio, o intérprete tem de perseverar no processo de consideração da coisa. Desse modo, a tarefa da hermenêutica consiste em “pôr a descoberto um todo de sentido na multilateralidade de suas relações” (*Ibid*: 683).

A consciência da história efetual participa do acontecimento do sentido, acontecimento que possui um caráter “interminavelmente aberto”. Se historicamente toda apropriação interpretativa da tradição é única, ou seja, não se confunde com nenhuma outra, isto significa que cada uma delas faz ver um aspecto da coisa em questão, e não que elas traduzam acepções distorcidas do que se dá a interpretar.

“Ser uma e a mesma coisa e, ao mesmo tempo, ser distinto, esse paradoxo aplicável a todo conteúdo da tradição põe a descoberto que toda tradição é, na realidade, especulativa. Por isso, a hermenêutica tem que deixar o olhar atravessar o ‘dogmatismo’ de todo ‘sentido em si’, tal como o fez a filosofia crítica com relação ao dogmatismo da experiência. Isso não quer dizer que cada intérprete seja especulativo para sua própria consciência, isto é, possua consciência do dogmatismo implicado em sua própria intenção interpretadora. Ao contrário, trata-se de que toda interpretação é especulativa em sua própria realização efetiva e acima de sua autoconsciência metodológica; isso é o que emerge da lingüisticidade da interpretação. Pois a palavra interpretadora é a palavra do intérprete, não a linguagem e o vocabulário do texto interpretado. Nisso se torna patente que a apropriação não é mera reprodução ou mero relato posterior do texto interpretado, mas é como uma nova criação do compreender. Quando se destacou, com toda a razão, a referência de todo sentido ao eu, essa referência significa, para o fenômeno hermenêutico, que todo sentido da tradição alcança aquela concreção em que é compreendido, na relação com o eu que a compreende, e não, por exemplo, na reconstrução de um eu, pertencente à intenção de sentido originária” (*Ibid*: 685).

Como realização da compreensão, a palavra portadora da interpretação deve ser vista como a atualidade da consciência da história efetual.

Gadamer dá início às considerações presentes no último tópico de *Verdade e método* – intitulado “O aspecto universal da hermenêutica” – fazendo uma breve recapitulação das reflexões sobre a linguagem, apresentadas na Terceira Parte da obra.

Vimos que a centralidade da linguagem se traduz em seu papel mediador, uma vez que ela reúne originariamente o eu e o mundo. O centro especulativo da linguagem foi representado como um “acontecer finito” em face da mediação dialética do conceito; sua estrutura especulativa foi articulada ao vir-à-fala que anuncia o sentido, por contraposição à concepção que entende a linguagem como cópia do que está dado no mundo. Através da idéia do “fazer da própria coisa”, que implica o padecer na relação com a linguagem, ao modo da dialética socrática, Gadamer nos remete a uma *estrutura universal-ontológica*, de natureza lingüística. Desse modo, o que pode ser compreendido – o *ser* como tal – é linguagem. “Por isso não falamos somente de uma linguagem da arte, mas também de uma linguagem da natureza, e inclusive de uma linguagem que as coisas exercem” (*Ibid.*: 687).²²

Em tudo que é linguagem, está em jogo, portanto, uma “unidade especulativa”, que consiste na diferenciação entre *ser* e *representar-se*. Porém, na medida em que a relação entre ser e auto-representação no seio da linguagem é especulativa, a diferenciação, paradoxalmente, “tem de ser ao mesmo tempo uma indiferenciação” (*Ibid.*: 687).

Ao significado ontológico universal do modo de ser especulativo da linguagem corresponde o fato de a relação do ser humano com o mundo ser compreensível “em geral e por princípio”. Desse modo, a hermenêutica adquire também “a dimensão de um questionamento universal”, questionamento que extrapola o âmbito específico de sua atuação: a metodologia das ciências do espírito.

²² Na Primeira Parte de *Verdade e método*, quando da discussão do significado hermenêutico da obra de arte, Gadamer articula ontologicamente *jogo* e *natureza*, sustentando que em ambos a *auto-representação* se apresenta como um caráter essencial. A referência à “linguagem da natureza”, na Terceira Parte da obra, está relacionada a essas reflexões. A auto-representação é vista ali como um *aspecto universal da natureza*. Num trecho em especial, tanto a linguagem lúdica da natureza quanto a das coisas ganha expressão: “O vaivém pertence tão essencialmente ao jogo que, em último sentido, faz que de forma alguma haja um jogar-para-si-somente. Para que seja um jogo pode até não ser necessário que haja um outro jogando, mas é preciso que sempre haja ali um outro com o qual o jogador jogue e que, de si mesmo, responda com um contra-lance ao lance do jogador. É assim que o gato que brinca escolhe o rolo de fio de algodão, porque este também brinca, e a imortalidade dos jogos com bola reside na mobilidade total e livre da bola, que também de si mesma produz surpresas” (*Ibid.*: 180).

No trecho abaixo se configura a articulação entre os três campos tematizados em *Verdade e método*, – os da arte, das ciências do espírito e da linguagem – sobre a base (ampla e universal) da “constituição especulativa do ser”.

“Representar-se, ser compreendido, são coisas que não somente correm juntas, no sentido de que uma passa à outra, que a obra de arte é uma com sua história efetual, tal como o transmitido historicamente é uno com o presente de seu ser compreendido – ser especulativo, distinguir-se de si mesmo, representar-se, ser linguagem que enuncia um sentido, tudo isso não o é somente a arte e a história, mas todo ente, na medida em que pode ser compreendido. A constituição especulativa do ser que subjaz à hermenêutica tem a mesma amplitude universal que a razão e a linguagem” (Ibid: 690).

Gadamer busca então se reapropriar de um conceito metafísico que no século XVIII ocupava, juntamente com o conceito do *sublime*, posição de destaque no contexto da estética. Trata-se do conceito do *belo*, conceito que no século XIX desapareceu da filosofia, por força da crítica à estética do classicismo. Em seu tempo de vigência, o belo teve o estatuto de “conceito metafísico universal”, possuindo no quadro da teoria geral do ser uma função que ia além da esfera da estética. Ao voltar-se para o conceito em questão, Gadamer busca mostrar que o belo “pode ser posto a serviço de uma hermenêutica abrangente, como a que resultou a partir da crítica ao metodologismo das ciências do espírito” (*Ibid* : 690).

A palavra grega *kalon*, que traduz o termo alemão *schön* (belo), nomeia tudo aquilo que não diz respeito ao campo das necessidades da vida, e sim ao *modo de viver*, à *paideia*. Belas são as coisas “cujo valor é evidente por si mesmo”, independentemente de sua serventia.

A relação de oposição que liga *kalon* a *aischron* (feio) segue também na mesma direção. O *aischron* diz respeito àquilo que o olhar não suporta, ao passo que o belo é o admirável (*Ansehnlich*), o que atrai o olhar devido à sua “grandeza majestosa”. Por outro lado, a relação entre o belo e o admirável remete à oposição entre o belo e o útil (*chresimon*), na medida em que o admirável participa do âmbito do costume e da conveniência.

O conceito do belo relaciona-se estreitamente ao conceito do bom (*agathon*). Como “coisa que se elege por si mesma”, isto é, como *fim*, o belo

“toma tudo o mais como meio útil que lhe está subordinado” (*Ibid*: 691). Em Platão, a relação entre o belo e o bom é bastante estreita, chegando inclusive a haver, em certos momentos, “uma verdadeira troca entre a idéia do bem e a idéia do belo” (*Ibid*: 691-692). Platão entende a “ordenação teleológica do ser” também como uma ordenação de beleza, na medida em que a beleza que se manifesta na esfera do inteligível mostra-se de um modo mais puro do que aquela que se manifesta no mundo sensível.²³

As determinações platônicas e aristotélicas do belo são “universais e ontológicas”, articulando de forma integrada a natureza e a arte. Isso significa, segundo Gadamer, que com relação ao belo também “é indiscutível a primazia da natureza”, primazia que continuará em vigor até o início do século XVIII. De fato, até então a “ordem do ente” é compreendida como ordem criada por Deus. Desse modo, a arte somente poderia ser vista como um caso especial no âmbito desse horizonte ontológico. O belo “por natureza” acabará perdendo a primazia na modernidade. Dá-se então uma inversão na relação entre beleza natural e beleza artística, que leva ao ponto no qual a beleza da natureza passa a ser pensada como “reflexo do espírito”.

“Poderíamos ter acrescentado que o mesmo conceito da ‘natureza’ obtém a cunhagem que ele carrega consigo, desde Rousseau, somente a partir de seu reflexo no conceito da arte. Converte-se num conceito polêmico, ou seja, o do outro do espírito, o não-eu, e como tal já não lhe convém nada da dignidade ontológica universal, própria do cosmo como ordem das coisas belas” (Ibid: 694).

Gadamer reconhece a impropriedade de qualquer tentativa de recomposição do conceito metafísico do belo – tal como se apresenta na filosofia grega – através de uma renovação da reformulação desse conceito, efetivada pela “estética da perfeição” do século XVIII. É necessário reconhecer que a crítica kantiana demonstrou convincentemente que o racionalismo estético não se sustenta, mesmo que não se possa seguir com Kant, pela trilha por ele traçada,

²³ “A base da estreita relação da idéia do belo com a ordenação teleológica do ser está constituída pelo conceito pitagórico-platônico da medida. Platão determina o belo com os conceitos de medida, adequação e proporcionalidade. Aristóteles enumera como momentos (*eide*) do belo, a ordem (*taxis*), a correta proporcionalidade (*symmetria*) e a determinação (*horismenon*), e encontra esses momentos exemplarmente representados na matemática. A estreita relação entre a ordem essencial matemática do belo e a ordem celeste significa, ademais, que o cosmo, o modelo de toda ordenação sensível correta, é ao mesmo tempo o mais elevado exemplo de beleza visível. Adequação à medida e simetria são as condições decisivas de todo ser belo” (*Ibid*: 693).

rumo ao “subjativismo da nova estética”. No entender de Gadamer, a metafísica do belo não se fundamenta tão-somente – como pretendeu a estética classicista – sobre a ontologia da medida e a ordem teleológica do ser. O retorno a Platão, ao contrário, “permite reconhecer no fenômeno do belo um aspecto completamente diferente, justamente o que nos vai interessar agora para o nosso questionamento hermenêutico” (*Ibid*: 695).

Tal aspecto consiste no predomínio do belo com relação bom. Esse predomínio se traduz no fato de que quando se tenta apreender o bom em si, este “se refugia no belo”. Apesar da estreita relação presente entre o belo e o bom, vigora uma importante distinção entre eles: o belo tem por essência “a característica de aparecer” ao passo que o bem “é o completamente inapreensível” (*Ibid*). Em Platão, o belo representa imediatamente uma caracterização do bem para a alma do ser humano. Na medida em que se mostra na sua “forma mais completa”, o belo atrai para si, de forma imediata, o desejo amoroso. Por outro lado, as imagens diretrizes do bem não podem ser reconhecidas claramente, uma vez que “não possuem luz própria”. Isto faz com que a alma humana sucumba muitas vezes às formas aparentes da virtude.

*“Nessa função anagógica do belo, que Platão descreve de forma inolvidável, torna-se visível um momento ontológico da estrutura do belo e também uma estrutura universal do próprio ser. Evidentemente que o que caracteriza o belo, face ao bom, é que se mostra por si mesmo, que se torna transparente diretamente em seu próprio ser. Com isso ele assume a função ontológica mais importante que pode haver, a da mediação entre a idéia e o fenômeno. Ela é a cruz metafísica do platonismo, que se cristaliza no conceito da participação (**methexis**) e é concernente tanto à relação do fenômeno com a idéia quanto à das idéias entre si”* (*Ibid*: 696).

Gadamer observa que, no *Fedro*, Platão ilustra de um modo não casual a relação da participação com o exemplo do belo. É assim porque a referência ao belo torna patente a “*parusia* do eidos”, na medida em que evidencia o ser das coisas.

“A presença’ pertence ao ser do próprio belo, de maneira plenamente convincente. Por mais que a beleza se experimente como reflexo de algo supraterrâneo, ela está no visível. É no modo de seu aparecer que ela se mostra como algo realmente diferente, uma essência de outra ordem. Aparece de repente, e igualmente de repente e sem transições, sem mediações, já se foi. Se se tem de falar, com

Platão, de um hiato (chorismos) entre o sensível e o ideal, aqui está ele, e aqui já está também encerrado” (Ibid).

Em Platão, o *reluzir* faz parte da essência da beleza, ou seja, o belo tem o modo de ser da luz. Isto significa que sem a luz não há o aparecer da beleza, mas quer dizer também – mais essencialmente, talvez – que a beleza do que é belo aparece *como* luz.

Gadamer nota que o modo de ser da luz consiste numa espécie de reflexão sobre si mesma.²⁴ A mesma reflexão vigora no conduzir-se da beleza ao aparecimento. A “constatação trivial” de que tanto o ver quanto o visível dependem da constituição reflexiva da luz torna-se relevante quando se pensa a relação da luz com a beleza. É a luz que articula as coisas visíveis como formas, formas que são belas, mas também boas, uma vez que o belo é “o modo de aparecimento do bom em geral, do ente, tal como deve ser” (*Ibid*: 698). Desse modo, a luz articula também o âmbito do *inteligível*. Só que agora a luz não é mais a do sol, mas a do *espírito*, o *nous*.

*“Trata-se pois da metafísica platônica-neoplatônica da luz, com a qual se vincula a doutrina cristã da palavra, do **verbum creans**, a que antes nos dedicamos detidamente. E se designamos a estrutura ontológica do belo como o aparecer, em virtude do qual as coisas se mostram em sua medida e em seu contorno, isso vale na mesma medida para o âmbito inteligível. A luz que faz com que tudo apareça de maneira que seja luminoso e compreensível em si mesmo, é a luz da palavra. Em consequência, a metafísica da luz é o fundamento da estreita relação entre o aparecer do belo e a evidência do compreensível” (Ibid: 698-699).*

Há portanto um parentesco entre a metafísica da luz e o fenômeno da compreensão. A consideração desse parentesco torna-se mais frutuosa quando se distingue a estrutura da luz da representação metafísica de uma “fonte luminosa sensório-espiritual”, ao modo do pensamento neoplatônico cristão. Essa distinção pode ser vista na interpretação do Gênesis realizada por Santo Agostinho.²⁵

²⁴ “A luz não é somente a claridade daquilo que ela faz aparecer, mas, enquanto torna visível outras coisas, ela própria é visível, e não o é de outro modo, senão, precisamente, na medida em que torna visível outras coisas” (*Ibid*: 698).

²⁵ Santo Agostinho afirma que a luz foi criada *antes* da “distinção das coisas” e da criação dos astros que a emitem. “Ele põe uma ênfase especial no fato de que a criação inicial do céu e da terra tem lugar ainda sem a palavra divina. Deus só *fala* pela primeira vez ao criar a luz. E esse falar, pelo qual se nomeia e se cria a luz, é interpretado por ele como um vir à luz espiritual, que tornará possível a diferença entre as coisas formadas. Só pela luz a massa informe do céu e da terra adquire a capacidade de configurar-se em muitas formas diferentes” (*Ibid*: 699).

No entender de Gadamer, a interpretação agostiniana prenuncia a interpretação especulativa da linguagem, desenvolvida em *Verdade e método*. De acordo com tal interpretação, *a multiplicidade do que é pensado surge somente a partir da unidade da palavra*.

“Ao mesmo tempo podemos reconhecer que a metafísica da luz faz valer um aspecto do conceito antigo do belo, que pode afirmar seu direito inclusive à margem de sua relação com a metafísica da substância e da referência metafísica do espírito divino infinito. O resultado de nossa análise da posição do belo na filosofia grega clássica é, pois, que, também para nós, esse aspecto da metafísica pode, todavia, adquirir um significado produtivo. O fato de que o ser seja um representar-se, e de que todo compreender seja um acontecer, essa primeira e essa última perspectiva superam o horizonte da metafísica da substância do mesmo modo que o experimentou o conceito da substância ao converter-se nos conceitos da subjetividade e objetividade científicas. Desse modo, a metafísica do belo não carece de conseqüências para o nosso próprio questionamento. Já não se trata, como se mostrou na tarefa da discussão do século XIX, de justificar pela teoria da ciência a pretensão de verdade da arte e do artístico – ou também a da história e a da metodologia das ciências do espírito. A tarefa que nos é colocada agora é muito mais geral: consiste em fazer valer o pano de fundo ontológico da experiência hermenêutica do mundo” (Ibid: 700).

Tendo como ponto de partida a metafísica da luz, Gadamer ressalta dois aspectos, presentes tanto no mostrar-se da beleza quanto no revelar-se do compreensível: o *caráter de evento* e o *caráter de imediatez*.

O primeiro aspecto nos remete à primazia atribuída pela hermenêutica filosófica gadameriana ao “fazer da coisa”. Esse fazer liga-se à idéia de *evidência*. No âmbito da tradição retórica, à qual pertence, o conceito da evidência diz respeito sempre a algo dito, como, por exemplo, uma proposta ou um argumento. “Com isso está sempre dada a idéia de que o evidente não está demonstrado nem é absolutamente certo, mas se faz valer a si mesmo como algo preferencial, dentro do âmbito do possível e do provável” (Ibid: 701). Nessa perspectiva, a relação com o belo pode ser estabelecida, uma vez que também o belo “convence por si mesmo, sem precisar subordinar-se imediatamente ao conjunto de nossas orientações e valoramentos” (Ibid: 701). Em ambos os casos, o pano de fundo do “metaforismo da luz” está presente.²⁶

²⁶ O seguinte trecho esclarece este ponto: “Tal como o belo é uma espécie de experiência, que se destaca e se retira do conjunto de nossa experiência, ao modo de um encantamento ou aventura, e que coloca sua própria

Gadamer considera que a experiência hermenêutica insere-se também nesse campo na medida em que também ela é um acontecer. Quando algo nos é dito a partir da tradição, o que se transmite se faz valer a si mesmo, no sentido da evidência, o que não implica, como vimos, que o que se mostra “fique assegurado, julgado e decidido em todas as possíveis direções (...)” (*Ibid*: 702). O que chega a nós vindo da tradição encontra o seu próprio direito na medida em que se dá a compreender e, com isso, desloca o horizonte interpretativo que nos rodeia.

*“Tanto o evento do belo como o acontecer hermenêutico pressupõem fundamentalmente a finitude da existência humana. Inclusive podemos fazer a pergunta se um espírito infinito poderia experimentar o belo como nós o experimentamos. Poderia ele ver outra coisa que a beleza do todo que tem ante si? O ‘aparecer’ do belo parece reservado à experiência humana finita. O pensamento medieval conhece um problema análogo, o de como é possível a beleza em Deus, se ele é uno e não múltiplo. Somente a doutrina de Nicolau de Cusa, da **complicatio** do múltiplo em Deus oferece uma solução satisfatória (...). E nesse sentido nos parece inteiramente conseqüente que, na filosofia hegeliana do saber infinito, a arte seja uma forma da representação, que encontraria a sua suspensão e subsunção no conceito e na filosofia. Do mesmo modo, a universalidade da experiência hermenêutica não deveria ser, por princípio, acessível a um espírito infinito, que desenvolvesse, a partir de si mesmo, tudo quanto é sentido, todo **noeton**, e que pensasse todo o pensável na plena autocontemplação de si mesmo. O Deus aristotélico (e também o espírito hegeliano) deixou para trás de si a ‘filosofia’, esse movimento da existência finita. Nenhum dos deuses filosofa, diz Platão”* (*Ibid*: 702-703).

O segundo aspecto – o do *caráter de imediatez* – liga-se à tese fundamental de que o ser é linguagem, é auto-representação. Do mesmo modo como o ser do belo tinha se revelado como “prefiguração de uma constituição ontológica geral”, ocorre algo semelhante com o conceito da *verdade*. Também neste caso é possível tomar a tradição metafísica como ponto de partida, mas não sem deixar de considerar aquilo que no seio dessa tradição pode ser validado pela experiência hermenêutica. A metafísica entende o caráter de verdade do ente como pertencente à “determinação transcendental”, e como estando vinculado ao ser bom, que é de onde aparece o ser belo.

Apoiando-se mais uma vez em Platão, Gadamer questiona a concepção do belo presente em Tomás de Aquino. O belo “não é o resplendor despejado sobre

tarefa de integração hermenêutica, também o evidente tem sempre algo de surpreendente, como o surgimento de uma nova luz que torna mais amplo o campo do que entra em consideração” (*Ibid*: 701-702).

uma forma, e que chega a ela a partir de fora” (*Ibid*: 704). Platão foi o primeiro a mostrar a *aletheia* como “momento essencial do belo”, querendo como isto dizer que a beleza “manifesta-se a si mesma no seu ser, representa-se” (*Ibid*). Desse modo, o belo não é algo para si e alguma coisa diferente para os demais. É por isso que o belo tem de ser compreendido sempre como *imagem*, mas não no sentido da mera aparência.

“Já havíamos visto que a característica metafísica do belo era justamente a ruptura do hiato entre idéia e aparência. Com toda segurança, é ‘idéia’, ou seja, pertence a uma ordenação do ser que se destaca sobre a corrente dos fenômenos como algo consistente em si mesmo. Mas igualmente certo é que aparece por si mesmo. Como vimos, isso não significa, de modo algum, uma instância contra a doutrina das idéias, mas uma representação concentrada de sua problemática. Aí onde Platão invoca a evidência do belo, não necessita reter a oposição entre ‘ele mesmo’ e imagem. É o belo que simultaneamente põe e supera essa oposição” (*Ibid*: 704-705).

Na discussão sobre a arte, levada a efeito na Primeira Parte de *Verdade e método*, Gadamer havia sustentado que a essência da obra de arte consiste no representar-se. Para tanto, ele lançou mão do conceito do jogo, o que fez com que o questionamento alcançasse “nexos mais gerais”.²⁷ A verdade que se representa no jogo é um acontecer, e não algo para se crer ao não. No campo da estética, dá-se o mesmo. Quando um poeta, como Hölderlin, é “honrado como um vidente”, isto significa que a sua poesia “representa por si mesmo o que é, o que foi e o que será”, e não que o que se diz nela configure uma profecia em sentido estrito. Gadamer reconhece a presença de uma “certa ambigüidade” na expressão poética, o que permite aproximá-la dos oráculos. Mas é justamente aí que reside a sua verdade. A ambigüidade poética nada tem a ver com falta de seriedade existencial. Quem pensa dessa forma, não tem em vista o papel fundamental da finitude para a experiência da compreensão. “A ambigüidade do oráculo não é o seu ponto fraco, mas justamente sua força. E igualmente atira no escuro aquele que examinar se

²⁷ “A obra de arte tem, antes, o seu verdadeiro ser em se tornar uma experiência que irá transformar aquele que a experimenta. O ‘sujeito’ da experiência da arte, o que fica e persevera, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte. Encontra-se aí justamente o ponto em que o modo de ser do jogo se torna significante. Pois o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam. O jogo encontra-se também lá, sim, propriamente lá onde nenhum ser-para-si da subjetividade limita o horizonte temático e onde não existem sujeitos que se comportam ludicamente” (*Ibid*: 175-176). Gadamer acrescenta que o sujeito do jogo é ele próprio, e que o papel dos jogadores consiste em fazer com que o jogo ganhe representação.

Hölderlin ou Rilke acreditavam realmente em seus deuses ou em seus anjos” (*Ibid*: 705).

Voltando ao tema da linguagem, Gadamer recorre novamente ao conceito do jogo quando afirma que não cabe falar de um “jogar com a linguagem”, e sim “do jogo da própria linguagem, que nos interpela, propõe e se recolhe, que pergunta e que se consuma a si mesmo na resposta” (*Ibid*: 708).

A compreensão é um jogo na medida em que todo aquele que compreende está já desde sempre inserido num acontecer, em virtude do qual o que tem sentido se faz valer. “Na medida em que compreendemos, estamos incluídos num acontecer da verdade, e quando queremos saber o que temos que crer, parece-nos que chegamos demasiado tarde” (*Ibid*).

4.6. Gadamer e Heidegger

Interessa-nos agora considerar em que e até que ponto Gadamer segue Heidegger no percurso que vai de de *Ser e tempo* aos textos que perfazem a chamada *viravolta* (*Kehre*) no pensamento sobre o ser.²⁸ Essa consideração nos parece fundamental, tendo em vista a necessidade de preparação, no âmbito da fenomenologia hermenêutica, de um quadro temático-conceitual básico que possa ser articulado, pela via da transdisciplinaridade, ao conjunto de temas e conceitos da psicologia analítica.

No que diz respeito a *Ser e tempo*, Gadamer menciona a importância que o conceito de *compreensão* teve para a formulação de sua própria perspectiva. Ao conceder à compreensão o estatuto de um *existencial*, ou seja, de uma determinação essencial do Dasein, Heidegger abriu caminho para o projeto gadameriano de superação crítica do debate metodológico vigente âmbito das ciências do espírito. Com isto, foi também possível projetar “uma ampliação da problemática hermenêutica, contemplando não somente todo tipo de ciência, mas também a experiência da arte e a experiência da história” (Gadamer, 2002b: 382).

Posteriormente, Heidegger – como Gadamer observa e nós também já destacamos – abriu mão do conceito de hermenêutica, por ter considerado que o caminho da hermenêutica não o conduziria a um dos seus objetivos fundamentais: o rompimento do “feitiço da reflexão transcendental”. Foi em vista desse objetivo

²⁸ Como escritos importantes no contexto da viravolta podemos mencionar *Sobre o “humanismo”*, de 1949, e *Tempo e ser*, de 1962.

que Heidegger, de certo modo, renegou o legado de *Ser e tempo*, sob o signo da viravolta. Com isto, a meditação heideggeriana foi levada a uma situação de “crescente penúria” na esfera da linguagem, o que fez com que muitos vissem mais poesia que filosofia em alguns dos escritos mais significativos de sua segunda fase.

No trecho abaixo, Gadamer manifesta sua discordância com relação a essa posição, e esclarece também sua própria perspectiva face à opção feita por Heidegger de abandonar o legado conceitual da chamada linguagem da metafísica.

“Essa interpretação parece-me um erro. Em função disso, um dos temas que abordo tem sido a busca de maneiras para explicitar a linguagem de Heidegger sobre o ser, um ser que não é o ser do ente. Isso me aproximou mais da história da hermenêutica clássica e me obrigou a afirmar o novo na crítica da mesma. Minha idéia é que nenhuma linguagem conceitual, nem sequer o que Heidegger chama ‘linguagem da metafísica’, significa um feitiço irremediável para o pensamento, supondo que o pensador se confie à linguagem, isto é, entre em diálogo com outros pensadores e com pessoas que pensam de maneira diferente. Por isso, aceitando totalmente a crítica ao conceito de subjetividade feita por Heidegger, conceito no qual demonstrou a sobrevivência da idéia de substância, busquei detectar no diálogo o fenômeno originário da linguagem. Isto significou, por sua vez, uma reorientação hermenêutica da dialética, desenvolvida pelo idealismo alemão como método especulativo, até a arte do diálogo vivo, no qual se havia realizado o movimento intelectual socrático-platônico” (Ibid: 283).²⁹

Tendo em vista os objetivos que assumimos, o caminho escolhido por Gadamer parece-nos mais promissor, uma vez que possibilita o *trabalho do conceito*, sem o qual o projeto que nos move não poderia se efetivar. Além disso, consideramos pertinente a opção gadameriana – presente também na hermenêutica de Paul Ricoeur – em favor de uma certa *disciplinaridade* do fazer filosófico. Acreditamos que a fecundidade da fenomenologia hermenêutica de *Ser e tempo* guarda também, até certo ponto, relação com esse aspecto. De nossa parte, é importante ressaltar que a constituição de uma abordagem transdisciplinar depende da presença de abordagens disciplinares consistentes, passíveis, portanto, de sustentar o trabalho de mediação dialética que visa a transcender (em certos

²⁹ Gadamer identifica três caminhos efetivamente trilhados no sentido de abandonar a “autodomesticação ontológica própria da dialética”, em busca de uma dimensão de questionamento mais originária: o caminho heideggeriano, que busca superar a metafísica com a ajuda da poesia de Hölderlin; o caminho da *desconstrução*, trilhado por Derrida; e o caminho escolhido por ele próprio, caracterizado como o “regresso da dialética ao diálogo e desse à conversação” (Ibid: 426).

pontos específicos), mas não a suspender, sem mais, o estatuto da disciplinaridade.

Um aspecto correlato ao que acabamos de expor, consiste na consideração cuidadosa daquilo que no seio da tradição filosófica pode e deve ser objeto de uma reapropriação. Quanto a isto, o próprio Gadamer reconhece que face ao pensamento de Heidegger a sua perspectiva é menos radical. No entanto, essa menor radicalidade ou essa postura “conservadora” acaba revelando a sua própria pertinência.

“O ‘ser para o texto’, que me serviu de orientação não pode competir em radicalidade de experiência de limite com o ‘ser para a morte’, e a pergunta inesgotável pelo sentido da obra de arte ou pelo sentido da história que nos acontece tampouco significa um fenômeno tão originário como a questão da finitude imposta à pre-sença humana. Nesse sentido, posso compreender porque o Heidegger tardio (...) disse que eu não havia abandonado realmente a esfera da imanência fenomenológica presente em Husserl e em minha primeira formação neokantiana. Também consigo compreender que alguém creia ver essa ‘imanência’ metodológica na insistência no círculo hermenêutico. De fato, querer romper esse círculo parece-me uma exigência irrealizável, e até verdadeiramente contraditória. Como ocorre em Schleiermacher e em seu sucessor Dilthey, essa imanência nada mais é do que a descrição do que é a compreensão (...) Ante a amplitude da compreensão, a circularidade que medeia entre o sujeito que compreende e aquilo que ele compreende deve reclamar para si uma verdadeira universalidade, e justamente aqui está o ponto no qual eu creio haver seguido a crítica de Heidegger ao conceito fenomenológico de imanência implícito na última fundamentação transcendental de Husserl” (Ibid: 386-387).

Num texto em que aborda os temas da *destruição* e da *desconstrução* filosófica, Gadamer devolve ao próprio autor, praticamente nos mesmos termos, a crítica que Heidegger lhe dirigiu. Depois de apontar para o “abissal esquecimento da linguagem” presente na fenomenologia husserliana, e de reconhecer em Heidegger aquele que, através da elevação do tema da compreensão à condição de fundamento existencial, configura uma reorientação essencial da problemática da linguagem na filosofia, Gadamer afirma que a ontologia fundamental do Dasein “não pôde superar sua auto-referência e com isso a posição fundamental ocupada pela autoconsciência” e, devido a isto, “não pôde produzir uma verdadeira ruptura que pudesse se libertar da imanência da consciência de cunho husserliano” (Gadamer, 2002c: 420).

O que Gadamer chama de auto-referência relaciona-se à problemática da ipseidade do Dasein. De fato, o Dasein heideggeriano não comporta a transcendência para o outro, na medida em que é *solus ipse*.³⁰

O balanço das convergências e divergências vigentes na relação entre as perspectivas de Heidegger e Gadamer resulta, por um lado, na reafirmação do papel fundamental de *Ser e tempo* no contexto do presente trabalho. Conceitos como os de ser-no-mundo, compreensão, disposição, discurso, propriedade-impropriedade, ser-para-a-morte, decisão e Cuidado não podem deixar de estar presentes no quadro de nossa abordagem. Por outro lado, devemos reafirmar também que a problemática do *ser si mesmo*, problemática que é o fio condutor do nosso esforço, demanda justamente o acento dialético que a hermenêutica gadameriana lhe confere. Além da dialética, há em Gadamer importantes reflexões sobre a historicidade da experiência, sobre a linguagem como centro especulativo e sobre o estatuto ontológico do belo; estes aspectos, entre outros, irão compor o movimento de articulação a ser efetivado na Terceira Parte de nosso estudo.

³⁰ Em seu livro sobre Heidegger, Rüdiger Safranski observa que em *Ser e tempo* há apenas “obscuras alusões” a um caminho compartilhado para a propriedade. O que predomina de fato é o traço individualista. “Uma vez Heidegger até chama sua abordagem de um *solipsismo existencial* (SuZ, 298). Nas questões decisivas da existência, cada um permanece sozinho” (Safranski, 2000: 212).

5. RICOEUR

Paul Ricoeur (1915-) inicia seus estudos filosóficos na Sorbonne. Entre 1937 e 1939, atua como professor de filosofia no Liceu de Lorient. Oficial da reserva do exército francês, Ricoeur é convocado em 1939. Em 1940, durante a ofensiva alemã, é capturado, permanecendo preso no campo de Gross-Born até o fim da guerra. Nesse período, Ricoeur lê toda a obra publicada de Jaspers, traduz *Idéias I* de Husserl e dedica-se também ao estudo de *Ser e tempo*. Em 1948, Ricoeur passa a lecionar na Universidade de Strasburg, onde permanece até 1956. Em 1950, defende sua tese de doutoramento, intitulada *Filosofia da vontade: o voluntário e o involuntário*. De 1957 a 1964, Ricoeur leciona na Sorbonne, tendo como alunos Françoise Dastur e Jacques Derrida. Em 1960, aparecem *Finitude e culpabilidade* e *A simbólica do mal*, tomos II e III de *Filosofia da vontade*. Em 1965, Ricoeur publica *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, e passa a ser bombardeado violentamente por Lacan e seus seguidores. Insatisfeito com o ambiente intelectual e humano característico da Sorbonne, Ricoeur assume, em 1965, a chefia do departamento de filosofia do novo campus universitário de Nanterre, ali permanecendo até 1970. O primeiro volume dos “Ensaio de hermenêutica” – intitulado *O conflito das interpretações* – aparece em 1969, trazendo, entre outras coisas, os primeiros resultados do confronto do filósofo com o estruturalismo. Com o fracasso da experiência de Nanterre, Ricoeur aceita o convite para assumir a cátedra de Paul Tillich na Universidade de Chicago. Em 1975, publica *A metáfora viva*. Os três volumes de *Tempo e narrativa* aparecem, respectivamente, em 1983, 1984 e 1985. Em 1990, o filósofo lança *O si-mesmo como um outro*. Dentre as obras mais recentes, podemos mencionar *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, de 2000.

Passamos agora a apresentar uma visão de conjunto do pensamento de Paul Ricoeur, centrada na caracterização de sua perspectiva fenomenológica e hermenêutica. Na medida em que essa perspectiva se constitui num constante diálogo com a filosofia e com as ciências do texto, a nossa abordagem, assim como a própria obra o autor, tem um caráter multifacetado.

Em linhas gerais, os temas básicos desse capítulo são, nesta ordem, a hermenêutica fenomenológica de Ricoeur, face a Heidegger, Gadamer e Husserl;

a problemática da explicação e da compreensão; a reflexão sobre a psicanálise freudiana; as questões da imaginação e da metáfora; o problema da relação entre tempo e narrativa; e a questão da ipseidade.

5.1. Fenomenologia e hermenêutica

Uma diferença marcante destaca a perspectiva de Ricoeur, quando comparada com a dos dois outros grandes nomes da fenomenologia hermenêutica: Ricoeur assume efetivamente o diálogo com as ciências – e também com outras correntes filosóficas – de seu tempo. Ele mesmo marca essa diferença, no que respeita especificamente a Heidegger, quando considera que o simples movimento de ida aos fundamentos da existência, levado a efeito em *Ser e tempo*, não é suficiente. É necessário que tal movimento seja complementado por um movimento de retorno capaz de conduzir o questionamento ontológico à dimensão epistemológica, na qual o diálogo com as “ciências do texto” é possível. Ricoeur opõe, portanto, a “via longa” para a ontologia à “via curta”, escolhida por Heidegger.

Em *Verdade e método*, é possível perceber um “esboço do movimento de retorno” da ontologia à epistemologia das ciências do espírito. No entanto, a obra de Gadamer abre e deixa ver uma espécie de fosso entre a dimensão da verdade e a dimensão do método, o que leva Ricoeur a questionar se “Verdade ou método” não seria um título mais adequado.¹

A tradição filosófica na qual Ricoeur se insere apresenta três traços característicos: o *reflexivo*, o *fenomenológico* e o *hermenêutico*.

No âmbito da filosofia reflexiva, Descartes, Kant e Jean Nabert são mencionados pelo próprio Ricoeur como as principais influências. Os problemas colocados por uma filosofia reflexiva dizem respeito à possibilidade de compreensão de si como sujeito de conhecimento, de volição, etc. “A reflexão é esse acto de retorno a si pelo qual um sujeito readquire, na clareza intelectual e na

¹ Em *Paul Ricoeur: le sens d' une vie*, François Dosse faz observações pertinentes a respeito da relação entre as perspectivas de Gadamer e Ricoeur: “L'évolution de Ricoeur et de Gadamer ne peuvent être pensées en termes d'influences, mais davantage comme deux évolutions parallèles que se retrouvent sur des positions de grande proximité. Cela permet à Ricoeur de mobiliser toute une tradition allemande, celle qui va de l'herméneutique romantique jusqu'à Gadamer, et d'enraciner ainsi sa position critique à l'égard des prétentions du structuralisme à subsumer le sens dans les logiques du signe. Ricoeur part pourtant d'une position bien différente (...) de l'herméneute allemand. Il ne renonce pas à la vise reflexive, à un élargissement du *cogito*, dont la brisure interne se trouve confirmée sans pour autant qu'il disparaisse de l'horizon philosophique” (Dosse, 1997: 396).

responsabilidade moral, o princípio unificador das operações entre as quais ele se dispersa e se esquece como sujeito” (Ricoeur, 1989a: 37).

A famosa fórmula de Kant, que diz que o “eu penso” deve poder acompanhar todas as representações do sujeito, traduz o que é comum a todas as filosofias reflexivas. Por sua vez, a fenomenologia e a hermenêutica representam uma realização e ao mesmo tempo uma transformação radical do projeto da filosofia reflexiva. É assim porque a fenomenologia e a hermenêutica põem em xeque a idéia e o ideal de uma reflexão absoluta e transparente, ‘que faria da consciência de si um saber indubitável e, a este título, mais fundamental que todos os saberes positivos” (*Ibid*).

A fenomenologia de Husserl permanece sendo uma filosofia reflexiva pelo fato de buscar a certeza no imanente ao mesmo tempo que considera duvidosa toda apreensão de algo transcendente à consciência. Ricoeur identifica uma defasagem entre o “exercício efetivo” da fenomenologia e o seu projeto fundacional totalizante, centrado no Eu transcendental. A noção de *intencionalidade* traduz essa situação contraditória, uma vez que com ela se estabelece o primado da *consciência de alguma coisa* sobre a consciência de si.

Devido aos seus antecedentes, a hermenêutica parece, de início, incompatível com a filosofia reflexiva, incluindo aí a fenomenologia. A hermenêutica filosófica nasce com Schleiermacher como um movimento de desregionalização que busca princípios gerais de interpretação com base nas “operações comuns” aos dois grandes campos da tradição hermenêutica: a exegese bíblica e a filologia clássica. No entanto, a subordinação das regras particulares da exegese e da filologia ao problema mais geral da compreensão revela a índole reflexiva da hermenêutica.

Mais tarde a investigação hermenêutica do compreender vai se articular com a questão fenomenológica básica, – a do sentido dos atos intencionais – sem que as diferenças entre os dois campos se anulem. Discutindo esse ponto, Ricoeur assinala que enquanto a fenomenologia “punha, de preferência, a questão do sentido na dimensão cognitiva e perceptiva, a hermenêutica punha-o, a partir de Dilthey, na dimensão da história e das ciências humanas” (1989a: 39). Porém, tanto a fenomenologia quanto a hermenêutica assumem a questão fundamental da *relação entre o si e o sentido* ou, como diz Ricoeur, entre a reflexividade do primeiro e a inteligibilidade do segundo.

A hermenêutica de Heidegger e a hermenêutica pós-heideggeriana são herdeiras da fenomenologia de Husserl. Todavia, os herdeiros realizam e ao mesmo tempo subvertem o legado husserliano. O tema da *Lebenswelt* (*mundo da vida*), que em Husserl se apresenta “como um resíduo”, é assumido, a partir de Heidegger, como um pressuposto fundamental. Com isso, a relação sujeito-objeto, central na perspectiva husserliana, se encontra agora subordinada à relação originária do ser humano com o mundo.

*“As conseqüências filosóficas desta subversão são consideráveis. Não nos apercebemos delas, se nos limitamos a sublinhar a finitude que torna inacessível o ideal de uma transparência do sujeito a si mesmo. A idéia de finitude é, em si mesma, banal, trivial. Ou melhor, ela apenas enuncia, em termos negativos, a renúncia a toda **hubris** da reflexão, a toda pretensão do sujeito de se fundar em si mesmo. A descoberta da supremacia do ser-no-mundo em relação a qualquer projeto de fundação e a qualquer tentativa de justificação última ganha toda a sua força quando daí se tiram as conseqüências positivas para a epistemologia da nova ontologia da compreensão”* (Ibid: 40).

A positividade epistemológica do pensamento de Paul Ricoeur nos parece fundamental para estabelecimento da nossa própria perspectiva. Procuraremos mostrar mais adiante alguns dos aspectos da longa via epistemológica percorrida pelo filósofo rumo à ontologia. Por ora, devemos expor os principais pressupostos da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur.

Num ensaio dedicado especificamente à interrogação sobre o destino da fenomenologia, no qual a hermenêutica assume o papel de instrumento de questionamento, Ricoeur inicia suas considerações assinalando o seguinte: “(...) qualquer que seja a dependência da meditação que se segue em relação a Heidegger e, sobretudo, a Gadamer, o que está em jogo é a possibilidade de continuar a filosofar com eles e depois deles – sem esquecer Husserl” (1989b: 49).²

Nestas poucas linhas, Ricoeur demonstra ter em vista uma abordagem verdadeiramente dialética, na qual se busca articular a dimensão fenomenológica, a partir de sua origem husserliana, com as perspectivas que Heidegger e Gadamer configuram.

² O ensaio intitula-se *Fenomenologia e hermenêutica: no rastro de Husserl*.

Ricoeur coloca em questão duas teses fundamentais: 1. A hermenêutica não pôs em xeque a fenomenologia como tal, e sim a sua “interpretação idealista”, realizada pelo próprio Husserl; 2. Há entre a fenomenologia e a hermenêutica uma “pertença mútua” que demanda explicitação. Essa afinidade pode ser reconhecida tanto a partir da hermenêutica quanto da fenomenologia.

“Por um lado, a hermenêutica edifica-se com base na fenomenologia e preserva, assim, aquilo de que, no entanto, ela se afasta: a fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto da hermenêutica. Por outro lado, a própria fenomenologia não se pode constituir sem um pressuposto hermenêutico” (Ibid: 50).

A primeira tese implica uma “crítica hermenêutica ao idealismo husserliano”, que tem como objetivo mostrar que há um abismo entre o projeto hermenêutico e a configuração idealista da fenomenologia. Portanto, o que Ricoeur desenvolve nesse momento de sua investigação consiste tão-somente na “posição antitética de dois projectos filosóficos adversos” (*Ibid*).

São cinco as teses do idealismo de Husserl discutidas por Ricoeur: 1. Não há relação de continuidade entre o ideal de cientificidade reivindicado pela fenomenologia e o “empreendimento fundacional” das ciências, na medida em que a “justificação última” que constitui a fenomenologia pertence a uma outra ordem; 2. O fundamento primeiro tem caráter *intuitivo*, uma vez que para Husserl “fundar é ver”; 3. O lugar da intuição é a *subjetividade*, o que implica que só a imanência é certa, sendo toda transcendência duvidosa; 4. A subjetividade transcendental não se confunde com a consciência empírica, que é objeto da psicologia; 5. Na medida em que a reflexão “é o acto imediatamente responsável de si”, a tomada de consciência que a sustenta implica um componente ético próprio.

Vejamos então, passo a passo, de que modo Ricoeur se contrapõe, a partir da hermenêutica, às teses de Husserl acima apresentadas.

Numa abordagem preliminar à *primeira tese* do idealismo husserliano, Ricoeur aponta para o “estilo polêmico” no qual ela se exprime. “(...) é a tese de uma filosofia combatente que tem sempre um inimigo em vista: quer seja o objectivismo, o naturalismo, a filosofia da vida, a antropologia” (*Ibid*: 51). Esse estilo auto-afirmativo liga-se ao fato de que a “justificação última” da cientificidade fenomenológica não pode ser inscrita em nenhum procedimento

demonstrativo, ou seja, ela não pode ser deduzida a partir de uma outra instância. Apesar de o processo de ida aos fundamentos ser completamente diferente do modo de fundamentação característico das ciências, – que implica sempre, segundo Husserl, a formulação de conceitos obscuros e paradoxais – haveria algumas vias confluindo para a idéia fenomenológica de fundação última: as vias lógica, psicológica, histórico-teleológica, entre outras. Husserl afirma, portanto, a existência de “caminhos para o começo”, suscitados pela *absoluta ausência de pressupostos*.

Em contraposição à primeira tese do idealismo husserliano, Ricoeur afirma que *o ideal de justificação última encontra o seu limite fundamental na condição ontológica da compreensão*. O conceito de pertença nos remete diretamente à “condição inultrapassável de qualquer empreendimento de justificação e de fundação, uma vez que ela é desde sempre precedida por uma relação que a sustém” (*Ibid*: 54). Em outras palavras, o que a hermenêutica põe imediatamente em questão no idealismo de Husserl “é o ter inscrito a sua descoberta imensa e inultrapassável da intencionalidade numa conceptualidade que lhe reduz o alcance, a saber, a relação sujeito-objecto” (*Ibid*: 55). É no âmbito dessa relação que se instaura a exigência fenomenológica de buscar aquilo que garante a unidade de sentido do objeto, e de fundamentar tal unidade na subjetividade transcendental.

*“A primeira declaração da hermenêutica é para dizer que a problemática da objectividade pressupõe, antes dela, uma relação de inclusão que englobe o sujeito pretensamente autônomo e o objeto pretensamente adverso. É a esta relação inclusiva ou englobante que eu chamo, aqui, pertença. Esta preeminência ontológica da pertença implica que a questão de fundação já não possa coincidir simplesmente com a de justificação última. É verdade que Husserl é o primeiro a sublinhar a descontinuidade, instituída pela **epoché**³, entre o empreendimento transcendental de fundação e o trabalho interno de cada ciência com vista à elaboração dos seus próprios fundamentos. Mais ainda, ele não deixa de distinguir a exigência de justificação imposta pela fenomenologia transcendental do modelo pré-estabelecido da **mathesis universalis**. É nisso que, como se dirá mais adiante, ele assenta as condições fenomenológicas da hermenêutica. Mas a hermenêutica pretende, precisamente, radicalizar a tese husserliana da descontinuidade entre fundação transcendental e fundamento epistemológico. Para ela, a questão da fundação última continua a pertencer à mesma esfera do pensamento objectivante, tão longamente quanto o ideal de cientificidade não for*

³ A redução fenomenológica.

questionado como tal. É essa radicalidade da questão que faz remontar da idéia de cientificidade à condição ontológica de pertença, pelo que aquele que interroga faz parte da própria coisa sobre a qual ele interroga” (Ibid: 55).

Ricoeur neste passo segue Gadamer, apesar de deixar claro que considera a idéia de finitude – com a sua “tonalidade negativa” – como derivada da “relação positiva de pertença”, que é a própria tradução da experiência hermenêutica; segue também Heidegger, quando assimila pertença a ser-no-mundo. O ser-no-mundo tem precedência sobre a reflexão e ao mesmo tempo atesta “a prioridade da categoria ontológica do *Dasein* que nós somos sobre a categoria epistemológica e psicológica do sujeito que se impõe” (Ibid: 55-56).⁴

À exigência de um “retorno à intuição”, configurada na *segunda tese* do idealismo husserliano, Ricoeur contrapõe o princípio hermenêutico que afirma que *toda compreensão é necessariamente mediada pela interpretação*.

O fato de que tal princípio seja oriundo da epistemologia das ciências históricas, constituída por Schleiermacher e Dilthey, não torna a interpretação um mero “conceito histórico-hermenêutico”. Em verdade, a utilização da interpretação no âmbito das ciências histórico-hermenêuticas consiste tão somente no “ponto de fixação” de um conceito que tem a mesma extensão e caráter de universalidade que os conceitos de compreensão e de pertença. “A este título, ele ultrapassa a simples metodologia da exegese e da filologia e designa o trabalho de explicitação que se prende com toda a experiência hermenêutica” (Ibid: 56).

Como observa Ricoeur, é possível atestar de várias maneiras a universalidade da interpretação. Há em primeiro lugar o exemplo do uso das “línguas naturais” na situação de conversação, caso em que – ao contrário do que acontece com as “línguas bem feitas”, construídas de forma axiomática – o “valor polissêmico” das palavras dá a tônica. No âmbito das línguas naturais, o potencial de sentido das palavras não pode ser esgotado em nenhuma situação de uso atual. O sentido depende essencialmente da “função seletiva” do contexto, função a qual a interpretação encontra-se necessariamente articulada. “A interpretação é o processo pelo qual, no jogo da pergunta e da resposta, os interlocutores determinam em comum os valores contextuais que estruturam a sua conversa”

⁴ Apesar de reconhecer a “densidade de sentido” presente na expressão “ser-no-mundo”, Ricoeur dá preferência à noção gadameriana de pertença, por considerar que ela impõe imediatamente o conflito com a relação sujeito-objeto, além de preparar a posterior introdução do conceito de *distanciação*.

(*Ibid*: 57). Desse modo, cabe reconhecer a presença de um “processo espontâneo de interpretação”, pertencente ao exercício da compreensão em sua feição mais primitiva, e, portanto, anterior a qualquer tecnologia (*Kunstlehre*) passível de constituir a exegese e a filologia como disciplinas autônomas.

“Mas a conversação repousa numa relação demasiado limitada para cobrir todo o campo de explicitação. A conversação, ou seja, enfim, a relação dialogal, permanece nos limites de um frente-a-frente que é um face-a-face. A conexão histórica que a engloba é singularmente mais complexa. A relação intersubjeciva curta encontra-se coordenada, no interior da conexão histórica, com diversas conexões intersubjectivas longas, mediatizada por instituições diversas, por funções sociais, por instâncias colectivas (grupos, classes, nações, tradições culturais, etc.). O que sustenta estas relações intersubjectivas longas é uma transmissão ou uma tradição histórica, da qual o diálogo é apenas um segmento. Deste modo, a explicitação estende-se singularmente mais longe que o diálogo para se igualar à mais vasta conexão histórica. É a este uso de explicitação à escala de transmissão de uma tradição histórica que se liga a mediação pelo texto, ou seja, por expressões fixadas pela escrita, mas também por todos os documentos e monumentos que têm um traço fundamental e comum com a escrita. Este traço comum que constitui o texto enquanto texto existe porque o sentido que nele está incluído se tornou autônomo em relação à intenção do autor, em relação à situação inicial do discurso e ao seu destinatário primeiro” (*Ibid*:57-58).

A autonomia do texto com relação à intenção do autor implica a *polissemia do texto*, análoga à polissemia da palavra na situação de conversação. É então que se estabelece a circularidade hermenêutica entre a compreensão do leitor e as possibilidades de sentido que o texto abre.

Na medida em que todo ato de interpretação se situa *in medias res*,⁵ e não no início ou no fim daquilo que demanda interpretação, o projeto husserliano de fundação *última* deve necessariamente ser questionado por uma hermenêutica orientada pela idéia de pertença. O ideal de Husserl é o de uma fundação intuitiva total, fundação ao mesmo tempo primeira e última. Em verdade, Husserl se apropria da “reivindicação hegeliana do saber absoluto de uma forma já não especulativa, mas intuitiva”, ao passo que a hermenêutica filosófica “considera a interpretação um processo aberto que nenhuma visão completa” (*Ibid*).

⁵ “Nós surgimos, de certo modo, a meio de uma conversa que já começou e na qual tentamos orientar-nos, a fim de podermos também fornecer-lhe o nosso contributo” (*Ibid*: 58).

A *terceira tese* do idealismo husserliano afirma que a *subjetividade transcendental é o lugar da fundação*, o que implica a dúvida com relação à transcendência e a *certeza da imanência*. A hermenêutica põe em xeque essa proposição por considerar que *a crítica que a fenomenologia aplica ao que aparece deve ser também aplicada ao Cogito*. “As astúcias da consciência de si são mais finas que as da coisa” (*Ibid*). A pergunta heideggeriana sobre o *quem* do Dasein sustenta-se na compreensão do caráter problemático do *ipse*.

Na fenomenologia husserliana, a “crítica do objeto” tem como base o caráter *presuntivo* da síntese dos diversos perfis daquilo que se mostra. Por outro lado, no que diz respeito ao conhecimento de si, Husserl supôs que esse caráter de presunção estaria ausente, na medida em que tal conhecimento não implicaria a formulação de esboços ou perfis.

“Ora, o conhecimento de si pode ser presuntivo por outras razões. Na medida em que o conhecimento de si é um diálogo da alma consigo mesma e em que o diálogo pode ser sistematicamente distorcido pela violência e por todas as intromissões de estruturas da dominação nas da comunicação, o conhecimento de si, enquanto comunicação interiorizada, pode ser tão duvidoso com o conhecimento do objecto, embora por razões diferentes e específicas” (Ibid: 60).⁶

Em suma, é necessário reconhecer que o Eu transcendental da fenomenologia husserliana não se subtrai às distorções implicadas no conhecimento de si.

Considerando a *quarta tese* do idealismo de Husserl – que afirma, como vimos, que subjetividade transcendental e consciência empírica não devem ser confundidas, uma vez que esta última é objeto da psicologia – Ricoeur aponta de início para a “analogia estrutural” que há entre o campo da experiência fenomenológica e o campo da experiência “não reduzida”, próprio da psicologia. Esse isomorfismo se dá em razão do papel da noção de intencionalidade que, de certo modo, opera tanto na esfera transcendental da fenomenologia quanto na esfera empírica da psicologia.⁷ A diferença entre ambas encontra-se não nos

⁶ Esta passagem nos remete ao texto *Hermenêutica e crítica das ideologias*, onde Ricoeur estabelece uma mediação entre a “hermenêutica das tradições” de Gadamer e a “crítica das ideologias” de Habermas, com vistas à constituição de uma “hermenêutica crítica”. Para tanto, Ricoeur conduz uma *reflexão crítica sobre a hermenêutica gadameriana* e, em seguida, uma *reflexão hermenêutica sobre a crítica habermasiana*. Cf. Ricoeur, 1989.

⁷ “Brentano tinha descoberto a intencionalidade sem conhecer a redução, e a quinta *Investigação lógica* [de Husserl] define-a, ainda, em termos que convém tanto à fenomenologia propriamente dita como à psicologia intencional” (*Ibid*).

“traços descritivos”, mas no “índice ontológico”, uma vez que com a redução fenomenológica o realismo psicológico é superado.

*“Ora, isso não acontece sem dificuldades, se não se puder compreender que é preciso perder o mundo, o corpo, a natureza, o que faria da fenomenologia um **acosmismo**. O paradoxo é que é à custa desta perda que o mundo se revela, precisamente, como ‘prédado’, que o corpo é, na verdade, ‘existente’, e que a natureza se anuncia como ‘sendo’. (...) Assim, a radicalidade fenomenológica que desdobra a subjectividade transcendental e o eu empírico, é a mesma que a que transmuta a ‘fê no ser’ em correlato noemático da noese. Uma noética, uma noologia, distingue-se, assim, de uma psicologia. O seu ‘sustentáculo’ (Gehalt) é o mesmo: o fenomenológico é o psicológico ‘reduzido’. Aí reside o princípio do ‘paralelismo’, ou melhor, da ‘correspondência’ entre um e outro. Aí reside também o princípio da sua diferença: porque uma ‘conversão’ – a conversão filosófica – os separa” (Ibid: 53).*

O problema aqui consiste no fato de que apesar de ter se fundamentado na descoberta da intencionalidade, com seu caráter de universalidade, a fenomenologia husserliana ignorou o “conselho de sua própria descoberta”, ou seja, não compreendeu que o sentido da consciência encontra-se no mundo. O idealismo fenomenológico implica, portanto, a hipóstase da subjetividade, que gera a confusão entre fenomenologia e psicologia. “O modo radical de pôr um termo a esta confusão, que renasce sempre, é deslocar o eixo da interpretação da questão da subjectividade para a do mundo” (Ibid). Esse deslocamento se dá, em termos hermenêuticos, com a subordinação da questão da intenção do autor ao que Ricoeur denomina *mundo do texto*.⁸

A *quinta tese* aponta para a responsabilidade ética implicada no ato reflexivo. Com isto, o sujeito filosófico auto-afirmativo que fundamenta a redução fenomenológica e fundamenta-se a si mesmo constitui-se também, e em *última instância*, como sujeito responsável.

Confrontando-se com esta tese, Ricoeur assinala que o sujeito filosófico deve assumir não o primeiro, mas o último lugar na teoria da compreensão. Cabe à hermenêutica, portanto, retirar a subjetividade do lugar de origem fundamental no qual o idealismo husserliano a colocou. Perdendo-se como origem, a subjetividade poderá ser reencontrada num papel mais pertinente, no qual a

⁸ “O que deve interpretar-se num texto é uma proposta de mundo, o projecto de um mundo que eu poderia habitar e em que poderia projectar os meus possíveis mais próprios” (Ibid: 62).

responsabilidade deixa a esfera do absoluto, e ganha o caráter de alteridade que a expressão “*resposta a...*” indica.⁹

“Também aqui a teoria do texto é um bom guia. Ela mostra, de facto, que o acto da subjectividade é menos o que inaugura a compreensão que o que a acaba. Este acto terminal pode ser enunciado como apropriação. (...) Ele não pretende, como na hermenêutica romântica, ligar-se à subjectividade original que daria o sentido do texto. Ele responde, de preferência, à coisa do texto, portanto, às propostas de sentido desenvolvidas pelo texto. É, pois, a contrapartida da distanciação que estabelece o texto na sua autonomia relativamente ao autor, à sua situação e ao seu destino original. É também a contrapartida da outra distanciação pela qual um novo ser-no-mundo, projectado pelo texto, se subtrai às falsas evidências da realidade quotidiana. A apropriação é a resposta a esta dupla distanciação que se liga à coisa do texto, quanto ao seu sentido e quanto à sua referência. É deste modo que a apropriação é um momento da teoria da interpretação, sem nunca reintroduzir, fraudulentamente, o primado da subjectividade cuja abolição as quatro teses anteriores significam” (Ibid: 63).

Cumprida essa etapa preliminar, de caráter antitético, na qual as teses fundamentais do idealismo husserliano foram refutadas uma a uma, Ricoeur passa então a discutir as condições de possibilidade de uma *fenomenologia hermenêutica*. Seu objetivo tem um caráter ao mesmo tempo “programático e exploratório”. Os parâmetros que orientam o filósofo nessa incursão consistem, por um lado, no reconhecimento de que para a hermenêutica a fenomenologia permanece sendo um pressuposto inultrapassável e, por outro, que a fenomenologia pressupõe a hermenêutica na medida em que o seu programa de constituição demanda uma *interpretação* da vida do Eu.

O pressuposto fenomenológico mais fundamental da hermenêutica formula-se do seguinte modo: toda questão sobre algo que *é*, é uma questão sobre o *sentido do ser* desse algo.

*“Assim, desde as primeiras páginas de **Sein und Zeit**¹⁰, lemos que a questão esquecida é a questão do **sentido** do ser. É nisso que a questão ontológica é uma questão fenomenológica. Ela é uma questão hermenêutica apenas na medida em que este sentido está dissimulado, não certamente em si mesmo, mas por tudo aquilo que impede o acesso a ele. Mas, para se tornar questão hermenêutica – questão sobre o sentido dissimulado – é preciso que a questão central da*

⁹ Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur retoma o problema da responsabilidade em toda a sua amplitude através de um progressivo desenvolvimento da noção de *atestação*. Mais adiante abordaremos este ponto.

¹⁰ *Ser e tempo*.

fenomenologia seja reconhecida como questão sobre o sentido” (Ibid: 65).

A opção pelo sentido – com a conseqüente rejeição da “atitude naturalista-objectivista” – é uma tomada de posição essencialmente fenomenológica, que se constitui, repetimos, como o pressuposto mais geral da hermenêutica.

Apesar de a hermenêutica ser mais antiga que a fenomenologia, ela só acede à condição de filosofia da interpretação na medida em que se remete às condições de possibilidade da exegese e da filologia, configuradas pela *lingüística da experiência*. O caráter lingüístico da experiência encontra seu pressuposto numa teoria geral do sentido.¹¹ Seguindo Hegel neste ponto, Ricoeur sustenta a necessidade de se admitir que a experiência guarda uma “dizibilidade de princípio”. Além de poder ser dita, a experiência demanda o dizer. “Trazê-la à linguagem não é transformá-la noutra coisa, mas, ao articulá-la e desenvolvê-la, fazê-la tornar-se ela própria” (*Ibid*).

Ricoeur vai buscar nas *Investigações lógicas* de Husserl uma formulação de intencionalidade ainda não marcada pelo idealismo vigente em obras posteriores, como, por exemplo, as *Meditações cartesianas*. Naquele contexto, a tese da intencionalidade aponta para o primado da consciência de algo sobre a consciência de si, mesmo em se reconhecendo que todo sentido é *algo para* a consciência.

*“A descoberta central da fenomenologia não implicará que a consciência esteja fora de si mesma, que ela seja **para o sentido** antes que o sentido seja **para** ela e, sobretudo, antes que a consciência seja para si mesma? Deste modo, remontar ao sentido não idealista da redução é permanecer fiel à descoberta máxima das **Investigações lógicas**, a saber, que a noção lógica de significação – tal como Frege, por exemplo, a tinha introduzido – se recorta numa noção mais vasta de significação que se estende tão longe quanto a de intencionalidade” (Ibid: 66).*

Com a subordinação da noção lógica de significação à “noção universal de sentido”, conquistamos plenamente o direito de nos referirmos ao *sentido* da percepção, da imaginação ou da vontade, porque agora a fenomenologia segue na direção oposta àquela que conduz a um sujeito transcendental senhor de todo o

¹¹ “Embora a exegese e a filologia possam preceder historicamente a tomada de consciência fenomenológica, esta precede-as na ordem da fundação” (*Ibid*: 66).

sentido, ou seja, segue na direção do próprio sentido, que prima sobre a consciência de si.

A fenomenologia atrai a hermenêutica a partir de um outro ponto: há entre a redução fenomenológica – interpretada “num sentido não idealista” – e distanciação hermenêutica uma relação de afinidade. Como assinala Ricoeur, toda consciência de algo integra um “momento de “distanciação” daquilo que se mostra. A fenomenologia começa de fato quando, descontentes com a mera fruição do que se dá à consciência, interrompemos o fluxo das “vivências” em prol do sentido. “É fácil distinguir esta relação no caso da linguagem. O signo lingüístico, de facto, só pode *valer* para alguma coisa se ele *não* for a coisa. Deste modo, o signo comporta uma negatividade específica” (*Ibid*: 67).

A hermenêutica leva para a sua própria região – a das ciências históricas – o “gesto filosófico” que a *epoché* fenomenológica traduz. Neste contexto, o “vivido” consiste na “conexão histórica”, que é “mediatizada pela transmissão dos documentos escritos, das obras, das instituições, dos monumentos que tornam presente para nós o passado histórico” (*Ibid*). A própria noção de pertença nada mais é que o aderir ao “vivido histórico” ou àquilo que Hegel denominava substância dos costumes. Há, portanto, uma relação de correspondência entre a consciência fenomenológica e a consciência da história efetual. “A hermenêutica começa, também ela, quando nós, não contentes de pertencer à tradição transmitida, interrompemos a relação de pertença para a significar” (*Ibid*: 68).

*

As considerações sobre a lógica da articulação entre a fenomenologia e a hermenêutica, devem agora dar lugar a uma apresentação mais detalhada do caminho de pensamento denominado *via longa* para a ontologia.

Ricoeur entende que há duas maneiras de articular ontologicamente a hermenêutica sobre a base da fenomenologia.

A “via curta” nos leva diretamente à ontologia. *Ser e tempo* é a melhor expressão desse caminho, no qual o debate sobre as questões de método é rompido. A compreensão, nesta perspectiva, é vista *imediatamente* como um modo de ser, e não mais como um modo de conhecimento.

“Não se entra pouco a pouco nesta ontologia da compreensão; não se chega a ela gradualmente, aprofundando as exigências metodológicas

da exegese, da história ou da psicanálise; transportamo-nos até ela através de uma súbita inversão da problemática. A questão: em que condição um sujeito que conhece pode compreender um texto, ou a história? é substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? O problema hermenêutico torna-se assim uma província da Analítica desse ser, o Dasein, que existe ao compreender” (Ricoeur, 1988a: 8).

O que está em questão na discussão das vias curta e longa não é uma alternativa composta pela ontologia da compreensão heideggeriana e por uma epistemologia da interpretação. Esta alternativa não se coloca, na medida em que a via longa tem também por meta a ontologia. O fato é que apesar de reconhecer a “extraordinária força de sedução” da ontologia de *Ser e tempo*, Ricoeur considera necessário buscar uma outra forma de articulação entre hermenêutica e fenomenologia. Com a opção pela via longa para a ontologia, tornar-se-ia possível abordar problemas que se perderam de vista no contexto da ontologia fundamental, problemas ligadas ao estabelecimento de critérios para a interpretação textual e para a arbitragem do conflito entre interpretações concorrentes.

“Estes problemas são exactamente não considerados numa hermenêutica fundamental; e isto, de propósito; esta 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 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? Isto implica que se parta do próprio plano em que a compreensão se exerce, isto é, do plano da linguagem” (Ibid: 12).

O caminhar pela via longa, que a análise da linguagem deve preparar, mantém o filosofar em constante contato com as disciplinas que exercem a interpretação de uma forma metódica. Com isto, é possível evitar a tentação de separar a *verdade do método*.

A consideração dos problemas implicados na relação entre explicação e compreensão faz-nos alcançar uma visão mais aprofundada da dialética de ontologia e epistemologia na perspectiva de Paul Ricoeur

5.2. Explicar e compreender

Num primeiro nível, a problemática em questão diz respeito à relação entre ciências naturais e as ciências humanas. Os termos “explicação” e “compreensão” apresentam nesse contexto um caráter emblemático, que nos remete a um duelo epistemológico. Os adeptos da *explicação* assumem a tese da “continuidade epistemológica entre ciências da natureza e ciências do homem”, ao passo que aqueles que levantam a bandeira da *compreensão* anunciam “a reivindicação de uma irreducibilidade e de uma especificidade das ciências do homem” (Ricoeur, 1989c: 163).

A defesa de um dualismo epistemológico amparado na diferença entre explicação e compreensão tem como pressuposto básico a irreducibilidade da “ordem dos signos” (ciências do homem) à “ordem dos fatos”, que as leis científicas naturais viriam ordenar. De acordo com esta perspectiva, caberia à filosofia “fundamentar o pluralismo dos métodos e a descontinuidade epistemológica entre ciências da natureza e ciências do homem na diferença última entre o modo de ser da natureza e o modo de ser do espírito” (*Ibid*).

Ricoeur parte do princípio de que a dicotomia que faz a compreensão e a explicação corresponderem a campos epistemológicos distintos, referidos a duas “modalidades irreducíveis de ser”, deve ser questionada. Ele assinala que há uma relação de homologia entre as problemáticas do texto, da ação e da história, na medida em que em cada uma desses campos o dualismo metodológico da explicação e da compreensão foi posto em questão em favor de uma postura dialética.

“Por dialética, entendo a consideração segundo a qual explicar e compreender não constituiriam os pólos de uma relação de exclusão, mas os momentos relativos de um processo complexo a que se pode chamar interpretação. Também esta solução alternativa tem a sua dimensão epistemológica e a sua dimensão ontológica. Dimensão epistemológica: se existe uma tal relação de implicação mútua entre os métodos, devemos encontrar entre ciências da natureza e ciências humanas tanto uma continuidade como uma descontinuidade, tanto um parentesco como uma especificidade metodológicos. Dimensão ontológica: se explicação e compreensão estão tão indissociavelmente ligadas ao plano epistemológico, já não é possível fazer corresponder um dualismo ôntico a um dualismo metódico. Pela mesma razão, o destino da filosofia já não está ligado ao de uma diferença de métodos. Seria acreditar que a filosofia é solidária de uma disciplina ou de um feixe de disciplinas que escapariam ao reino da cientificidade matemática ou experimental. Se a filosofia tem que

sobreviver, não é suscitando cismas metodológicos. A sua sorte está ligada à sua capacidade de subordinar a própria idéia de método a uma concepção mais fundamental da nossa relação de verdade com as coisas e com os seres” (Ibid: 164).

A superação desse “dualismo ôntico” implica, portanto, a mediação dialética das posições epistemológicas voltadas respectivamente, e de um modo exclusivo, para a região dos entes naturais e para a região dos entes históricos ou espirituais.

*

Ricoeur abre a discussão da “tripla articulação teórica” envolvendo texto, ação e história com a *teoria do texto*. Ele considera que este é um ponto de partida adequado à “revisão radical” do problema do método, pelo fato de terem surgido modelos explicativos próprios ao domínio dos signos no campo da semiologia.¹² O modelo semiológico, que se institui a partir da distinção entre língua e fala (Saussure), foi-se estendendo de sua base fonológica para abranger unidades discursivas mais amplas que a frase, como a narrativa, e em seguida, ganhar o plano de sistemas bastante complexos, como o mito.

Ricoeur concentra-se no caso da narrativa porque considera, em primeiro lugar, que esse campo deu origem aos “mais brilhantes e convincentes trabalhos”¹³, e também porque o “gênero *narrativo* do discurso” sugere de um modo imediato o paralelismo entre as teorias do texto, da ação e da história.

*“Uma posição puramente dicotômica do problema consistiria em dizer que não há relação entre uma análise estrutural do texto e uma compreensão que continuasse fiel à tradição hermenêutica romântica. Para os analistas, partidários de uma explicação sem compreensão, o texto seria uma máquina com funcionamento puramente interno, ao qual não deveria pôr-se nenhuma questão – dita psicologizante – nem a montante, do lado da intenção do autor, nem a jusante, do lado da recepção por um auditório, nem mesmo na densidade do texto, do lado dum **sentido** ou de uma mensagem distinta da própria **forma**, quer dizer, do cruzamento dos **códigos** postos em ação pelo texto. Para os hermeneutas românticos, em contrapartida, a análise estrutural procederia de uma objectivação estranha à mensagem do texto, ele próprio inseparável da intenção do seu autor: compreender seria estabelecer, entre a alma do leitor e a do autor, uma*

¹² “Estes modelos, como se sabe, são mais freqüentemente de estilo estrutural que genético, quer dizer, eles assentam mais em correlações estáveis entre unidades discretas que em consecuições regulares entre acontecimentos, fases ou estádios dum processo. Uma teoria da interpretação tem, doravante, um frente a frente que já não é naturalista, mas semiológico” (Ibid: 166).

¹³ Ele menciona Propp, Greimas, Barthes e Bremond.

comunicação, até mesmo uma comunhão, semelhante à que se estabelece num diálogo frente a frente” (Ibid: 167).

Teríamos então, por um lado, a supressão, por parte da explicação, das dimensões subjetiva e intersubjetiva do texto, em nome da objetividade; por outro, toda análise de caráter objetivante seria descartada, em favor de uma relação compreensiva com a dimensão subjetiva da mensagem textual.

Uma abordagem dialética dessa alternativa excludente deve ser efetivada tanto a partir da compreensão quanto a partir da explicação, ou seja, é necessário que se faça o percurso compreensão-explicação nos dois sentidos.

A compreensão “faz apelo à explicação” quando a situação dialogal não mais existe, não sendo portanto possível confirmar a interpretação por meio do “jogo das perguntas e das respostas”. É o que acontece no caso das obras escritas: rompeu-se o laço originário com a intencionalidade do autor, com o público de origem e também com o contexto situacional compartilhado pelos interlocutores. Ricoeur observa que a “autonomia semântica” do discurso condiciona fundamentalmente a possibilidade de objetivação. Cabe afirmar, sem que isto implique a “hipóstase da escrita”, que “a primeira condição de toda a inscrição é, no discurso como tal, mesmo oral, a distância infinita que se cava entre o dizer e o dito” (*Ibid: 168*).¹⁴ Mas é a literatura que permite uma exploração indefinida dessa defasagem, na medida em que instaura uma situação na qual a leitura, substituindo a escuta propriamente dita, é regulada por códigos que podem ser comparados ao código gramatical que guia a compreensão das frases. “No caso da narrativa, estes códigos são, precisamente, aqueles que uma análise estrutural destaca com o nome de códigos narrativos” (*Ibid: 168*).

Ricoeur observa que a “passagem para a explicação”, neste caso, é uma mediação que o próprio discurso demanda, na medida em que o discurso, ao invés da fala, engendra a partir de si mesmo um processo sempre mais complexo de exteriorização, que tem início no afastamento entre o dizer e o dito, segue pela “inscrição na letra”, e encontra sua finalização nas complexas codificações das obras literárias em geral.

¹⁴ “Isso, lemo-lo no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Eu digo: é noite; o dia levanta-se, mas o dito do meu dizer permanece. É por isso que pode ser inscrito” (*Ibid*).

*“Esta exteriorização em marcas materiais e esta inscrição em códigos de discurso tornam não apenas possível, **mas necessária a mediação da compreensão pela explicação**, da qual a análise estrutural da narrativa constitui a mais notável execução” (Ibid).*

Considerando agora o percurso inverso, devemos admitir que toda explicação tem na compreensão o seu complemento. Uma narrativa que por uma série de operações objetivantes foi despojada de seu caráter de atualidade como “acontecimento do discurso”, e reduzida, através da análise estrutural, ao estado de “variável de um sistema”, demanda agora o esforço compreensivo passível de restituir a atualidade a partir da virtualidade, o acontecimento a partir do sistema, a fala a partir da língua. “A actividade de análise aparece, então, como um simples segmento num arco interpretativo que vai da compreensão ingênua á compreensão esclarecida, através da explicação” (Ibid).

Na medida em que a “regra da imanência” é o postulado metodológico da análise estrutural, é compreensível que o estruturalismo recuse qualquer abordagem psicológica ou sociológica da narrativa, atendo-se tão-somente aos “signos da narratividade”.

*“Mas o que é que motiva o analista a procurar os signos do narrador e do ouvinte **em** o texto da narrativa senão a compreensão que envolve todas as etapas analíticas e coloca no movimento de uma transmissão, de uma tradição viva, a narração enquanto doação da narrativa de alguém a alguém? A narrativa, por isso, pertence a uma cadeia de falas, pela qual se constitui uma comunidade de cultura e pela qual esta comunidade se interpreta a si mesma por via narrativa. Esta pertença a uma tradição diz, por sua vez, alguma coisa da pertença fundamental que evocarei em conclusão e que é o tema da filosofia. Na medida em que esta pertença é fundamentalmente constituída em e por tradições, pode dizer-se que é esta problemática radical que aflora ao nível englobante da comunicação narrativa. A narração – no sentido operatório da palavra – é, assim, a acção que abre a narrativa sobre o mundo em que se desfaz e se consome, e esta abertura é a contrapartida daquilo que o semiólogo conhece apenas como fechamento da narrativa. É a mesma narração que constitui a crista entre estas duas vertentes” (Ibid: 169).*

A passagem da explicação à compreensão não implica de modo algum um retorno ao psicologismo, uma vez que, como já assinalara Gadamer, o que demanda compreensão numa narrativa é a *coisa do texto*, e não a subjetividade do autor. Ricoeur acrescenta que Aristóteles, em sua teoria da tragédia, fornece uma chave válida para as narrativas em geral, ao afirmar que o poeta oferece uma

mimesis, uma “imitação criadora dos homens que agem”, quando compõe uma fábula, uma intriga. Sendo assim, a “lógica dos possíveis narrativos” almejada pelo estruturalismo “só se conclui na função mimética pela qual a narrativa refaz o mundo humano da acção” (*Ibid*).

Entre a análise estrutural objetiva e a apropriação compreensiva do sentido desenvolve-se, portanto, o *mundo do texto*, que no caso da narrativa consiste no mundo dos possíveis percursos da ação.

*

A *teoria da ação* é o segundo lugar onde a discussão sobre a dialética entre explicação e compreensão se estabelece. Apesar de as problemáticas pertinentes a esse campo teórico serem diferentes das que se aplicam à teoria do texto, as discussões sobre o problema da ação conduziram às mesmas contradições e buscas de solução dialética presentes nos debates sobre o texto. Ricoeur vê essa coincidência como algo “muito elucidativo”.

No momento inicial da constituição da teoria,¹⁵ momento no qual a influência de Wittgenstein e Austin dá a tônica, produziu-se, de fato, “a mesma dicotomia que a que tinha existido cinqüenta anos antes, na literatura de língua alemã, entre explicar e compreender, mesmo sem ser com o mesmo vocabulário” (*Ibid*: 171). A afirmação teórica do caráter de irredutibilidade dos “jogos de linguagem” criou um quadro epistemológico semelhante àquele no qual Dilthey se inserira. A título de exemplificação, Ricoeur menciona o argumento de Anscombe, presente na obra *Intention*, de 1957:

“O esquema do argumento era o seguinte: não é no mesmo jogo de linguagem que se fala de acontecimentos que se produzem na natureza ou de acções realizadas por homens. Porque, para falar de acontecimentos, entra-se num jogo de linguagem que comporta noções tais como causa, lei, factó, explicação, etc. Não devemos misturar os jogos de linguagem, mas separá-los. É, pois, num outro jogo de linguagem e numa outra rede conceptual que se poderá falar da acção humana. Porque, se começamos a falar em termos de acção, continuaremos a falar em termos de projectos, de intenções, de motivos, de razões de agir, de agentes, etc. Reconhecer e distinguir os jogos de linguagem é, pois, a tarefa de clarificação, a tarefa essencialmente terapêutica da filosofia” (*Ibid*).

¹⁵ Ricoeur situa esse período nos anos de 1955-1960.

Foi em torno do significado da palavra “causa” que grande parte desse debate se desenrolou; e de um modo provavelmente equivocado, na medida em que se admitia sem maior aprofundamento que a palavra em questão possuía apenas a significação a ela atribuída por Hume.¹⁶ A independência do ponto de vista lógico presente na concepção humeana da relação causa-efeito não se apresenta na relação entre intenção e ação, ou entre motivo e projeto, uma vez que não é possível identificar um projeto sem mencionar o motivo que lhe corresponde logicamente. Haveria, portanto, uma relação de implicação entre motivo e projeto “que não entra no esquema da heterogeneidade lógica da causa e do efeito” (*Ibid*: 171-172). Desse modo, segundo Anscombe, a palavra “porque” inserida no jogo de linguagem das ações humanas guarda um significado diferente da mesma palavra inserida no jogo de linguagem dos acontecimentos naturais, na medida em que no primeiro caso trata-se de “razões”, ao passo que no segundo trata-se de “causas”.¹⁷

O debate no âmbito da filosofia analítica da linguagem foi também bastante intenso no que diz respeito ao problema do “lugar do agente” na ação. O que se indagava era se cabia afirmar que um agente qualquer é a causa de seus atos. A resposta seria negativa caso se assumisse a concepção humeana de causa como um “antecedente constante”; seria, no entanto, positiva, caso se pudesse afirmar “que a relação entre o agente e os seus actos resulta de um modelo de causa não humeana, mais próximo, aliás, da causa aristotélica” (*Ibid*: 172).

Até aqui o que se expôs foi o “estado inicial” do problema da ação no âmbito da filosofia analítica. Ricoeur toma essa situação como ponto de partida para a sua própria argumentação, que se desdobra no sentido de mostrar que a dicotomia presente na perspectiva de Anscombe, a par de sua aparência conciliatória, é insustentável.

O *primeiro argumento* diz respeito à relação entre causa e motivo. Ricoeur sustenta neste passo que nem mesmo no âmbito da linguagem cotidiana é correto

¹⁶ Para Hume, “a relação entre causa e efeito implica que os antecedentes e os conseqüentes sejam logicamente independentes, quer dizer, susceptíveis de serem identificados separadamente (se um fósforo põe fogo a um explosivo, eu posso perfeitamente descrever o fósforo sem descrever a explosão)” (*Ibid*). De acordo com esta perspectiva, a relação entre causa e efeito não guardaria qualquer “ligação lógica de implicação”.

¹⁷ “E. Anscombe opôs, fortemente, os dois jogos de linguagem, nestes dois usos das palavras *why* e *because* of. Num, eu estou na ordem da causalidade; no outro, na da motivação” (*Ibid*: 172).

afirmar que os jogos de linguagem que correspondem à ordem da natureza (causa) e à ordem da ação humana (motivação) sejam radicalmente heterogêneos.

*“Temos, antes, de ter em conta uma escala onde teríamos, num dos extremos, uma causalidade sem motivação e, no outro, uma motivação sem causalidade. A causalidade sem motivação corresponderia às experiências vulgares de constrangimento (quando nos damos conta de uma perturbação funcional, explicamo-la, não por uma intenção, mas por uma causa perturbante): a explicação causal triunfaria, assim, nos casos que Aristóteles agruparia sob a idéia de ‘violência’, tomada no sentido extremamente geral (**bia**). No mesmo contexto, existem espécies de motivos que estão muito próximos destas causas completamente exteriores: é assim que perguntamos muito naturalmente: o que é que o levou a fazer isto? o que é que o levou a fazer aquilo? Todos os motivos inconscientes de tipo freudiano provêm (...) de uma interpretação em termos económicos, muito próxima da causalidade-constrangimento. No outro extremo, encontraríamos formas mais raras de motivação puramente racional, em que os motivos seriam razões, como no caso dos jogos intelectuais (o jogo de xadrez, por exemplo), ou no dos modelos estratégicos. O fenómeno humano situar-se-ia no entre-deux (dans l’entre-deux), entre uma causalidade que pede para ser explicada e não para ser compreendida e uma motivação que releva de uma compreensão puramente racional” (Ibid: 172-173).*

Existindo no “entre-deux”, o ser humano estabelece comparações entre motivos mais racionais e menos racionais, submete-os a uma escala de preferência, tomando-os por fim como premissas de um “raciocínio prático”. Nesse tipo de raciocínio, é sempre possível introduzir verbalmente a expressão de um desejo, uma vez que o desejo permite ser tratado como razão para a ação. Desse modo, o desejo possui uma “dupla face”, mostrando-se por um lado, como “força que empurra e move” e, por outro, como “razão de agir”. Ricoeur considera que essa característica do desejo responde pela oposição entre causa e motivo. No entanto, como já se assinalou, essa oposição irreconciliável entre o que se pode explicar causalmente e o que se pode compreender motivacionalmente não procede, na medida em que é “puramente abstrata”. O que vigora de fato é “a combinação dos dois casos extremos no meio propriamente humano da motivação, em que o motivo é, ao mesmo tempo, noção do querer e justificação” (Ibid: 173). A restrição desse problema ao âmbito da análise lingüística não permite a consideração de questões mais radicais, como a do modo

de ser desse ente que possibilita a subordinação do motivo tanto à *força* quanto ao *sentido*, tanto ao *bios* quanto ao *logos*.¹⁸

O *segundo argumento* visando à superação da dicotomia explicação-compreensão provém da consideração das condições de efetivação da ação que opera mudanças no mundo. Essas condições tenderam a cair no esquecimento em favor do exame dos motivos da ação. Diante disto, as questões que se colocam são, portanto, a do modo como um determinado projeto pode mudar o mundo e a do modo de ser de um mundo no qual o ser humano pode provocar mudanças.

Remetendo-se a *Explanation and Understanding*, de G. H. von Wright, – autor a quem reconhece dever muito no que diz respeito a este ponto – Ricoeur expõe a noção de “intervenção intencional” no mundo, que resulta da combinação das “condições da explicação” e das “condições da compreensão”, submetidas a uma reformulação.

Em linhas gerais, o que von Wright sustenta, tendo como base essencial a teoria dos sistemas, é que a “articulação do homem no mundo” só pode ser pensada segundo o modelo de um “sistema parcial fechado”, o que implica a impossibilidade de extrapolação das condições dessa articulação para o universo como um todo. Nesse sistema fechado, é possível definir um estado inicial, estágios intermediários e um estado terminal. Ao estabelecer as “condições lógico-formais” do seu modelo, von Wright põe em questão a noção de determinismo universal. Em seu sistema, de fato, as relações de causa e efeito entre um estado inicial e um estado final “procedem, por princípio, num sentido assimétrico, não podendo as condições suficientes da ordem progressiva ser substituídas pelas condições necessárias da ordem regressiva” (*Ibid*: 174). O modelo comporta, portanto, “encadeamentos de fases”, sendo que cada fase abre alternativas na ordem progressiva ou causal.

A questão que se coloca então é a de como pôr em movimento o sistema a partir da *intervenção intencional*.

“Para von Wright, o modelo mais simples de intervenção é a experimentação do sábio no seu laboratório: o sábio age com as suas mãos, de um modo ou de outro, numa palavra, faz corresponder um

¹⁸ “Seria preciso reflectir sobre a própria posição do corpo na natureza: ele é, ao mesmo tempo, corpo entre os corpos (coisa entre as coisas), e modo de existir de um ser capaz de reflectir, de se retomar e de justificar a sua conduta. (...) O homem é assim, exactamente porque pertence, ao mesmo tempo, ao regime da causalidade e ao da motivação, portanto ao da explicação e da compreensão” (*Ibid*: 173).

estado inicial do sistema que ele põe em movimento ao exercício de um dos seus poderes. A noção de estado inicial é, pois, essencial. Ora, o que podemos fazer sabemos-lo de um saber a que E. Anscombe, dez anos atrás, chamava um 'saber sem observação': sei que posso mexer a mão, que posso abrir uma janela, etc., sei por experiência que a janela não se abre sozinha, mas que posso abri-la, e que, se a abrir, produzirei um certo número de efeitos: refrescarei o ar, farei voar papéis, etc. Se remontarmos aos efeitos mais remotos da acção, chegaremos sempre a acções que sabemos fazer porque podemos fazê-las. (...) ¹⁹ A noção de poder é absolutamente irredutível e representa, por conseguinte, a contrapartida de qualquer teoria dos sistemas fechados: pelo exercício de um poder, eu faço acontecer tal ou tal acontecimento como estado inicial de um sistema. A relação entre fazer alguma coisa imediatamente (acção de base) e fazer acontecer alguma coisa mediatamente (...) segue as linhas da análise causal dos sistemas fechados. Trata-se, por isso, aqui, de um caso de intersecção extremamente interessante, que precisa de uma intersecção semelhante ao nível dos métodos, entre o que se chama a teoria dos sistemas e a teoria da acção” (Ibid: 175).

Ricoeur acrescenta que tal intersecção implica uma relação bilateral: por um lado, é necessário o poder-fazer tácito para que o estado inicial de um sistema seja identificado e as condições de seu fechamento sejam definidas; por outro, a ação na sua “forma programada” – ou seja, a do fazer algo para que com isso outra coisa aconteça – demanda a “concatenação específica dos sistemas, considerados como fragmentos da história do mundo” (Ibid).

A primeira conclusão a se retirar deste quadro é a da diluição da dicotomia entre explicação e compreensão. É assim porque o explicar (teoria dos sistemas; acontecimento) e o compreender (teoria da motivação; ação humana) integram-se no conceito de *intervenção intencional*. Este conceito conduz-nos a uma idéia de causa que contrasta com a de Hume, na medida em que corresponde à idéia de *iniciativa* de um agente. Por outro lado, essa nova idéia de causa não entra em contradição com a idéia de motivo; ao contrário, ela abarca a dimensão da motivação pelo fato de se constituir como intervenção *intencional*.

Ricoeur observa também que a noção de intervenção faz desaparecer o “estado insuportável de oposição” entre uma ordem mentalista (compreensão) e uma ordem, por assim dizer, psicanalítica (explicação). De fato, a explicação causal, quando aplicada a um “fragmento da história do mundo”, não pode se dar

¹⁹ Ricoeur observa que o conceito de *ação de base*, proposto por Danto, corresponde ao tipo de ação em questão.

sem o *reconhecimento*, “uma vez que a identificação de um poder pertence ao repertório das nossas próprias capacidades de acção” (*Ibid*: 176).

Uma última conclusão a ser tirada dessas análises: a idéia de um determinismo universal não passa de ilusão, “na medida em que assenta na extrapolação para a totalidade das coisas do conhecimento que temos de algumas conexões causais relativas a fragmentos da história do mundo” (*Ibid*). Para que essa extrapolação fosse bem-sucedida, a condição de fechamento de um possível sistema teria que ser eliminada. Surgiria então a figura do “observador passivo” que se coloca acima das condições nas quais a ação humana se perfaz. “Acção humana e causalidade física estão demasiado entrelaçadas nesta experiência absolutamente primitiva da intervenção de um agente no curso das coisas para que se possa fazer abstração do primeiro termo e levar o segundo ao absoluto” (*Ibid*).

Fica portanto comprovada a convergência entre os campos da teoria do texto e da teoria da ação. Em ambos, como mostra Ricoeur, surgiram aporias que demandaram soluções dialéticas, sendo que as influências recíprocas entre os dois campos foram muito pequenas, o que valoriza ainda mais o fato da convergência.

*“Gostaria de sugerir a idéia de que esta convergência não é fortuita. Razões profundas justificam as transferências da teoria do texto para a teoria da acção e vice-versa... Mas, aqui, posso apenas esboçá-las, porque elas constituem por si só um importante problema para uma antropologia filosófica. Direi apenas que, por um lado, a noção de texto é um bom **paradigma** para a acção humana, por outro, a acção é um bom **referente** para toda uma categoria de textos. No que diz respeito ao primeiro ponto, a acção humana é, em muitos aspectos, um quasi-texto. Ela é exteriorizada de uma forma comparável ao registo característico da escrita. Ao destacar-se do seu agente, a acção adquire uma autonomia semelhante à autonomia semântica de um texto; ela deixa um rasto, uma marca; inscreve-se no curso das coisas e torna-se arquivo e documento. À maneira de um texto, cuja significação se liberta das condições iniciais de sua produção, a acção humana tem um peso que não se reduz à sua importância na situação inicial da sua aparição, mas permite a reinscrição do seu sentido em novos contextos. Finalmente, a acção, como um texto, é uma obra aberta, dirigida a uma sucessão indefinida de ‘leitores’ possíveis. Os juízes não são os contemporâneos, mas a história posterior” (*Ibid*: 176-177).²⁰*

Ricoeur acrescenta que o direito de transferir elementos da teoria do texto para a teoria da ação torna-se ainda maior quando se considera que pelo menos os

²⁰ A idéia de ação como quase-texto favorece bastante uma abordagem *hermenêutica* do agir na relação clínica.

textos narrativos têm a ação como *referente*. Ele evoca a poética de Aristóteles – para quem a *mimesis* presente na intriga consiste na “imitação criadora” da ação humana – de modo a reforçar a posição que vê na “transferência do texto para ação” não uma analogia arriscada, mas uma operação filosófica legítima.

*

No campo da teoria da história, configura-se a mesma dialética de explicação e compreensão. Não há nisto nada de surpreendente, uma vez que a historiografia constitui-se como uma narrativa; daí a proximidade entre teoria da história e teoria do texto. A história refere-se também às ações humanas no passado, o que a coloca numa relação de afinidade com a teoria da ação. O método histórico guarda, portanto, características de ambas as teorias.

A situação epistemológica originária no campo da teoria da história envolve também, como nos casos anteriores, uma oposição não dialética que paulatinamente vai dando lugar a “uma oposição muito mais matizada e dialéctica, proveniente da falência das posições unilaterais” (*Ibid*: 178).

A posição compreensiva no campo em questão pode ser encontrada no “protesto antipositivista” de historiadores como Raymond Aron e Henri Marrou (França), que receberam a influência da sociologia alemã (Rickert, Simmel, Dilthey e Weber); mas essa posição se apresenta também em historiadores anglo-saxônicos, influenciados pelos trabalhos de Collingwood.²¹

Ricoeur identifica na posição compreensiva em história as mesmas aporias presentes na “teoria pura” da compreensão.

“Aqui, a dificuldade está em introduzir o momento crítico numa teoria baseada na transferência imediata para uma vida psíquica estranha, numa palavra, introduzir a mediação na relação imediata de intropatia. Ora, é a este momento crítico que se ligam os processos explicativos em que consiste, precisamente, a história científica. A história começa quando se deixa de compreender imediatamente, e se

²¹ “Os primeiros sublinham, essencialmente, duas características do método histórico: primeiro, que ele se refere a ações humanas regidas por intenções, projectos, motivos, que é necessário compreender por uma *Einführung*, por uma intropatia semelhante àquela pela qual compreendemos as intenções e os motivos de outrem na vida quotidiana; de acordo com este argumento, a história é apenas uma extensão da compreensão de outrem. Daí o segundo argumento: esta compreensão, diferentemente do conhecimento objectivo dos factos da natureza, não é possível sem uma auto-implicação do próprio historiador, da sua subjectividade. Numa terminologia diferente, mas convergente, Collingwood tinha dito, mais ou menos, a mesma coisa na sua famosa obra *The Idea of History*; por um lado, de facto, a história propõe-se apreender acontecimentos que têm um dentro e um fora – um fora, uma vez que acontecem no mundo, um dentro, porque exprimem pensamentos no sentido mais lato da palavra; a ação é, então, a unidade deste dentro e deste fora; por outro lado, a história consiste em reactivar, quer dizer, em repensar, o pensamento passado no pensamento presente do historiador” (*Ibid*: 178).

começa a reconstruir o encadeamento dos antecedentes segundo articulações diferentes das dos motivos e das razões alegadas pelos actores da história. Para a epistemologia, a dificuldade reside, de facto, em mostrar como é que a explicação se acrescenta, se sobrepõe ou mesmo se substitui à compreensão imediata do curso da história passada” (Ibid: 179).

Esse problema epistemológico fez com que surgissem construções teóricas nas quais a explicação em história se dá segundo o modelo explicativo das ciências naturais.²² Como Ricoeur observa, o modelo epistemológico de Carl Hempel quase nunca consegue dar conta da atividade efetiva do historiador, na medida em que a satisfação plena do ideal epistemológico inerente ao modelo é impossível na prática.²³

Quando passamos a considerar efetivamente a prática do historiador, são justamente as “características diferenciais” com relação ao modelo de Hempel que, de um modo paradoxal, assumem um aspecto significativo, ou seja, as anomalias do modelo face ao modelo propriamente dito “sugerem que é preciso retomar o problema com novos dados e articular, dialecticamente, compreensão e explicação, em vez de, polarmente, as opor” (Ibid: 180).

Uma abordagem dialética é possível a partir da apropriação de elementos fundamentais das teorias do texto e da ação. Seguindo em sua argumentação, Ricoeur observa que a articulação entre compreensão e explicação em história põe em jogo uma “competência específica”: a competência de acompanhar uma história *que se conta*.

“Entre contar e seguir uma história, há uma relação recíproca que define um jogo de linguagem absolutamente primitivo. Vamos cair na noção de narrativa, mas para lhe acrescentar novas características que a teoria da história permite perceber e desenvolver. De facto, seguir uma história é compreender uma sucessão de acções, de pensamentos, de sentimentos que apresentam, ao mesmo tempo, uma certa direcção, mas também surpresas (coincidências, reconhecimentos, revelações, etc.). A partir daí, a conclusão da

²² “Foi o que aconteceu à escola analítica de língua inglesa, na linha do famoso artigo de Carl Hempel, «The Function of General Laws in History», de 1942 (que todos os autores posteriores se não cansam de comentar, aprofundar ou refutar). A tese de Carl Hempel é a de que a explicação histórica nada tem de específico e de original; ela segue o mesmo esquema que a explicação de um acontecimento físico, tal como a ruptura de um reservatório pelo gelo, ou de um acontecimento geológico, como, por exemplo, uma avalanche ou uma erupção vulcânica” (Ibid).

²³ “O próprio Hempel confessava, no mesmo artigo, que a história deve contentar-se, a maior parte das vezes, com uma «*explanation-sketch*», com um esboço explicativo, que compete a uma explicação cada vez mais profunda completar, aprofundar e levar a um mais alto grau de cientificidade. Apesar desta concessão, para Hempel, a história continua a ver impor-se-lhe um modelo epistemológico que não procede da sua própria prática” (Ibid).

história nunca é deduzível e predizível. É por isso que é preciso seguir o desenvolvimento. Mas a história, também, não deve ser desligada: não deduzível, o seu resultado deve ser aceitável. Há, assim, em toda a história contada, um elo de continuidade lógica absolutamente específico, uma vez que o resultado deve ser, ao mesmo tempo, contingente e aceitável’ (Ibid: 180-181).

Ricoeur acrescenta que sem essa “compreensão de base” não haveria nem narração nem história, no sentido historiográfico do termo. É essa compreensão originária que faz com que o leitor direcione o seu interesse para o caminho que a história segue, e não para “leis pretensamente subjacentes” ao que se conta. A atividade de acompanhar uma história deve, portanto, ser vista como algo que guarda uma absoluta especificidade, na medida em que antecipamos o que está por acontecer e sabemos corrigir nossas antecipações até que elas coincidam com os desfechos propostos. A compreensão advém justamente dessas coincidências.

Esta perspectiva compreensiva não se confunde com a da “teoria intropática”, porque tal teoria não leva em consideração o que há de específico no “elemento narrativo”. Na abordagem proposta por Ricoeur, a explicação se apresenta como um prolongamento da compreensão, – entendida como competência para acompanhar uma narrativa. O prolongamento explicativo da compreensão faz-se em geral necessário porque as narrativas raramente são auto-explicativas. A composição de contingência e coerência que lhes é inerente conduz ao questionamento. Na criança, isto se dá como “interesse pela continuação”, ao passo que no adulto vigora o interesse pelas causas e motivos. A “estrutura lacunar” da narrativa compele, portanto, o leitor à interrogação. “Mas em contrapartida, a explicação não tem autonomia. Ela tem como virtude e como efeito permitir seguir melhor e até mais longe a história, quando falha a compreensão espontânea de primeiro grau” (Ibid: 181).

Retornando ao modelo de Hempel, Ricoeur observa que a afirmação de que a explicação se estabelece através de leis gerais é incontestável. No entanto, Hempel se limita a descrever a estrutura da explicação, deixando de considerar a sua função, que consiste em permitir que a história continue sendo seguida quando surge um bloqueio da compreensão espontânea.

“Isso explica que a explicação possa mover-se em níveis de generalidade, de regularidade e, portanto, de cientificidade variáveis, se é verdade que a intencionalidade do historiador não visa colocar

um caso sob uma lei, mas interpolar uma lei na narrativa para relançar a sua compreensão” (Ibid: 182).

Ricoeur acrescenta que o “jogo alternado” de compreensão e explicação no âmbito da história não é fundamentalmente diferente daquele que se joga nas teorias do texto e da ação. A título de conclusão, ele observa, em primeiro lugar, que não é pertinente a referência a dois métodos: o compreensivo e o explicativo. Em sentido estrito, apenas a explicação é metódica; a compreensão possui o estatuto epistemológico de “momento não metódico” do processo hermenêutico, momento que “precede, acompanha, limita e também *envolve* a explicação”; esta, em contrapartida, “*desenvolve*, analiticamente, a compreensão” (Ibid). A dialética de compreensão e explicação faz surgir uma relação bastante complexa entre as ciências humanas e as ciências naturais. Dessa relação, nem o monismo nem o dualismo dão conta.

*“De facto, na medida em que os processos explicativos das ciências humanas são homogêneos com os das ciências da natureza, a continuidade das ciências está assegurada. Mas, na medida em que a compreensão traz uma componente específica – sob a forma quer da compreensão dos signos na teoria dos textos, quer da compreensão das intenções e dos motivos na teoria da acção, quer da competência para seguir uma narrativa na teoria da história, – nesta medida a descontinuidade entre as duas regiões do saber é intransponível. Mas descontinuidade e continuidade formam-se **entre** as ciências como a compreensão e a explicação **em** as ciências” (Ibid).*

Uma segunda observação aponta para a necessidade de uma “reflexão ontológica” a partir do movimento de reflexão epistemológica sobre a relação entre a explicação e a compreensão. A filosofia volta-se para o problema da compreensão na medida em que o compreender aponta, no próprio seio da epistemologia, para a relação de pertença do ser humano ao ser, pertença esta que é anterior a qualquer objetivação. Se epistemologicamente falando a compreensão designa o pólo não metódico da relação interpretativa, ontologicamente falando a compreensão se constitui como indício – já sem qualquer carácter metodológico – do nosso pertencimento originário ao ser.

A filosofia deve não só ser capaz de buscar a dimensão originária na qual vigora a relação de pertença entre homem e ser; deve também estar apta a considerar o movimento de distanciação, que faz com que compreensão e explicação se apelem mutuamente na esfera epistemológica.

5.3. Ricoeur e Freud

A interpretação filosófica de Freud realizada por Ricoeur (1988b) tem como um dos pressupostos básicos a afirmação de que o “discurso freudiano” é *misto*, na medida em que nele se dá uma articulação entre questões pertencentes à ordem do *sentido* (sentido do sonho, do sintoma, etc.) e questões pertinentes à ordem da *força* (conflito, recalçamento, etc.). Partindo dessa constatação, Ricoeur considera que o discurso freudiano é apropriado à realidade que pretende explicar, realidade na qual sentido e força são reunidos numa “semântica do desejo”.²⁴

O segundo pressuposto pode ser formulado da seguinte forma: o conceito filosófico- reflexivo de *arqueologia do sujeito* é adequado à abordagem compreensiva do discurso freudiano. “Esse conceito define o lugar filosófico do discurso analítico; não é um conceito de Freud; formo-o a fim de me compreender a mim próprio compreendendo Freud: é na reflexão e pela reflexão que a psicanálise é uma arqueologia” (*Ibid*: 160).

A questão que se coloca a partir de então é a da natureza dessa subjetividade. Quanto a isto, Ricoeur reconhece que uma leitura filosófica de Freud implica a crise da própria filosofia do sujeito. É assim porque tal leitura impõe ao filósofo a necessidade de questionar a idéia de consciência como algo dado e a concepção de sujeito como instância que se fundamenta a si mesma, de um modo imediatamente consciente. Uma leitura filosófica de Freud constitui-se, portanto, como uma “aventura da reflexão”, na medida em que um “*Cogito* verdadeiro” deverá necessariamente ser conquistado a partir do desmascaramento dos “falsos *Cogito*”.

O terceiro pressuposto apresentado por Ricoeur nos interessa particularmente, uma vez que se aproxima de um dos gestos teóricos fundamentais de Jung. Trata-se da colocação de que para o pensamento reflexivo uma arqueologia do sujeito demanda uma *teleologia* do sujeito.

“(…) só tem uma **arché** um sujeito que tem um **telos**, porque a apropriação de um sentido constituído para trás de mim pressupõe o movimento de um sujeito puxado para a frente de si próprio por uma série de ‘figuras’ (à maneira de a **Fenomenologia do espírito** de

²⁴ “Essa leitura presta justiça aos significados mais realistas e aos mais naturalistas da teoria freudiana, sem nunca deixar de tratar as ‘pulsões’, o ‘inconsciente’, o ‘isso’ como significados decifrados nos seus efeitos de sentido” (Ricoeur, 1988b: 159).

Hegel) das quais cada uma encontra o seu sentido nas seguintes” (Ibid: 160).

É com base numa dialética da arqueologia e da teleologia que Ricoeur opera sua interpretação filosófica de Freud. Frente ao “exclusivismo fanático de certos freudianos”, a abordagem estritamente filosófica se justifica porque a filosofia tem, por vocação, condições para arbitrar não apenas a “pluralidade das interpretações”, mas também a “pluralidade das experiências”. Essas afirmações têm em vista o fato de que a psicanálise não abarca a totalidade, e portanto não pode pretender se situar para além da crítica filosófica.²⁵ Além disto, é necessário assinalar que quando Freud articula questões de força com questões de *sentido*, ele passa ao terreno da hermenêutica. É sempre a partir de um “plano de expressão” que o discurso sobre a pulsão se estabelece. Tal discurso se desdobra “a partir de certos efeitos de sentido que se oferecem para decifrar e que podem ser tratados como textos: textos oníricos ou textos sintomáticos” (*Ibid: 163*).

A defasagem entre a descoberta fundamental de Freud e o arcabouço conceitual por ele construído para dar conta dessa descoberta é outro fator a demandar uma abordagem hermenêutica. Há, de fato, uma tensão e uma mistura entre a “linguagem da força” e a “linguagem do sentido”. Esse discurso misto se justifica, segundo Ricoeur, na medida em que pretende dar conta semanticamente de uma realidade contraditória.²⁶ Mas é justamente por inserir-se numa ordem semântica que o discurso freudiano demanda uma hermenêutica. Identificamos um “ponto crítico” nesse discurso: aquele onde se dá a compreensão de que a energética freudiana passa por uma hermenêutica ou, inversamente, o ponto em que se compreende que a hermenêutica revela uma energética.

“É, aliás, isto que distingue o conceito psicológico de pulsão do conceito psico-fisiológico de instinto: a pulsão apenas é acessível nos seus produtos psíquicos, nos seus efeitos de sentido, mais precisamente nas distorções do sentido. E é porque a pulsão advém à linguagem no seu representante psíquico que é possível interpretar o desejo, ainda que este, enquanto tal, permaneça indizível. Mas, se o

²⁵ “É preciso lembrar todos os textos em que Freud declara, sem ambigüidade possível, que apenas esclareceu um grupo de pulsões, as que eram acessíveis à sua prática, e que em particular o domínio do Eu apenas em parte é explorado por aquelas pulsões do Eu que pertencem ao mesmo ciclo que a libido de objecto? A psicanálise é apenas um raio, entre outros, lançado sobre a experiência humana” (*Ibid: 165*).

²⁶ “Todos os filósofos que reflectiram sobre as relações do desejo e do sentido encontraram este problema, desde Platão, que duplica a hierarquia das idéias por meio de uma hierarquia do amor, passando por Espinosa, que liga aos graus de afirmação e de acção do *conatus* os graus de clareza da idéia. Também em Leibniz, os graus de apetição da mônada e os da sua percepção são correlativos. (...) Freud pode, portanto, ser colocado numa trajectória conhecida” (*Ibid: 166*).

*discurso misto impede a psicanálise de oscilar para o lado das ciências da natureza, impede-a também de virar para o lado da semiologia: as leis do sentido, em psicanálise, não podem reduzir-se às da lingüística proveniente de Ferdinand de Saussure, de Hjelmslev ou de Jakobson. A ambigüidade da relação que o desejo sustenta com a linguagem é irreduzível tanto mais que, como Emile Benveniste exprimiu perfeitamente, o simbolismo do inconsciente não é um fenômeno lingüístico **stricto sensu**: é comum a várias culturas sem acepção de língua, apresenta fenômenos como deslocamento e condensação, que operam ao nível da imagem e não da articulação fonemática ou semântica” (Ibid: 167).*

A afirmação da presença de uma dialética irreduzível entre o que é da ordem da força e o que é da ordem do sentido conduz Ricoeur a uma abordagem reflexiva, que se traduz na compreensão de que o universo dos símbolos constitui-se como o meio no qual o sujeito explicita-se a si próprio. O problema do sentido implica necessariamente o problema da compreensão de si, em termos da *situação* e do *projeto* existencial. Por outro lado, o acesso compreensivo do sujeito a si mesmo jamais se dá diretamente, pelo caminho da “via curta da consciência”; conquistando-se apenas “pela via longa da interpretação dos signos” (Ibid: 168).

O Cogito que emerge da aventura da reflexão que a hermenêutica da psicanálise institui é um Cogito *ferido*, um Cogito que só é capaz de compreender a sua “verdade originária” através de uma espécie de desapossamento de si mesmo.

*

Na segunda etapa de sua interpretação de Freud, Ricoeur investe na dialética da arqueologia e da teleologia. Ele constata, de início, que a temporalidade do freudismo tem no “tema do anterior” a sua marca, e que essa marca deriva de uma postura epistemológica “obsessiva”. De fato, Freud defende com unhas e dentes a *anterioridade do desejo* contra todos os tipos de culturalismo. “Há, com efeito, na posição do desejo uma anterioridade ao mesmo tempo filogenética, ontogenética, histórica e simbólica. O desejo está, em todos os aspectos, antes” (Ibid: 172). Além de se situar como o que vem antes, o desejo “nos puxa para trás” (regressão) nos mais diversos planos: familiar, ético, religioso.

*“Freud é categórico quando fala do inconsciente como **zeitlos**, como ‘intempestivo’, isto é, como rebelde à temporização ligada ao tornar-se consciente. É a isso que chamo arqueologia; arqueologia restrita*

da pulsão e do narcisismo; arqueologia generalizada do Super Eu e dos ídolos; arqueologia hiperbólica da guerra dos gigantes, Eros e Tanatos. É preciso ver bem que o conceito de arqueologia é, ele próprio, um conceito reflexivo. A arqueologia é arqueologia do sujeito” (Ibid: 172).

Na medida em que o conceito de arqueologia é um conceito filosófico e reflexivo, a articulação filosófica de arqueologia e teleologia é tanto uma articulação *da* reflexão quanto uma articulação *na* reflexão. O pensamento reflexivo pode por direito afirmar que um sujeito só tem uma *arché* se possui também um *telos*. Isto significa que quando tomo posse de um sentido que se constituiu no “antes de mim”, essa apropriação pressupõe um movimento que me puxa para uma ordem de sentido que se projeta no “além de mim”.

Apesar de a idéia de uma teleologia do sujeito não ser uma idéia freudiana, há em Freud certas “experiências e conceitos teóricos” que favorecem a introdução da noção de teleologia. Ricoeur menciona os conceitos de identificação e sublimação, ressaltando a sua inadequação ao quadro da metapsicologia freudiana.

O exemplo esclarecedor, mas não constrangedor, da *Fenomenologia do espírito* de Hegel consiste, primeiramente, em que a teleologia é ali a “única lei da construção das figuras”; em segundo lugar, há o fato de que *a dialética das figuras dá inteligibilidade filosófica ao processo de maturação psicológica*.

“A psicologia pergunta: como é que o homem sai da criança? Pois bem, sai dela tornando-se capaz de certo percurso significante, que foi ilustrado por um certo número de grandezas culturais, as quais tiram elas próprias o seu sentido do seu arranjo prospectivo” (Ibid: 173).²⁷

Ricoeur acrescenta que na “dialética teleológica” hegeliana as figuras retiram o seu sentido do próprio movimento de totalização que as faz ultrapassarem-se a si mesmas. O recurso a Hegel é pertinente também porque permite dar um conteúdo à “idéia vazia de projecto existencial”. Desse modo, o projeto deixa de apresentar um carácter meramente subjetivo, na medida em que não se determina mais arbitrariamente.

²⁷ Esta colocação abre a possibilidade de aproximar a dinâmica teleológica hegeliana, assumida por Ricoeur, da dinâmica psicológica da individuação, descrita por Jung. Interessante notar que tanto Jung quanto Ricoeur referem o pensamento de Hegel à psicologia. Voltaremos a este ponto.

5.4. A função da imaginação

Num trabalho no qual se projeta uma *teoria geral da imaginação*, Paul Ricoeur (1989d) toma como ponto de partida a seguinte questão: é possível dar ao conceito de imaginação uma dimensão de universalidade, fazendo-o transpor o contexto discursivo no qual se constituiu (teoria da metáfora) em direção à esfera da prática?

Esse projeto liga-se a uma investigação anterior, – *Filosofia da vontade*, de 1950 – na qual estava em jogo uma *poética da vontade*. O passo atual em direção a essa poética consiste justamente na *passagem do teórico ao prático*. Ricoeur procede de início a um mapeamento crítico da problemática da imaginação, em seus contornos clássicos, com o objetivo de preparar o caminho para a superação da situação de “relativo eclipse” na qual o problema da imaginação encontra-se na filosofia contemporânea.

Um primeiro aspecto diz respeito ao próprio termo “imagem”, que sofreu um processo de desvalorização oriundo do “emprego abusivo” a ele dado no contexto da teoria empirista do conhecimento.²⁸ Uma questão ainda mais importante liga-se a uma dúvida que pode ser traduzida da seguinte forma: a imaginação designa um conjunto de experiências “fragilmente aparentadas” ou um fenômeno dotado de relativa homogeneidade?

Buscando preparar o terreno para o enfrentamento desse problema, Ricoeur, apresenta quatro acepções básicas do termo “imaginação”, transmitidas pela tradição filosófica: 1. Imaginação como evocação de coisas ausentes, mas existentes, sem que haja confusão entre a coisa evocada e as coisas presentes no aqui e agora; 2. Imaginação como produção de coisas dotadas de “existência física própria” (retratos, quadros, desenhos, etc.), que representam coisas ausentes; 3. Imaginação como ficção (indo do sonho à obra literária), que evoca coisas ausentes, mas inexistentes; 4. Imaginação como ilusão.

Diante da heterogeneidade deste quadro, o que se deu foi a divisão do campo fenomênico da imaginação *entre* as teorias. Ao reduzirem a problemática em questão às dimensões restritas de seus próprios horizontes, tais teorias

²⁸ “O mesmo descrédito que abala o ‘psicologismo’ na semântica contemporânea – a dos lógicos como a dos linguistas – abala, igualmente, qualquer recurso à imaginação na teoria do ‘sentido’ (basta, a este respeito, evocar Gottlob Frege e a sua firme distinção entre o ‘sentido’ de uma proposição ou de um conceito – sentido ‘objetivo’ e ‘ideal’ – e a ‘representação’ que permanece ‘subjéctiva’ e simplesmente ‘factual’). Mas a psicologia de inspiração behaviorista não está menos desejosa de liquidar a imagem, tida como uma entidade mental, privada, inobservável” (Ricoeur, 1989d: 214).

acabaram por instaurar uma situação de rivalidade paralisante. Ricoeur apresenta uma forma de visualização desse campo teórico capaz de abrir caminho para uma abordagem mais produtiva do problema: “O espaço de variação das teorias pode ser referenciado segundo dois eixos de oposição: do lado do objecto, o eixo da presença e da ausência; do lado do sujeito, o eixo da consciência fascinada e da consciência crítica” (*Ibid*: 215).

Numa das extremidades do primeiro eixo encontramos a perspectiva de Hume, segundo a qual a imagem nada mais é que o rastro da percepção. Ricoeur assinala que todas as teorias da “imaginação reprodutora” orientam-se para essa posição, na qual a imagem surge como uma espécie de “presença enfraquecida”. Na outra extremidade, que tem Sartre como representante característico, “a imagem é essencialmente concebida em função da ausência, do outro diferente do presente” (*Ibid*: 216). Neste caso, a imaginação é produtora, sendo que suas diferentes figuras (retrato, sonho, ficção, etc.) remetem para essa dimensão de alteridade.

Uma vez que em ambos os pólos do primeiro eixo a iniciativa da evocação consciente da coisa ausente tende ao mínimo, as imaginações reprodutora e produtora desenvolvem-se num segundo eixo, centrado do sujeito. Neste eixo, o contraste se estabelece em função da presença ou não da capacidade subjetiva de formação de uma consciência crítica, passível de diferenciar o real do imaginário. As variações teóricas nesse eixo obedecem a uma regulação segundo os graus de crença, de modo que numa das extremidades – a da “consciência crítica nula” – a imagem é confundida com o real. “É o poder de mentira e erro denunciado por Pascal; é também, *mutatis mutandis*, a *imaginatio* de Spinoza, contagiada pela crença tanto tempo quanto uma crença contrária levou a desalojá-la de sua posição primeira” (*Ibid*). Na outra extremidade, estamos no âmbito de uma consciência crítica plena do real, consciência que tem na própria imaginação o seu instrumento. “A redução transcendental husserliana, enquanto neutralização da existência, é a sua mais completa ilustração” (*Ibid*). Tendo em vista que as “variações de sentido” que se apresentam ao longo do segundo eixo são tão amplas quanto as do primeiro, a questão a respeito da natureza do elemento comum a essas variações tem de ser colocada.

“Tal é o nó de aporias que uma planação sobre o campo de ruínas que a teoria da imaginação hoje constitui, revela. Estas aporias revelarão uma falha na filosofia da imaginação ou a característica estrutural da própria imaginação de que a filosofia teria de dar conta” (Ibid: 216).

A teoria da metáfora – que apresentaremos mais adiante – permite que o fenômeno da imaginação seja abordado a partir da linguagem, e não mais segundo a ótica da relação entre percepção e imagem. De acordo com essa nova perspectiva, a imaginação é compreendida como um aspecto da “inovação semântica” característica da metáfora. Com isto, abandona-se a idéia de que a imagem consiste em mero apêndice da percepção. Quando se afirma que as imagens “são faladas antes de serem vistas”, está-se pondo em xeque a concepção de imagem como cena que se desenrola numa espécie de “teatro mental” frente a um espectador interno. A inserção do problema da imaginação no contexto da teoria da metáfora implica, portanto, a superação de uma perspectiva mentalista da imaginação.

No intuito de explicitar a *função da imaginação* no processo de surgimento de significações metafóricas, Ricoeur toma como ponto de partida uma colocação de Aristóteles, que se exprime do seguinte modo: metaforizar bem é aperceber-se do semelhante. Ele observa que seria um equívoco interpretar o papel da semelhança na proposição de Aristóteles “nos termos da associação das idéias como associação por semelhança (por oposição à associação por contigüidade que regularia a metonímia e a sinédoque)” (Ibid: 218). Em verdade, a semelhança institui-se através de uma ação predicativa nova face à literalidade do discurso, ação que faz com que a “distância lógica” entre certos campos semânticos até então afastados seja subitamente anulada. O “choque semântico” que daí advém “suscita a chama de sentido da metáfora” (Ibid).

*“A imaginação é a apercepção, a visão súbita, de uma nova pertinência predicativa, a saber, uma maneira de construir a pertinência na impertinência. Poder-se-ia, aqui, falar de **assimilação predicativa** para sublinhar que a própria semelhança é um processo homogêneo do próprio processo predicativo. Por isso, não se pede nenhum empréstimo à velha associação das idéias enquanto atracção mecânica entre átomos mentais. Imaginar é, em primeiro lugar, reestruturar campos semânticos” (Ibid).*

Essas considerações conduzem ao cerne da teoria kantiana do esquematismo.²⁹ Tendo em vista a problemática específica da metáfora, o esquematismo como método para dar uma imagem a um conceito traduz-se na operação de apreensão do semelhante através da assimilação predicativa. Essa operação faz-nos subitamente “ver-come”.³⁰ A imaginação opera, portanto, esquematizando a “atribuição metafórica” ou, em outras palavras, dando uma imagem a uma significação emergente.

É na experiência da leitura que o fenômeno da ressonância ou da reverberação – que é a própria ação esquemática de produção de imagens – nos atinge. “Ao esquematizar a atribuição metafórica, a imaginação difunde-se em todas as direcções, reanimando experiências anteriores, despertando recordações adormecidas, irrigando os campos sensoriais adjacentes” (*Ibid*: 219). A imagem que é “evocada ou excitada” nesse processo não é tanto a “imagem livre” da teoria associacionista clássica, mas a “imagem atada”, própria da poesia.

“Este efeito de ressonância, de reverberação ou de eco não é um fenômeno secundário. Se, por um lado, parece enfraquecer e dispersar o sentido no devaneio flutuante, por outro, a imagem introduz em todo o processo uma nota suspensiva, um efeito de neutralização, numa palavra, um momento negativo, graças ao qual todo o processo é colocado na dimensão do irreal. O último papel da imagem não é apenas difundir o sentido nos diversos campos sensoriais, mas suspender a significação na atmosfera neutralizada, no elemento da ficção” (Ibid).

Pode-se deprender dessas considerações algo que em geral associamos imediatamente à atividade imaginativa: a imaginação é um livre jogar com possibilidades de sentido, numa espécie de estado de não comprometimento com o mundo da percepção e da ação. É justamente então que novas idéias e novos modos de ser no mundo são experimentados.

²⁹ Kant define o *esquema transcendental* como o termo mediador entre os conceitos puros de entendimento e os fenômenos. O esquema, como “condição formal e pura da sensibilidade” (Kant, 1994: 183) tem, portanto, dois aspectos: intelectual e sensível. O esquematismo consiste no processo de operação dos esquemas por parte do entendimento. Segundo Kant, um esquema é sempre produto da imaginação. Na medida em que a imaginação não visa à uma intuição singular, mas à *unidade* na determinação do sensível, é necessário que se estabeleça uma distinção entre esquema e imagem. “Assim, quando disponho de cinco pontos um após o outro tenho uma imagem do número cinco. Em contrapartida, quando apenas penso um número em geral, que pode ser cinco ou cem, este pensamento é apenas a representação de um método para representar um conjunto, de acordo com um certo conceito, por exemplo, mil, numa imagem, do que essa própria imagem, que eu, no último caso, dificilmente poderia abranger com a vista e comparar com o conceito. Ora é esta representação de um processo geral da imaginação para dar a um conceito a sua imagem que designo pelo nome de esquema desse conceito” (*Ibid*).

³⁰ “(...) vemos a velhice como o entardecer, o tempo como um mendigo, a natureza como um templo em que colunas vivas...” (Ricoeur, 1989d: 219).

A condição mais geral para uma aplicação da teoria da imaginação em esferas não discursivas é que a inovação semântica presente na metáfora guarde uma “força referencial”.

Ricoeur assinala que a presença de uma dimensão referencial na enunciação metafórica não é algo que se evidencie imediatamente. Pelo contrário: a linguagem poética parece ocupar-se apenas de si mesma, o que faz com que tendamos a considerá-la como linguagem sem referência. “Nós próprios não acabamos de insistir na acção neutralizante exercida pela imaginação relativamente a toda posição de existência? A enunciação metafórica teria, portanto, um sentido sem ter referência?” (*Ibid*: 220).

Em verdade, a função de neutralização operada pela imaginação com relação à chamada “tese do mundo” consiste tão-somente na condição negativa para a liberação de uma “força referencial de segundo grau”; ou seja: a linguagem poética desdobra não apenas o sentido através da metáfora, mas a própria referência.

“O que é abolido é a referência do discurso vulgar, aplicada aos objectos que respondem a um dos nossos interesses, o nosso interesse de primeiro grau pelo controle e pela manipulação. Suspenso este interesse e a esfera de significância que ele comanda, o discurso poético deixa-ser (...) a nossa pertença profunda ao mundo da vida, deixa-se dizer (...) a ligação ontológica do nosso ser aos outros seres e ao ser. O que assim se deixa dizer é aquilo a que eu chamo a referência de segundo grau que, na realidade, é a referência primordial” (*Ibid*).

A ficção adquire portanto uma dupla valência referencial: justamente porque se dirige para um “não-lugar” com relação à realidade, a ficção adquire o poder de visá-la indiretamente, produzindo um novo “efeito de referência”. Esse efeito corresponde ao poder de *redescrição* da realidade, próprio da linguagem ficcional.

*

É possível então operar com a função da imaginação a primeira transição da teoria para a prática, uma vez que se sabe que algumas ficções realizam precisamente uma *redescrição* da ação humana. Lançando mão mais uma vez da terminologia de Kant, Ricoeur assinala que “a primeira forma pela qual o homem tenta compreender e dominar o ‘diverso’ do campo prático é oferecer-se uma representação fictícia desse campo prático” (*Ibid*: 222). Podemos, portanto,

sustentar que a “função heurística” da redescrição narrativa da ação advém da própria estrutura da narrativa.

O primeiro passo na esfera da prática demanda um segundo, na medida em que o que se alcançou até aqui foi tão-somente o aspecto mimético da narração. É assim porque a redescrição operada pela narrativa atém-se exclusivamente ao dado ou ao “já aí”. De fato, a redescrição não deixa de ser ainda *descrição*. Ricoeur considera, portanto, que uma “poética da ação” demanda algo mais que reconstruções com “valor descritivo”, uma vez que a imaginação possui também uma “função projetiva”, inerente ao próprio dinamismo da ação.

Partindo-se do princípio de que não há ação sem imaginação, essa função projetiva se deixa revelar claramente por uma fenomenologia do agir individual, e isto em diversos planos: no plano do projeto propriamente dito, no plano da motivação e no plano do “poder de fazer” em geral.

*“Em princípio, o conteúdo noemático do projecto – aquilo a que outrora eu chamava o **pragma**, a saber, a coisa a fazer por mim – comporta uma certa esquematização da rede de objectivos e meios, aquilo a que poderíamos chamar o esquema do pragma. É, de facto, nesta imaginação antecipadora do agir que eu ‘tento’ diversos cursos eventuais de acção e que eu ‘jogo’ no sentido exacto da palavra, com os possíveis práticos. É neste ponto que o ‘jogo’ pragmático recorta o ‘jogo’ narrativo atrás evocado; a função do projecto, voltada para o futuro, e a função da narração, voltada para o passado, trocam então os seus esquemas e as sua grelhas, pedindo o projecto, de empréstimo, à narração seu poder estruturante, e recebendo a narração do projecto a sua capacidade de antecipação. Em seguida, a imaginação organiza-se com o próprio processo da motivação. É a imaginação que fornece o meio, a clareira luminosa, onde podem comparar-se, medir-se, motivos tão heterogêneos, como desejos e exigências éticas, elas próprias tão diversas, como regras profissionais, costumes sociais ou valores fortemente pessoais. A imaginação oferece o espaço comum de comparação e de mediação para termos tão heterogêneos como a força que empurra como que detrás, o atractivo que seduz como que para a frente, as razões que legitimam e fundamentam, como que por baixo” (Ibid: 223-224).*

A representação prática do “elemento disposicional” que sustenta a diferença entre, por um lado, uma causa que constrange fisicamente e uma motivação, e, por outro, entre um motivo e uma razão logicamente constrangedora se dá numa *forma do imaginário*. O equivalente lingüístico dessa forma do imaginário prático pode ser encontrado “em expressões tais como: eu faria isto ou aquilo, se o desejasse” (Ibid: 224). Ricoeur assinala que a linguagem, neste caso,

apenas transpõe e articula condicionalmente “a espécie de neutralização, de transposição hipotética, que é a condição de figurabilidade para que o desejo entre na esfera comum de motivação”, o que o leva a acrescentar que aqui a linguagem se coloca num plano secundário face ao “desenvolvimento imaginário dos motivos” (*Ibid*).

É no âmbito do imaginário que cada um de nós experimenta o seu “poder de fazer”. Somente na medida em que, como agente, descrevo para mim mesmo o meu próprio poder através de “variações imaginativas” sobre temas como o “eu poderia” ou o “eu teria podido fazer diferentemente, caso o desejasse”, é que atribuo a mim mesmo o poder que me é próprio. Do ponto de vista fenomenológico, o que se tem de essencial é que a certeza imediata do poder fazer só é alcançada através da mediação das variações imaginativas.

“Há assim uma progressão desde a simples esquematização dos meus projectos, passando pela figurabilidade dos meus desejos, até as variações imaginativas do ‘eu posso’. Esta progressão aponta para a idéia da imaginação como função geral do possível prático. É esta função geral que Kant antecipa na Crítica da faculdade de julgar sob o título do ‘livre jogo’ da imaginação” (Ibid: 224).

Ricoeur acrescenta que para que possamos discernir na “liberdade da imaginação” a possibilidade da “imaginação da liberdade” é necessário algo mais que uma fenomenologia do agir individual. De fato, quando se penetra no campo do imaginário social, a teoria da imaginação deve necessariamente transcender a fenomenologia da vontade individual.

O que está em jogo então é a relação de implicação entre imaginação e experiência histórica. “A imaginação está implicada na medida em que o próprio campo histórico da experiência tem uma constituição analógica” (*Ibid: 225*).³¹

De que modo se traduz a constituição analógica do campo histórico? A história não está subordinada apenas às categorias da ação individual, como o projeto e a motivação, por exemplo; o campo histórico se constitui também com base em categorias da *ação comum*, que respondem pela possibilidade de relação entre nós, contemporâneos, nossos antecessores e nossos sucessores. Mas a conexão interna da temporalidade histórica obedece, antes de tudo, a um

³¹ Ricoeur toma como base para o desenvolvimento dessa questão a teoria husserliana da intersubjetividade, configurada na quinta “Meditação Cartesiana”, e os desdobramentos que ela recebeu por parte de Alfred Schultz.

“princípio transcendental de grau superior”, análogo ao “Eu penso” kantiano. O *princípio de analogia* está implicado no ato inicial de *acoplamento* entre os campos temporais do passado, presente e futuro. “Estes campos são análogos no sentido de que cada um de nós pode, em princípio, exercer *como qualquer outro*, a função do ‘eu’ e imputar-se a si próprio a sua própria experiência” (*Ibid*: 226). Ricoeur esclarece, no entanto, que o princípio de analogia não deve ser interpretado como um argumento, no sentido do “raciocínio por analogia”; não é porque eu comparo o comportamento de um outro com o meu, que eu atribuo a esse outro – com base numa pretensa semelhança entre os comportamentos – o poder de dizer “eu”.

“A analogia implicada no acoplamento não é, a nenhum título, um argumento. É o princípio transcendental segundo o qual o outro é um outro eu semelhante a mim, um eu como eu. A analogia procede, aqui, por transferência direta da significação ‘eu’. Como eu, os meus contemporâneos, os meus antecessores e os meus sucessores podem dizer ‘eu’. É dessa forma que eu estou, historicamente, ligado a todos os outros. É também neste sentido que o princípio de analogia entre os múltiplos campos temporais é para a transmissão das tradições o que o ‘eu penso’ kantiano é para a ordem causal da experiência” (*Ibid*: 226).

A imaginação compõe fundamentalmente essa condição transcendental para a constituição do campo histórico. No entender de Ricoeur, não há nada de casual no fato de Husserl basear seu conceito de apercepção analógica na idéia de “transferência em imaginação”. A *intropatia* (*Einfühlung*) tem suas raízes nesse processo. Desse modo, “a transferência em imaginação é para a apercepção analógica o que o esquematismo é para a experiência objetiva, segundo Kant” (*Ibid*). A imaginação produtora, no âmbito da história, sustenta o conjunto de mediações que constituem o “elo histórico”, incluindo-se aí as instituições que objetivam os elos sociais., transformando o “nós” da contemporaneidade no “eles” do passado histórico. Ocorre que as sociedades burocráticas, caracterizadas por relações mútuas nas quais o *anônimo* prevalece, tendem a produzir uma espécie de simulação do que Ricoeur chama de conexão causal da ordem das coisas.

“Esta distorção sistemática da comunicação, esta coisificação radical do processo social tende, assim, a abolir a diferença entre o curso da história e o curso das coisas. É, então, tarefa da imaginação

*produtora lutar contra esta entropia terrificante das relações humanas. Para dizer em termos da competência e da performance, a imaginação tem por competência preservar e identificar a **analogia do ego**, em todas as relações com os nossos contemporâneos, os nossos antecessores e os nossos sucessores. Por conseguinte, a sua competência é preservar e identificar a diferença entre o curso da história e o curso das coisas” (Ibid: 227).*

Ricoeur relaciona explicitamente sua perspectiva sobre a constituição do campo histórico com a concepção gadameriana de consciência da história efetual, ressaltando, porém que a nossa capacidade de sustentar a exposição aos efeitos da história se mantém apenas na medida em que a imaginação garante essa competência.

No entanto, essa condição fundamental da experiência histórica encontra-se na maioria das vezes de tal modo velada que chega a representar apenas um ideal para a comunicação. Nossa condição de fato consiste em que a ligação analógica que faz com que cada ser humano se assemelhe a todos os demais “só nos é acessível através de um certo número de *práticas imaginativas*, tais como a *ideologia* e a *utopia*” (Ibid). Como práticas antagonistas, ideologia e utopia tendem a produzir patologias sociais específicas, que dificultam o reconhecimento da função positiva que desempenham na constituição do elo analógico. Somente a crítica dessas “figuras antagonistas” do imaginário social pode restituir à imaginação produtora todo o seu vigor.

*“É antes com uma dupla ambigüidade que precisamos de nos confrontar, a que se liga à polaridade **entre** ideologia e utopia, e a que se liga à polaridade, **em** cada uma delas, entre a sua face positiva e construtora e a sua face negativa e destruidora” (Ibid: 228).*

No que tange à primeira polaridade, um critério comum à ideologia e à utopia tem como pressuposto que tanto os indivíduos quanto as entidades coletivas (grupos, nações, etc.) encontram-se em princípio e desde sempre ligados à realidade social, segundo “figuras de não-coincidência”, integrantes do imaginário social. Em dois outros trabalhos – “Ciência e ideologia” e “Ideologia e utopia: duas expressões do imaginário social” – Ricoeur defendeu a tese de que a interpretação marxista da ideologia, centrada nas funções de distorção e dissimulação do fenômeno ideológico, é redutiva.³²

³² Esses trabalhos integram o segundo volume dos “Ensaio de hermenêutica”, intitulado *Do texto à ação*.

“Não se compreenderia mesmo que a ideologia pudesse conferir a uma imagem invertida da realidade uma tal eficácia se, antes, não se tivesse reconhecido o caráter constituinte do imaginário social. Este opera ao nível mais elementar descrito por Max Weber (...) quando caracteriza a acção social por um comportamento significativo, mutuamente orientado e socialmente integrado. É a este nível radical que a ideologia se constitui. Ela parece ligada à necessidade de um grupo qualquer construir uma **imagem** de si mesmo, de ‘se representar’, no sentido teatral da palavra, de se pôr em jogo e em cena. Talvez não haja grupo social sem essa ligação indirecta ao seu próprio ser através de uma representação de si mesmo” (*Ibid*: 229).

A patologia que se instaura no âmbito do fenómeno ideológico deriva de sua “função de reforço e repetição” do elo social em situações que Ricoeur chama de *fora-de-tempo*, implicando simplificação, estereotipia e ritualização. É assim porque há sempre uma defasagem entre a prática social concreta “e as interpretações através das quais o grupo toma consciência da sua existência e da sua prática” (*Ibid*).

Nos trabalhos mencionados há pouco, Ricoeur mostra que quando as representações ideológicas são capturadas pelas instâncias de autoridade, a “função de dissimulação” da ideologia predomina claramente sobre a “função de integração”.³³

Em última instância, a “função primordial” e o “modo patológico específico” da ideologia ganham inteligibilidade quando o fenómeno ideológico é colocado diante de seu oposto: a utopia. A dificuldade presente no “tratamento simultâneo” da ideologia e da utopia reside em que esta reivindica claramente os seus direitos, constituindo-se inclusive como um género literário específico. “A história da utopia é marcada pelos nomes de seus inventores, na razão inversa do anonimato das ideologias” (*Ibid*). Um aspecto paradoxal consiste em que os temas mais recorrentes no âmbito da utopia – como, por exemplo, os da política, da

³³ Segundo Ricoeur, o conceito marxista de ideologia, traduzido na metáfora da inversão ilusória da realidade, justifica-se somente nos casos em que a função de dissimulação da ideologia predomina. Mas a própria eficácia histórica dessas inversões aponta para a função de mediação da ideologia, no nível mais elementar do elo social. A ideologia é entendida aqui como sendo contemporânea da constituição simbólica desse elo. “Na verdade não se poderia falar de uma actividade real pré-ideológica ou não ideológica. Não se compreenderia mesmo como é que uma representação invertida da realidade poderia servir aos interesses de uma classe dominante, se a relação entre dominação e ideologia não fosse mais primitiva do que a análise em termos de classes sociais e não fosse, eventualmente, susceptível de sobreviver à estrutura de classes. Tudo o que Marx traz de novo, e que é irrecusável, destaca-se desta base preliminar de uma constituição simbólica do elo social em geral e da relação de autoridade em particular. O seu contributo próprio diz respeito à função justificadora da ideologia relativamente às relações de dominação provenientes da divisão em classes” (*Ibid*: 230).

religião e da família – implicam com frequência projetos diametralmente opostos.³⁴

A análise da utopia tem como ponto decisivo a relação dessas variações temáticas com a função eminentemente ambígua do fenômeno em questão.

“São essas variações funcionais que é preciso pôr em paralelo com as da ideologia. E é com o mesmo sentido da complexidade e do paradoxo que é preciso revelar as suas camadas de sentido. Do mesmo modo que foi preciso resistir à tentação de interpretar a ideologia apenas nos termos da dissimulação e da distorção, é preciso resistir à de construir o conceito de utopia só com base em expressões quase patológicas” (Ibid: 231).

A idéia-núcleo da problemática da utopia, inerente ao próprio termo, é a do não-lugar que se propõe como campo do possível face ao lugar de fato. No que diz respeito ao papel constitutivo da imaginação, podemos afirmar que a utopia, com seu “salto para o exterior”, apresenta-se como a contrapartida exata da ideologia em sua função de integração social. O paralelismo pode avançar contrastando o conceito de ideologia como legitimação da ordem de autoridade vigente com a dinâmica subversiva do que é dado em termos de autoridade, própria da utopia. A dissimulação silenciosa opõe-se aqui ao desmascaramento declarado das pretensões características dos sistemas de legitimidade em geral. Esse desmascaramento implica sempre a apresentação de novas formas de exercício do poder, seja ele político ou religioso, familiar ou econômico.

“Que a problemática do poder seja a problemática central de todas as utopias é confirmado não só pela descrição das fantasias sociais e políticas de caráter literário, mas pelas diferentes tentativas de ‘realizar’ a utopia. No essencial, são micro-sociedades ocasionais ou permanentes, que se estendem do mosteiro ao kibutz ou à comuna hippie. Estas tentativas testemunham não apenas o que há de sério no espírito utópico, a sua capacidade de instituir novos modos de vida, mas também a sua aptidão fundamental para tomar nos braços os paradoxos do poder” (Ibid: 232).

A faceta de “sonho louco” da utopia, nos revela os traços patológicos do fenômeno. Além da tendência a subordinar a realidade ao sonho, a imaginação

³⁴ “Uma outra família, uma outra sexualidade, pode significar monaquismo ou comunidade sexual. Uma outra forma de consumir pode significar ascetismo ou consumo luxuoso. Uma outra relação com a propriedade pode significar apropriação direta sem regra ou planificação artificial esmiuçada. Uma outra relação com o governo do povo pode significar auto-gestão ou submissão a uma burocracia virtuosa e disciplinada. Uma outra relação com a religião pode significar ateísmo radical ou festividade cultural” (Ibid: 230-231).

utópica tende a se fixar em “esquemas perfeccionistas”, nos quais o *trabalho do tempo* é desprezado. Como o esquematismo do espaço prepondera, ocorre uma característica falta de interesse pelo “primeiro passo” a ser dado rumo ao ideal, bem como uma carência de compreensão das contradições inerentes à ação. Esse “quadro clínico” da fuga para o sonho apresenta traços regressivos de uma nostalgia do paraíso perdido, dissimulada sob o manto do futurismo.

No momento conclusivo do estudo, Ricoeur busca dar conta, em termos de imaginação, da dicotomia entre ideologia e utopia e das oposições interiores a cada pólo do par, respectivamente.

Em primeiro lugar, é preciso pensar em conjunto as “modalidades mais positivas” da ideologia e da utopia, traduzidas na função integradora da primeira e na função subversiva da segunda. Ricoeur percebe uma implicação dialética entre essas funções. Elas correspondem a duas direções essenciais do imaginário social. A ideologia tende para a repetição da realidade social, mas na medida em que mediatiza o elo social “introduz um afastamento, uma distância, por conseguinte alguma coisa de potencialmente excêntrico” (*Ibid*: 233). A evidente excentricidade da utopia, em sua “forma mais errática”, permanece sendo, porém, uma tentativa de acesso ao centro da experiência humana. “É por isso que a tensão entre ideologia e utopia é inultrapassável. Muitas vezes é mesmo impossível decidir se tal ou tal modo de pensamento é ideológico ou utópico” (*Ibid*).

No que diz respeito aos aspectos negativos da ideologia e da utopia, temos que ter em vista que se a imaginação social é um processo, é compreensível que os direcionamentos extremados da imaginação correspondam a disfunções específicas.

A disfunção característica da ideologia é a dissimulação da realidade social. A utopia, por sua vez, “tende para a esquizofrenia”, na medida em que “desenvolve, de forma caricatural, a ambigüidade de um fenômeno que oscila entre o fantasma e a criatividade, a fuga e o regresso” (*Ibid*: 234).³⁵

Ricoeur conclui apontando para uma “característica irreduzível” do imaginário social: tomamos posse do poder criador da imaginação somente

³⁵ O que Ricoeur diz em seguida reflete o pensamento de Jung: “Mas quem sabe se tal ou tal modo errático de existência não é a profecia do homem que há de vir? Quem sabe, até, se um certo grau de patologia individual não será a condição da mudança social, na medida em que esta patologia traz à luz do dia a esclerose das instituições defuntas? Para dizê-lo de forma mais paradoxal, quem sabe se a doença não será, ao mesmo tempo, a terapêutica” (*Ibid*).

através da crítica das “figuras da consciência falsa”. Essa crítica passa pelo recurso à “função sã” da ideologia de modo a fazer frente à loucura da utopia e, complementarmente, pelo voltar-se para “nenhum lugar” como forma de compensação do processo de reificação ideológica.

5.5. Verdade metafórica

Nos oito estudos que compõem *A metáfora viva*, Paul Ricoeur segue um roteiro de investigação que se inicia com a retórica clássica, atravessa a semiótica e a semântica e desemboca, finalmente, numa hermenêutica da metáfora. Nesse roteiro, a passagem pelas disciplinas mencionadas corresponde às entidades lingüísticas da palavra (retórica), da frase (semiótica e semântica) e do discurso (hermenêutica).

Nosso próprio percurso tem início justamente na passagem ao ponto de vista hermenêutico, passagem que abre a problemática da referência do enunciado metafórico. Coloca-se portanto em jogo o poder de redescrição de uma “realidade fora da linguagem”. Desse modo, a metáfora apresenta-se “como uma estratégia de discurso que, ao preservar e desenvolver a potência criadora da linguagem, preserva e desenvolve o poder *heurístico* desdobrado pela *ficção*” (Ricoeur, 2000: 13).

As implicações ontológicas da problemática da referência metafórica encontram-se no centro do nosso interesse, uma vez que a “conjunção entre ficção e redescrição” leva Ricoeur a sustentar que o lugar “mais íntimo e mais último” da metáfora “não é nem no nome, nem a frase, nem mesmo o discurso, mas a cópula do verbo ser” (*Ibid*: 14).

O Estudo VII de *A metáfora viva* – intitulado “Metáfora e referência”, e dedicado a Mircea Eliade – tem como ponto de partida a discriminação dos dois diferentes níveis nos quais a questão da referência pode ser discutida. O primeiro nível abarca apenas a ordem da frase, ao passo que o segundo dirige-se às entidades do discurso propriamente dito.

Ricoeur assinala que a exigência da referência, como postulado da semântica, marca a diferença entre esta disciplina e a semiótica.³⁶ Tendo em

³⁶ “Essa distinção (...) ressalta antes de mais nada o caráter essencialmente sintético da operação central do discurso, a saber, a predicação, e opõe esta operação ao simples jogo de diferenças e de oposições entre significantes e significados no código fonológico e no código lexical de dada língua. Ela significa que o *desígnio* do discurso, correlato da frase inteira, é irreduzível ao que se chama em semiótica o significado, que

vista que o signo recebe o seu sentido a partir de suas condições de uso na esfera do discurso, o ponto de vista semiótico está nitidamente subordinado a ponto de vista semântico. “A semiótica, na medida em que se mantém na clausura do mundo dos signos, é uma abstração da *semântica*, que relaciona a constituição interna do sentido com o objetivo transcendental da referência” (*Ibid*: 332).

O conceito de verdade metafórica, proposto por Ricoeur, tem como pressuposto que a metáfora, quando a serviço da função poética, consiste numa estratégia discursiva que faz com que a linguagem aceda a um “nível mítico” (redescritivo) a partir da suspensão de sua função descritiva. A verdade metafórica vincula-se, portanto, “ao poder de redescrição da linguagem poética” (*Ibid*: 376).

A extensão da idéia de *tensão* ao problema da relação referencial da metáfora com a realidade é vista por Ricoeur como fundamental para a elaboração do conceito de verdade metafórica.³⁷ A nova aplicação da idéia de tensão vai além do nível do sentido imanente ao enunciado, na medida em que diz respeito à pretensão do enunciado metafórico de atingir a realidade.

*“Para exprimi-lo o mais radicalmente possível, é necessário introduzir a tensão no ser metaforicamente afirmado. Quando o poeta diz: ‘A natureza é um templo no qual vivos pilares...’, o verbo ser não se limita a ligar o predicado ‘templo’ ao sujeito ‘natureza’ conforme a tripla tensão de que acabamos de falar. Cópula não é somente relacional. Ela implica, por outro lado, que, pela relação predicativa, é redescrito o **que é**; ela diz que é justamente assim. Aprendemos isto no tratado **Da interpretação de Aristóteles**”* (*Ibid*: 377).

Ricoeur sustenta, portanto, que o próprio verbo ser guarda uma tensão em seu sentido metafórico, tensão que encontramos, num outro nível, na relação entre as palavras “natureza” e “templo”. A elucidação dessa tensão, inerente à “força lógica” do verbo ser, torna necessário que se faça brotar o “não é”, já implicado numa descabida interpretação literal do trecho poético em questão. A tensão metafórica especificamente referencial se daria então entre o “é” e o “não é”. Nesta perspectiva, o *como* do *ser como*, não deve ser visto como mero termo de

é apenas a contrapartida do significante de um signo no interior do código da língua. Terceira implicação da distinção entre semiótica e semântica que nos interessa aqui: baseado no ato predicativo, o desígnio do discurso visa a um real extralingüístico que é seu referente. Enquanto o signo somente reenvia a outros signos na imanência de um sistema, o discurso está sujeito às coisas. O signo difere do signo, o discurso se refere ao mundo” (*Ibid*: 331-332).

³⁷ A idéia de tensão recebeu basicamente três aplicações em momentos anteriores de *A metáfora viva*: 1. Tensão, no nível do enunciado, entre conteúdo e veículo ou entre tema principal e tema secundário; 2. Tensão interpretativa entre literalidade e metaforicidade; 3. Tensão na função relacional da cópula, entre a identidade e a diferença em jogo na semelhança metafórica.

comparação; ele deve ser incluído no próprio verbo ser, como fator que lhe altera a força.

Não nos deteremos nos desdobramentos dessa discussão, que Ricoeur leva a efeito a partir da confrontação entre dois pontos de vista extremos: aquele que, por não levar em consideração o “não é” implícito no ser da cópula, acaba cedendo à “ingenuidade ontológica”, de cunho romântico, na avaliação da verdade metafórica; e aquele outro que reduz o “é” metafórico ao “como se” do julgamento reflexivo, na linha da demitização da verdade metafórica.³⁸ Se a crítica a essas posições – representadas respectivamente por Philip Wheelwright e Colin Turbayne – não implica realmente a prova da tese da tensão, pelo menos serve de auxílio no reconhecimento da posição intermediária assumida por Ricoeur.

“Ao mesmo tempo, ela enfatiza o caráter de paradoxo incontornável que se vincula a um conceito metafórico de verdade. O paradoxo consiste em que não há outro modo de fazer justiça a noção de verdade metafórica senão incluindo o aguilhão crítico do ‘não é’ (literalmente) na veemência ontológica do ‘é’ (metaforicamente). Nisto a tese não faz senão extrair a consequência mais extrema da teoria da tensão” (Ibid: 388).

Devemos passar agora à consideração da relação entre a imaginação metafórica e os modelos científicos.

*

A discussão da teoria dos modelos constitui a etapa decisiva do Estudo VII de *A metáfora viva*, e traz para o nosso próprio trabalho uma série de elementos importantes.

Ricoeur toma como base para sua reflexão sobre a relação entre modelo e metáfora, o ensaio “Models and Archetypes”, de Max Black. O eixo da argumentação de Black traduz-se na seguinte afirmação: a metáfora está para a linguagem poética assim como o modelo está para a linguagem científica. No âmbito científico, o modelo tem uma função heurística; seu objetivo é alcançar, por meio da *ficção*, interpretações mais adequadas da realidade a partir da destruição de interpretações inadequadas. Ricoeur assinala que em termos epistemológicos o modelo insere-se na “lógica da descoberta”, e não na “lógica da prova”. A lógica da descoberta “não se reduz a uma psicologia da invenção, sem

³⁸ Cf. Ricoeur, 2000, VII.5., pp. 379-387.

interesse propriamente epistemológico, mas comporta um processo cognitivo, um método racional que tem seus próprios cânones e princípios” (*Ibid*: 366).

Somente quando os modelos são distinguidos conforme sua função e constituição, torna-se possível visualizar a dimensão propriamente epistemológica da imaginação científica.³⁹

Uma característica básica dos *modelos teóricos* consiste em que eles descrevem o original numa linguagem nova, numa espécie de idioma científico que sustenta a identidade de estrutura entre modelo e original.

*“Assim a representação por Maxwell de um campo elétrico em função de um fluido imaginário incompreensível. O **medium** imaginário é aqui apenas um expediente mnemônico para apreender relações matemáticas. O importante não é que haja alguma coisa para se ver mentalmente, mas que se possa operar sobre um objeto, por um lado, mais bem conhecido – e, neste sentido, mais familiar –, por outro, rico em implicações – e, assim, fecundo no plano da hipótese” (Ibid: 367-368).*

Ricoeur considera a análise de Max Black de grande interesse, porque ela escapa a alternativa da existência ou não existência do modelo, ou seja, escapa ao seu “estatuto existencial”. A questão fundamental não passa por essa alternativa; consiste antes em saber “quais são as regras de interpretação do modelo teórico e, correlativamente, quais são os traços pertinentes” (*Ibid*: 368). Na medida em que as propriedades do modelo são assinaladas por convenção lingüística, o recurso à imaginação científica criadora de modelos “não indica uma flexibilização da razão, uma distração pelas imagens, mas o poder essencialmente verbal de ensaiar novas relações sobre um modelo descrito” (*Ibid*).

Ricoeur destaca então a perspectiva de Mary Hasse, que no ensaio “The explanatory function of metaphor”, afirma ser necessário conceber a explicação teórica como uma redescrição metafórica da esfera do *explanandum*. Essa estratégia redescritiva viria a complementar o modelo dedutivo de explicação científica.

³⁹ Black hierarquiza os modelos em três níveis. No primeiro, encontram-se os modelos de escala, como a maquete de um prédio ou a “simulação e a miniaturização de processos sociais”, por exemplo. O modelo em escala tem como função básica reproduzir o original em seus “traços pertinentes”, de modo a mostrar o aspecto, o modo de funcionamento e as leis que governam o original. O segundo nível é o dos modelos análogos. Tais modelos se assemelham ao original nos aspectos estruturais, e não em termos de aparência. Como exemplo, temos os modelos hidráulicos de sistemas econômicos. No terceiro e último nível, Black coloca os modelos teóricos.

A redescritção metafórica, considerada sob a ótica da referência, implica que as coisas são “vistas como”, no sentido de que são *identificadas* ao “caráter descritivo do modelo”. Desse modo, o *explanandum*, como referente último, é modificado pela utilização da metáfora, o que põe em questão as concepções tradicionais de racionalidade e realidade. De acordo com esta perspectiva, a racionalidade consiste na contínua adaptação da linguagem a um mundo em contínua expansão, sendo a metáfora um dos meios mais importantes de efetuação dessa adaptação.

Ricoeur passa então a considerar o “choque retroativo” da teoria dos modelos sobre a teoria da metáfora. Ele observa primeiramente que o modelo teórico não encontra seu correspondente exato no enunciado metafórico. Na medida em que o modelo consiste numa rede complexa de enunciados, seu correspondente é a *metáfora continuada*, que se configura na fábula e na alegoria. Isto vem acrescentar-se à observação, feita por Ricoeur no início do Estudo VII, de que é o poema como um todo que “projeta um mundo”. Daí a necessidade de examinar a “constituição em rede” do universo metafórico.

“O artigo de Max Black conduz para esse caminho: o isomorfismo que constitui o ‘rationale’ da imaginação no uso dos modelos não encontra seu equivalente senão em um tipo de metáfora que Max Black chama arquétipo; (...) por esta designação, Max Black visa a dois aspectos próprios a certas metáforas, seu caráter ‘radical’ e seu caráter ‘sistemático’, sendo esses dois aspectos solidários; as ‘root metaphors’ (...) são as mesmas que organizam as metáforas em rede (por exemplo, em Kurt Lewin, a rede que põe em comunicação palavras tais como campo, vetor, espaço-fase, tensão, força, fronteira, fluidez, etc.). Por esses dois caracteres, o arquétipo tem uma existência menos local, menos pontual que a metáfora: ele cobre uma ‘área’ de experiências ou de fatos” (Ibid: 371-372).

Ricoeur considera este ponto capital, na medida em que vê como necessária a subordinação das *figuras* isoladas aos esquemas que governam os diversos reinos, como o reino dos sons, por exemplo. É através dos esquemas que as figuras sonoras podem ser transferidas em bloco para outras ordens, como a ordem visual. Desse modo, a função referencial da metáfora é transportada por uma rede metafórica, e não por enunciados metafóricos isolados.⁴⁰

⁴⁰ Ricoeur prefere o termo “rede metafórica” a “arquétipo”, devido à utilização deste termo em “psicanálise junguiana”. Quanto a nós, basta por ora ressaltar a afinidade entre os dois conceitos, afinidade que dará margem, mais adiante, a uma tentativa de articulação especulativa.

Ricoeur atribui uma “potência paradigmática” tanto às *metáforas radicais* (as *root metaphors* de Black) quanto às *metáforas interconectadas*. Ambas concorrem para o desenvolvimento de uma filosofia da imaginação orientada hermeneuticamente.

O choque retroativo da teoria dos modelos sobre a teoria da metáfora traz um segundo benefício: o de acentuar a relação entre função heurística e descrição.

*“Essa aproximação reenvia-nos bruscamente à Poética de Aristóteles. Recorde-se como Aristóteles ligava **mímesis** e **mythos** em seu conceito de **poíesis** trágica. A poesia, dizia ele, é uma imitação das ações humanas, mas essa **mímesis** passa pela criação de um enredo, de uma intriga, que apresenta traços de composição e de ordem que faltam aos dramas da vida cotidiana. Não se deveria, desde então, compreender a relação entre **mythos** e **mímesis**, na **poíesis** trágica, como a da ficção heurística e da redescrição na teoria dos modelos? O **mythos** trágico, com efeito, apresenta todos os traços de ‘radicalidade’ e de ‘organização em rede’ que Max Black conferia aos arquétipos, isto é, às metáforas de mesmo nível que os modelos; a metaforicidade não é somente um traço da **lexis**, mas do próprio **mythos**, e esta metaforicidade consiste, como a dos modelos, em descrever um domínio menos conhecido – a realidade humana – em função de relações de um domínio fictício mais bem conhecido – o enredo trágico –, ao usar todas as virtudes de ‘desdobratibilidade sistemática’ contidas nesse enredo. Quanto à **mímesis**, ela deixa de apresentar dificuldade e escândalo quando não é mais compreendida em termos de ‘cópia’, mas de redescrição. A relação entre **mythos** e **mímesis** deve ser lida em dois sentidos: se a tragédia só atinge o seu efeito de **mímesis** pela invenção do **mythos**, o **mythos** está a serviço da **mímesis** e de seu caráter fundamentalmente denotativo, e, para falar como Mary Hesse, a **mímesis** é o nome da ‘referência metafórica’. Eis o que o próprio Aristóteles ressaltava por esse paradoxo: a poesia está mais próxima da essência que a história, que se move no acidental. A tragédia ensina a ‘ver’ a vida humana ‘como’ aquilo que o **mythos** mostra. Dito de outro modo, a **mímesis** constitui a dimensão ‘denotativa’ do **mythos**” (Ibid: 373).*

Ricoeur acrescenta que a articulação entre *mythos* e *mímesis* está presente não apenas na poesia trágica, mas em toda poesia.

5.6. Narratividade e temporalidade

A concepção *Tempo e narrativa* – obra em três tomos – ocorreu conjuntamente com a de *A metáfora viva*. Não apenas por esta razão, mas principalmente pelo fato de que tanto na metáfora quanto na narrativa está em questão o fenômeno da *inovação semântica*, esses dois trabalhos são vistos por Ricoeur como “obras gêmeas”.

Vimos de que modo a produção de uma “nova pertinência semântica” se dá no caso da metáfora. Quanto à narrativa, a inovação semântica “consiste na invenção de uma intriga que é, ela também, uma obra de síntese: virtude da intriga, objetivos, causas, acasos, são reunidos sob a unidade temporal de uma ação total e completa” (Ricoeur, 1994: 09-10). Falando kantianamente, podemos afirmar, com Ricoeur, que o que aproxima a narrativa da metáfora é a “síntese do heterogêneo”. Ela produz tanto a metáfora *viva*, plena de novidade, quanto a intriga *tramada*, no sentido de que propõe “uma nova congruência no agenciamento dos incidentes” (*Ibid*: 10).

É o esquematismo da imaginação produtora que em ambos os casos responde pelo processo de inovação semântica. No caso da metáfora, a imaginação produtora esquematiza a operação de síntese do diverso, representando a assimilação predicativa que é fonte da inovação semântica. No que diz respeito à narrativa, temos o pôr em intriga como o correlato da assimilação predicativa, na medida em que o pôr em intriga é um tomar em conjunto que “integra numa história inteira e completa os eventos múltiplos e dispersos e assim esquematiza a significação inteligível que se prende à narrativa considerada como um todo” (*Ibid*).

Na medida em que as inteligências metafórica e narrativa estão enraizadas no esquematismo da imaginação produtora, vale para ambas uma afirmação que exprime exemplarmente a dialética de epistemologia e ontologia desenvolvida por Ricoeur: *explicar mais é compreender melhor*.

O paralelismo entre metáfora e narrativa abrange também a questão da referência. Em *A metáfora viva* Ricoeur sustentara que a suspensão da função referencial predominante na linguagem descritiva, operada pela função poética, libera uma outra função referencial, “que traz à linguagem aspectos, qualidades, valores da realidade que não têm acesso à linguagem diretamente descritiva”, podendo apenas “ser ditos em favor do jogo complexo entre a enunciação metafórica e a transgressão regrada das significações usuais de nossas palavras” (*Ibid*: 11). No caso da narrativa, a função mimética opera de forma correspondente, ou melhor, a função mimética é aqui tão-somente uma aplicação específica da função referencial metafórica à esfera da ação humana. A redescrição metafórica se estabelece principalmente no campo dos valores, sejam eles sensoriais, práticos, estéticos ou axiológicos. Por sua vez, a função mimética

da narrativa tem como campo preferencial de exercício a esfera da ação, integrando valores *temporais*.

“É nesse último traço que me deterei neste livro. Vejo nas intrigas que inventamos o meio privilegiado pelo qual reconfiguramos nossa experiência temporal confusa, informe e, no limite, muda: ‘Que é pois o tempo?’ – pergunta Agostinho. ‘Se ninguém me pergunta, sei, se alguém pergunta e quero explicar não sei mais’. É na capacidade da ficção de refigurar essa experiência temporal, presa às aporias da especulação filosófica, que reside a função referencial da intriga” (Ibid: 12).

É-nos impossível dar conta, mesmo que resumidamente, do conjunto que questões abordadas em *Tempo e narrativa*. Procuraremos, portanto, partindo de uma explicitação dos pressupostos fundamentais da obra, apresentar sucintamente o percurso que ela configura, para, em seguida, abarcar mais detidamente as questões relativas ao processo de *refiguração* da experiência temporal pela narrativa, discutidas por Ricoeur no Tomo III.

*

O pressuposto fundamental de *Tempo e narrativa* exprime-se do seguinte modo: é o caráter temporal da experiência humana que sustenta a identidade estrutural da função narrativa, operante tanto na historiografia quanto nas obras de ficção; é também a temporalidade que fundamenta a “exigência de verdade” inerente a ambos os campos.

“O mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal. Ou, como será freqüentemente repetido nesta obra: o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal” (Ibid: 15).

A este fenômeno Ricoeur chama de círculo entre narratividade e temporalidade.⁴¹ Toda a primeira parte de *Tempo e narrativa* é dedicada à demonstração dessa relação. A preparação dessa demonstração envolve a discussão da teoria agostiniana do tempo (Capítulo 1) e da teoria aristotélica da intriga (Capítulo 2). A escolha se justifica, em primeiro lugar, porque Santo Agostinho e Aristóteles propõem “entradas independentes” na problemática em questão. Uma outra razão está na diferença quanto ao objeto do questionamento.

⁴¹ Esta relação deve ser compreendida como um aspecto do círculo hermenêutico.

Santo Agostinho investiga a natureza do tempo sem se preocupar, pelo menos aparentemente, “em basear nesta investigação a estrutura narrativa da autobiografia espiritual desenvolvida nos nove primeiros capítulos das *Confissões*” (*Ibid*: 16). Aristóteles, por sua vez, “constrói sua teoria da intriga dramática sem consideração das implicações temporais de sua análise, deixando à *Física* o cuidado de encarregar-se da análise do tempo” (*Ibid*). Mas a justificativa mais importante para a escolha desses dois autores é que as perspectivas por eles desenvolvidas se configuram como “imagens invertidas” uma da outra: enquanto que na representação agostiniana do tempo predomina a *discordância* entre as dimensões do tempo, na poética aristotélica a *concordância* na configuração da intriga prevalece.

No Capítulo 3 da Primeira Parte, Ricoeur articula os estudos sobre a temporalidade em Santo Agostinho e a narratividade em Aristóteles através da apresentação sua hipótese de base, que assim se exprime: há entre a atividade narrativa e o caráter temporal da experiência uma correlação necessária, de ordem *transcultural*. Esse capítulo esboça um “modelo reduzido” da tese que o resto da obra tem por objetivo comprovar. Daí a apresentação da “tríplice mimese”, que é o fio condutor da mediação entre tempo e narrativa.

A Segunda Parte de *Tempo e narrativa* é dedicada ao problema da historiografia. Ricoeur busca comprovar então que a ciência histórica guarda em última instância um caráter narrativo. Ele nota que “se a história rompesse todo e qualquer laço com a *competência de base que temos de seguir uma história* e com as operações cognitivas da compreensão narrativa (...) ela (...) cessaria de ser histórica” (*Ibid*: 133).

A Terceira Parte ocupa todo o Tomo II da obra, e tem como tema geral a configuração do tempo na narrativa de ficção.⁴² Ricoeur entende que o mundo da obra de ficção constitui uma *transcendência imanente* ao texto. Isto significa que a obra literária encontra-se *estruturalmente* fechada sobre si mesma e *existencialmente* voltada para o mundo. O filósofo analisa no último capítulo desse volume três “fábulas sobre o tempo”: *Mrs. Dalloway*, de Virgínia Woolf, *A*

⁴² “Os quatro capítulos que compõem esta terceira parte constituem as etapas de um itinerário único: trata-se de ampliar, aprofundar, enriquecer, abrir a noção do tecer da intriga recebida da tradição aristotélica, a fim de diversificar correlativamente a noção de temporalidade recebida da tradição agostiniana, sem contudo, sair do contexto fixado pela noção de configuração narrativa, portanto, sem transgredir as fronteiras de *mimese II*” (Ricoeur, 1995: 10).

montanha mágica, de Thomas Mann e *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust.

Na Quarta Parte de *Tempo e narrativa* (Tomo III), o objetivo básico é a explicitação da hipótese da refiguração da experiência temporal, operada pela narrativa. Na Primeira Seção, o poder de refiguração é confrontado com uma *aporética da temporalidade*, baseada em análises de Husserl, Kant e Heidegger. A conclusão que se tira dessas análises é que além de nunca ter havido uma fenomenologia da temporalidade “livre de toda aporia”, tal fenomenologia é impossível. A Segunda Seção busca “examinar os recursos de criação pelos quais a atividade narrativa responde e corresponde à aporética da temporalidade” (Ricoeur, 1997: 09). De início, Ricoeur se concentra na problemática da relação entre uma perspectiva puramente fenomenológica sobre o tempo e uma perspectiva cosmológica. Tais perspectivas são consideradas como irreduzíveis uma à outra. “A questão será saber de que recursos dispõe uma poética da narrativa para, senão resolver, pelo menos fazer trabalhar a aporia” (*Ibid*). Por intermédio dessa poética, Ricoeur busca aproximar história e ficção no que diz respeito às intenções ontológicas próprias de cada campo. O objetivo é articular uma *referência cruzada* da história e da ficção, com base no conceito de refiguração do tempo pela narrativa.

A compreensão das questões desenvolvidas no Tomo III depende do esclarecimento dos conceitos de *mimese* I, II e III. A chamada tríplice *mimese* é tomada por Ricoeur como fio condutor da mediação entre tempo e narrativa.

*

No contexto da *Poética* de Aristóteles, o conceito de *mimese* traduz-se por “imitação *criadora*”. Com isto, afastamo-nos da tendência de entender a *mimese* como mero “decalque de um real preexistente”. Podemos também traduzir *mimese* por “representação”, desde que não entendamos por este termo “alguma duplicação da presença, como se poderia ainda entendê-lo na *mimese* platônica, mas o corte que abre o espaço de ficção” (Ricoeur, 1994: 76). A *mimese* em Aristóteles responde, portanto, pelo “como se” da literatura.

O correlato da imitação ficcional criadora pode ser expresso como o “agenciamento dos fatos”. Entramos então na esfera da *praxis*. Na medida em que o termo *praxis* pertence, no pensamento de Aristóteles, tanto ao campo do real (Ética) quanto ao campo do imaginário (Poética), devemos conceder à *mimese* não

apenas uma função de corte ou ruptura com a realidade prática, mas também uma função de ligação, no nível da própria atividade prática.

“Se é mesmo assim, é preciso preservar no próprio significado do termo *mimese* uma referência ao que precede a composição poética. Chamo essa referência de *mimese I*, para distingui-la de *mimese II* – a *mimese*-criação – que permanece a função-pivô. Espero mostrar, no próprio texto de Aristóteles, os índices esparsos dessa referência à montante da composição poética. Não é tudo: a *mimese* que é, ele nos lembra, uma atividade, a atividade mimética, não acha o termo visado por seu dinamismo só no texto poético, mas também no expectador ou no leitor. Há, assim, um ponto de chegada da composição poética, que chamo de *mimese III*, de que buscarei também as marcas no texto da Poética. Enquadrando assim o salto do imaginário pelas duas operações que constituem o ponto de partida e o ponto de chegada da *mimese*-invenção, não acredito estar enfraquecendo, mas antes enriquecendo, o próprio sentido da atividade mimética investida no *muthos*. Espero mostrar que ela extrai sua inteligibilidade de sua função de mediação, que é a de conduzir do ponto de partida do texto ao ponto de chegada do texto, por seu poder de refiguração” (Ibid: 77).

Desse modo, a operação configurante que constitui o trabalho ficcional tem seu sentido justamente na posição de intermediação face às *mimeses I* e *III*. A própria inteligibilidade da *mimese II* relaciona-se a essa faculdade de mediação.⁴³

Ricoeur considera que a resolução do problema da mediação entre tempo e narrativa passa pela *construção* da relação entre as três *mimeses*. Essa construção depende fundamentalmente do estabelecimento do papel mediador da intriga (*mimese II*).

Devemos passar agora a uma apresentação mais detalhada dos conceitos de *mimese I*, *II* e *III*.

Mimese I diz respeito à pré-compreensão do mundo e da ação em seus aspectos *estruturais*, *simbólicos* e *temporais*. Essa compreensão originária é a fonte da atividade mimética ficcional.

O traço *estrutural* da primeira *mimese* liga-se à nossa competência no lidar com a *trama conceitual* que estabelece a distinção entre o campo da ação humana

⁴³ Se uma “semiótica do texto” deve necessariamente limitar-se ao âmbito coberto por *mimese II*, ou seja, deve ater-se à investigação das “leis internas da obra literária”, a hermenêutica, em compensação, tem como tarefa “reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra eleva-se do fundo opaco do viver e do sofrer, para ser dada (...) a um leitor que a recebe e assim muda seu agir” (Ibid: 86). A hermenêutica busca, portanto, reconstruir todo o arco das operações através das quais a experiência prática engendra autores, obras e leitores.

e o campo do movimento físico.⁴⁴ Essa competência abarca também a compreensão originária do caráter *circunstancial* do agir e do padecer humanos, no sentido de que o agir e o sofrer a ação por parte de um outro se dão em circunstâncias que, apesar de pertencerem ao campo prático, não foram produzidas pelo agente ou pelo padecente. Essas circunstâncias circunscrevem, por um lado, a intervenção dos agentes no curso dos eventos físicos; por outro lado, a ação é sempre *interação*, seja na forma da cooperação, seja na forma da competição, ou mesmo na forma da luta declarada.

Em resumo, a inteligibilidade da trama conceitual envolve a capacidade de fazer frente ao “que”, ao “por que”, ao “quem”, ao “como”, ao “com quem” e ao “contra quem” da ação, no jogo da pergunta e da resposta. “Dominar a trama conceitual no seu conjunto, e cada termo na qualidade de membro do conjunto, é ter a competência que se pode chamar de *compreensão prática*” (*Ibid*).

O segundo aspecto de *mimese* I é o *simbólico*. Se no âmbito ficcional a ação pode ser narrada, é porque a ação no campo prático está desde sempre mediatizada simbolicamente.

Ricoeur adere à concepção do símbolo própria da sociologia compreensiva.⁴⁵ Nesta perspectiva, o termo símbolo “sublinha de imediato o caráter *público* da articulação significante”, bem como “o caráter *estruturado* de um conjunto simbólico” (*Ibid*: 92). Desse modo, o simbolismo é, por um lado, algo que se incorpora à ação no mundo prático e nela se decifra; por outro lado, é algo que ganha inteligibilidade no todo. A compreensão de um ritual, por exemplo, se dá apenas quando o situamos no culto correspondente; a compreensão do culto, por sua vez, demanda a inserção dessa prática no conjunto das convenções sociais.

“Um sistema simbólico fornece assim um contexto de descrição para ações particulares. Em outros termos, é em ‘função de...’ tal convenção simbólica que podemos interpretar tal gesto como significando isto ou aquilo: o próprio gesto de levantar o braço pode, segundo o contexto, ser compreendido como maneira de saudar, de

⁴⁴ Essa trama envolve os *fins*, os *motivos* e a implicação dos *agentes* nas conseqüências das ações. “As ações implicam *fins*, cuja antecipação não se confunde com algum resultado previsto ou predito, mas compromete aquele do qual a ação depende. As ações, ademais, remetem a *motivos* que explicam porque alguém faz ou fez algo, de um modo que distinguimos claramente daquele em que um evento físico conduz a um outro evento físico. As ações têm ainda *agentes* que fazem e podem fazer coisas que são tidas como *sua* obra ou, como se diz em francês, como seu feito: em conseqüência, esses agentes podem ser tidos como responsáveis por certas conseqüências de suas ações” (*Ibid*: 88-89).

⁴⁵ Ele se refere especificamente ao livro *The interpretation of cultures*, de Clifford Geertz.

chamar um táxi, ou de votar. Antes de serem submetidos à interpretação, os símbolos são interpretantes internos da ação” (Ibid: 93).

A mediação simbólica apresenta uma espécie de *textura*, capaz de proporcionar à ação uma *legibilidade* de primeiro grau. Ricoeur acrescenta que se é possível referir-se à ação como um “quase-texto”, é porque os símbolos, como interpretantes da ação, “fornecem as regras da significação em função das quais tal conduta pode ser interpretada” (*Ibid*).

Os símbolos apresentam também uma função normativa ou de regulação social. Os códigos culturais ou simbólicos podem, sob certos aspectos, ser comparados aos códigos genéticos, na medida em que ambos são “programas de comportamento”, que proporcionam uma certa ordenação e direcionamento ao processo vital. No entanto, os códigos culturais se estabeleceram em regiões da realidade onde a genética se tornou inoperante ou sequer chegou a operar.

A mediação simbólica abarca, portanto, pelo menos três níveis: o das significações imanentes, o das regras (sentido descritivo) e o das normas (sentido prescritivo).

*“Em função das normas imanentes de uma cultura, as ações podem ser estimadas ou apreciadas, isto é, julgadas segundo uma escala de preferência moral. Recebem assim um **valor** relativo, que faz dizer que tal ação **vale** mais que tal outra. Esses graus de valor, atribuídos primeiro às ações, podem ser estendidos aos próprios agentes, que são tidos como bons, maus, melhores ou piores” (Ibid: 94).*

O terceiro aspecto de *mimese* I é o *temporal*. Depois de observar que os caracteres temporais da ação no âmbito da pré-compreensão prática são a base para a configuração do tempo na esfera ficcional, Ricoeur toma a “estrutura discordante-concordante do tempo” em Santo Agostinho como ponto de partida para a consideração do terceiro traço de *mimese* I. Certos “traços paradoxais” que essa estrutura implica no plano do pensamento reflexivo são úteis para o delineamento de uma fenomenologia da ação. Quando Agostinho afirma que não há nem tempo futuro nem tempo passado nem tempo presente, mas sim um “tríplice presente”, – presente das coisas futuras, das coisas passadas e das coisas presentes – ele abre caminho para a investigação da “estrutura temporal mais primitiva da ação”.

*“É fácil reescrever cada uma das três estruturas temporais da ação nos termos do tríptico presente. Presente do futuro? **Doravante**, isto é, a partir de agora, comprometo-me a fazer isto **amanhã**. Presente do passado? Tenho agora a intenção de fazer isto, porque **acabei** justamente de pensar que... Presente do presente? **Agora** faço isto porque **agora** posso fazê-lo: o presente efetivo do fazer atesta o presente potencial da capacidade de fazer e constitui-se como presente do presente” (Ibid: 96).*

As análises heideggerianas da *intratemporalidade*, presentes na Segunda Seção de *Ser e tempo*, fornecem uma base para a ampliação da fenomenologia da ação em seus aspectos especificamente temporais. Quanto a isto, Ricoeur observa que o caráter de impropriedade da intratemporalidade – impropriedade que se traduz num *ocupar-se* com o tempo *dentro* de um mundo – não nos impede de reconhecer certos traços positivos fundamentais na relação do Dasein com o tempo na cotidianidade.

A intratemporalidade (ser *no* tempo) não pode, portanto, ser reduzida à representação do tempo como um fluxo linear de “agoras”, uma vez que ser *no* tempo é mais que simplesmente medir intervalos temporais; é antes de tudo *contar com o tempo*. Desse modo, é porque o Dasein conta com o tempo que ele pode calculá-lo.

“Deve pois ser possível dar uma descrição existencial desse ‘contar com’, antes da medida que ele exige. Aqui, expressões tais como ‘ter tempo de...’, ‘perder seu tempo’ etc. são altamente reveladoras. Dá-se o mesmo com a trama gramatical dos tempos verbais e a trama muito ramificada dos advérbios de tempo: então, após, mais tarde, mais cedo, depois, até que, enquanto que, durante, todas as vezes que, agora que etc.” (Ibid: 99).

Apesar de todas essas expressões nos direcionarem – de um modo extremamente sutil e diferenciado – para o que há de datável no tempo intramundano, devemos reconhecer que o sentido do tempo que nelas se determina é oriundo de uma relação com o tempo que não se deixa reduzir à ocupação com o tempo e com as coisas que estão *no* tempo. A ruptura que a análise da intratemporalidade opera com a representação do tempo como sucessão de “agoras” abstratos, é vista por Ricoeur como o primeiro recurso para o estabelecimento de uma ponte entre a ordem narrativa e o Cuidado heideggeriano. “É sobre o pedestal da intratemporalidade que se edificarão conjuntamente as

configurações narrativas e as formas mais elaboradas da temporalidade que lhe correspondem” (*Ibid*: 101).

De modo a destacar a riqueza inerente ao sentido de *mimese* I, Ricoeur coloca que a literatura, com toda a sua capacidade de instituir mundos próprios – mundos do texto – “seria incompreensível para sempre se não viesse a configurar o que, na ação humana, já figura” (*Ibid*).

O conceito de *mimese* II nos remete à operação de configuração da ordem da ação instaurada pela “*tessitura* da intriga”. Ricoeur faz questão de utilizar esta expressão ao invés de simplesmente “intriga”, de modo a sublinhar a função de *integração* do dinamismo narrativo. Essa função é correlata da função de mediação.

No entender de Ricoeur, a intriga tem um caráter mediador pelo menos sob três aspectos básicos.

Em primeiro lugar, há a mediação entre *acontecimentos* individuais e *história* como um todo. Quanto a este ponto, pode-se afirmar que a intriga extrai uma história sensata *de* uma “pluralidade de acontecimentos” ou, em outras palavras, que ela transforma acontecimentos *em* uma história. A reversibilidade expressa nas duas formas de considerar a operação efetivada pela intriga aponta justamente para o papel mediador que lhe cabe.⁴⁶

O segundo aspecto diz respeito ao fato de que a intriga compõe ou integra fatores “tão heterogêneos quanto agentes, fins, meios, interações, circunstâncias, resultados inesperados etc.” (*Ibid*: 103). A narrativa faz surgir numa “ordem sintagmática” a totalidade dos componentes “suscetíveis de figurar no quadro paradigmático estabelecido pela semântica da ação” (*Ibid*). Essa transição do paradigmático ao sintagmático consiste na própria atividade de configuração, que opera a passagem da primeira à segunda *mimese*. Este é o aspecto fundamental do papel mediador da intriga.

O terceiro aspecto consiste em que a intriga opera uma *síntese do heterogêneo* em termos temporais. Ao mesmo tempo em que a narrativa reflete os

⁴⁶ “Em conseqüência, um acontecimento deve ser mais que uma ocorrência singular. Ele recebe sua definição de sua contribuição para o desenvolvimento da intriga. Uma história, por um lado, deve ser mais que uma enumeração de eventos numa ordem serial, deve organizá-los numa totalidade inteligível, de tal sorte que se possa sempre indagar qual é o ‘tema’ da história. Em resumo, a *tessitura* da intriga é a operação que extrai de uma simples sucessão uma configuração” (*Ibid*).

paradoxos agostinianos da temporalidade, ela os resolve, não especulativa, mas poeticamente.

“Ela o reflete, na medida em que o ato de tecer a intriga combina em proporções variáveis duas dimensões temporais, uma cronológica, a outra não-cronológica. A primeira constitui a dimensão episódica da narrativa: caracteriza a história enquanto constituída por acontecimentos. A segunda é a dimensão configurante propriamente dita, graças a qual a intriga transforma os acontecimentos em história. Esse ato configurante consiste em ‘considerar junto’ as ações de detalhe ou o que chamamos de os incidentes da história; dessa diversidade de acontecimentos extrai a unidade de uma totalidade temporal. Não se poderia sublinhar demasiadamente o parentesco entre esse ‘considerar junto’, próprio do ato configurante, e a operação do juízo segundo Kant. Lembremos que para Kant o sentido transcendental do juízo consiste menos em unir um sujeito e um predicado que em colocar uma pluralidade intuitiva sob a regra de um conceito” (Ibid: 104).

Na medida em que mediatiza os pólos do acontecimento e da história, a *poiesis* não apenas reflete o paradoxo da temporalidade. Em verdade, como dissemos a pouco, o ato poético constitui-se como a própria solução do paradoxo, justamente porque o fato de a narrativa revelar-se ao leitor como algo que, por ser congruente, pode ser *seguido*, faz com que o paradoxo converta-se em “dialética viva”.

Mimese III diz respeito à refiguração da ação operada pelo ato da leitura, ato que “retoma e conclui o ato configurante”, próprio de *mimese* II. Como Ricoeur observa, a tessitura da intriga pode ser considerada como um ato do juízo e da imaginação produtora justamente porque o ato poético é uma “obra conjunta” do texto e do leitor.

“É finalmente o leitor que conclui a obra na medida em que, segundo Roman Ingarden em A estrutura da obra literária e Wolfgang Iser em Der Akt des Lesens, a obra escrita é um esboço para a leitura; o texto, com efeito, comporta buracos, lacunas, zonas de indeterminação e até, como o Ulisses de Joyce, desafia a capacidade de o próprio leitor configurar por si mesmo a obra que o autor parece ter um prazer maligno em desfigurar. Nesse caso extremo, é o leitor, quase abandonado pela obra, que carrega sozinho o peso da tessitura da intriga” (Ibid: 118).

Só podemos acompanhar em linhas gerais o esforço de explicitação da hipótese de que o ato configurante conclui-se numa refiguração da experiência temporal. Ricoeur inicia esse trabalho de explicitação através de uma tomada de

posição a respeito da fenomenologia do tempo. Esse caminho é necessário, tendo em vista que a tese fundamental de *Tempo e narrativa* consiste em que a composição narrativa constitui-se como “uma réplica ao caráter *aporético* da *especulação* sobre o tempo” (Ricoeur, 1997: 17).

*

O percurso seguido por Ricoeur inicia-se com uma confrontação entre as perspectivas de Santo Agostinho (tempo da alma) e Aristóteles (tempo do mundo); em seguida, o “tempo intuitivo” husserliano é colocado face ao “tempo invisível” de Kant; chega-se, por fim, a Heidegger – ou, mais especificamente, ao Heidegger de *Ser e tempo* – com a discussão dos conceitos de temporalidade, historialidade e intratemporalidade. Este último ponto será o único que apresentaremos mais extensamente.

Cabe ressaltar que os avanços obtidos pela fenomenologia da temporalidade têm de ser pagos “com o preço cada vez mais alto de uma aporicidade crescente” (*Ibid*: 18).

A expressão maior do fracasso sofrido pela teoria agostiniana do tempo consiste em que a concepção *psicológica* do tempo que ela configura não substitui a concepção *cosmológica* elaborada por Aristóteles.⁴⁷

“A aporia consiste precisamente no fato de que a psicologia se acrescenta legitimamente à cosmologia, mas sem poder deslocá-la e sem que nem uma nem outra, tomada separadamente, proponha uma solução satisfatória a seu insuportável dissentimento” (*Ibid*: 19).

Apesar de Agostinho ter conseguido fornecer uma “solução duradoura” para o problema da relação entre a alma e o tempo – que a teoria aristotélica do tempo deixou em suspenso – a especulação agostiniana não refutou a tese essencial de Aristóteles, que afirma o primado do movimento sobre o tempo. Ricoeur observa que a teoria aristotélica do tempo reflete toda uma tradição cosmológica que toma o tempo como algo que envolve e domina a vida humana, e não como algo que a alma tenha o poder de gerar.

⁴⁷ Esse fracasso, no entanto, é relativo porque, como o próprio Ricoeur assinala, a psicologia agostiniana do tempo representa um “inegável progresso” face às cosmologias do tempo em geral.

Nas *Confissões*, Agostinho busca derivar da *distensão da alma* entre a expectativa do futuro e a espera do passado o princípio da extensão e da medida do tempo. É este precisamente o ponto em que se dá o fracasso da teoria.

Como então o problema da temporalidade se apresenta na sua outra extremidade – a da natureza, do universo e do mundo por oposição à da alma, do espírito e da consciência?

Na *Física*, Aristóteles argumenta que “o tempo é relativo ao movimento sem se confundir com ele” (*Ibid*: 22). Ele cuida em resguardar o primado do movimento sobre o tempo. Isto se reflete em sua definição da *natureza*, entendida como um princípio e uma causa de movimento e de repouso para a coisa, por essência e não por acidente.

Quanto à questão da relação entre movimento e tempo, podemos dizer que para Aristóteles “a mudança (o movimento) está a cada vez na coisa que muda (movida), ao passo que o tempo está em toda parte e em todos igualmente” (*Ibid*: 23). Desse modo, o movimento pode ser lento ou rápido. Já o tempo não pode ter velocidade, porque, se assim fosse, ele seria definido por si mesmo, e não como algo relativo ao movimento.

Aristóteles sustenta que o tempo e o movimento são percebidos conjuntamente, mas não acentua a atividade perceptiva ou as “condições subjetivas” da consciência do tempo. Ele privilegia o próprio movimento. Quanto ao tempo, o que se pode dizer é que não é *nem* movimento *nem sem* movimento.

Na medida em que os aspectos especificamente físicos do tempo recebem uma atenção quase que exclusiva, – a alma desempenha aqui uma função meramente discriminativa, na determinação dos *instantes* – a dimensão subjetiva da temporalidade permanece velada no contexto do pensamento de Aristóteles.⁴⁸

Daí se conclui que se, por um lado, a psicologia do tempo em Agostinho oculta a cosmologia da temporalidade, por outro, a teoria cosmológica do tempo em Aristóteles deixa à margem a dimensão psicológica do tempo.

Aí se encontra, segundo Ricoeur, a grande aporia do problema do tempo, pelo menos até Kant: a aporia entre o “instante cosmológico” (Aristóteles) e o “presente vivido” (Agostinho).

⁴⁸ A definição do tempo em Aristóteles é a seguinte: *o número do movimento, segundo o antes e o depois*.

*

A reflexão sobre as aporias da temporalidade em *Tempo e narrativa* segue com a confrontação entre Husserl e Kant.

A opção por Husserl decorre do fato de que a “ambição maior” desse pensador ao desenvolver a sua fenomenologia da “consciência íntima” do tempo, é a de “fazer aparecer o próprio tempo por meio de um método apropriado e, assim, libertar a fenomenologia de toda aporia” (*Ibid*: 41). Essa ambição vai de encontro à tese kantiana da *invisibilidade* do “tempo objetivo”. “Para Kant, o tempo objetivo, nova figura do tempo físico numa filosofia transcendental, jamais aparece enquanto tal. Permanece sempre como um pressuposto” (*Ibid*: 42).

Nas *Lições sobre a consciência íntima do tempo*, Husserl busca descrever o tempo como tal, em seu *aparecer*. É devido ao acesso direto ao tempo, que a *consciência* desse tempo é chamada de *íntima*. Tal consciência – a “consciência-tempo” (*Zeitbewusstsein*) – se produz pela *desativação* do tempo objetivo. Se o processo de exclusão do tempo objetivo é conduzido por Husserl até o “coração da psicologia”, ele assim procede “para desnudar o tempo e a duração (sendo este termo sempre tomado no sentido de intervalo, de lapso de tempo) que aparecem como tais” (*Ibid*). Esse desnudamento passa pela recusa da experiência ordinária do tempo, na medida em que envolve a suspensão fenomenológica dos pressupostos sobre a transcendência em geral.

Ricoeur observa que a Husserl não pareceu causar embaraço o fato de a própria redução – que é a “condição geral” da fenomenologia – ter como pressuposto implícito a “familiaridade prévia” com o mundo objetivo. Sem esse ponto de apoio, o sentido geral da desativação do tempo objetivo se perde. Desse modo, a desativação ou a “conversão à imanência” do tempo objetivo “limita-se a mudar a direção do olhar, sem perder de vista o que é desativado” (*Ibid*: 44).

O equívoco implícito no projeto husserliano deve, segundo Ricoeur, ser creditado não a “um fracasso puro e simples da fenomenologia da consciência íntima do tempo”, mas sim às aporias “que são o preço cada vez mais alto de uma análise cada vez mais fina” (*Ibid*: 45).

Os achados mais importantes dessa análise encontram-se na descrição dos fenômenos da retenção e da protensão, e na distinção entre retenção (lembrança primária) e relebrança (lembrança secundária).⁴⁹

Há na desativação husserliana do tempo objetivo uma “mistura de audácia e timidez” que requer o recurso à especulação kantiana. A análise de Husserl paga, segundo Ricoeur, a “inestimável descoberta da retenção” com o preço da tolerância a uma série de ambigüidades.

O retorno a Kant a partir de Husserl não tem por objetivo refutar a fenomenologia da consciência íntima do tempo. O que esse retorno deixa claro, é que a pretensão dessa fenomenologia de dispensar toda referência a um tempo objetivo e de cavar um acesso a um tempo imanente puro não se sustenta. Por outro lado, Ricoeur pretende mostrar que os pressupostos kantianos sobre a invisibilidade do tempo objetivo só se constroem com base em “empréstimos de uma fenomenologia implícita do tempo, que nunca é articulada como tal, porque o modo transcendental de reflexão a *oculta*” (*Ibid*: 71).

A oposição mais flagrante entre Kant e Husserl diz respeito justamente à questão *fenomenológica*, no sentido mais geral do termo: em Kant, o tempo não aparece, sendo antes uma condição para o aparecer, ao passo que em Husserl o tempo é fenômeno.

Se há de fato uma fenomenologia implícita do tempo no pensamento kantiano, onde estão os seus sinais? O sinal mais evidente consiste na idéia de que o tempo, assim como o espaço, é uma grandeza infinita, e de que essa infinitude “não implica nada além da necessidade de se considerar todo tempo determinado, todo lapso de tempo como uma limitação do único tempo” (*Ibid*: 74).

Kant, de fato, afirma ser necessário limitar o tempo único de modo a obter uma grandeza temporal determinada. Ricoeur vê na idéia de uma “representação inteira”, aplicada por Kant ao tempo infinito, uma certa pré-compreensão do “caráter englobante” de nossa experiência temporal. Essa pré-compreensão implicitamente fenomenológica duplica, de certo modo, o estatuto axiomático da Estética Transcendental da *Crítica da razão pura*. “O paradoxo da *Crítica* é, em suma, que seu modo de argumentação próprio deve *ocultar* a fenomenologia

⁴⁹ Não poderemos apresentar aqui estes pontos. Cf. Ricoeur, 1997, pp. 45 e segs.

implícita à experiência de pensamento que rege a demonstração da idealidade do espaço e do tempo” (Ibid: 76).

Podemos perceber que a confrontação entre as perspectivas de Husserl e Kant conduz a um impasse semelhante ao que resultou do confronto entre Agostinho e Aristóteles. Esse impasse se traduz no fato de que as abordagens fenomenológica e transcendental remetem uma à outra, na medida em que cada uma delas não dá conta, por si só, da problemática da temporalidade.

“Mas esse remeter oferece o caráter paradoxal de um empréstimo mútuo, com a condição de uma exclusão mútua; por um lado, só se entra na problemática husserliana desativando a problemática kantiana; só se articula a fenomenologia do tempo graças a empréstimos tomados ao tempo objetivo, o qual, segundo suas determinações principais, permanece um tempo kantiano. Por outro lado, só se entra na problemática kantiana com a condição de se abster de qualquer recurso a algum sentido interno que reintroduza uma ontologia da alma, que a distinção entre fenômeno e coisa em si desativou. Mas as determinações pelas quais o tempo se distingue de uma simples grandeza só se sustentam através de uma fenomenologia implícita, cujo lugar em filigrama o argumento transcendental marca a cada passo. Assim, fenomenologia e crítica só tomam emprestado uma da outra com a condição de se excluírem uma à outra. Não podemos abranger com um mesmo e único olhar o verso e o reverso da mesma moeda” (Ibid: 89-90).

Se o preço pago por Husserl pela descoberta da retenção é o do esquecimento do papel da ordem natural no fenômeno da temporalidade, o preço pago por Kant ao ligar o tempo a uma ontologia da natureza orientada pela física é o do impedimento de investigar toda propriedade do tempo que extrapole o âmbito da “axiomática newtoniana” da qual se serve.

*

A discussão das aporias da temporalidade em *Tempo e narrativa* segue com a discussão da perspectiva fenomenológica e hermenêutica aberta por Heidegger em *Ser e tempo*.

Uma consideração apressada da fenomenologia hermenêutica de *Ser e tempo* pode nos levar a crer que as aporias agostiniana e aristotélica sobre o tempo são resolvidas ou dissolvidas por Heidegger. Essa impressão inicial se justifica na medida em que, por um lado, a analítica existencial tem como referência o Dasein, e não a *alma* agostiniana; por outro lado, não é a *natureza*, mas o *mundo* que se constitui como o correlato do Dasein. Com o conceito de ser-no-mundo,

Heidegger supera, portanto, a oposição metafísica entre o psíquico (alma) e o físico (natureza), implicada na relação entre as teorias de Agostinho e Aristóteles.

Quanto à ambição husserliana de mostrar diretamente o tempo em si mesmo, vemo-la “violentamente atacada nas primeiras páginas de *Ser e tempo*, pela afirmação do *esquecimento* do ser” (*Ibid*: 108).⁵⁰ Logo Heidegger irá sustentar que a possibilidade de uma fenomenologia existencial depende de sua articulação com uma hermenêutica. A demonstração fenomenológica dos modos originários de ser do Dasein se perfaz, portanto, como *interpretação*. Desse modo, “o dilema da visibilidade e da invisibilidade do tempo abre o caminho de uma fenomenologia hermenêutica em que o ver cede lugar ao compreender (...)” (*Ibid*: 108).

Ricoeur observa que é possível reconhecer na “estratégia de demora” para a tematização da questão do tempo em *Ser e tempo* uma desconfiança com relação aos atalhos que pretensamente conduziriam ao próprio tempo, no “campo do aparecer”.

“Quer isso dizer que o esforço para escapar ao dilema da intuição direta e da pressuposição indireta só pode desembocar numa espécie de hermetismo que se pretenderá mistificante? Isso seria desdenhar o trabalho de linguagem que confere a Ser e tempo uma grandeza que não será eclipsada por nenhuma obra ulterior. Por trabalho de linguagem, entendo, em primeiro lugar, o esforço para articular de maneira apropriada a fenomenologia hermenêutica que a ontologia recruta.⁵¹ o uso freqüente do termo estrutura é prova disso; entendo, além disso, a busca de conceitos primitivos capazes de sustentar o trabalho de estruturação: Ser e tempo, nesse aspecto, representa um imenso canteiro de obras onde são formados os existenciais que são para o ser-aí o que as categorias são para os outros entes. Se a fenomenologia hermenêutica pode pretender escapar à alternativa entre uma intuição direta, mas muda, do tempo, e uma pressuposição indireta, mas cega, é realmente graças a esse trabalho de linguagem que constitui a diferença entre interpretar (...) e compreender: interpretar, com efeito, é desenvolver a compreensão, explicitar a estrutura de um fenômeno enquanto (als) tal ou tal. Assim pode ser trazida à linguagem, e com isso ao enunciado (...) a compreensão que desde sempre temos da estrutura temporal do ser-aí” (Ibid: 109).

Ricoeur credita a Heidegger três “admiráveis descobertas”: 1. A articulação do tempo como *totalidade* à estrutura do Cuidado; 2. A unificação das

⁵⁰ Esse ataque é, no entanto, indireto. Husserl é mencionado pela primeira vez somente no final do § 7, e de forma elogiosa.

⁵¹ Com esta afirmação fica caracterizado o *sentido de unidade* que, sem prejuízo da diferença, pertence à fenomenologia hermenêutica.

três dimensões do tempo – porvir, vigor de ser sido e atualidade – operada por um processo de mútua *exteriorização*; 3. A hierarquização do tempo em “níveis de temporalização”: temporalidade, historialidade e intratemporalidade.

O progresso que a fenomenologia hermenêutica heideggeriana imprime à problemática do tempo com relação às descobertas de Agostinho e Husserl implica, no entanto, o ônus de uma aporicidade ainda maior.

A articulação do tempo à estrutura do Cuidado tem como primeira implicação positiva a sustentação da relação originária entre tempo e ser. Com isto, a questão do tempo é subtraída ao âmbito da teoria do conhecimento e ganha um estatuto legitimamente ontológico. Uma outra consequência importante consiste em que tal articulação garante aos existenciais uma unidade de estrutura que implica diretamente a questão do *ser-todo* do Dasein, em sua relação com a questão da temporalidade. Desse modo, a unidade de estrutura dos existenciais é correlata da “unidade articulada” das três dimensões do tempo.

*“Essa unidade do tempo, Agostinho a fazia jorrar do presente por triplicação. Ora, o presente não pode, segundo Heidegger, assumir essa função de articulação e de dispersão, porque ele é uma categoria temporal menos apta a uma análise originária e autêntica, em virtude de seu parentesco com as formas decaídas da existência, a saber, a propensão do ser-aí a se compreender em função dos seres dados (**vorhanden**) e manejáveis (**zuhanden**), que são o objeto de seu cuidado presente, de sua preocupação. Já aqui, o que parece mais próximo aos olhos de uma fenomenologia direta mostra-se o mais inautêntico, e o autêntico, o mais dissimulado” (Ibid: 111).*

Na medida em que a modalidade temporal do presente não se coaduna com o objetivo de aceder ao Dasein como um todo, é no *ser-para-a-morte*, inerente ao Cuidado, que Heidegger encontra a chave que abre caminho para a totalização do Dasein como ser-no-mundo.

No entender de Ricoeur, a primeira dificuldade surge justamente com a ligação entre o ser-todo do Dasein e o ser-para-a-morte. Essa dificuldade se traduz na “inelutável interferência” entre as ordens *existenciária* e existencial na analítica de *Ser e tempo*.⁵²

⁵² Na existência de fato, todo Dasein se compreende a partir de uma “possibilidade própria” de *ser ou não ser si mesmo*. Na medida em que a questão da existência “sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir”, a compreensão de si mesmo que se estabelece nesse nível – chamado de pré-ontológico – é denominada *existenciária*, ao passo que a *análise* da existencialidade possui o caráter de uma compreensão existencial. (Heidegger, 1989: 39).

Em princípio, o termo “existenciário” diz respeito às escolhas concretas das maneiras de ser-no-mundo e o termo “existencial” caracteriza a análise de cunho ontológico que busca explicitar o que distingue o Dasein dos outros entes. Mas essa diferença acaba obscurecida devido a uma espécie de curto-circuito entre o par existenciário-existencial e o par autêntico-inautêntico. O fato é que a pesquisa que visa a revelar o autêntico na existência só pode avançar com um constante apelo ao *testemunho* do existenciário, ou seja, a fenomenologia hermenêutica de *Ser e tempo* vê-se freqüentemente diante da necessidade de “*atestar* existenciariamente seus conceitos existenciais” (*Ibid*: 112). Essa necessidade não decorre da tentativa de fazer frente a qualquer possível objeção epistemológica oriunda das ciências humanas; ela provém do próprio ser da existência, na medida em que esta “é livre, quer para o autêntico, quer para o inautêntico, quer para algum modo indiferenciado” (*Ibid*). O cerne do problema pode ser esclarecido da seguinte forma: as análises da Primeira Seção de *Ser e tempo* tomam como parâmetro a *cotidianidade mediana* e, portanto, “estão elas próprias confinadas nesse registro indistinto, ou até claramente inautêntico” (*Ibid*: 112-113). Por isso, a demanda de um fenômeno que garanta a autenticidade da existência tem necessariamente de se apoiar no testemunho existenciário. Esse fenômeno é conhecido pela *auto-interpretação cotidiana do Dasein* como *voz da consciência*. Não é difícil perceber nessa formulação o cruzamento entre o autêntico e o existenciário. De fato, é a partir da auto-interpretação do Dasein na *cotidianidade mediana* que Heidegger opera a colocação do “selo do autêntico” (o clamor da consciência) sobre o originário (o ser-para-a-morte). Apresenta-se aqui mais uma vez o problema da indistinção entre o existenciário e o existencial, o que leva Ricoeur a uma primeira indagação: não terá sido a análise da temporalidade incitada pela “concepção *pessoal*” – e, portanto, existenciária – da autenticidade, própria de Heidegger? Se assim for, tal concepção se colocaria num plano em que viria a competir com outras concepções existenciárias da autenticidade, como as de Pascal, Kierkegaard e Sartre. “Com efeito, não é numa configuração *ética*, muito marcada por certo estoicismo, que a resolução diante da morte constitui a prova suprema de autenticidade?” (*Ibid*: 115).

Uma outra indagação: essa “marca existenciária”, presente desde o início na analítica existencial, não trará sérias conseqüências para a operação de

hierarquização da temporalidade levada a efeito nos dois últimos capítulos de *Ser e tempo*?

“(…) a despeito da vontade de **derivar** a historialidade e a intratemporalidade da temporalidade radical, nascerá, com efeito, uma nova **dispersão** da noção de tempo da incomensurabilidade entre o tempo **mortal**, ao qual a temporalidade é identificada pela análise preparatória, o tempo **histórico**, que a historialidade deve fundamentar, e o tempo **cósmico**, ao qual a intratemporalidade reconduz. Essa perspectiva de um estilhaçamento da noção de tempo, que faria renascerem as aporias contra as quais toparam Agostinho e Husserl, só poderá precisar-se uma vez examinada a noção mesma de ‘**derivação**’ aplicada ao encadeamento dos três níveis de temporalização” (Ibid: 115-116).

Ricoeur assevera que quando eximimos o ser-para-a-morte da responsabilidade de fundamentar por si só os níveis da historialidade e da intratemporalidade, o questionamento da temporalidade se fortalece, uma vez que, com isto, o poder-ser-todo do Dasein deixa de ser regido exclusivamente pelo *fim* da existência, podendo assim “ser reconduzido à potência de unificação, de articulação e de dispersão do tempo” (Ibid: 116). Nesta perspectiva, *o jogo da temporalidade da existência se joga num equilíbrio tenso entre o tempo próprio, o tempo da história e o tempo do mundo*.

Um outro aspecto que compõe o projetar-se decidido para o fim da existência – o *ser e estar em débito* da consciência – é reforçado, e não enfraquecido, com a retirada do privilégio concedido ao ser-para-a-morte. Com isto, o *ser-lançado* na existência “é tão revelado pelo fato de ter nascido um dia e em algum lugar quanto pela necessidade de dever morrer” (Ibid). Como Ricoeur observa, a decadência “não é menos atestada pelas promessas antigas não cumpridas do que pela fuga da perspectiva da morte” (Ibid).

Quando Heidegger investe o Cuidado como o “princípio da pluralização do tempo”, ele pretende superar, segundo Ricoeur, tanto a concepção agostiniana do triplo presente quanto as análises husserlianas sobre a consciência íntima do tempo. Na reorientação das relações entre as três dimensões do tempo, um aspecto que logo se destaca é o do primado do *porvir* face ao privilégio concedido ao presente, tanto por Agostinho quanto por Husserl.⁵³

⁵³ Ricoeur identifica na articulação interna do Cuidado às três dimensões temporais uma relação de condicionalidade “quase kantiana”. A diferença consiste em que o “tornar-possível” em Heidegger “difere da condição kantiana de possibilidade, pelo fato de que o próprio Cuidado possibilita toda a experiência humana” (Ibid: 117).

Heidegger abre o questionamento da relação de mútua implicação entre as três dimensões do tempo pela consideração da implicação do vigor de ter sido (passado) pelo porvir (futuro). “A passagem do futuro ao passado cessa de constituir uma transição extrínseca, porque o *ter-sido* parece chamado pelo *por-vir* e, em certo sentido, contido nele” (*Ibid*: 118). Desse modo, a decisão antecipadora do fim implica o reconhecimento do ser e estar em débito para com a existência. “Assim, o tendo-sido procede do por-vir” (*Ibid*: 119).

Por sua vez, a atualidade heideggeriana não tem o poder de gerar, como o presente agostiniano, o “passado” e o “futuro”. É assim porque esta modalidade da temporalidade é a mais dissimulada, ou seja, é a aquela que resvala com mais facilidade para o lugar comum da inautenticidade. “É por intermédio da situação, oferecida a cada vez à resolução, que podemos repensar o presente de modo existencial: será preciso então falar de ‘presentar’, no sentido de ‘tornar presente’, mais do que de presente” (*Ibid*).⁵⁴

O problema com a articulação heideggeriana das dimensões da temporalidade é que, assim como em Agostinho, a unidade estrutural que essa articulação implica guarda ao mesmo tempo a marca da dispersão.

*

Heidegger inicia a análise da questão da historialidade em *Ser e tempo* afirmando a incompletude de uma analítica do Dasein que, tematizando o ser-para-o-fim, deixa de considerar o outro “fim” da existência: o “nascimento”. O ser-todo do Dasein só é alcançado, portanto, quando a existência é compreendida como *extensão* “entre” nascimento e morte. Articulada ao cuidado, a extensão deixa de aparecer como mero espaço de tempo a separar dois “agoras” simplesmente dados: os momentos do nascimento e da morte.

A historialidade do Dasein deriva de sua estrutura temporal originária. É a natureza dessa derivação que Ricoeur busca problematizar. Se, por um lado, a historialidade deve seu “teor ontológico” a essa derivação, por outro lado, a historialidade acrescenta-se à temporalidade como uma nova dimensão, uma dimensão co-originária. É assim, segundo Ricoeur, porque se a interpretação vulgar, mesmo com o “estatuto degradado” de suas expressões temporais – como “permanência” e “mudança” – não guardasse uma certa compreensão pré-

⁵⁴ Como o próprio Heidegger observa, a decisão “só pode ser o que é como *atualidade* de uma atualização, ou seja, o deixar vir ao encontro, sem deturpações, daquilo que ela capta na ação” (1990: 120).

ontológica da temporalidade, a questão do reajustamento dessas expressões ao discurso ontológico-existencial não se colocaria.⁵⁵

No que diz respeito ao problema da historiografia, Heidegger sustenta, em primeiro lugar, o primado da historicidade de *cada* Dasein sobre qualquer pesquisa que tenha como objeto a história do mundo. Além disto, ele vai de encontro à concepção de história como “pura *retrospecção*”, enfrentando-a com todo o peso da análise de prioriza o porvir na gênese das dimensões da temporalidade. No entanto, essa análise já não pode ser retomada nos mesmos termos, porque agora é necessário que se leve em conta os “traços novos” que o questionamento da historicidade deixou.

*“O momento decisivo do argumento é este: não há impulso para o futuro que não faça um **retorno sobre** a condição de se achar **já** jogado no mundo. Ora, esse retorno sobre si não se limita a voltar às circunstâncias mais contingentes e mais extrínsecas de nossas escolhas iminentes. Ele consiste, de maneira mais essencial, em reaprender as potencialidades mais íntimas e mais permanentes mantidas em reserva no que parece constituir a ocasião contingente e extrínseca da ação. Para dizer essa relação estreita entre antecipação e **derrelição**, Heidegger arrisca-se a introduzir as noções aparentadas de **herança**, de transferência, de transmissão. O termo ‘herança’ – **Erbe** – foi escolhido em razão de suas conotações particulares: para cada qual, com efeito, a derrelição – o ser-jogado – oferece a configuração única de um **lote** de potencialidades que não são nem escolhidas nem forçadas, mas atribuídas e transmitidas. Além disso, pertence a uma herança poder ser recebida, assumida” (Ibid: 125).*

O conceito de *destino* vem reforçar o “caráter monádico” da análise da historicidade, uma vez que significa a transmissão de si para si mesmo de uma herança que se recebe, mas ao mesmo tempo se escolhe. Ricoeur considera questionável a idéia de uma herança se transmite de si para si mesmo, ao invés de ser recebida de um outro. Acontece que o ser-para-a-morte “exclui tudo o que é transferível de um a outro” (Ibid: 126). Na medida em que o fenômeno da consciência “acrescenta o tom intimista de uma voz silenciosa dirigida de si a si mesmo” (Ibid), cresce a dificuldade de se passar de uma “historicidade singular” a uma “história comum”. Essa passagem é operada através da noção de *envio comum* (*Geschick*).

⁵⁵ “A questão da constância a si, em particular, impõe-se à reflexão tão logo nos interrogamos sobre o ‘quem’ do ser-aí. Ora, não podemos eludi-la, uma vez que a questão do *si* retorna ao primeiro plano com a da resolução (...)” (Ibid: 123).

*“A passagem abrupta de um destino singular a uma sorte comum é tornada inteligível pelo recurso, muito pouco freqüente em **Ser e tempo**, à categoria existencial do **Mitsein**: ser-com. Digo muito pouco freqüente, pois, na seção consagrada ao **Mitsein** (§ 25-27), são principalmente as formas decaídas da cotidianidade que são ressaltadas na categoria da ‘gente’ [o impessoal]. E a conquista do Si é sempre realizada sobre o fundo da ‘gente’, sem relação com as formas autênticas de comunhão e de entreajuda. Pelo menos, o recurso ao **Mitsein** neste ponto crítico da análise autoriza a juntar o **Mitgeschehen** ao **Geschehen**, a co-historialidade à historialidade: o que define precisamente a sorte comum” (Ibid).*

O último conceito importante, no quadro da análise da historialidade, é o de *repetição*. Nesse contexto, a repetição indica o retorno às possibilidades do Dasein que vigora por ter sido. Na medida em que é um modo da decisão antecipadora, a repetição confirma o primado do porvir na análise da historialidade. Somente com a antecipação do fim da existência, o Dasein é remetido ao seu “passado”. Essa remissão à facticidade, a partir da antecipação da finitude da existência, é o que garante o papel dominante do vigor de ter sido na história.

*

O sexto e último capítulo a obra de 1927, revela um “filósofo encurralado” diante dos paradoxos do tempo. Nele o que está em questão é o último dos três níveis hierárquicos do tempo – a *intratemporalidade* – nível que não se constitui, de modo algum, como um “eco abafado” da análise da temporalidade originária.⁵⁶

Dois questões fundamentais aí se colocam: 1. De que modo a intratemporalidade liga-se à temporalidade originária? Como a derivação implicada na relação entre temporalidade e intratemporalidade constitui a *origem* do conceito vulgar de tempo?

No que diz respeito à primeira questão, Heidegger sustenta que o tempo “em que” da intratemporalidade provém da temporalidade do Dasein; neste nível, o Dasein “conta com tempo”, assim como conta com as coisas à mão no mundo da cotidianidade.

*“Para um primeiro grupo de características, a proveniência ainda é fácil de restituir: **contar com o tempo** é, em primeiro lugar, ressaltar esse **tempo do mundo**, já mencionado por ocasião da historialidade.*

⁵⁶ Ricoeur considera que do mesmo modo que a passagem da temporalidade à historialidade trouxe um enriquecimento para o conceito fenomenológico de tempo, o pensamento sobre a historialidade – e sobre a própria temporalidade originária – se completa na idéia de intratemporalidade.

*Ora, o tempo do mundo passa para o primeiro plano a partir do momento em que deslocamos a ênfase para o modo de ser das coisas que encontramos 'no' mundo: ser dado (**vorhanden**), ser manejável (**zuhanden**). É todo um lado da estrutura do ser-no-mundo que é assim lembrado numa análise que a prioridade concedida ao ser-para-a-morte ameaçava fazer pender para o lado da interioridade. É hora de lembrar que, embora o ser-aí não compreenda a si mesmo segundo as categorias do ser dado e do ser manejável, em compensação, ele só está no mundo pelo comércio que mantém com as coisas, cuja categorização não deve, por sua vez, ser perdida de vista. O ser-aí existe junto (**bei**) a coisas do mundo, assim como existe com (**mit**) outrem. Por sua vez, esse ser-junto-a lembra a condição de ser-jogado, que constitui o reverso de todo projeto, e sublinha a passividade primordial, sobre o fundo da qual se destaca toda compreensão, que, assim, permanece 'compreensão em situação'. (...) O deslocamento da ênfase para o ser-jogado-entre tem como corolário a valorização da terceira **ek-stase** da temporalidade, sobre a qual a análise do tempo como tempo de projeto, portanto como porvir, lançava uma espécie de suspeita" (Ibid: 134).*

Com o predomínio do ser-junto-a da ocupação, faz-se justiça, enfim, à *ekstase* do presente. Se Agostinho e Husserl tomavam o presente como ponto de partida em suas análises, em Heidegger o “presente” é ponto de chegada.

De um modo muito simplificado, é possível afirmar que assim como a temporalidade originária acentuava o futuro e a historialidade punha a ênfase no passado, a intratemporalidade acentua o presente. Mas, de qualquer forma, o presente heideggeriano continua ocupando o “último lugar” na relação com as duas outras *ekstases*. De fato, é da dimensão da ocupação que Heidegger extrai o fenômeno do nivelamento do tempo originário.

Ricoeur se volta especificamente para três características da temporalidade intramundana que “são precisamente as que a concepção vulgar vem nivelar” (1997: 135).

A primeira delas é a *possibilidade de datação* do tempo, que faz com que todo “agora”, todo “outrora” e todo “depois” sejam remetidos a um “quando” *datado* a partir do que vem ao encontro do Dasein na cotidianidade, ou seja, a partir daquilo que se dá *no* tempo. Ricoeur assinala que a estrutura relacional implicada na *databilidade* não se compreende por si, mas envolve um trabalho de *interpretação* “pelo qual passamos do tornar-presente, solidário de tudo o que ele aguarda e de tudo o que retém, à idéia de um ‘agora’ qualquer” (Ibid: 136).

A segunda característica da temporalidade intramundana se exprime no conceito de *lapso de tempo*. O lapso de tempo é o intervalo – o “durante” – entre o

“desde que” e o “até que” ocupacionais; ele é gerado “pelas relações entre ‘agora’, ‘então’, ‘outrora’ (intervalo que, por sua vez, suscita uma databilidade de segundo grau: ‘enquanto que’)” (*Ibid*: 136-137). O lapso de tempo está para o idioma da intratemporalidade assim como a extensão está para a linguagem da historialidade; ou melhor: ao se articular à databilidade, a extensão se torna lapso de tempo. Somente a decisão é capaz de transformar o “agora” da ocupação com o tempo no *instante* – o tempo da atualização própria e da consistência do si-mesmo.

A última característica é a do tempo *público*, o *tempo do mundo*. O tempo público não é público por si mesmo; ele é um tempo *publicado*, na medida em que com a medição do tempo através do relógio, este passa a vir ao encontro do Dasein como uma seqüência de “agoras” iguais para todos.

*“É com base nestas três características da intratemporalidade – databilidade, lapso de tempo e tempo público – que Heidegger se esforça por alcançar o que chamamos de tempo e lança as bases de sua tese final sobre o **nivelamento** da análise existencial na concepção vulgar do tempo.(...) Assim, o cálculo e a medida, válidos para as coisas dadas e manejáveis, vêm aplicar-se a esse tempo datável, estendido e público. O cálculo do tempo astronômico e do calendário nasce, assim, da datação em função das ocorrências do ambiente. A anterioridade que esse cálculo parece ter em relação à databilidade pública da intratemporalidade se explica mais uma vez pela derrelição de que o Cuidado está imbuído. (...) Pende o tempo, então, para o lado dos entes outros do que somos, e começamos a nos perguntar, como os Antigos, se o tempo é, ou, como os Modernos, se ele é **subjetivo** ou **objetivo**”* (*Ibid*: 137-138).

Antes de abordar diretamente os problemas implicados na interpretação heideggeriana da temporalidade, Ricoeur se refere aos avanços que essa interpretação conquistou com relação às perspectivas de Agostinho e Husserl.

No que diz respeito à posição de Husserl, em sua relação com a de Kant, o avanço consiste na superação da dicotomia de sujeito e objeto. O tempo do mundo, de fato, é mais objetivo que qualquer objeto – na medida em que é o tempo do dia-a-dia – e mais subjetivo que qualquer sujeito, “em virtude de seu enraizamento no Cuidado” (*Ibid*: 140).

Quanto à perspectiva de Agostinho, frente à de Aristóteles, a analítica de *Ser e tempo* desautoriza o tempo da alma e, correlativamente, o tempo do “mundo”. Ela mostra, portanto, contra Agostinho, que a articulação da

temporalidade existencial não demanda nenhuma refutação da cosmologia; contra Aristóteles, por sua vez, a analítica demonstra que a questão de se saber se é possível haver tempo sem alma capaz de contar esse tempo já não se coloca.

Porém, como já destacamos, novas aporias surgem com o próprio avanço do questionamento sobre o tempo. “Elas são reveladas pelo *fracasso* da *polêmica* contra o conceito vulgar de tempo, fracasso que, por ricochete, ajuda a revelar o caráter aporético dessa fenomenologia hermenêutica, fase após fase e em seu conjunto” (*Ibid*).

A polêmica contra o conceito vulgar de tempo, desenvolvida “sob o signo do *nivelamento*”, constitui “um ponto crítico muito mais perigoso do que Heidegger pôde pensá-lo, preocupado que estava, na época, com uma outra polêmica, ao redor das ciências humanas” (*Ibid*: 141). Foi por isso ele não considerou necessário distinguir o “tempo universal”, em sua formulação científica, do conceito vulgar de tempo – o objeto de sua crítica.

“A argumentação dirigida por Heidegger contra o tempo vulgar não faz concessões. Ambiciona nada menos do que uma gênese sem resto do conceito de tempo, tal como ele está em uso no conjunto das ciências, a partir da temporalidade fundamental. Essa gênese, é uma gênese por nivelamento, que tem seu ponto de partida na intratemporalidade, mas tem por origem longínqua o desconhecimento do vínculo entre temporalidade e ser-para-a-morte. Partir da intratemporalidade tem a vantagem evidente de fazer nascer o conceito vulgar de tempo o mais perto possível da última figura decifrável do tempo fenomenológico; mas, sobretudo, tem a vantagem de poder organizar esse conceito vulgar com base numa noção-pivô, cujo parentesco com a característica principal da intratemporalidade é ainda aparente. Essa noção-pivô é o ‘agora’ pontual. O tempo vulgar, por conseguinte, pode ser caracterizado como uma seqüência de ‘agoras’ pontuais cujos intervalos são medidos por nossos relógios” (*Ibid*: 141).

O agora pontual surge do “tornar-presente” da ocupação como uma espécie de disfarce da terceira *ekstase* da temporalidade. Nesse processo, o relógio acaba por encobrir o fenômeno do tornar-presente, que é a condição de possibilidade de toda medição do tempo. O nivelamento atinge as características da intratemporalidade como um todo: a databilidade nivelada passa a ser compreendida em função do estabelecimento de datas; o lapso de tempo, que provém da extensão do Dasein historial, passa a ser regulado pelo “intervalo mensurável”; a publicação do tempo, sobretudo, – como fenômeno fundado no

ser-com-os-outros – “cede o lugar para esse caráter pretensamente irreduzível do tempo, a saber, sua *universalidade*” (*Ibid*: 142). Em resumo, o tempo se estabelece como sistema de datas “porque a datação se faz a partir de uma origem que é um agora qualquer” (*Ibid*).

Na medida em que a representação vulgar do tempo surge do nivelamento do tempo originário numa dimensão inerente ao Cuidado – a dimensão da decadência do Dasein no “mundo” – tal representação não deixa de possuir seus direitos. Ela só não pode pretender se constituir como a verdade sobre o tempo. Heidegger admite a possibilidade – que ele mesmo leva a efeito – de “narrar o processo de interpretação e de má compreensão que leva a temporalidade a esse conceito vulgar” (*Ibid*). O trajeto inverso, no entanto, não se colocaria.

*“Minha dúvida começa exatamente nesse ponto. Se, como creio, não podemos constituir a temporalidade humana com base no conceito de tempo entendido como seqüência de ‘agoras’, não será o trajeto inverso da temporalidade e do ser-aí ao tempo cósmico, de acordo com a discussão anterior, igualmente impraticável? Em toda a análise anterior, uma hipótese foi de antemão excluída por Heidegger: que o processo tido como um fenômeno de nivelamento da temporalidade seja também, e simultaneamente, a extração de um conceito **autônomo** de tempo – o tempo cósmico –, cuja resistência a fenomenologia hermenêutica do tempo jamais vence e com a qual ela jamais acabou de se explicar”* (*Ibid*).

A não consideração da hipótese da autonomia do tempo decorre do pressuposto de que a ciência contemporânea nada tem a dizer de original sobre o problema da temporalidade. Qualquer afirmação científica sobre o tempo viria de um empréstimo tomado à metafísica. Ricoeur acrescenta que o papel que Heidegger atribui a Aristóteles na gênese do conceito vulgar de tempo é uma prova do que se disse a pouco. A concepção aristotélica do *instante* como determinante do tempo teria inaugurado o conjunto de definições do tempo como fluxo simplesmente dado de “agoras”.

*“Ora, na própria hipótese – muito discutível – de que toda a metafísica do tempo estaria contida **in nuce** na concepção aristotélica, a lição que nós mesmos tiramos de nossa leitura do texto famoso da **Física** de Aristóteles é de que não há transição concebível – **nem num sentido nem noutra** – entre o instante **qualquer** e o presente **vivo**. A força de Aristóteles consiste precisamente na caracterização do instante como instante **qualquer**. E o instante é qualquer precisamente pelo fato de que procede de um corte*

*arbitrário na continuidade do movimento local e, de um modo mais geral, do movimento, e marca a incidência (sem valor de presente) em cada movimento desse ato imperfeito que o ato da potência constitui. Ora, o movimento (a mudança) pertence, como vimos, aos princípios da física, os quais não incluem em sua definição a referência a uma alma que discrimina e conta. (...) A anterioridade lógica e ontológica atribuída por Aristóteles ao movimento relativamente ao tempo parece-me incompatível com toda tentativa de derivação por nivelamento do chamado tempo vulgar a partir do tempo da preocupação [ocupação]. **Ser algo do movimento e ser algo do Cuidado parecem-me constituir duas determinações inconciliáveis em seu princípio**” (Ibid: 144-145).*

Ricoeur afirma a igualdade de direitos entre o chamado tempo vulgar e o tempo fenomenológico. Essa igualdade se afirma mais nitidamente quando passamos a considerar as contribuições mais recentes da ciência e da epistemologia à problemática do tempo. Neste caso, a própria expressão “tempo vulgar” torna-se claramente inadequada. Tendo em vista essas contribuições, Ricoeur indaga se é possível opor às múltiplas análises fenomenológicas (Agostinho, Husserl, Heidegger) um “conceito científico único de tempo”.

Um primeiro aspecto da pesquisa científica sobre o tempo diz respeito à descoberta da dimensão “histórica” da natureza. Isto não implicou apenas uma progressiva extensão da escala temporal, para além do limite dos seis mil anos estabelecido por uma “tradição judaico-cristã petrificada”, mas sim “uma diferenciação crescente das propriedades temporais características de cada uma das regiões da natureza abertas a uma história natural cada vez mais estratificada” (Ibid: 145-146). Se o rompimento da barreira dos seis mil anos ocasionou “incríveis resistências” é porque ele trouxe à luz o fato da incomensurabilidade entre o tempo da natureza e o tempo humano. As descobertas no campo da geologia (fósseis orgânicos) abriram caminho para transformações semelhantes no campo da zoologia, coroadas pela obra de Darwin, *A origem das espécies*. Outros enriquecimentos à idéia de uma história natural viriam de descobertas no campo da termodinâmica e principalmente na esfera dos processos subatômicos.⁵⁷

Mas a ruptura da barreira temporal e a fabulosa ampliação da escala do tempo não devem nos fazer perder de vista um aspecto ainda mais importante, do

⁵⁷ “Na medida em que esses fenômenos são, por sua vez, responsáveis pela formação dos corpos celestes, podemos falar de ‘evolução estelar’ para dar conta do ciclo de vida atribuído às estrelas individuais e às galáxias. Uma dimensão temporal autêntica é doravante introduzida na astronomia, que autoriza a falar de uma idade do universo contada em anos-luz” (Ibid: 146-147).

ponto de vista filosófico: a diversificação dos significados relacionados ao termo “tempo” nas diversas regiões da natureza e nas ciências correspondentes.

*“Esse fenômeno é mascarado pelo precedente na medida em que a noção de escala do tempo introduz um fator abstrato de comensurabilidade que só leva em conta a cronologia comparada dos processos considerados. O fato de que esse alinhamento sobre uma única escala do tempo seja, afinal, enganador é atestado pelo seguinte paradoxo: o lapso de tempo de uma vida humana, comparado à amplitude das durações cósmicas, parece insignificante, ao passo que ele é o lugar mesmo de onde procede toda questão de significância. Esse paradoxo bastou para pôr em questão a suposta homogeneidade das durações projetadas sobre a única escala do tempo. O que assim é tornado problemático é o direito da própria noção de ‘história’ natural (daí nosso uso constante de aspas nesse contexto). Tudo se passa como se, por um fenômeno de contaminação mútua, a noção de história houvesse sido extrapolada da esfera humana para a esfera natural, ao passo que, em compensação, a noção de mudança, especificada no plano zoológico pela de evolução, incluía a história humana em seu perímetro de sentido. Ora, antes de qualquer argumento ontológico, temos uma razão epistemológica para recusar essa sobreposição recíproca das noções de mudança (ou de evolução) e de história; esse critério é o que articulamos na segunda parte desse estudo, a saber, o critério narrativo, ele próprio ordenado sobre o de **praxis**, já que toda narrativa é, em última instância, uma **mimese da ação**” (Ibid: 147).*

É necessário, portanto, que se estabeleça uma distinção precisa entre as noções de mudança e evolução (ordem natural) e a noção de história (ordem humana). O “hiato epistemológico” entre essas duas ordens é algo que se impõe necessariamente. Essa lacuna aponta para uma descontinuidade mais próxima das questões assumidas em *Tempo e narrativa*. Essa descontinuidade se traduz na impossibilidade de incluir o tempo fenomenológico no tempo natural, ou seja, na impossibilidade de proceder no sentido inverso àquele que Heidegger toma, quando pretende “gerar o tempo da natureza a partir do tempo fenomenológico (...)” (Ibid: 148). Nenhum dos diversos tempos naturais – o quântico, o termodinâmico, o galático ou o da evolução das espécies – tem o poder de assimilar o tempo fenomenológico.

O fracasso de *Ser e tempo* não deve, portanto, ser compreendido negativamente, porque é justamente aí que a aporicidade da temporalidade alcança o seu ápice. Desse modo, o “fracasso” de Heidegger “resume o fracasso de *todo* o nosso pensamento sobre o tempo e, em primeiro lugar, da fenomenologia e da ciência” (Ibid: 149).

Ricoeur observa que quando atentamos para as discontinuidades entre o tempo originário, o tempo historial e o tempo do mundo, presentes no processo da gênese do sentido da temporalidade ao longo da Segunda Seção de *Ser e tempo*, podemos nos indagar o seguinte: não terá a fenomenologia hermenêutica suscitado uma “íntima *dispersão*” da temporalidade?

“Ao se acrescentar à fenda, para a epistemologia, entre, por um lado, o tempo fenomenológico e, por outro lado, o tempo astronômico, físico e biológico, essa cisão entre o tempo mortal, tempo histórico e tempo cósmico atesta, de maneira inesperada, a vocação plural, ou melhor, pluralizante, dessa fenomenologia hermenêutica. O próprio Heidegger abre o caminho para essa interrogação, quando declara que os três graus de temporalização são co-originários, retomando de propósito uma expressão que aplicara às três **ek-stases** do tempo. Ora, se são co-originários, o futuro não tem necessariamente a prioridade que a análise existencial do Cuidado lhe confere. Assim, o futuro, o passado e o presente predominam alternadamente quando se passa de um nível a outro” (*Ibid*: 153).

Ricoeur conclui a seção de *Tempo e narrativa* dedicada à *aporética da temporalidade* afirmando que os confrontos entre Agostinho e Aristóteles, entre Husserl e Kant, bem como a discussão relativa ao “conceito vulgar de tempo” em Heidegger, implica um processo de pensamento “que já não é o da fenomenologia”, mas sim “o do pensamento reflexivo e especulativo em seu conjunto em busca de uma resposta coerente à questão: Que é o tempo?” É assim porque a aporia implicada na impossibilidade de pensar o *instante* cosmológico sem, sub-repticiamente, fazer aparecer o *presente* fenomenológico, e vice-versa, demanda um *trabalho* que a fenomenologia, por si só, é incapaz de realizar. Esse *trabalho da aporia* implica a recondução da fenomenologia à “grande corrente do pensamento reflexivo e especulativo” (*Ibid*: 156).

A *narrativa* – seja ela histórica, seja ela ficcional – responde a essa aporia através da elaboração de um *terceiro-tempo*, que opera a mediação entre o tempo cosmológico e o tempo vivido.⁵⁸ É dessa mediação que surge o *tempo humano*, que, como assinala Ricoeur, nada mais é que *tempo narrado*.

⁵⁸ Essa tese se sustenta em todo um trabalho de pensamento, efetivado na Segunda Seção do Tomo III de *Tempo e narrativa*, que nos conduz à idéia de uma referência, ou melhor, uma *refiguração cruzada* da historiografia e da ficção. Tal cruzamento aponta para os “efeitos conjuntos da história e da ficção no plano do agir e do padecer humano” (*Ibid*: 176), e nos faz ver o que há de ficcional na história e o que há de histórico na ficção. Como não podemos seguir Ricoeur no longo percurso que leva à articulação do conceito de refiguração cruzada, limitamo-nos a citar um trecho onde o conceito se define: “Por entrecruzamento da história e da ficção, entendemos a estrutura fundamental, tanto ontológica quanto epistemológica, em virtude

A resposta dada por uma poética da narrativa à aporia de mútua ocultação das perspectivas cosmológica e fenomenológica sobre o tempo se traduz no conceito de *identidade narrativa*, conceito que resulta justamente da “fecundação mútua” propiciada pelo entrecruzamento de história e ficção. Ricoeur dá ao termo “identidade” o estatuto de uma categoria prática, na medida em que a referência à identidade de um indivíduo ou de uma comunidade implica a resposta à questão: *Quem fez tal ação?*

*“Essa questão é primeiramente respondida nomeando-se alguém, isto é, designando-o por um nome próprio. Que justifica que se considere o sujeito da ação, assim designado por seu nome, como o mesmo ao longo de toda uma vida, que se estende do nascimento à morte? A resposta só pode ser narrativa. Responder à questão ‘quem?’, como o dissera energeticamente Hannah Arendt, é contar a história de uma vida. A história narrada diz o quem da ação. A identidade do quem é apenas, portanto, uma identidade narrativa. Sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está, com efeito, fadado a uma antinomia sem solução: ou se coloca um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou se considera, na esteira de Hume ou de Nietzsche, que esse sujeito idêntico é somente uma ilusão substancialista, cuja eliminação só revela um puro diverso de cognições, de emoções e de volições. Desaparece o dilema se substituírmos a identidade compreendida no sentido de um mesmo (*idem*) pela identidade compreendida no sentido de um si mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa. A ipseidade pode escapar ao dilema do Mesmo e do Outro, na medida em que sua identidade se baseia numa estrutura temporal conforme ao modelo de identidade dinâmica oriunda da composição poética de um texto narrativo. O si mesmo pode, assim, ser dito refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Ao contrário da identidade abstrata do Mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade da coesão de uma vida” (Ibid: 424-425).*

Este trecho configura um avanço com relação às conquistas de *Ser e tempo*, pelo menos em dois aspectos. Em primeiro lugar, o fenômeno da *extensão* entre nascimento e morte é inserido na dimensão da narratividade, conduzindo-nos à noção de história de vida. O segundo aspecto – que Ricoeur trabalha amplamente em *O si-mesmo como um outro* – é uma conseqüência do primeiro, uma vez que diz respeito ao aprofundamento e ampliação da problemática da identidade, através da diferenciação entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*. De

da qual a história e a ficção só concretizam cada uma sua respectiva intencionalidade tomando empréstimos da intencionalidade da outra. Essa concretização responde, na teoria narrativa, ao fenômeno do ‘ver-como...’, pelo qual, em *A metáfora viva*, caracterizamos a referência metafórica” (Ibid: 316).

fato, com o seu conceito de *ipseidade*, Ricoeur se contrapõe consistentemente à compreensão heideggeriana do *si mesmo em sentido próprio*.

Com a conexão entre ipseidade e identidade narrativa, o *si mesmo* surge como *leitor* e *escritor* de sua própria vida. Essa conexão vem a confirmar uma das “mais antigas convicções” de Ricoeur: a de que o *si* do conhecimento de si “não é o eu egoísta e narcísico cuja hipocrisia – e ingenuidade –, bem como o caráter de superestrutura ideológica e o arcaísmo infantil e neurótico as hermenêuticas da suspeita denunciaram” (*Ibid*: 425). O *si* do conhecimento de si resulta, antes, de uma vida examinada, depurada e explicada “pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas quanto fictícias veiculadas por nossa cultura” (*Ibid*).

Além de aplicar-se à esfera individual, a noção de identidade narrativa mostra sua fecundidade quando aplicada ao âmbito comunitário. Podemos portanto admitir a idéia de “ipseidade de uma comunidade”, na medida em que a comunidade se constitui em termos de identidade através de narrativas que se configuram como sua “história efetiva”.

O exemplo que Ricoeur vai buscar na esfera da “subjetividade individual mais retirada” nos interessa particularmente.

“Por um lado, a experiência psicanalítica ressalta o papel da componente narrativa no que se convencionou chamar de ‘história de caso’; é no trabalho do analisando (...) que esse papel se deixa discernir; ele se justifica, além disso, pela própria finalidade do processo inteiro de cura, que é substituir fragmentos de história ao mesmo tempo ininteligíveis e insuportáveis por uma história coerente e aceitável, na qual o analisando possa reconhecer sua ipseidade. Nesse aspecto, a psicanálise constitui um laboratório particularmente instrutivo para uma investigação propriamente filosófica sobre a noção de identidade narrativa. Ali vemos, com efeito, como a história de uma vida se constitui por uma seqüência de retificações aplicada a narrativas anteriores, da mesma forma como a história de um povo, de uma coletividade, de uma instituição procede da seqüência das correções que cada novo historiador traz às descrições e às explicações de seus predecessores e, aos poucos, às lendas que precederam esse trabalho propriamente historiográfico” (Ibid: 426).

Uma das limitações implicadas na solução oferecida pela noção de identidade narrativa à aporia da temporalidade consiste na instabilidade da identidade narrativa. Essa instabilidade tem duas facetas: por um lado, é possível elaborar uma série de intrigas acerca de um mesmo conjunto de incidentes; por

outro, o indivíduo também pode tecer intrigas diferentes, e mesmo opostas, a respeito de sua própria vida.⁵⁹

*

A aporia da temporalidade que acabamos de considerar, em sua relação com a narratividade, é apenas a primeira dentre as três discutidas por Ricoeur.

A segunda, denominada “aporía da *totalidade*”, assim se formula: apesar de sempre dizermos *o tempo*, refletindo a compreensão da temporalidade como totalidade, reconhecemos também, paradoxalmente, que o tempo é múltiplo, uma vez que se *dissocia* entre as três dimensões que o constituem.

O trabalho hermenêutico sobre essa aporia passa, em primeiro lugar, pela renúncia a uma resposta teórica em termos de *totalidade*, de tipo hegeliano. A aporia revela-se produtiva quando substituímos “totalidade” por “totalização” e compreendemos essa totalização “como o fruto de uma mediação *imperfeita* entre horizonte de expectativa, retomada das heranças passadas, incidência do presente intempestivo” (*Ibid.*: 430). Desse modo, o processo temporal de totalização, implicado no pensamento da história, passa a ser considerado na dimensão *prática*.

A terceira aporia – a da *inescrutabilidade do tempo* – é também a mais dissimulada. Ela surge esporadicamente, nos momentos “em que o tempo, escapando a toda tentativa de constituí-lo, revela-se pertencente a uma ordem do constituinte sempre-já pressuposta pelo trabalho de constituição” (*Ibid.*: 445).

É diante do inescrutável que o pensamento se põe na mais aguda situação de risco, justamente porque a *hybris* que o conduz à ilusória posição de “senhor do sentido” leva-o, na verdade, ao fracasso.

A resposta a essa aporia por parte de uma poética da narrativa baseia-se na admissão de que a narratividade encontra também limites tanto internos quanto externos ao seu poder de refiguração do tempo. Quanto a isto, a seguinte questão pode ser colocada: Haveria um paralelo narrativo à impossibilidade de representar

⁵⁹ “Nesse aspecto, poder-se-ia dizer que na troca de papéis entre a história e a ficção, a componente histórica da narrativa sobre si mesmo puxa esta última para uma crônica submetida às mesmas verificações documentárias que qualquer outra narração histórica, ao passo que a componente ficcional a puxa para os lados das variações imaginativas que desestabilizam a identidade narrativa. Nesse sentido, a identidade narrativa não cessa de se fazer e de se desfazer, e a questão de confiança que Jesus propunha a seus discípulos – Que dizeis que sou? –, cada um pode propor a si mesmo acerca de si mesmo, com a mesma perplexidade que os discípulos interrogados por Jesus. A identidade narrativa torna-se, assim, o título de um problema, pelo menos tanto quanto o de uma solução. Uma pesquisa sistemática sobre a autobiografia e o auto-retrato verificaria, sem dúvida nenhuma, essa instabilidade principal da identidade narrativa” (*Ibid.*: 428).

o tempo? A inconveniência dessa questão parece evidente, uma vez que não percebemos o sentido que uma refiguração do inescrutável poderia assumir. Ricoeur considera, no entanto, que a poética da narrativa possui recursos para fazer frente a essa questão. *‘É na maneira como a narratividade é levada a seus limites que reside o segredo de sua réplica à inescrutabilidade do tempo’* (Ibid: 458). Esses limites já não dizem respeito à capacidade que a narrativa possui de refigurar o tempo através de seus recursos de “configuração interna”. O que está em questão agora são os próprios *limites* da refiguração do tempo pela narrativa.⁶⁰

Ricoeur assinala que a narrativa ficção é a mais bem equipada para explorar os limites internos da narratividade. Quando da análise das três fábulas sobre o tempo – *Mrs. Dalloway*, *A montanha mágica* e *Em busca do tempo perdido* – Ricoeur mostrou que a narrativa ficção oferece soluções próprias para a aporia do tempo fenomenológico e do tempo cosmológico. Nos momentos mais altos dessas três fábulas, a “extrema concentração da temporalidade” conduz o leitor a uma série de “experiências-limite” que podem ser colocadas “sob o signo da eternidade”.

“Não podemos nos esquecer nem da escolha trágica de Septimus em Mrs. Dalloway, nem das três figuras de eternidade em A montanha mágica, (...) nem da dupla eternidade de O tempo reencontrado, aquela que arranca do tempo perdido e aquela que gera a obra, que tentará resgatar o tempo. Assim, a ficção multiplica as experiências de eternidade, levando, de diversas maneiras, a narrativa aos limites de si mesma. Essa multiplicação das experiências-limite não deve surpreender, se conservarmos na memória que cada obra de ficção manifesta seu mundo próprio. Ora, é a cada vez num mundo diferente que o tempo se deixa ultrapassar pela eternidade. Assim é que as fábulas sobre o tempo se tornam fábulas sobre o tempo e seu outro. Em nenhum lugar se verifica melhor a função da ficção, que é servir de laboratório para experiências de pensamento em número ilimitado. É para outras instâncias de vida, religiosa, ética e política, que uma escolha se impõe: o imaginário não tolera censura” (Ibid: 459-460).

A ficção opera uma segunda transgressão com relação à ordem temporal ordinária. Diferentemente da fenomenologia, que por mais ousada que seja deve sempre guardar uma certa sobriedade, a narrativa de ficção pode “permitir-se

⁶⁰ “Ora, o termo ‘limite’ pode ser entendido em dois sentidos; por limite interno, entenderemos a ultrapassagem até o esgotamento da arte de narrar nas proximidades do inescrutável. Por limite externo, o transbordamento do gênero narrativo por outros gêneros de discurso que, em sua maneira, também se empenham em *dizer* do tempo” (Ibid: 459). Abordaremos este último ponto daqui a pouco.

alguma embriaguez” e, no impulso dessa exaltação, pode chegar aos confins que separam a fábula do mito.⁶¹

No que diz respeito aos limites externos da narrativa, Ricoeur assinala que é possível que a própria temporalidade suscite, no seio de uma obra narrativa, a formação de modos discursivos não-narrativos, capazes de dizer de uma outra maneira o enigma do tempo.

A problemática da exegese bíblica fez com que o filósofo atentasse para essa questão. Se, por um lado, a Bíblia hebraica pode ser lida como “o testamento do tempo em suas relações com a eternidade divina”, por outro lado, a relação do tempo com o seu outro não se diz ali apenas narrativamente. “Seja qual for a amplitude da massa narrativa, é sempre em conjunção com outros gêneros que a narrativa funciona na Bíblia hebraica” (*Ibid*: 461).

Num outro âmbito literário – o da poética alemã – a diferenciação entre os gêneros épico, dramático e lírico serve também de exemplo. Os dois primeiros gêneros alistam-se “sem violência excessiva” nos quadros da narrativa, pelo menos no que diz respeito ao aspecto configurativo. Ricoeur se questiona, no entanto, se o mesmo valeria para o ponto de vista da refiguração.

*“É notável que os monólogos e os diálogos abram, na trama puramente narrativa da ação fingida, as brechas que permitem a incrustação de breves meditações, ou até de amplas especulações sobre a miséria do homem entregue ao desgaste do tempo. Esses pensamentos, postos na boca de Prometeu, de Agamenão, de Édipo, do coro trágico – e, mais perto de nós, de Hamlet, – inscrevem-se na longa tradição de uma sabedoria sem fronteira que para além do episódico, atinge o fundamental. É a esse fundamental que a poesia lírica dá uma voz, que é também um canto. Não cabe mais à arte narrativa lastimar a brevidade da vida, o conflito do amor e da morte, a vastidão de um universo que ignora até nosso lamento. O leitor há de ter reconhecido, dissimulados em vários pontos do nosso texto, sob o pudor e a sobriedade da prosa, os ecos da sempiterna elegia, figura lírica do lamento. Assim, abandonávamo-nos brevemente, no início de nossa aporética, por ocasião de uma mera nota sobre o tempo no **Timeu**, a uma reflexão doce-amarga sobre o consolo que uma alma*

⁶¹ “Septimus, dizíamos, sabe escutar, para além do barulho da vida, a ‘ode imortal do Tempo’. Quanto à *Montanha mágica*, o que a obra evoca é uma dupla magia invertida: por um lado, o enfeitiçamento de um tempo tornado incomensurável pela perda de seus pontos de referência e de suas medidas; por outro lado, a ‘elevação’ (*Steigerung*) de um modesto herói, confrontado com as provações da doença e da morte, elevação que, às vezes, atravessa as fases de um franco hermetismo, e que, em seu conjunto, oferece os traços de uma iniciação de ressonância cabalística. Só a ironia serve de barreira entre a ficção e a repetição ingênua de um mito. *Em busca do tempo perdido*, enfim, narrativiza, lembremo-nos, uma experiência metafísica da Identidade perdida, vinda do idealismo alemão, a tal ponto que podemos chamar igualmente de iniciática a experiência supratemporal da Beleza de onde procede o impulso da criação na direção da obra em que esta deverá encarnar-se” (*Ibid*: 460-461).

*desolada pode achar na contemplação da ordem porém inumana dos movimentos celestes. A mesma tonalidade impôs-se, de novo, desta vez no fim de nossa aporética, por ocasião de uma reflexão provocada por Heidegger sobre as imbricações mútuas entre a intratemporalidade e o chamado tempo vulgar. Registramos, então, as oscilações que a meditação impõe ao sentimento: ora prevalece a impressão de uma cumplicidade entre o não-domínio inerente a nosso ser jogado e decaído, e este outro não-domínio que nos lembra a contemplação do movimento soberano dos astros; ora, pelo contrário, prevalece o sentimento da incomensurabilidade entre o tempo concedido aos mortais e a vastidão do tempo cósmico. Assim balançamos entre a resignação que gera o conluio entre os dois domínios e a desolação que sem cessar renasce do contraste entre a fragilidade da vida e a potência do tempo que de preferência destrói. É de muitas outras maneiras que o **lirismo do pensamento meditante** vai ao fundamental sem passar pela arte de contar” (Ibid: 462).*

Ao final de *Tempo e narrativa*, Paul Ricoeur destaca que apesar de a passagem entre os três níveis da aporética do tempo implicar uma certa progressão, isto não significa que o conjunto dessas aporias constitua um todo sistemático. O mesmo vale para as respostas que a poética da narrativa dá a cada uma dessas aporias. Eles formam uma “constelação significativa” sem, no entanto, dar origem a uma “cadeia obrigatória”. Ricoeur admite, inclusive, que a pertinência da réplica dada pela narrativa às aporias do tempo diminui de nível a nível, de tal modo que o tempo, depois de ter sido mantido prisioneiro nas “malhas da intriga”, parece, no final, sair vitorioso desse embate.

“É bom que assim seja: não se dirá que o elogio da narrativa terá sorratamente dado nova vida à pretensão que o sujeito constituinte tem de dominar o sentido. Pelo contrário, convém que todo modo de pensamento verifique a validade de seu emprego na circunscrição que lhe é concedida, avaliando exatamente os limites de seu emprego” (Ibid).

A admissão dos limites da narrativa, que implica a admissão do *mistério do tempo*, não dá caução a qualquer forma de *obscurantismo*, na medida em que o mistério do tempo não produz uma interdição na esfera da linguagem; pelo contrário: ele impele o ser humano a pensar melhor e a dizer mais.

5.7. O si-mesmo como um outro

Os dez estudos que compõem *O si-mesmo como um outro* se constituem sob a égide de três grandes intenções filosóficas. Essas intenções têm como ponto de convergência o próprio título da obra.

A primeira intenção – ligada à opção pelo pronome “si” – “é marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular: ‘eu penso’, ‘eu sou’” (Ricoeur, 1991: 11). A possibilidade gramatical de opor ‘si’ a ‘eu’ serve de apoio a essa intenção.

A segunda intenção filosófica se inscreve implicitamente no “*mesmo*”, presente no título. Ela consiste em confrontar duas significações de identidade, denominadas “*identidade-idem*” e “*identidade-ipse*”. A *identidade-idem* tem na invariabilidade temporal o aspecto determinante. A *identidade-ipse*, por sua vez, “não implica nenhuma asserção concernente a um pretense núcleo não-mutante da personalidade” (*Ibid*: 13). Jogando com a equivocidade do termo “*idêntico*”, e levando em conta a sinonímia parcial de “*mesmo*” e “*idêntico*”, Ricoeur aproxima a *mesmidade* da *identidade-idem*, opondo-lhe a *ipseidade*.

A terceira intenção assumida por Ricoeur na obra em questão inscreve-se no “*...como um outro*” do título. O autor pretende mostrar que a alteridade é constitutiva da ipseidade ou, em outras palavras, que alteridade e ipseidade se implicam mútua e intimamente.

Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur discute a chamada *divergência do Cogito*, que se configura de forma exemplar na alternativa de um *Cogito exaltado* (Descartes) e um *Cogito humilhado* (Nietzsche). Em nove dos dez estudos que compõem a obra, a hermenêutica do si se estabelece num “lugar epistêmico”, que se situa para além da alternativa do Cogito e do anti-Cogito. Somente no décimo e último estudo, a hermenêutica da ipseidade se instala num “lugar ontológico”. É então que Ricoeur retoma o diálogo com a hermenêutica de *Ser e tempo*.

Devemos, portanto, concentrar nossa exposição no Estudo X, fazendo, quando necessário, remissões aos estudos anteriores. Antes, porém, cabe apresentar, em linhas gerais, a estrutura da obra.

Os três enfoques básicos da hermenêutica do si – a saber, a *mediação reflexiva pela via da análise*, a *dialética ipseidade-mesmidade* e a *dialética ipseidade-alteridade* – são assumidos de forma progressiva a partir do desdobramento “em quatro” da pergunta “*Quem?*” As perguntas resultantes são: *Quem fala? Quem age? Quem é descrito? Quem é o sujeito moral de imputação?* Essas perguntas delimitam o campo da problemática do *agir humano* que, como

tal, constitui a *unidade analógica* que mantém integradas as investigações sobre a ipseidade.

A pergunta “Quem fala?” conduz as discussões presentes nos Estudos I e II. Nesse momento inicial, Ricoeur traz para a hermenêutica do si alguns “fragmentos significativos” da filosofia analítica inglesa. No primeiro estudo, dedicado ao aspecto semântico da *questão-guia*, Ricoeur aproxima-se de Strawson, buscando problematizar o conceito de *referência significante*, através do qual se busca determinar o conceito de pessoa. No segundo estudo, a via seguida por Ricoeur é a de uma pragmática do discurso, a partir de contribuições de Austin e Searle. Nesse contexto, a relação do eu com o tu na situação de interlocução já se coloca, ao contrário do que se dá na abordagem referencial de Strawson, cujas análises tomam a pessoa antes de tudo como “terceira pessoa”.

A pergunta “Quem age?” é assumida nos Estudos III e IV a partir de uma “confrontação construtiva” da hermenêutica do si com a filosofia analítica da ação. No Estudo III, Ricoeur se aproxima da semântica da ação de Anscombe. A perspectiva desse autor permite a referência a uma ação sem agente. No quarto estudo, assim como no segundo, está em jogo uma pragmática; coloca-se agora em questão a relação da ação com seu agente. Com base na noção de *ascrição* – a atribuição de uma ação a um agente – Ricoeur discute a concepção pragmática de *autodesignação*, afirmando a sua insuficiência, uma vez que essa concepção toma o agente tão-somente a partir da perspectiva da enunciação. Através da noção de *potência de agir* – de origem aristotélica – Ricoeur introduz a dimensão ética na problemática a ascrição. Ele retoma o conceito de *ação de base*, formulado por Danto. Uma ação de base se define como aquela que está sujeita apenas ao saber fazer imediato de cada agente, independentemente de aprendizagem. Ricoeur sustenta que esse conceito designa um “fato primitivo” que corresponde, na ordem prática, ao conceito de *evidência* na ordem cognitiva. A ascrição distingue-se, portanto, da simples atribuição de um predicado a um sujeito lógico, na medida em que se define como o poder do agente de se autodesignar, designando um outro.

Nos estudos V e VI, a hermenêutica do si dá ainda a palavra à filosofia analítica, em especial a Parfit. A pergunta agora é “Quem é descrito?” A dimensão temporal, ausente nos estudos anteriores, é então levada em consideração, articulada à problemática da *identidade pessoal*. Como vimos, é no quadro de uma

teoria narrativa que essa questão pode ser enfrentada. No Estudo V, Ricoeur discute a concepção de identidade como *mesmidade* – no sentido de permanência temporal – introduzindo a noção de *caráter*. O caráter é definido como o conjunto das disposições duráveis que permitem que uma pessoa possa ser reconhecida por outra. Na hermenêutica de Ricoeur, o caráter é a dimensão de ancoragem da “história de uma vida”. Ricoeur opõe a “identidade do mesmo”, pertencente à esfera do caráter, à “identidade do si”, revelada no fenômeno da manutenção da palavra dada, isto é, da *promessa*. A palavra sustentada afirma a manutenção do si, que não se deixa inscrever na dimensão da coisidade. Sendo assim, ela é uma resposta privilegiada à questão “Quem?”, no âmbito narrativo. No sexto estudo, a dialética ipseidade-mesmidade é aprofundada a partir da afirmação de que a narração – que, segundo Ricoeur, nunca se mostra como algo neutro em termos éticos – é o *primeiro laboratório do julgamento moral*. A teoria da intriga, elaborada em *Tempo e narrativa*, desempenha *Em o si-mesmo como um outro* o papel de elo de ligação entre a teoria da ação (Estudos III e IV) e a teoria ética que se configura nos estudos VII, VIII e IX.

Em linhas gerais, estes três estudos articulam as determinações éticas da ação a partir das categorias do *bom* (Aristóteles) e do *obrigatório* (Kant). Uma noção central nesse contexto é a de *imputação*. A dialética do si-mesmo e do outro encontra então seu pleno desenvolvimento no plano epistemológico.

*

No décimo estudo de *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur se propõe a apresentar as “implicações ontológicas” das análises anteriores. A noção de *atestação*, desenvolvida progressivamente nos estudos precedentes, ocupa nesse âmbito o lugar central. É ela que responde pelo tipo de *certeza* que a hermenêutica do si vai opor tanto à certeza do Cogito, como instância que se autofundamenta (Descartes), quanto à “incerteza” que o afeta na filosofia de Nietzsche.

A atestação define-se como o *crédito* e a *confiança* de existir como si. Ricoeur assinala que a atestação se mostra como uma espécie de crença, mas não como uma crença dóxica. Esta tem no “Eu creio que” a sua inscrição gramatical, ao passo que aquela se inscreve na gramática do “Eu creio em”. A atestação se aproxima, portanto, do *testemunho*. Por outro lado, a atestação, como *atestação de si*, é confiança “no poder de dizer, no poder de fazer, no poder de se reconhecer

personagem de narrativa, no poder, enfim, de responder à acusação pelo acusativo: Eis-me aqui!...” (*Ibid*: 35).

O que está em questão no Estudo X é a *unidade analógica* do agir humano. Considerando o agir como um *modo de ser* fundamental, a hermenêutica do si se apóia em recursos das ontologias do passado, que seriam *despertadas* ao seu contato. Ricoeur busca principalmente “revalorizar a significação do ser como ato e potência, garantindo assim a unidade analógica do agir sobre uma significação ontológica estável” (*Ibid*: 33). Essa revalorização é possível tendo em vista a polissemia do termo “ser” em Aristóteles.

O primeiro passo nesse empreendimento consiste na reapropriação do *ser-verdadeiro* aristotélico em favor da noção de atestação. Depois de discutir em detalhe as dificuldades envolvidas na tentativa de reapropriação do par ato-potência, Ricoeur assinala que o essencial consiste em que a *energéia* e a *dynamis* sinalizam para um *fundo de ser poderoso e efetivo*, sobre o qual o agir se *destaca*. “Centralidade do agir e descentramento em direção a um fundo de ato e potência, são esses dois traços igual e conjuntamente constitutivos de uma ontologia da ipseidade em termos de ato e de potência” (*Ibid*: 360).

Inicia-se então o diálogo com Heidegger. O tema da *consciência* (*Gewissen*) é o primeiro a ser mencionado. Ricoeur assinala que, em *Ser e tempo*, a consciência como atestação de si é a garantia do caráter originário das análises efetivadas até então no contexto da obra. Essa idéia confirma a hipótese de que “a distinção entre ipseidade e mesmidade tem por objeto não somente duas constelações de significações mas dois modos de ser” (*Ibid*: 361).

Depois de destacar que o estatuto ontológico da ipseidade em *Ser e tempo* está solidamente fundado na diferença entre o Dasein e os entes simplesmente dados, Ricoeur aproxima a categoria da *mesmidade*, própria de sua hermenêutica, da noção de *ser simplesmente dado*; a mesma aproximação é operada entre a *ipseidade* e o *modo de ser do Dasein*.

Uma outra questão é a da possibilidade de comparação entre o estatuto do Cuidado em *Ser e tempo* e o do agir em *O si-mesmo como um outro*. O Cuidado não se deixa apropriar por interpretações psicologizantes ou sociologizantes. Essa noção também não pode ser captada por uma “fenomenologia imediata”, ao contrário do que se dá com as noções subordinadas de ocupação e preocupação. Analogamente, o sentido do agir não pode ser esgotado por nenhuma

determinação particular, seja ela lingüística, prática, narrativa ou ético-moral. Daí a questão: seria o Cuidado o equivalente da *unidade analógica do agir*? Em última instância, Ricoeur pretende se reapropriar de Aristóteles tomando as noções de Cuidado, ser-no-mundo e Dasein como noções condutoras nessa empreitada. A aproximação entre o Cuidado heideggeriano e a *praxis* aristotélica possibilita, segundo Ricoeur, uma “inteligência aprofundada” de ambos os conceitos. Porém, o Cuidado “dá à *praxis* aristotélica um peso ontológico que não parece ter sido o grande propósito de Aristóteles em suas *Éticas*” (*Ibid*: 364).

Ricoeur começa a se afastar de Heidegger justamente nesse ponto. Ele não crê ser necessário conferir à *praxis* aristotélica e ao seu próprio conceito de agir uma “função unitária” que abarque a totalidade da experiência humana. A polissemia do conceito de ação “só autoriza a idéia de uma unidade analógica do agir” (*Ibid*: 365). Ricoeur considera que o peso ontológico concedido por Heidegger à *facticidade* faz com que a dimensão aristotélica da *energéia* e da *dynamis*, na qual “o agir e o padecer” humanos encontram-se enraizados, seja atenuada. A noção de *fundo ao mesmo tempo poderoso e efetivo* surge como resposta a essa limitação. “Insisto sobre os dois adjetivos. Uma tensão existe entre potência e efetividade que me parece essencial à ontologia do agir e que me parece apagada na equação entre *energéia* e *facticidade*” (*Ibid*: 368).

Ricoeur vai buscar no *conatus* de Spinoza – como o *esforço para perseverar no ser* – o que não pôde encontrar na *facticidade* heideggeriana. Ao final desse movimento, que não podemos expor aqui, ele afirma que se Heidegger soube ligar o si ao ser-no-mundo, Spinoza “é o único a ter sabido articular o *conatus* sobre esse fundo de ser ao mesmo tempo efetivo e poderoso que ele chama *essentia actuosa*” (*Ibid*: 370).

Na última etapa da investigação ontológica de Ricoeur, a dialética de ipseidade e alteridade é assumida em todo o seu alcance. A referência ontológica nesse momento é a dialética platônica do Mesmo e do Outro. Na hermenêutica do si, o Outro, devido à sua própria polissemia, não se reduz à alteridade de *um* outro. A polissemia do Outro corresponde à do Mesmo, que perde a sua univocidade com o estabelecimento dos dois significados de identidade: identidade-*idem* e identidade-*ipse*.

O problema agora consiste em explicar o “trabalho da alteridade” no seio da ipseidade. Quando a isto, Ricoeur assinala que “o fiador *fenomenológico* da

metacategoria da alteridade é a variedade de experiências de passividade, entremeadas de maneiras múltiplas ao agir humano” (*Ibid*: 371). O conjunto das experiências de passividade é ordenado por Ricoeur em três campos: no primeiro, a passividade liga-se à experiência do próprio corpo como *carne*; no segundo campo, a passividade está relacionada à alteridade inerente à relação intersubjetiva; no terceiro campo, por fim, a passividade em jogo é a da consciência, ou seja, da “relação do si com o si-mesmo”.

É no campo das análises da *consciência* que o confronto com Heidegger se coloca de forma mais aguda. Uma das razões é que a superação da falsa alternativa da boa e da má consciência encontra em *Ser e tempo* a solução mais radical, na medida em que Heidegger situa a consciência além do bem e do mal. “(...) surpreende-se aí um dos efeitos da luta levada contra o pensar-valor dos neokantianos e, mais ainda, contra aquele de Max Scheler em sua *Ética material [não formal] dos valores*” (*Ibid*: 405). Ricoeur considera que ao buscar “sublinhar *Sein* em *Dasein*”, Heidegger evita reconhecer a “força originariamente ética” do clamor da consciência.

A “imanência integral” do *Dasein* a si próprio é o aspecto distintivo do fenômeno da consciência. É a partir daí que a possibilidade de superação da impessoalidade se coloca. É verdade, como Ricoeur observa, que a referência ao outro não está totalmente ausente, mas o outro só está implicado em consideração ao “se” do impessoal, “no plano inautêntico da preocupação” (*Ibid*, nota).

A introdução da noção de *débito* (*Schuld*) não altera esse estado de coisas. Se a moralidade pressupõe o *ser-em-débito*, como Heidegger afirma, o filósofo “não mostra como poderíamos percorrer o caminho inverso: da ontologia para a ética” (*Ibid*: 407). O fenômeno da *decisão* ratifica o afastamento da noção de consciência do campo ético. Nesse momento da analítica existencial, a “petição do outro” está mais uma vez ausente.

Ricoeur opõe a essa “des-moralização da consciência” uma concepção que relaciona os fenômenos da *injunção* e da *atestação*. “O ser-imposto constituiria então o momento de alteridade própria ao fenômeno da consciência, em conformidade com a metáfora da voz. Escutar a voz da consciência significaria ser-imposto pelo Outro” (*Ibid*: 408-409).

No plano da dialética dos “grandes gêneros” – o Mesmo e o Outro – a alteridade do outro é a outra face da passividade do ser-imposto. Quem é esse

Outro? O que dizer a respeito do seu estatuto? Ricoeur sugere que a equivocidade do estatuto do Outro no fenômeno da consciência dever ser preservada. A psicanálise rompe essa equivocidade de uma forma bastante precisa.⁶² A explicação genética da psicanálise é legítima dentro de certos limites, mas insuficiente. No entender de Ricoeur, o estar apto a ser afetado pela injunção do Outro “parece realmente constituir a condição de possibilidade do fenômeno empírico de identificação, que está longe de ter a transparência que lhe destinamos muito facilmente” (*Ibid*: 412).

Quando põe em questão o pensamento de Lévinas em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur aponta para a redução da alteridade da consciência à alteridade do outro, em vigor na perspectiva desse autor. Vimos que em Heidegger vigora uma outra redução: a do ser-em-débito à facticidade do ser-no-mundo. Ricoeur opõe a essa alternativa a sua concepção de alteridade, na qual o ser-imposto surge como *estrutura* da ipseidade. É necessário acrescentar que Ricoeur partilha com Lévinas a convicção de que o outro é a via obrigatória da injunção. Porém, como já observamos, Ricoeur prefere manter uma “certa equivocidade” quanto ao estatuto do Outro. Essa posição se justifica quando se considera que *a alteridade da consciência é irreduzível à alteridade do outro*.

“Talvez o filósofo, como filósofo, deva confessar que ele não sabe e não pode dizer se esse Outro, fonte de injunção, é um outro que eu possa considerar ou que possa me encarar, ou meus ancestrais, dos quais já não há representação, tanto minha dívida a seu respeito é constitutiva de mim-mesmo, ou Deus – Deus vivo, Deus ausente – ou um lugar vazio. Sobre essa aporia do Outro, o discurso filosófico se detém” (*Ibid*: 413).

Ao final do trajeto pela longa via que, partindo da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, passou pelo pensamento dialético de Gadamer, desembocando na perspectiva pluralista e pluralizante de Ricoeur, consideramos que, em função dos interesses específicos em jogo no diálogo transdisciplinar que a partir de agora se coloca, o essencial de cada pensador foi apresentado e as convergências e divergências mais importantes entre eles foram tematizadas.

⁶² “Ela é interrompida num sentido claro e univocamente antropológico na *metapsicologia* freudiana: a consciência moral é um outro nome do superego, o qual reduz-se às identificações (sedimentadas, esquecidas e, por uma grande parte, reprimidas) com as figuras parentais e ancestrais” (*Ibid*: 411).

TERCEIRA PARTE

Jung e a Fenomenologia Hermenêutica

6. POR UM DIÁLOGO TRANSDISCIPLINAR

Este capítulo tem um caráter introdutório. Apresentamos, em primeiro lugar, alguns aspectos da problemática contemporânea da transdisciplinaridade, situando nossa própria perspectiva no quadro das discussões dessa questão.

Em seguida, discutimos a abordagem do problema da relação entre Jung e a fenomenologia levada a efeito por Roger Brooke, ressaltando os pontos de contato e de afastamento entre a perspectiva desse autor e a nossa.

6.1. A questão transdisciplinar

No texto *De la pluridisciplinarité à la transdisciplinarité*, André Bourguignon apresenta a idéia da transdisciplinaridade numa perspectiva que tem a pluri e a interdisciplinaridade como pontos de partida e de contraste.

Mas antes Bourguignon aborda a questão da constituição histórica da idéia de *disciplina*. A disciplinaridade ganha corpo na antiguidade grega em função de uma necessidade filosófica de discriminação das atividades humanas. Nessa perspectiva, Aristóteles estabelece uma distinção entre ciências práticas, poéticas e teóricas. Na Idade Média, estabelece-se um contraste entre as disciplinas que formam o *quadrivium* científico (geometria, aritmética, astronomia e música) e as que compõem o *trivium* literário (gramática, retórica e dialética). No início do século XVII, Descartes propõe um método de investigação da verdade científica que abre caminho para o processo autonomização e proliferação das disciplinas. No século XIX, Comte propõe uma ordenação *linear* do campo disciplinar, tomando como parâmetros os graus de generalidade e complexidade das disciplinas. O espectro disciplinar tem num de seus pólos a matemática e no outro a sociologia, e integra a astronomia, a física, a química, a biologia, e a psicologia.¹

Num texto de 1967,² Piaget vai de encontro à concepção de um encadeamento linear das ciências, propondo um modelo *circular*, pelo qual a psicologia e a sociologia se articulam às ciências lógico-matemáticas. De acordo com essa nova perspectiva, as disciplinas científicas encontram-se necessariamente numa relação de interdependência.

¹ “Dans cette classification, le degré de généralité de chaque discipline allait en décroissant des mathématiques à la sociologie, tandis que le degré de complexité allait en croissant. Les mathématiques se voyaient ainsi accorder une place prééminente” (Bourguignon, 1997: 1).

² “Le système et la classification des sciences”. Em: *Logique et connaissance scientifique*. Paris, Gallimard.

O fenômeno da superespecialização no âmbito técnico-científico provoca uma reação que consiste na aproximação entre disciplinas distintas, que passam, inclusive, a partilhar determinados conceitos. No bojo desse movimento de convergência entre campos disciplinares, surgem as noções de *pluridisciplinaridade* e *interdisciplinaridade*.

A pluridisciplinaridade implica a associação de várias disciplinas em torno de um objeto comum que, assim, é considerado sob diversos aspectos; na interdisciplinaridade, por sua vez, disciplinas autônomas passam a trabalhar conjuntamente tendo em vista a ampliação da compreensão de um determinado domínio do real.³

O valor das perspectivas pluri e interdisciplinar reside em que elas evidenciam os pontos de contato entre as disciplinas, favorecendo a unidade do conhecimento. Bourguignon acrescenta, no entanto, que as perspectivas em questão não alteram fundamentalmente a atitude do homem face à investigação científica. A transdisciplinaridade viria justamente propor e proporcionar essa mudança de atitude.

Segundo Bourguignon, a origem da noção de transdisciplinaridade encontra-se em *The unity of knowledge*, de Niels Bohr, publicado em 1955. Bohr não utiliza o termo “transdisciplinaridade” nesse trabalho, mas a noção de uma abordagem transdisciplinar é apresentada claramente. Ele coloca que a questão da *unidade do conhecimento* está intimamente relacionada à busca de uma *compreensão universal* da nossa situação na ordem das coisas. Essa nova atitude deriva da revolução operada pela física quântica.

A origem do termo propriamente dito não é fácil de situar. Há, no entanto, uma “referência precisa”: o texto de Piaget, apresentado em 1970, quando de um Colóquio sobre a interdisciplinaridade. Nesse trabalho, Piaget afirma que é

³ “La pluridisciplinarité peut associer plusieurs disciplines soit horizontalement, soit verticalement. En astronomie, par exemple, l’observation des corps célestes a été complètement renouvelée quand toutes les formes de radioastronomie ont été ajoutées à l’astronomie optique classique (pluridisciplinarité horizontale). L’exploration des divers niveaux d’organisation d’un même système naturel peut être considérée comme de la pluridisciplinarité verticale. Mais en ce cas, il faut renoncer à l’intégration de tous les savoirs locaux en un savoir global du fait que l’articulation entre les niveaux reste inconnue. L’interdisciplinarité est plus facile à cerner. Pour atteindre un objectif commun à plusieurs disciplines, comme valider une théorie, ou interpréter des données, des disciplines sont appelées à coopérer. Pour valider, partiellement, le modèle standard de la cosmologie (Big Bang), on a recouru à l’observation des galaxies, à l’enregistrement du rayonnement du fond du ciel et à la mesure de l’abondance des éléments légers (hydrogène, hélium) dans l’Univers. Et le transfert des méthodes de la physique quantique a engendré la cosmologie quantique. Comme autres exemples de champs de recherche interdisciplinaires, il est possible de citer, avec E. Morin, l’histoire et la paléanthropologie” (*Ibid*: 3).

possível esperar que a etapa das relações interdisciplinares venha a ser sucedida por uma etapa superior, de caráter “transdisciplinar”. Nesse novo momento, os pesquisadores não se contentariam apenas em buscar interações e reciprocidades entre áreas de especialização, mas situariam essas ligações no âmbito de um sistema global, no qual as fronteiras estáveis entre as disciplinas já não se apresentariam. Desde então, vários autores, em especial na França, trabalham como o conceito de transdisciplinaridade. Os dois nomes mais destacados são Edgar Morin e Basarad Nicolescu.

No Primeiro Congresso Mundial de Transdisciplinaridade, realizado em 1994, foi elaborada uma Carta de Princípios, cujo principal objetivo era proporcionar ao conjunto de disciplinas uma orientação comum.⁴ Bourguignon destaca três princípios ali formulados: 1. *A transdisciplinaridade é incompatível com a redução do Homem a uma estrutura formal e a redução da realidade a um único nível e a uma única lógica;* 2. *A transdisciplinaridade oferece uma nova visão da natureza, na medida em que abre as disciplinas àquilo que as atravessa e ultrapassa. Ela vai além do domínio das ciências exatas, devendo reconciliá-las com as ciências do homem.* 3. *A transdisciplinaridade situa o Homem no Universo; ela postula que a economia deve estar a serviço do Homem. Ela dialoga com todas as ideologias humanistas e não totalitárias.*⁵

Os artigos quatro e seis da Carta trazem também elementos importantes para a reflexão em torno dessa questão. No artigo quatro afirma-se que o “ponto de sustentação” da transdisciplinaridade encontra-se na “unificação semântica e operativa” das acepções disciplinares, para além das próprias disciplinas. Essa unificação demanda uma racionalidade capaz de relativizar as noções de *definição* e *objetividade*. O artigo seis traz a afirmação do caráter multidimensional da transdisciplinaridade face à interdisciplinaridade e à pluridisciplinaridade; a abordagem transdisciplinar leva em conta as concepções do tempo e da história, mas não exclui a existência de um *horizonte trans-histórico*.

Bourguignon observa que a perspectiva transdisciplinar, tal como se constitui a partir de então, considera que a ciência contemporânea chegou às “fronteiras da metafísica”, uma vez que a física quântica e a cosmologia suscitam

⁴ “En d’autres termes, à travers et au-delà des disciplines, de chercher un sens – une direction et une signification – em redécouvrant l’unité de l’Univers, de la vie et de l’Homme” (*Ibid*: 4).

⁵ Os aspectos destacados por Bourguignon são cobertos pelos Artigos 1, 2, 3 e 8 da Carta de Princípios.

questões que a própria ciência não tem condições de responder: *De onde viemos? Quem somos? Para onde vamos?*

Devemos agora situar nossa própria compreensão da transdisciplinaridade face à concepção que acabamos de apresentar.

Antes de tudo, cabe destacar que a visão predominante da transdisciplinaridade, baseada principalmente no pensamento de Nicolescu, tem como referência fundamental a física. De fato, para esse autor a noção de transdisciplinaridade é indissociável da revolução quântica. Nicolescu trabalha com o conceito de *nível de realidade*. Ele define “nível” como *um conjunto estável de sistemas naturais* e “realidade” com *aquilo que resiste às nossas representações, descrições e imagens*. Numa perspectiva diacrônica, que abarca a história do universo como um todo segundo o modelo cosmológico em vigor, os níveis se ordenam progressivamente a partir da origem no Big Bang até a constituição do Homem. Teríamos, portanto, um nível quântico, um nível físico clássico, um nível biológico e níveis psicológicos, entre outros.⁶

De nossa parte, devemos de início esclarecer que além de não nos situarmos numa perspectiva que toma como paradigma as ciências naturais, não nos orientamos por, nem tampouco pretendemos propor qualquer concepção *geral* da transdisciplinaridade. Se a nossa abordagem do problema de uma possível articulação entre a psicologia analítica e a fenomenologia hermenêutica pode ser chamada de *transdisciplinar*, a transdisciplinaridade em jogo nessa tentativa de articulação apresenta um caráter de *particularidade*. Ela se constitui fundamentalmente a partir de uma experiência de reflexão circunscrita especificamente ao âmbito da relação possível entre as disciplinas em questão. É a partir, portanto, de uma inserção reflexiva *particular* nesse “entre dois” – para falar como Ricoeur – que a possibilidade de transcender especulativa e dialeticamente as fronteiras disciplinares em jogo é assumida; e é também a partir das *particularidades* inerentes aos dois campos que a construção da estratégia de

⁶ Bourguignon apresenta do seguinte modo a perspectiva de Nicolescu a respeito dos níveis psicológicos mais avançados: “Au cours de l’évolution, le système nerveux central et donc le psychisme se sont compliqués, en particulier chez les vertébrés. Aux simples réponses automatiques ont succédé des processus plus complexes de résolution de problèmes, fondées sur les besoins, les affects, les souvenirs et la perception de l’environnement. Finalement, un dernier niveau de réalité psychique, celui de la pensée réflexive, a émergé chez l’*Homo sapiens* lors de l’instauration d’un langage doublement articulé. Grâce à ce langage et à la réflexion, l’Homme était désormais capable de créer des réalités culturelles et sociales dont l’évolution prit le relais de l’évolution biologique. D’autres niveaux de réalité sont peut-être envisageables, comme, par exemple, celui où se jouent les interactions entre les êtres vivants et entre eux et leur environnement physique” (*Ibid*: 5-6).

ultrapassamento dessas fronteiras se faz. Desse modo, se o exercício que aqui se perfaz alcança porventura uma dimensão de generalidade, com certeza isto não deve ser atribuído à aplicação de princípios transdisciplinares extrínsecos às disciplinas em questão, mas, antes, à repercussão no espaço transdisciplinar de certos traços fundamentais comuns às duas disciplinas: *perspectiva universalizante*, fundamentada na idéia de transcendentalidade; *compreensão da historicidade* da experiência sem prejuízo da dimensão trans-histórica dessa experiência; *abordagem dialética* dos problemas; *atitude fenomenológica*, implícita em Jung, e constitutiva em Heidegger, Gadamer e Ricoeur; *orientação hermenêutica*, traduzida num atender primário à questão do *sentido*.

6.2. Jung e a fenomenologia

O livro *Jung and phenomenology*, de Roger Brooke, ocupa uma posição importante no contexto de nossa temática, uma vez que, ao que sabemos, constitui-se como a primeira tentativa de articulação entre a psicologia junguiana e a fenomenologia. Desse modo, o trabalho de Brooke é para nós uma referência indispensável.

Brooke parte do princípio de que é possível e necessário reler Jung fenomenologicamente. Ele identifica na psicologia analítica uma perspectiva fenomenológica básica. A relação de Jung com a fenomenologia, apesar de inconsistente e rudimentar, é efetiva.

“[Jung] criticou Freud e estabeleceu sua própria posição em nome da fenomenologia. Que a sua relação com a fenomenologia foi claramente ingênua e certamente inconsistente, é verdade. No entanto, ela existiu e eu penso que apesar de sua inconsistência, esta relação com a fenomenologia é central para uma compreensão da obra de Jung” (Brooke: 1991: XVI).⁷

Brooke acrescenta que Jung atuou não apenas como fenomenólogo, mas também como hermeneuta:

“Se Jung alinha-se com a fenomenologia em sua tentativa de pôr entre parênteses a atitude natural e retornar ao mundo vivido, ele

⁷ O trecho no original é o seguinte: “[Jung] criticized Freud and established his own position in the name of phenomenology. That his relation to phenomenology was fairly unsophisticated, and certainly inconsistent, is true. Nevertheless, it did exist, and I think that despite its inconsistency, this relation to phenomenology is central to an understanding of Jung’s work”.

também se alinha com a hermenêutica . Ele o faz de um modo que estava à frente de seu tempo: sonhos, sintomas, pinturas e comportamento são tratados igualmente como textos, nos quais o método hermenêutico da filologia é aplicado”(Ibid: 38).⁸

A partir dessas constatações de caráter mais geral, Brooke propõe algumas articulações conceituais.

O conceito de complexo de tonalidade afetiva é associado à concepção husserliana da intencionalidade. Nessa perspectiva, os complexos são vistos como *intencionalidades encarnadas*, constituídas a partir de um fundo arquetípico.

“Essas intencionalidades encarnadas têm dimensões pessoais e impessoais: a vida psicológica pessoal emerge a partir de fundamentos impessoais, mas essas fundações continuam a prover estrutura, consistência e densidade à vida psicológica, a despeito das vicissitudes da cultura e da história (e a despeito das alegações de grande parte do pensamento contemporâneo)” (Ibid: 127).⁹

Essa articulação não se estabelece isoladamente. Ela se situa num contexto bem mais amplo, no qual se integram as noções de psique e existência, fantasia e mundo. Cada “complexidade existencial” possui sua própria vida de fantasia; a vida psíquica está ancorada no corpo e ao mesmo tempo no mundo, como estrutura ontológica. Desse modo, *cada complexo ilumina e ao mesmo tempo habita um mundo, mundo esse que é revelado imediata e diretamente na forma de imagens*. Isto acontece apesar das contingências da vida cotidiana, que tendem a encobrir as “complexidades imaginais” do mundo vivido. Por um lado, a tradução fenomenológico-hermenêutica da teoria dos complexos dá consistência ontológica a essa dimensão do pensamento de Jung; mas, em contrapartida, a teoria dos complexos fornece à análise fenomenológica da existência e da corporalidade uma substancial significação psicológica.

Tanto o sentido de si quanto o sentido do mundo surgem como figuras a partir do “fundo imaginativo” da existência. Essas figuras possuem um caráter típico. Brooke reconhece o significado ontológico e epistemológico da tipologia de Jung.

⁸ “If Jung aligns himself with phenomenology in his attempt to bracket the natural attitude and return to the life-world, he also aligns himself with hermeneutics. He does so in a way that was ahead of his time: dreams, symptoms, paintings, and behavior are treated equally as texts, to which the hermeneutic method of philology is applied”.

⁹ “These incarnate intentionalities have both personal and impersonal dimensions to them: personal psychological life emerges from impersonal foundations, but these foundations continue to provide structure, consistency, and density to psychological life despite the vicissitudes of culture and history (and despite the claims of much contemporary thought”.

“(...) Tipos psicológicos tem significado ontológico e epistemológico. O mundo percebido é sempre, diz Jung, mundo-para-alguém (com um tipo particular). Por outro lado, não há consciência de mundo que não seja (tipologicamente) limitada. Expressa ontologicamente, não há consciência que não esteja em relação com o mundo segundo uma certa perspectiva. Consciência e mundo formam uma unidade estrutural” (Ibid: 44).¹⁰

Na visão de Brooke, portanto, a vida psicológica se desdobra como um “modo típico de ser-no-mundo”, mesmo quando há uma tentativa consciente de se retirar do mundo.¹¹

Tomando como base a articulação entre “psique” e “Dasein”, Brooke sustenta que a psique é a abertura constitutiva do mundo como mundo humano. O poder imaginativo dessa abertura e o mundo que nela se revela têm de ser concebidos conjuntamente. A identificação de similaridades entre as perspectivas de Jung e Heidegger, alcança as esferas da historicidade e da temporalidade.

“Nem para Jung nem para Heidegger a verdade é uma concordância entre uma proposição e o ‘real estado de coisas’ (realismo) ou uma correspondência entre idéias (idealismo). Para Jung ela é antes uma qualidade da relação da psique com suas imagens; para que algo seja verdadeiro, tem que ser efetivo; para ser efetivo tem de ser imanente (...) Para Heidegger, a verdade é desvelamento (aletheia) ou, mais precisamente, aquele momento do desvelamento que emerge mais claramente na atitude de deixar ser. É preciso também notar que tanto para Jung quanto para Heidegger a verdade é inteiramente histórica e situada. Ou seja, não há verdade que não seja dada no desdobramento temporal da psique, ou Dasein” (Ibid: 90).¹²

No entanto, a noção junguiana de psique revela uma postura epistemológica que vai de encontro, no entender de Brooke, à perspectiva fenomenológica assumida por Heidegger. Na medida em que, segundo Jung, todo o acesso ao real se dá através de imagens psíquicas, o real é assimilado ao

¹⁰ “(...) *Psychological Types* has ontological and epistemological significance. The perceived world is always, says Jung, a world-for-someone (with a particular type). On the other hand, there is no consciousness of the world that is not (typologically) limited. Expressed ontologically, there is no consciousness that is not world-related as a certain perspective. Consciousness and world form a structural unity”.

¹¹ No capítulo final deste trabalho, colocaremos em questão a idéia de que toda abertura de mundo integra uma dimensão tipológica.

¹² “For neither Jung nor Heidegger is truth an agreement between a proposition and the ‘real state of affairs’ (realism) or a correspondence between ideas (idealism). For Jung, it is rather a quality of the psyche’s relationship to its images; to be true something has to be effective; to be effective it has to be immanent (...) For Heidegger, truth is uncoveredness (*aletheia*), or more precisely, that moment of uncovering that emerges most clearly in the attitude of letting-be. It might also be noted that for both Jung and Heidegger truth is thoroughly historical and situated. That is, there is no truth that is not given within the temporal unfolding of psyche, or *Dasein*”.

psíquico, ou seja, a psique é vista como a única realidade imediata. Brooke assinala que o efeito desse *auto-encapsulamento* no psíquico se reflete no caráter tautológico da própria definição do termo “psique”.¹³ Ao articular “psique” e “Dasein”, Brooke pretende superar esse auto-encapsulamento.

“A psique deve ser situada como aquela região aberta na qual o mundo vem a ser e requer uma vida. (...) a psique é tanto o mundo vivido quanto a abertura desse mundo. (...) O mundo vivido é igualmente sua abertura na luz encarnada da experiência humana. ‘Ambos’ os fenômenos descrevem a psique para Jung; e (...) o Dasein para Heidegger (...)” (Brooke, 1991: 85).¹⁴

Uma de nossas contribuições para a problemática da relação entre a psicologia analítica e a fenomenologia hermenêutica consiste em mostrar que a articulação entre a compreensão junguiana da psique e a noção heideggeriana de *Dasein* demanda uma abordagem que explicita criticamente o auto-encapsulamento que afeta o próprio Dasein heideggeriano, no que diz respeito especificamente à transcendência para o outro. Isto foi levado a efeito no capítulo referente a Heidegger. Abrimos portanto o caminho para uma abordagem mais ampla da relação entre o conceito de psique e a abertura de mundo implicada na noção de Dasein.

Brooke observa que a obra de Jung é atravessada por uma “tensão ontológica e epistemológica” básica entre uma perspectiva natural-científica e uma perspectiva eminentemente *poética*. Apesar de a perspectiva poética abarcar a perspectiva natural-científica, ela carece de uma fundamentação consistente. A articulação com a fenomenologia deve suprir essa carência.

Em última instância, a origem do poético encontra-se na dimensão arquetípica da psique. Os arquétipos são fontes de ação e reação tipicamente humanas, são estruturas que interligam originariamente comportamento e experiência. Como se sabe, Jung diferencia as imagens arquetípicas dos arquétipos “em si mesmos”. Essa diferenciação poderia ser interpretada como uma oposição dicotômica entre o “para nós” da representação arquetípica e o “em si” incognoscível. Brooke, no entanto, assinala que a “tensão entre o revelado e o

¹³ De fato, em *Tipos psicológicos*, Jung define a psique como “a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes” (1991: § 752).

¹⁴ “Psyche has been situated as that open realm within which the world come into being and engages one’s life. (...) the psyche is both the lived world and the opening of that world. (...) The lived world is equally its opening in the incarnate light of human experience. ‘Both’ these phenomena describe psyche for Jung and (...) Dasein for Heidegger (...)”.

oculto”, ao invés de ser uma tensão ontológica entre duas entidades essencialmente diferentes, mas conectadas, é uma “tensão hermenêutica”, que se dá na própria estrutura da “presença imaginal”. Para usar um termo colhido em Ricoeur, diremos que essa tensão é *aletêutica*, e não metafísica. Sendo assim, a interpretação das manifestações arquetípicas não nos conduzirá a um pretense “significado denotativo” de um ente a-histórico e discreto, mas a um *leque de possibilidades de sentido*, marcadas ao mesmo tempo pelo histórico e pelo trans-histórico, pelo atual e pelo arcaico, pelo singular e pelo típico. Quanto ao problema da origem dos arquétipos, Brooke diz o seguinte:

“Criança, mãe, pai, (...) herói, casamento e sacrifício são acontecimentos humanos fundamentais, que não seriam possíveis para um ser nascido com a genética de um tubarão, mas esses temas têm uma significância cultural e complexidade pessoal que torna inconcebível que qualquer um deles possa ser reduzido, por qualquer caminho explanatório que seja, a um gene particular ou a uma combinação genética” (Ibid: 146-147).¹⁵

A *autonomia imaginal* é considerada por Brooke como o “fundamento irreduzível” da constituição da realidade arquetípica como concretamente real. A ênfase no imaginal resulta, segundo ele, de um aprofundamento ontológico do problema dos arquétipos no pensamento junguiano, aprofundamento esse que faz com que a interpretação dos arquétipos como padrões de comportamento perca terreno para uma perspectiva que os compreende como possibilidades imaginais que reúnem homem e mundo.

“A autonomia imaginal não tem base explanatória. Ela própria é o fundamento tanto do sujeito quanto do mundo, pois ela é a possibilidade de abertura de ambos. ‘As coisas estão fundadas nos deuses’, diz o erudito heideggeriano Vincent Vycinas¹⁶ (...) o que, em termos junguianos, significa que a autonomia imaginal é o fundamento misterioso e irreduzível que constitui a realidade arquetípica como concretamente real. Assim, é a autonomia imaginal que leva uma coisa a ser a coisa profundamente significativa que ela é, e que situa o ser humano em relação com essa coisa” (Ibid: 158).¹⁷

¹⁵ “Child, mother, father, (...) hero, marriage and sacrifice are fundamental human occurrences that would not be possible for a being born with the genetics of a shark, but these themes have a cultural significance and personal complexity which makes it inconceivable that any one of them could be reduced in any explanatory way to a particular gene or genetic combination”.

¹⁶ Cf. Vycinas, V. *Search for Gods*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

¹⁷ “Imaginal autonomy has no explanatory ground. It is itself the ground of both subject and world for it is the possibility of their disclosure. ‘Things are founded in the gods’, says the Heideggerian scholar Vincent Vycinas (...), which means that, in Jungian terms, imaginal autonomy is the irreducible and mysterious

O processo de individuação, como diz Brooke, envolve uma crescente diferenciação do que ele chama de “self-world possibilities”. Esse processo dá margem tanto à expansão quanto ao aprofundamento da existência. As transformações implicadas na individuação acarretam uma espécie de deslateralização da compreensão, em favor de uma experiência vital e existencial metaforicamente significativa. Brooke nos oferece uma definição bastante abrangente do processo em questão:

“A individuação é um processo de diferenciação e transformação no qual a identidade pessoal é estabelecida como apropriação de um número limitado de possíveis aberturas de mundo e relações, a partir da totalidade de possibilidades que Jung chama de Si-mesmo. Tal apropriação constitui uma encarnação e apropriação personalizada, dentro dos limites de um espaço e tempo culturais, do Si-mesmo primitivo e arcaico. A apropriação propende, portanto, para caminhos particulares nos quais a cultura encontra-se tanto fechada quanto aberta, de modo que essa identidade pessoal pode ser mais ou menos sujeitada, de diferentes maneiras e com efeitos multififormes. Pelo menos na cultura ocidental moderna, a apropriação tende a se dar predominantemente em modos heróicos. Nessa medida, a identidade pessoal se estabelece antropocentricamente, ou humanisticamente, em termos de vontade de poder, triunfo, medo da obscuridade e do misterioso, e iconoclastia” (Ibid: 119).¹⁸

Apesar de breve, nossa exposição do pensamento de Roger Brooke sobre a relação entre Jung e a fenomenologia dá conta dos aspectos mais importantes, tendo em vista os nossos próprios objetivos.

A idéia da presença de uma *fenomenologia implícita* na psicologia de Jung é extremamente pertinente. Em nosso trabalho, tomamos esse pressuposto como algo fundamental, e procuramos investir nas possibilidades de *aprofundamento* e *ampliação* desse pressuposto. Esse investimento se opera através de uma consideração especulativa e dialética, que busca fazer com que os aspectos

ground that constitutes archetypal reality as concretely real. Thus it is imaginal autonomy which allows a thing to be the profoundly meaningful thing it is and which situates the human being in relation to that thing”.

¹⁸ “Individuation is a process of differentiation and transformation in which personal identity is established as an appropriation of a limited number of possible world-disclosures and relationships from out of the totality of possibilities that Jung calls the self. Such an appropriation constitutes a personalized incarnation and transformation, within the limits of a cultural space and time, of the primitive and archaic self. Appropriation is thus prone to the particular ways in which a culture is closed as well as open, so that personal identity may be more or less constricted, in different ways and with varying effects. At least in modern western culture, appropriation tends to be predominantly within heroic modes. To that extent, personal identity is established anthropocentrically, or humanistically, in terms of will-power, a fear of the dark and mysterious, and iconoclasm”.

fundamentais das cinco teorias junguianas que compõem o campo temático de nosso estudo *reflitam* certos traços fenomenológicos essenciais presentes nas perspectivas de Heidegger, Gadamer e Ricoeur.

O aprofundamento da problemática em questão se traduz na busca de um detalhamento maior dos conceitos psicológicos e fenomenológicos envolvidos. No que diz respeito ao aspecto psicológico, a importância do recurso ao lúcido trabalho de Paolo Pieri precisa ser mais uma vez destacada. Quanto à fenomenologia, buscamos, por um lado, ir mais fundo na abordagem heideggeriana configurada em *Ser e tempo* e, por outro lado, retomar – através, principalmente, da perspectiva de Ricoeur – uma série de aspectos da fenomenologia de Husserl que merecem figurar no quadro de nosso estudo.

A ampliação da perspectiva aberta por Brooke se faz, paradoxalmente, através de uma espécie de delimitação *disciplinar*.¹⁹ Pelo lado da psicologia, optamos por considerar apenas o pensamento do próprio Jung, por acreditamos que uma abordagem mais ampla acabaria por comprometer, sem contrapartida significativa, nossa busca de aprofundamento. Pelo lado da fenomenologia, a delimitação disciplinar se traduz pela eleição de uma vertente específica: a vertente *hermenêutica* da fenomenologia. Essa restrição inicial possibilita uma ampliação significativa do campo de estudo, na medida em que à hermenêutica fenomenológica heideggeriana vêm se somar – e ao mesmo tempo se confrontar, em certos pontos – as hermenêuticas de Gadamer e Ricoeur. Desse modo, uma dialética interna à própria fenomenologia hermenêutica se torna condição fundamental para a dialética de segundo nível, que articula psicologia e filosofia.

Nosso estudo se constitui também como uma espécie de *inflexão* da abordagem configurada na obra de Brooke. De fato, em *Jung e a fenomenologia* o trabalho de reflexão tem em vista uma *integração* entre psicologia analítica e fenomenologia, ao passo que a nossa abordagem se dirige para uma *articulação* entre os dois campos. A diferença consiste em que, no primeiro caso, as fronteiras entre as disciplinas perdem de certa forma a sua função de delimitação.²⁰ O mesmo não acontece com a nossa tentativa de articulação. A razão de termos

¹⁹ Concordamos inteiramente com a posição assumida por André Bourguignon, no texto considerado a pouco, quanto à questão da relação entre disciplinaridade e transdisciplinaridade. Ele observa que *a disciplinaridade e a transdisciplinaridade são complementares*. É necessário que as disciplinas atinjam um grau significativo de desenvolvimento para que uma abordagem transdisciplinar possa se efetivar. Cf. Bourguignon, 1997: 7.

²⁰ No capítulo final de *Jung e a fenomenologia*, Brooke enumera as contribuições *fenomenológicas* e as contribuições *psicológico-analíticas* para uma *psicologia analítica fenomenológica*. Cf. pp. 172-174.

assumido durante a maior parte do presente trabalho uma postura essencialmente descritiva, encontra-se justamente no reconhecimento de que para articular campos de pensamento distintos é preciso primeiramente mostrá-los a partir de si mesmos. Assim o fazendo, estamos ressaltando as fronteiras disciplinares e, ao mesmo tempo, destacando o que há de essencial no interior das disciplinas. Na medida em que o que há de mais relevante em cada região disciplinar ganha visibilidade própria, é possível pôr em operação a dialética especulativa que dá origem a um terceiro campo. O campo transdisciplinar deve formar com os dois outros uma totalidade orgânica. Sua vigência não implica de modo algum desautorização dos campos de origem.

7. JUNG E A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

Quando abordamos a psicologia analítica na Primeira Parte deste trabalho, optamos por segmentar nossa exposição seguindo um critério fundamentalmente teórico. Do quadro geral do pensamento de Jung escolhemos cinco teorias, – as teorias dos complexos, da libido, dos tipos psicológicos, dos arquétipos e da individuação – que foram expostas nesta ordem.

No momento em que tentamos articular um diálogo transdisciplinar entre a psicologia analítica e a fenomenologia hermenêutica, consideramos adequado repetir a ordenação das teorias junguianas, buscando, a partir de cada uma delas, estabelecer correspondências com conceitos e temas da fenomenologia hermenêutica. Sempre que possível, esses conceitos e temas serão apresentados segundo o critério de ordenação por autor – Heidegger, Gadamer, Ricoeur – em vigor na Segunda Parte do presente trabalho. Isto não significa, evidentemente, que *todos* os tópicos junguianos a serem considerados tenham necessariamente que ser correlacionados com conceitos de *cada um* dos filósofos em questão. Procuraremos fazer com que os aspectos pertinentes da psicologia de Jung reflitam um ou mais aspectos da fenomenologia hermenêutica.

7.1. Complexo, disposição, atestação

Vimos que a afetividade tem na teoria dos complexos o estatuto de uma função psíquica radical. De fato, Jung considera que a afetividade cumpre um papel fundamental na constituição da psique. As reações perturbadas ao teste associativo por ele desenvolvido, revelaram invariavelmente a presença de *afetos*, manifestados em *tonalidades* específicas. Os estados afetivos que acompanham a constelação de um complexo incidem no *corpo*. Os complexos provocam alterações corporais claramente perceptíveis por quem as experimenta, sendo que, em muitos casos, essas alterações podem ser percebidas por um outro.

Se a teoria dos complexos – mais que qualquer outra teoria junguiana – põe o corpo no centro da problemática psicológica, esse corpo é visado *em função de seus efeitos de sentido*. Com isto queremos dizer que uma *fenomenologia* dos complexos articula-se a uma *hermenêutica* psicológica que toma os sinais corporais dos complexos como pontos de apoio para uma operação interpretativa essencialmente dialógica. É assim porque, por um lado, aquele que sofre a ação do

complexo é chamado a haver-se consigo mesmo, ou com esse *outro de si mesmo* que o complexo configura; por outro lado, esse “haver-se consigo” se opera através da mediação daquele que ocupa a posição de analista.

Mas voltemos à questão do afeto em sua dimensão propriamente corporal. As tonalidades afetivas inerentes aos complexos – como a irritação e a animação, por exemplo – podem ser compreendidas como “estados de humor”. Heidegger, como sabemos, faz corresponder sua noção ontológica de *disposição* aos estados de humor da psicologia. O Dasein heideggeriano está *sempre de humor*, ou melhor, está *sempre disposto*, deste ou daquele modo. A disposição remete o ser humano ao *fato de estar lançado* no jogo do ser (facticidade).

É possível reunir, na forma de um mútuo espelhamento, complexo e disposição? Parece-nos que sim. Para tanto, devemos, em primeiro lugar, afastar a tendência a compreender os complexos como manifestações estritamente patológicas.¹ Os textos de Jung enfatizam esse aspecto, por razões óbvias. Citaremos um trecho que, apesar de traduzir preocupações essencialmente clínicas, nos dará margem para argumentar tendo em vista um horizonte mais amplo. Num ensaio sobre a teoria dos complexos, após referir-se ao fato de a palavra “complexo” ter sido assimilada pela linguagem corrente, Jung afirma: “Hoje em dia todo mundo sabe que as pessoas ‘têm complexos’. Mas o que não é bem conhecido, embora teoricamente seja de maior importância, é que os complexos podem ‘ter-nos’” (1986b: § 200). O que está colocado nesta afirmação é algo que a prática clínica confirma recorrentemente: é *possível* que a consciência do Eu venha a ser possuída por um complexo. Uma pequena variação operada sobre o núcleo da afirmação de Jung compõe o sentido que nos interessa enfatizar: todos nós *temos* complexos, ou melhor, os complexos *nos têm* a todos. É assim porque essas estruturas cumprem uma função constitutiva originária. Essa função, atuante na estruturação do próprio Eu, encontra-se em atividade desde o início da vida psíquica. Quando deslocamos os complexos do registro da *manifestação* para o registro da *estruturação*, saímos da esfera restrita das *possibilidades* patológicas – possibilidade de dissociação, possibilidade de possessão – para a esfera das

¹ O trecho a seguir, colhido no *Dicionário junguiano* de Paolo Pieri, esclarece este ponto: “Segundo a teoria dos complexos, considera-se como a vida psíquica assim chamada normal é o efeito de um contínuo processo de diferenciação e integração entre complexos psíquicos diferentes entre si, e como a patologia da vida psíquica é o momento em que ocorre de maneira escondida um conflito entre os diferentes complexos” (2002: 107-108).

condições de possibilidade. Não que os complexos sejam estruturas apriorísticas. Esse estatuto pertence aos arquétipos. No entanto, os complexos estão na origem do inconsciente pessoal e da própria consciência. O entendimento do que seja a “vida psíquica” deriva, pelo menos em parte, da compreensão dos complexos como estruturas originárias. É assim porque a psique só se revela de um modo *complexual*. *Os complexos são manifestações vitais da psique, e estão virtualmente presentes desde sempre, em razão de suas raízes arquetípicas.*

A abertura de uma perspectiva mais ampla sobre os complexos, favorece a articulação reflexiva com a disposição heideggeriana. A disposição é uma estrutura do Dasein e, como tal, é condição de possibilidade da existência. Dispostos originariamente no mundo, estamos desde sempre sintonizados numa ou noutra frequência afetiva. A sintonia originária com o afeto coloca-nos diante de nossa facticidade, ou seja, diante do fato de que *estamos sempre já aí, antes* de toda possibilidade de consideração reflexiva sobre o sentido desse *estar lançado*.

O *afeto* é, portanto, o elo da articulação especulativa entre a noção ontológica de disposição e o conceito psicológico de complexo. Na medida em que cumpre uma função mediadora, o afeto aqui é afeto *reduzido*.² Isto significa que para que ele possa operar como fator de mediação na mútua especulação em jogo, devemos *colocar entre parênteses* a carga conceitual que a psicologia analítica lhe atribui e, ao mesmo tempo, evitar a sua captação pela dimensão ontológica. Situado no “entre dois” da psicologia dos complexos e da ontologia da facticidade, o afeto tem um estatuto psicológico e ontológico, no sentido lato. Em verdade, o estatuto do afeto neste contexto é *especulativo*. Ele *reflete conjuntamente* as dimensões psicológica e ontológica, sustentando a *tensão* inerente à articulação em jogo.

O afeto disposicional e complexual nos remete ao passado, ou melhor, ele nos faz experimentar o “passado” como *passado presente*. Complexo e disposição dizem respeito a um “agora não mais” ainda em vigor. Esse primado do passado não é, evidentemente, absoluto. De fato, a disposição heideggeriana nunca se dá sem a *compreensão*; esta, como vimos, diz respeito ao *projeto*, ou seja, ao *porvir* do Dasein. Correlativamente, os complexos, segundo feliz expressão de Brooke, são *intencionalidades encarnadas*. A referência à encarnação faz justiça ao modo

² Essa idéia de redução deve ser compreendida como uma espécie de “variação imaginativa” sobre o tema husserliano da redução fenomenológica, e não ao pé da letra.

de ação dos complexos na esfera da corporalidade. Mas o outro aspecto é igualmente fundamental: um complexo, como Jung assinala, “se comporta na esfera do consciente com um *corpus alienum* (corpo estranho), animado de vida própria” (1986b: 31). Os complexos traduzem, portanto, intenções inconscientes que, em certas circunstâncias, põem em xeque a intencionalidade da consciência.

A passagem à esfera da intencionalidade suscita a seguinte questão: será que a articulação da teoria dos complexos com a analítica do Dasein dá conta do problema da *alteridade*, que desponta agora com toda força?³ Devemos reconhecer que não. A justificativa mais imediata e mais geral pode ser formulada do seguinte modo: *o peso da alteridade na teoria dos complexos* – e na psicologia analítica como um todo – *é muito maior do que na analítica existencial de Ser e tempo*. Se esse desequilíbrio inviabiliza uma articulação consistente, a balança pende, naturalmente, a favor Jung. Haja vista as conclusões a que chegamos com a discussão crítica da problemática heideggeriana da ipseidade.⁴

É na *hermenêutica do si* formulada por Ricoeur que devemos buscar a contraface ontológica da alteridade complexual. O recurso a Ricoeur neste momento preciso demanda inclusive um retorno à problemática do afeto, na medida em que as reflexões do filósofo francês sobre as experiências de *passividade* possibilitam um enriquecimento da articulação já estabelecida.

Em *O si-mesmo como um outro*, a alteridade tem o estatuto de uma *metacategoria*, cujo “fiador fenomenológico” é o conjunto das experiências de passividade que se entremeiam ao agir humano. Em outras palavras: as experiências de passividade cumprem, no contexto da análise do “trabalho da alteridade” no seio da ipseidade, a função de *atestar fenomenologicamente* o conceito *especulativo* de alteridade.

No capítulo dedicado à hermenêutica de Ricoeur, apresentamos o componente do chamado *tripé da passividade* correspondente à temática da *consciência*. É hora de expor as considerações de Ricoeur a respeito de um outro componente desse tripé: a experiência do próprio corpo como *carne*.

³ Esse problema permaneceu como que num estado de latência no âmbito de nossas considerações sobre o afeto.

⁴ Cf. *supra*, Segunda Parte, Seção 1.8.

Entramos aqui na esfera do sofrimento, do padecimento. O trabalho especulativo sobre a alteridade que corresponde a essa forma de passividade demanda uma dialética que articule o agir e o sofrer.

*“Numa dialética afiada entre **praxis e pathos**, o corpo próprio torna-se o título emblemático de uma vasta investigação que, para além da simples minha totalidade do corpo próprio, designa toda a esfera de passividade **íntima**, e portanto da alteridade, da qual ele constitui o centro de gravidade”* (Ricoeur, 1991: 374).

Essa “vasta investigação” abrange desde os estudos clássicos sobre as paixões até as “filosofias do corpo” de Gabriel Marcel, Merleau-Ponty e Michel Henry, passando pelo pensamento de Maine de Biran. Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur se limita a uma análise tópica. Ela se inicia com um retorno ao quadro da fenomenologia husserliana. De certo modo, a contribuição de Husserl para uma “ontologia da carne” é, paradoxalmente, mais relevante que a de Heidegger. A primeira face desse paradoxo se exprime da seguinte forma: a elaboração da noção de *carne (leib)* nas *Meditações cartesianas* está subordinada ao projeto de constituição de uma “natureza comum” intersubjetiva, no quadro de uma “egologia decidida”, e não no de uma filosofia do si.⁵

Nas *Meditações cartesianas*, a noção de carne encontra-se em oposição à de *corpo (körper)*. Essa distinção se impõe na medida em que Husserl pretende constituir o *alter ego* a partir do *ego*; a carne é o fundamento para a formação da idéia de um *próprio*, a partir do qual possa-se deduzir a subjetividade do outro. A “divina surpresa” é que essa “empreitada impossível” responde pela formação do conceito ontológico de carne.

*“Deixemos de lado a derivação do **alter ego** por emparelhamento de uma carne à outra; paremos no traço fenomenológico da carne que a designa como paradigma da alteridade. Que a carne seja o mais originariamente minha e de todas as coisas a mais próxima, que sua aptidão em sentir se revele por privilégio no tato, como em Maine de Biran, esses traços primordiais possibilitam que a carne seja o órgão do querer, o suporte do livre movimento; mas não podemos dizer que eles são o objeto de uma escolha, de um querer. (...) Alteridade*

⁵ “Poderíamos, então, pensar que a filosofia do ser-no-mundo de *Ser e tempo* oferece um quadro mais apropriado para uma ontologia da carne, em virtude mesmo de sua ruptura com a problemática da constituição baseada na intencionalidade da consciência: ora, eis aqui a segunda face do paradoxo: por razões que será preciso dizer, *Ser e tempo* não deixou se manifestar uma ontologia da carne, e é em Husserl, na obra mais abertamente dedicada à primavera do idealismo transcendental, que encontramos o esboço mais promissor da ontologia da carne que marcaria a inscrição da fenomenologia hermenêutica numa ontologia da alteridade” (*Ibid*: 377).

*significa aqui primordialidade com relação a todo **desígnio**. (...) A carne precede ontologicamente toda distinção entre voluntário e involuntário. Podemos certamente caracterizá-la pelo 'eu posso', mas precisamente 'eu posso' não deriva de 'eu quero', mas lhe dá raiz. A carne é o lugar de todas as sínteses passivas sobre as quais edificam-se as sínteses ativas que sozinhas podem ser chamadas obras (**Leistungen**) (...) Enfim, ela é a origem de toda a 'alteração do próprio'. Destas resulta que a ipseidade implica uma alteridade 'própria', se podemos dizer, cuja carne é o suporte. Nesse sentido, se a mesma alteridade do estranho pudesse – por impossível – ser derivada da esfera do próprio, a alteridade da carne lhe seria ainda prévia” (Ibid: 378-379).*

No que diz respeito à alteridade do outro, deparamo-nos aqui com uma aporia equivalente à da reinscrição do tempo fenomenológico no tempo cosmológico, discutida em *Tempo e narrativa*. Ali o problema consistia na articulação do presente vivido com o agora pontual; o que se coloca aqui é a questão da possibilidade de fazer aparecer a *minha* carne como um corpo entre outros corpos. A reinscrição da carne no mundo dos corpos depende do reconhecimento da alteridade do outro como estranho a mim; mais que isto: essa alteridade do *diverso de mim* “parece dever estar não somente entrelaçada com a alteridade da carne que eu sou, mas considerada a seu modo como prévia à redução ao próprio” (Ibid: 380). É assim porque minha carne só se mostra como um corpo entre outros quando eu mesmo *sou um outro* em meio aos outros.⁶

Por que, apesar de tudo, foi Husserl e não Heidegger quem abriu caminho para uma ontologia da carne? A primeira face desse paradoxo foi exposta com a consideração do primeiro aspecto da contribuição de Husserl para essa problemática.⁷ Quanto a Heidegger, Ricoeur observa que apesar de *Ser e tempo* conceder espaço ao afeto, “para além de toda a psicologia”, através da estrutura fundamental do *ser-lançado*, a noção de carne, como um “existencial distinto”, não foi elaborada. Isto se deve ao fato de que Heidegger acentua fortemente a relação da disposição da angústia com a compreensão do ser-para-a-morte, em detrimento de uma fenomenologia do padecer. O primado da *atividade* implicada na decisão que antecipa a morte como a possibilidade mais própria, acaba por deixar à margem a *passividade* de um si que sofre, a partir de si mesmo, as injunções da carne.

⁶ “É porque Husserl pensou somente o diverso de mim como um outro eu, e nunca o si como um outro, que não tem resposta ao paradoxo que resume a questão: Como compreender que minha carne seja também um corpo?” (Ibid: 380).

⁷ O segundo aspecto será considerado daqui a pouco.

Podemos agora retomar o diálogo com Jung, no registro da afetividade. O ponto fundamental, em termos ontológicos, consiste na idéia de que a carne é o suporte da alteridade própria vigente no centro da ipseidade, e de que essa alteridade essencialmente passiva precede todo querer.

A experiência afetiva com os complexos, do ponto de vista do Eu, é tanto uma experiência de passividade quanto uma experiência de alteridade. Cada complexo é uma unidade sintética capaz de decifrar, selecionar e *responder* aos estímulos provenientes do corpo. As respostas dos complexos constelados que se traduzem em manifestações corporais nos fazem sentir na carne a *estranheza* do afeto. A consideração estrita da dimensão afetiva dos complexos nos remete aos casos em que a alteridade complexual não se configura como representação. Quando é assim, sentimo-nos simplesmente estranhos, e essa estranheza sem imagem propriamente psíquica nos deixa, pelo menos de início, sem parâmetros para ir ao encontro de um por que.

O mesmo não acontece quando os complexos se manifestam no *espectro da personificação*.⁸ Nestes casos, a *intencionalidade*, em seus diversos níveis de explicitação, é conduzida ao centro da problemática da ipseidade e da alteridade.

Um aspecto relevante, como observa Pieri, diz respeito ao sentido *pragmático* da “intenção significativa” dos complexos. Em primeiro lugar, essa intencionalidade é múltipla, uma vez que os complexos são estruturas parciais e plurais. Mas o mais importante é que cada uma dessas partes exerce sobre o “objeto real” – ou sobre o *correlato noemático*, para falar como Husserl – uma *função interpretativa* mais ou menos fragmentária, que tende a conflitar com a função interpretativa do complexo do Eu.

“Portanto, em nível de consciência assiste-se à fricção de duas representações ou interpretações do mesmo objeto real, embora diferentemente intencionado ou interpretado, isto é, a constituição de dupla perspectiva que a partir do interior do sujeito chega a iluminar um mesmo objeto” (Pieri, 2002: 104).

Do ponto de vista intrapsíquico, os complexos integram, portanto, uma dimensão hermenêutica no mínimo embrionária e, em muitos casos, – quando o

⁸ Com esta expressão pretendemos abarcar os casos em que os complexos assumem de fato o aspecto de objetos ou pessoas, mas também aqueles em que se dá o que poderíamos chamar de *quase-personificação*, ou seja, os casos em que a intencionalidade dos complexos revela, mesmo que de forma incipiente, a presença de um outro face ao Eu, como nos lapsos de linguagem.

complexo é abrangente e forte, relativamente ao Eu – bastante desenvolvida. Mas a função interpretativa do complexo demanda já a presença de um outro, na medida em que ela se estabelece *em função de* um método hermenêutico que não é aplicável em si, mas sempre por alguém. Em verdade, a relação entre a realidade dos complexos e a interpretação teórica dessa realidade configura um círculo hermenêutico. O complexo que intenciona algo não é portador de um sentido em si. O sentido da intencionalidade do complexo se dá mediante a interpretação. “(...) aquilo que em tal procedimento pode ser eventualmente encontrado deve ser entendido relativamente ao condicionamento da equação pessoal do observador e do método aplicado na observação” (*Ibid*: 278).

Não é apenas na dimensão epistemológica que o outro participa da realidade complexual do si. Ele atua também no próprio registro pragmático, de forma totalmente não-metódica e, na maioria das vezes, não-intencional. Mas antes de desenvolvermos este ponto, devemos retornar às análises de Ricoeur sobre a ontologia da carne husserliana, em razão de que somente com a complementação desse tópico – e com a re colocação dos conceitos de *injunção* e *atestação* – estaremos em condições de articular a hermenêutica da ipseidade com a dimensão fenomenológica que compõe o *espectro da personificação*.

Consideremos então, com Ricoeur, de que modo a ontologia da carne nas *Meditações cartesianas* transcende a esfera do *próprio* em direção à alteridade do outro. Isto se dá mediante uma “autêntica descoberta”, tão importante quanto à da diferença entre carne e corpo: a do “caráter paradoxal do modo de *doação* do outro” (Ricoeur, 1991: 388). O paradoxo consiste em que as intencionalidades que têm o “diverso de mim” como objeto *excedem* a esfera do próprio, apesar de estarem aí enraizadas.

Husserl deu o nome de *apresentação* a esse modo originário de doação. Com este termo, ele, por um lado, marca a diferença do fenômeno em questão com relação à representação “por sinal ou por imagem”; por outro lado, Husserl distingue a apresentação da “doação *originária*”, que é aquela que se perfaz *imediatamente* na esfera do próprio.

“A essa dupla caracterização negativa, Husserl acrescenta o traço positivo que constitui seu verdadeiro achado. A apresentação, diz ele, consiste numa ‘transferência perceptiva saída de minha carne’, mais precisamente numa ‘percepção analogizante’, que tem por sede o

corpo do outro percebido acolá; percepção analogizante em virtude da qual o corpo do outro é apreendido como carne, da mesma maneira que a minha. (...) Compreendemos realmente que só um ego encarnado, isto é, um ego que é seu próprio corpo, pode fazer par com a carne de um outro ego. Mas que significa fazer par? Insistiremos na semelhança inclusa na noção de emparelhamento? Isso é perfeitamente legítimo, mas com a condição de distinguir a transferência analógica de todo o uso discursivo da comparação: a esse respeito, a apresentação não difere somente da percepção pelo sinal ou pela imagem e da intuição originária, mas ainda de toda a inferência pelo que concluiríamos, por exemplo, de uma semelhança objetiva entre expressões uma semelhança entre vivências psíquicas; é, antes, das sínteses passivas que seria preciso aproximar a percepção analogizante, se esta não deve ser uma inferência; a transferência para o que minha carne forma para com uma outra carne é uma operação pré-reflexiva, antepredicativa; mas trata-se então de uma síntese passiva sem igual – a mais primitiva talvez, e que encontraríamos entrelaçada com todas as outras ‘sínteses passivas’” (Ibid: 388-389).

Ricoeur acrescenta que há uma “dissimetria fundamental” no emparelhamento de uma carne com outra, implicado pela percepção analogizante. Essa dissimetria se traduz do seguinte modo: não é possível ao emparelhamento *apresentativo* superar a barreira que o separa da intuição originária, pela qual o ego tem acesso imediato à própria carne. A noção husserliana de apresentação combina, portanto, de uma maneira singular, semelhança e diferença.

Se as noções de apresentação, percepção analogizante e emparelhamento não garantem o sucesso do projeto fenomenológico de constituição “em e a partir do ego”, elas apontam para o enigma da transferência de sentido.

“(...) a espécie de transgressão da esfera do próprio que constitui a apresentação só vale nos limites de uma transferência de sentido: o sentido ego é transferido para um outro corpo que, como carne, reveste também o sentido ego. Daí a expressão perfeitamente adequada de alter ego no sentido de ‘segunda carne própria’ (...) Semelhança e dissimetria dizem respeito ao sentido ego e ao sentido alter ego. Mantida em seus limites, a descoberta de Husserl é indelével” (Ibid: 390).

Tal descoberta revela todo o seu potencial apenas quando coordenada com o movimento que vem *dos outros para mim*, movimento que traz a dimensão ética para o centro da problemática da ipseidade. O movimento implicado na noção de apresentação se insere, antes, na dimensão gnosiológica. Neste contexto, a transferência analógica é uma operação “autenticamente produtiva”, na medida

em que a transgressão da experiência da carne própria é ao mesmo tempo uma transgressão do próprio programa da fenomenologia husserliana.

*“Se ela não cria a alteridade, sempre pressuposta, ela lhe confere uma significação específica, a saber, a admissão de que o outro não está condenado a permanecer um estranho mas pode tornar-se **meu semelhante** (...) alguém que, **como eu**, diz ‘eu’. A semelhança fundada sobre o emparelhamento de carne à carne vem reduzir uma distância, preencher um afastamento, aí mesmo onde ele cria uma dissimetria. O que significa o advérbio **como**: como eu, o outro pensa, quer, goza, sofre. Se objetamos que a transferência de sentido não produz o sentido **alter** do **alter ego**, mas o sentido **ego**, é necessário responder que é realmente assim na dimensão gnosiológica” (Ibid).*

Daí a necessidade de introduzir a dimensão ética na problemática da ipseidade-alteridade. Entramos então no campo da alteridade da *consciência*. Neste âmbito, as noções de *injunção* e *atestação*, articuladas ontologicamente no Estudo X de *O si-mesmo como um outro*, são fundamentais.

A injunção é uma espécie de pressão sobre o si, advinda do outro, pressão que, segundo Lévinas, tem um caráter essencialmente ético, na medida em que é o Outro – a voz do Outro, voz não-representacional – que me constitui como ser responsável. No pensamento de Lévinas, o Outro é totalmente exterior ao si e totalmente não-relacional. Desse modo, a injunção é radicalmente assimétrica.⁹

Ricoeur considera que o pensamento de Lévinas reduz a alteridade da consciência à alteridade do outro. Esta redução é simétrica à redução heideggeriana do ser-em-débito à imanência de um ser-lançado nadificante. Ele opõe a esta alternativa uma modalidade da alteridade pela qual a injunção compõe a estrutura da ipseidade. Compartilhando com Lévinas a convicção de que o outro é fonte da injunção, Ricoeur, no entanto, mantém em aberto o estatuto desse Outro. Além disto, ele afirma que a injunção pelo outro tem de ser “solidária da atestação de si”, sob pena de perder o caráter de injunção. Se a “dimensão de auto-afetação” for eliminada, a consciência torna-se supérflua. A objeção com relação a Heidegger consiste em que a atestação é, desde a origem, injunção, “sob pena de a atestação perder toda a significação ética ou moral” (Ibid: 413).

⁹ “É que o Outro, segundo *Totalidade e infinito*, é não um interlocutor qualquer mas uma figura paradigmática do tipo de um juiz de direito. Hiperbólica, nesse sentido, é a afirmação de que a palavra é ‘sempre a que ensina’ (...). A hipérbole é ao mesmo tempo a da Altura e a da Exterioridade. Altura: o rosto do Outro (...) interpela-me como do Sinai. Exterioridade: a instrução do rosto (...) não desperta nenhuma reminiscência. A separação tornou a interioridade estéril” (Ibid: 393).

Como articular especulativamente esses conceitos fundamentais da hermenêutica do si com psicologia dos complexos?

Em primeiro lugar, devemos destacar que na concepção junguiana da *realidade psíquica* o peso da imanência é considerável. Mas isto não faz da psicologia analítica uma abordagem solipsista. Jung, como bom psicólogo, reconhece a efetividade dos processos psíquicos, e luta, ao nosso ver com razão, contra o materialismo em psicologia. É interessante observar de que modo ele equaciona o problema da relação entre a realidade e uma suposta supra-realidade:

*“Não conheço nada a respeito de uma supra-realidade. A realidade contém tudo o que podemos saber, pois aquilo que age, que atua, é real. Se não age, não podemos dar-nos conta de sua presença e, por conseguinte, não conhecemos nada a seu respeito. Por isto eu só posso falar de coisas reais e nunca de coisas irrealis, supra-reais ou sub-reais, a menos que alguém, naturalmente, tivesse a idéia de limitar o conceito de realidade de tal maneira, que o atributo ‘real’ só se aplicasse a um determinado segmento da realidade. Esta limitação à chamada realidade material ou concreta dos objetos percebidos pelos sentidos é um produto do modo de pensar subjacente ao chamado senso comum e à linguagem ordinária. Este modo de pensar procede em conformidade com o célebre princípio: **Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu** (nada existe no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos), e isto a despeito do fato de haver uma imensidade de coisas na mente que não derivam dos dados dos sentidos. (...) Esta limitação da imagem do mundo é reflexo da unilateralidade do homem ocidental, da qual muitas vezes se tem inculcado, mas injustamente, o espírito grego. A limitação do conhecimento à realidade material arranca um pedaço excessivamente grande, ainda que fragmentário, da realidade total, substituindo-o por uma zona de penumbra que poderíamos chamar de irreal ou supra-real”* (Jung, 1986d: § 742).

Jung teve o mérito teórico e prático de retirar os complexos dessa “zona de penumbra”, concedendo-lhes o estatuto de realidades psíquicas. Os complexos *atuam* tanto no registro do afeto quanto no registro da intenção. Se esses atos implicam a passividade, a alteridade em jogo na dinâmica dos atos complexuais não é apenas a do Eu que sofre a injunção dos complexos. *Na psicologia analítica a transcendência para o outro compõe também a realidade psíquica. Ela é o contrapeso da imanência.*

De fato, os complexos que interagem com o Eu, e com outros complexos da psique pessoal, constelam-se em geral em resposta a circunstâncias na quais o outro tem importância determinante. Na esfera da intersubjetividade, como na

esfera da subjetividade individual, a alteridade do outro pode se fazer sentir tanto a partir dos influxos da consciência do Eu *desse outro* quanto a partir do inconsciente deste. Portanto, as circunstâncias aparentemente mais triviais podem dar margem à manifestação de complexos, independentemente de qualquer influxo indutivo. Nessas manifestações a dimensão ética é crucial, na medida em que a pressão implicada no ato complexual corresponde a um ser-imposto pelo outro. A equivocidade desse outro está aqui garantida; ele pode ser o outro consciente que me encara, me chama à responsabilidade e me afeta, para além da minha consciência; pode ser o outro inconsciente (um complexo) dessa consciência outra, que se projeta e toca o meu complexo, suscitando uma resposta; pode ser também o outro de minha própria consciência, em suas múltiplas facetas. Todas essas possibilidades envolvem *atestação de si* por intermédio da *injunção do outro*. Em certas circunstâncias, a injunção operada pelos complexos resulta em dissociação patológica da personalidade, justamente porque um Eu amedrontado pretende eximir-se à injunção e negar aquilo que atesta a sua parcialidade.

*“À primeira vista não se percebe nitidamente o motivo pelo qual o **temor** estimula a consciência a considerar os complexos como sua própria atividade. Os complexos parecem de tal banalidade e, mesmo, de futilidade tão ridícula, que nos causam vergonha, e tudo fazemos para ocultá-los. Mas, se realmente fossem assim tão fúteis, poderiam ser ao mesmo tempo tão dolorosos? Doloroso é o que provoca um sofrimento, portanto alguma coisa verdadeiramente desagradável e, por isso mesmo, importante em si mesma, e que não deve ser menosprezada. Mas há em nós a tendência a considerar irreal, **tanto quanto possível**, o que nos molesta. A explosão da **neurose** assinala o momento em que já nada mais se pode fazer com os meios mágicos primitivos dos gestos apotropéicos e do eufemismo. A partir deste momento o complexo se instala na superfície da consciência, não sendo mais possível evitá-lo, e progressivamente assimila a consciência do eu, da mesma forma como esta tentava assimilar o complexo”* (Jung, 1986b: § 207).

Os complexos atuam como consciências parciais que demandam *mais consciência* à consciência do Eu. Quando mais personificados eles se mostram, mais clara, inequívoca e inescapável essa demanda se revela.

7.2. Energética e hermenêutica

O primeiro movimento em direção à articulação entre a energética junguiana e a hermenêutica fenomenológica consiste em recapitular certos pontos da teoria da libido e apresentar alguns aspectos ainda não considerados.

A libido é concebida como uma espécie de energia vital, que abarca genericamente tudo aquilo que na psique assume a forma de um *tender para*.¹⁰ Desse modo, Jung se exime de qualificar a libido. “É mais prudente (...) entender com este termo um valor energético que pode transmitir-se a qualquer área de atividade: ao poder, à fome, ao ódio, à sexualidade, à religião etc. (...)” (Jung, 1989: § 197). Os impulsos psíquicos específicos – impulso sexual, impulso de poder, etc. – são entendidos como *forças* que resultam de transformações dessa energia.

A possibilidade de utilização de um ponto de vista energético em psicologia liga-se ao fato de que as *quantidades* energéticas podem ser avaliadas, tanto objetiva quanto subjetivamente. As avaliações subjetivas são possíveis porque a psique se estrutura como um *sistema de valores* em função do qual “qualquer coisa ou evento pode tornar-se (...) objeto de apetência ou intencionalidade subjetiva” (Pieri: 2002: 513). Através da comparação entre os valores dos diversos objetos visados energeticamente, chega-se a uma espécie de determinação de sua força *relativa*.

“Mas a medida utilizada é relativa quanto aos valores dos outros conteúdos. Por isso não é uma medida absoluta e objetiva, embora seja suficiente para os fins que temos em vista, na medida em que podemos conhecer, com certeza, densidades desiguais de valores dentro de qualidades e valores iguais que se equilibram sob as mesmas condições (...). As dificuldades começam quando se trata de confrontar intensidades de valores de qualidades diferentes, como no caso, por ex., da confrontação do valor de uma idéia científica com uma impressão do sentimento. Neste ponto, a apreciação subjetiva se torna incerta, e por este motivo não merece confiança. De igual modo, a avaliação subjetiva se restringe apenas aos conteúdos conscientes. Por isso ela nada vale com relação ao valor dos influxos inconscientes (...)” (Jung, 1987a: §§ 15-16).

¹⁰ “Uma vez que nos colocamos no terreno do *common sense* (bom senso) científico e evitamos considerações filosóficas que nos levariam demasiado longe, o melhor que temos a fazer é justamente considerar o processo psíquico simplesmente como um processo vital. Com isto estendemos o conceito de energia psíquica a um conceito mais amplo de *energia vital* que engloba também a chamada energia psíquica como componente específica. Isto nos oferece a vantagem de podermos seguir as relações quantitativas, para além dos estreitos limites do psiquismo, até às funções biológicas em geral, podendo assim fazer justiça às relações sempre existentes, e de longa data discutidas, entre ‘corpo’ e ‘alma’, caso seja necessário” (Jung, 1987a: § 31).

O problema da avaliação dos valores psíquicos pode ser abordado a partir da teoria dos complexos. Em *A energia psíquica*, Jung segue esse caminho. Consideramos essa opção particularmente interessante, na medida em que nos permite ressaltar a articulação do ponto de vista psicodinâmico (teoria dos complexos) com os pontos de vista energético e causal (teoria da libido).

Em termos energéticos, a “acentuação dos afetos” presente na manifestação de um complexo é uma *quantidade de valor*. Essa quantidade pode ser avaliada subjetivamente, de maneira aproximada, apenas quando a consciência tem acesso, pelo menos parcialmente, ao núcleo do complexo. Mas quando o significado psicológico do complexo é inconsciente, o Eu fica impedido de realizar qualquer avaliação subjetiva. Nestes casos, é possível estabelecer uma “avaliação indireta”. Os complexos possuem uma carga afetiva que corresponde ao seu valor energético, ou seja, sua “força consteladora” é proporcional à energia de que dispõem. A constelação dos conteúdos complexuais é, portanto, determinada pelo valor energético do complexo.

*“A constelação resultante, entretanto, não é uma mera irradiação da excitação, mas uma **escolha** dos conteúdos psíquicos excitados, determinada pela qualidade do núcleo, escolha esta que não pode ser, naturalmente, explicada em termos energéticos, pois a explicação energética é quantitativa e não qualitativa. Para uma explicação qualitativa necessitamos do ponto de vista causal. A proposição sobre a qual se baseia a avaliação objetiva é concebida, portanto, nos seguintes termos: **A força consteladora do núcleo corresponde à sua intensidade ou à sua energia**” (Ibid: §19).*

O que importa antes de tudo destacar neste trecho é a necessidade de coordenação entre as perspectivas energética e causal. Vimos que é justamente isto que Jung faz quando reconhece parcialmente os pontos de vista freudiano (sexualidade) e adleriano (vontade de poder). O impulso sexual e o impulso de poder são *forças psíquicas* que têm como condição de manifestação a energia neutra e geral que Jung, assim, como Freud, denomina libido. Não se deve buscar, portanto, a libido nos *fenômenos* psíquicos, uma vez que a energia psíquica *em ato* assume necessariamente esta ou aquela qualidade, ou seja, manifesta-se como força.¹¹

¹¹ “Quando em ato a energia psíquica se manifesta nos fenômenos dinâmicos da alma, tais como as tendências, os desvios, o querer, os afetos, a atuação, a produção de trabalho, etc., que são justamente forças

Jung estabelece inclusive uma importante correlação entre os conceitos de energia e tempo, afirmando que ambos são dados *a priori*. A idéia de energia é “tão antiga quanto a humanidade”, podendo ser encontrada, entre os primitivos, na concepção do *mana*.¹² Essa concepção está na origem do próprio conceito de energia física.

*“Este último, com efeito, deriva de aplicações antigas de uma **energía** não matematicamente definida, e que remonta, antes do mais, a uma noção primitiva ou arcaica do ‘extraordinariamente poderoso’. É o chamado conceito de mana, que não se restringe ao âmbito apenas dos melanésios, por ex., mas se encontra também na Indonésia e na costa oriental da África e ecoa ainda no termo latino **numen** e, mais debilmente, em **genius** (por ex., **genius loci**, gênio do lugar). O emprego do termo **libido** na moderna Psicologia médica apresenta um surpreendente parentesco espiritual com o mana dos primitivos. Esta noção arquetípica, portanto, não é somente primitiva, mas difere do conceito de energia usado em Física, pelo fato de que é **essencialmente qualitativa e não quantitativa**. Na Psicologia, a medição exata das quantidades é substituída por uma determinação aproximativa das intensidades, recorrendo-se, para isto, à **função de valor (estimativa)**. Esta última ocupa, na Psicologia, o lugar da **medida**, usada na Física. As intensidades psíquicas e suas diferenças gradativas apontam para processos quantitativos que são, entretanto, inacessíveis à observação ou à medição diretas. Embora os dados psicológicos obtidos sejam essencialmente qualitativos, contudo, eles possuem uma espécie de **energia ‘física’ latente**, pois os fenômenos psíquicos apresentam um certo aspecto quantitativo” (Jung: 1986e: §441).*

A referência explícita ao termo *energía*, no trecho que acabamos de citar, nos estimula a iniciar a dialética de energética e hermenêutica em jogo no presente contexto tomando como ponto de partida, do lado da hermenêutica, a reapropriação da problemática aristotélica do ato e da potência, levada a efeito por Paul Ricoeur.¹³

psíquicas. Quando virtual, a energia aparece nas aquisições, possibilidades, aptidões, atitudes, que são condições” (*Ibid*: § 26).

¹² Ele observa que autores como Hubert e Mauss consideram o mana uma “categoria da razão”, e não apenas uma categoria peculiar ao pensamento primitivo. O mana é a “forma primeira” assumida pelas categorias de substância e de causa. Cf. Jung, 1987a, nota 42.

¹³ Sem pretender ir muito longe no esclarecimento desses conceitos em Aristóteles, achamos conveniente apresentar as seguintes considerações de Ferrater Mora: “El movimiento como cambio en una realidad (llamado a veces ‘movimiento cualitativo’ para diferenciarlo del movimiento local, y calificado asimismo (...) de ‘cambio’) necesita tres condiciones, las cuales parecen ser a la vez ‘principios’: la materia, la forma y la privación. Ahora bien, el cambio sería ininteligible si no hubiese en el objeto que va a cambiar una potencia de cambiar. Su cambio es, en rigor, el paso de un estado de potencia o potencialidad a un estado de acto o actualidad. Este paso se lleva a cabo por medio de una causa eficiente, la cual puede ser ‘externa’ (en el arte) o ‘interna’ (en la propia naturaleza del objeto considerado). (...) El cambio puede ser entonces definido como sigue: es el llevar a cabo lo que existe potencialmente en cuanto existe potencialmente (...). En este ‘llevar a cabo’ el ser pasa de la potencia de ser algo al acto de serlo; el cambio es paso de la potencia a la actualidad” (1982: 54).

Alguns indícios de que a perspectiva energética de Jung reflete de certo modo a metafísica do ato e da potência já haviam aparecido em nossa exposição. Um desses indícios encontra-se na colocação de que a energia *em ato* – ou seja, a energia qualificada – manifesta-se como força. Teríamos, portanto, a seguinte equação: energia psíquica-*dynamis* (potência); forças psíquicas-*energéia*. Uma passagem de *A energia psíquica* é também sugestiva: depois de assinalar que não associa à palavra “libido” qualquer *definição*, no sentido qualificativo do termo, Jung se refere ao “pecado mortal” por ele cometido em *Transformações e símbolos da libido*, pecado que consistiu em “expor o conceito de libido em toda a sua concretude psicológica, não levando em conta sua metafísica (...)” (Jung, 1987a: § 56).

*

Retornemos agora ao contexto de *O si-mesmo como um outro*, de modo a considerar mais detalhadamente o trabalho de reapropriação do par ato-potência em proveito da hermenêutica da ipseidade.

De início, Ricoeur observa que as análises anteriores ao Estudo X da obra convidavam à exploração dessa que é uma das “quatro acepções primitivas do ser” em Aristóteles. Em primeiro lugar, essas análises indicavam que o agir humano apresenta uma certa unidade.

*“Essa unidade não dependeria da metacategoria do ser como ato e como potência? E a dependência ontológica dessa metacategoria não preserva o que chamamos muitas vezes a unidade analógica do agir, para marcar o lugar da polissemia da ação e do homem agindo, que assinala o caráter fragmentário de nossos estudos? (...) E não temos, nos mesmos contextos, recorrido ao termo potência para dizer seja a potência de agir do agente a que uma ação é **ascri**ta ou imputada, seja o poder do agente **sobre** o paciente de sua ação, (...) seja o poder-em-comum de uma comunidade histórica que consideramos mais fundamental que as relações hierárquicas de dominação entre governante e governados? Em suma, a linguagem do ato e da potência não cessou de subtender nossa fenomenologia hermenêutica do homem agindo” (Ricoeur, 1991: 354).*

Uma primeira dificuldade consiste na polissemia do termo *dynamis* no quadro da *Metafísica*. Apesar dessa polissemia, uma “significação dominante” se apresenta: *dynamis* como princípio do movimento e da mudança presente no *mesmo ser como outro*. Quando Aristóteles passa a considerar a relação *dynamis-energéia* as dificuldades se acumulam. Além de as definições dos dois termos

parecerem compor um círculo, há o problema da dispersão dos campos de aplicação correspondentes aos conceitos.¹⁴ Um problema ainda mais grave consiste em que “a despeito dos títulos de nobreza que a idéia de potência tira de sua função que podemos dizer transcendental com respeito à física, essa noção só se concebe a partir da de ato” (*ibid*: 356). É assim porque, segundo Aristóteles, “nada pode ser declarado potencial sem referência a alguma coisa que é declarada real, no sentido de efetivo, de cumprido” (*ibid*: 356-357). O ato prevalece sobre a potência inclusive na relação com a *substância* (*ousia*).¹⁵ Um último problema: os exemplos que ilustram a relação entre o ato e a *praxis* são incertos no que diz respeito ao estatuto do agir humano.

*“Fica então para transformar em apoio o obstáculo que essas ambigüidades opõem à nossa antecipação, quer se trate da definição circular da potência e do ato, do afastamento extremo dos campos respectivos de aplicação dessas noções, da incerteza concernente à centralidade ou não dos exemplos tirados do agir humano. Proponho mesmo partir dessa última equivocidade para esboçar a reapropriação que sugiro. Não é essencial, para um aprofundamento ontológico do agir humano, que os exemplos tirados desse último registro apareçam sucessivamente centrais e descentrados? Eu me explico: se a **energéia-dynamis** só fosse uma outra maneira de dizer **praxis** (ou pior, de ultrapassar de modo metafísico algum modelo artesanal da ação), a lição da ontologia seria sem alcance; é antes quando a **energéia-dynamis** irriga campos de aplicação diferentes do agir humano que ela manifesta sua fecundidade. Pouco importa que, no texto de Aristóteles, a **dynamis** seja mobilizada em benefício da física do movimento, ou que o ato puro seja invocado em benefício da*

¹⁴ “Assim, o ser como potência (...) permite inscrever no ser, contrariamente ao interdito de Parmênides, a mudança e, mais precisamente, o movimento local. Porque a potência é um verdadeiro modo de ser, a mudança e o movimento são seres de pleno direito. Mas, se perguntamos que espécie de ser é o movimento, somos enviados à perturbadora definição do movimento segundo *Física III*, 1, 201 a 10-11, a saber, ‘a enteléquia do que está em potência como tal’ (...). Percebemos bem a intenção: assegurar ao movimento um estatuto ontológico inteiramente à parte, mas ao preço de que extravagância: a enteléquia da potência! (*ibid*: 356). A remissão à definição de movimento implica circularidade, na medida em que com o termo “enteléquia” Aristóteles quer significar a perfeição resultante de uma atualização, ou o ato plenamente realizado. (Cf. Ferrater Mora, 1982: 1025). O ser do movimento seria, portanto, a atualização plena da potência ou a perfeição da potência.

¹⁵ No pensamento de Aristóteles, o ser se expressa de acordo com quatro acepções básicas: 1. Por *essência* e por *acidente*; 2. Segundo as *categorias* (substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, etc.); 3. Sob o aspecto do *verdadeiro* e do *falso*; 4. Segundo o *ato* (*energéia*) e a *potência* (*dynamis*). Dentre as categorias, a substância (*ousia*) predomina. O termo “substância” (do latim, *sub stare*) remete ao que subjaz, permanecendo imutável na relação com os diversos predicados possíveis. Entre o ser e as categorias há uma relação de unidade, uma vez que cada uma delas se refere ao ser como o princípio sem o qual é impossível considerá-las. Por outro lado, as categorias são as *determinações* ou os *modos* do ser. A relação do ser com as categorias não é de sinonímia nem de homonímia. É uma relação de *analogia*. A tese aristotélica que de o ser se diz de muitas maneiras e a tese da analogia se correspondem. Porém, o privilégio concedido à *ousia* compromete a *polissemia do ser*, uma vez que toda e qualquer acepção do ente reverte em última instância à *ousia* como ser primeiro. Cf. Ferrater Mora, 1982.

*cosmoteologia. O essencial é o próprio descentramento – para baixo e para o alto, em Aristóteles – a favor do qual a **energía-dynamis** assinala para um **fundo de ser ao mesmo tempo poderoso e efetivo**, sobre o qual se **destaca** o agir humano” (Ibid: 360).*

É a esse fundo de ser *poderoso* (*dynamis*) e efetivo (*energía*) que o *conatus* de Spinoza vai se articular. Uma primeira observação de Ricoeur quanto a Spinoza: é em torno da noção de *vida* que giram os temas dessa filosofia. A noção de vida nos remete logo à de potência. No entanto, na *Ética* de Spinoza “potência” não significa potencialidade, mas *produtividade*. Com isto, a oposição da potência ao ato, entendido como *efetividade*, já não se coloca. Produtividade e efetividade são graus de “potência de existir”.

Sobre esta base “se destaca a idéia do *conatus* como esforço para perseverar no ser, que realiza a unidade do homem como de todo indivíduo” (Ibid: 369). Ricoeur reconhece que o “dinamismo do vivo” em Spinoza exclui toda a iniciativa, na medida em que o esforço pelo qual cada coisa busca perseverar no seu ser nada é fora da essência atual dessa coisa. Mas ele lembra também que na *Ética* a passagem das idéias inadequadas, que elaboramos sobre nós e sobre as coisas, às idéias adequadas implica a possibilidade de uma verdadeira atividade.

*“Nesse sentido, a potência de agir pode ser declarada aumentada pelo recuo da passividade ligada às idéias inadequadas. (...) É essa conquista da atividade sob a égide das idéias adequadas que faz da obra inteira uma **ética**. Assim, ficam estreitamente ligados o dinamismo interno, que merece o nome de vida, e a potência da inteligência, que regula a passagem das idéias inadequadas às idéias adequadas. Nesse sentido, somos poderosos quando compreendemos adequadamente nossa dependência de algum modo horizontal e externa com respeito a todas as coisas e nossa dependência vertical e imanente com respeito ao poder primordial que Spinoza denomina ainda Deus. Finalmente, importa-me mais que nada a idéia para a qual orientou-se a discussão da **energía** segundo Aristóteles, a saber, de um lado, que é no homem que o **conatus**, ou potência de ser de todas as coisas, é mais claramente legível e, por outro lado, que toda coisa exprime, em graus diferentes, a potência ou a vida que Spinoza chama vida de Deus” (Ibid: 370).*

A prioridade do *conatus* com relação à consciência confirma a idéia, firmemente sustentada por Ricoeur, de que a consciência de si não é, como queria Descartes, ponto de partida, mas ponto de chegada.

*

A convergência entre a energética de Jung e a hermenêutica de Ricoeur quanto à noção de *vida* é o primeiro ponto a ser destacado no nosso trabalho de articulação especulativa.

Vimos que Jung concebe a libido como uma energia vital, ou melhor, o conceito de energia psíquica é visto como uma extensão do conceito mais abrangente de energia vital. A vida é, portanto, – na hermenêutica de Ricoeur assim como na psicologia de Jung – o *fundo* a partir do qual as dinâmicas individual e cultural se desdobram. Esse *fundo de ser* é ao mesmo tempo *produtivo* (potência) e *efetivo* (ato).

Nesta perspectiva, há entre o *conatus*, que Ricoeur vai buscar em Spinoza, e o *mana*, que Jung busca na etnologia e na história das religiões, um parentesco notável. O dinamismo vital implicado no *conatus* pode ser aproximado, por um lado, do *animismo*. De fato, a crença primitiva de que as coisas naturais são animadas, tem como pressuposto a idéia do mana, como princípio dessa animação. Já no âmbito da história das religiões, o mana está na origem da própria idéia de Deus.

*“A imagem desenvolveu-se em variações sempre novas no decurso da história. No Antigo Testamento, a força mágica resplandece na sarça que arde em chamas diante de Moisés. No Evangelho manifesta-se pela descida do Espírito Santo em forma de línguas de fogo vindas do céu. Em Heráclito, aparece como energia universal, como ‘o fogo eternamente vivo’. Entre os persas é a viva luz do fogo do ‘haoma’, da **graça** divina; para os estóicos, é o **calor primordial**, a força do destino. Na legenda medieval aparece como a aura, a auréola dos santos, desprendendo-se em forma de chamas do telhado da cabana onde o santo jaz em êxtase. Nas faces dos santos essa força é vista como sol e plenitude da luz. Segundo uma interpretação antiga, a própria alma é essa energia; a idéia de sua imortalidade é a de sua **conservação**; e na acepção budista e primitiva da metempsicose (transmigração da alma) reside a sua **capacidade ilimitada de transformação e perene conservação**” (Jung, 1980: § 108).*

No âmbito do agir humano, as correspondências entre o *conatus* e a *libido* também se fazem ver. Comentando Spinoza, Ricoeur se referia ao aumento da potência de agir a partir do “recoo da passividade” ligada ao ater-se a idéias inadequadas. Essa conquista da atividade possibilita a interligação entre o dinamismo interno de caráter vital e a “potência da inteligência”. Ora, quando o Eu abre-se ao diálogo com os complexos energeticamente carregados, dá-se uma

espécie de recuo da passividade, juntamente com um ganho de inteligibilidade, uma vez que parte da energia que animava o complexo não integrado à consciência torna-se disponível para fins conscientes. A ampliação do campo da consciência implica o aumento da potência de agir.

*

Devemos nos voltar agora para a questão da dialética da causalidade e da finalidade em Jung frente à dialética da arqueologia e da teleologia apresentada por Ricoeur em seu ensaio sobre Freud.

A teoria da libido reconhece a validade *relativa* dos pontos de vista causal-mecanicista e energético-finalista. Neste âmbito, como na teoria dos complexos, o papel da *equação pessoal* é fundamental. O primado científico da causalidade é compreendido em sua dimensão histórica ou, mais especificamente, – como diria Gadamer – em sua dimensão *preconceitual*.

*“Falamos de um entendimento ‘objetivo’ quando esclarecemos alguma coisa segundo o princípio de causalidade. Na verdade, o entendimento é sempre um processo subjetivo, ao qual atribuímos a qualidade de ‘objetivo’ apenas para distingui-lo de um outro tipo de entendimento que costuma ser qualificado de ‘subjetivo’. Hoje é consenso geral somente atribuir validade científica ao entendimento ‘objetivo’, justamente por sua validade universal. Esse ponto de vista pode ser sem dúvida correto quando não se trata do processo psicológico, ou seja, quando diz respeito às ciências que não são propriamente psicologia. Quem entende o **Fausto** objetivamente, isto é, segundo o princípio de causalidade, é semelhante ao homem que procura entender uma catedral gótica – para dar um exemplo drástico – a partir de uma perspectiva histórica, técnica e, por fim, mineralógica. Contudo, em que repousa o **sentido** dessa obra maravilhosa? Onde se encontra a resposta à questão mais fundamental, ou seja, que fim salvífico o homem gótico vislumbra em sua obra e como devemos entendê-la subjetivamente, em nós e por nós? Para o espírito científico, esta pergunta parece inútil ou, pelo menos, que nada tem a ver com a ciência. E isso, sobretudo, porque entra em choque com o princípio de causalidade, pois sua intenção é claramente especulativa e construtiva”* (Jung, 1986f: §§ 395-396).

Se o mundo não é puramente objetivo, mas também “como nós o vemos”, é necessário buscar um ponto de vista *construtivo*. Esse ponto de vista – que a perspectiva energética no âmbito da teoria da libido traduz – possui um caráter essencialmente *especulativo*. A perspectiva finalista implicada no ponto de vista construtivo se estabelece para fazer justiça ao fato de que é necessário captar

certos eventos psíquicos “como se” fossem dotados de intencionalidade. Daí o seu caráter especulativo. No âmbito da psicologia analítica, o finalismo compõe com o causalismo uma antinomia epistemológica que demanda uma *dialética* para tornar-se produtiva.¹⁶

O método construtivo junguiano incita tanto o analista quanto o analisando ao desenvolvimento de uma postura socrática, postura que Gadamer soube tão bem incorporar à sua hermenêutica, e que se traduz no *saber que não se sabe*. Quando a consciência se coloca nessa posição ou nessa condição de não saber, abre-se espaço para o diálogo com o *porvir do inconsciente*, numa perspectiva ao mesmo tempo crítica e fenomenológica.

“Habitando essencialmente o lugar e os modos da ulterioridade, o método construtivo (...) inaugura em psicoterapia a proposta de uma interrogação contínua do sujeito (...) e de quem o sujeito se encontra diante. (...) Dessa forma, o método construtivo põe entre parênteses as modalidades de toda psicologia da resposta, que implica aquele saber que já é típico, justamente, do método reductivo. Deve-se porém precisar que a colocação entre parênteses, ou a suspensão do juízo formulado em relação aos saberes já constituídos, acontece de forma especial, enquanto se sugere que tal suspensão tem fundamentalmente por finalidade a interrogação daqueles mesmos saberes (dominantes na ciência e na consciência) através dos quais já subsiste determinada imagem ou representação da realidade” (Pieri, 2002: 128).

São muitos os pontos de contato da perspectiva energética e interpretativa de Jung com a hermenêutica de Ricoeur.

Em primeiro lugar, lembremos que em sua interpretação de Freud, o filósofo é compelido a opor dialeticamente à *arqueologia* freudiana – ligada ao “realismo (...) do inconsciente e do Isso” – uma *teleologia* de inspiração hegeliana. Para Ricoeur, essa articulação obedece a uma necessidade da reflexão: se o sujeito possui uma *arquê*, um *telos* faz também parte, necessariamente, de sua constituição. A introdução da dimensão teleológica implica, pelo menos

¹⁶ “Neste sentido, a dialética é a expressão do caráter fundamentalmente antinômico atribuído ao saber psicológico e à dinâmica dos conteúdos psíquicos, isto é, considera-se que cada determinação da psique – através da contradição a que conduz – se mostra na sua unilateralidade, mas é também considerado que cada determinação – enquanto imanentemente ou necessariamente ligada à sua própria contradição – termina por mostrar-se relativamente verdadeira. No processo dinâmico (tanto do conhecimento quanto da psique), os elementos cognitivos e afetivos opostos são sempre captados na sua não completa conciliação; para indicar a sua relação é mais adequado o termo *tensão*. E uma vez que salienta como todos os pares de elementos psíquicos opostos – por exemplo, o Eu e o inconsciente, ou então a imagem do Si-mesmo e a do mundo – sempre se verificam simultaneamente, para indicar o evento psíquico tensional é ainda mais adequada a expressão *tensão estruturante*” (Pieri, 2002: 154).

indiretamente, o questionamento do caráter estritamente analítico da psicanálise, o que faz com que Ricoeur venha ao encontro de Jung.

*“(...) é efectivamente verdade que a psicanálise é uma análise, isto é, segundo a expressão rigorosa de Freud, uma decomposição regressiva. Segundo ele, não há psico-síntese, pelo menos a psicanálise como tal não tem que propor síntese. É por isso que a idéia de uma teleologia do sujeito não é uma idéia freudiana, é uma noção filosófica que o leitor de Freud forma sujeitando-se aos perigos. Todavia, esta noção de teleologia do sujeito não está desapojada no próprio Freud. Freud encontrou o seu equivalente, ou o preparativo, num certo número de experiências e conceitos teóricos que a prática da análise colocou no seu caminho. Mas essas experiências e esses conceitos não encontram o seu lugar no esquema freudiano do aparelho psíquico. É por isso que permanecem no ar, como tentei mostrar quanto aos conceitos de **identificação** e de **sublimação**, dos quais Freud diz expressamente não ter encontrado explicação que o satisfaça”* (Ricoeur, 1988b: 173).

Em *Psicologia do inconsciente*, depois de ter apontado para o caráter redutivo da psicanálise de Freud e da psicologia individual de Adler, Jung tece algumas considerações em torno do problema da sublimação que merecem ser apresentadas.

*“(...) ambas as teorias de que falamos têm em comum o fato de desvendarem impiedosamente o lado sombrio do homem. São teorias, ou melhor hipóteses que nos explicam em que consiste o fator que provocou a doença. Logo, tratam não dos **valores** de uma pessoa, mas dos seus **desvalores**, que sempre perturbam ao se manifestarem. (...) Na neurose há energia psíquica, sem dúvida, mas numa forma inferior e não aproveitável. **As concepções das duas teorias redutivas só servem para dissolver essa forma inferior.** Neste ponto, agem como corrosivos. Assim, obtemos energia livre, mas neutra. Até hoje predominava a idéia de que essa energia recém-obtida ficava à disposição do consciente do enfermo, podendo ser por ele empregada do modo que lhe aprouvesse. Enquanto se considerava a energia como mera força do impulso sexual, falava-se em ‘sublimação’ e utilização da mesma. Supunha-se que, com a ajuda da análise, o paciente fosse capaz de sublimá-la, isto é, de usá-la, não para exercer a sexualidade, mas para o exercício de uma arte ou outra atividade qualquer que fosse boa ou útil. Segundo este ponto de vista, o paciente tem a possibilidade de realizar a sublimação das suas forças impulsivas de acordo com a sua vontade e a sua tendência. Até certo ponto tal opinião tem sua razão de ser, na medida em que o homem tem condições de imprimir uma direção específica e determinada à sua vida. Sabemos, no entanto, que não existe previsão humana ou filosofia de vida capaz de predeterminar o rumo da nossa vida, a não ser a curto prazo. **A plenitude da vida tem normas e não as tem, é racional e irracional.** Por isso a razão e a vontade fundada na razão*

só tem validade em pequenos espaços da vida” (Jung, 1980: §§ 71-72).

Se a introdução da dimensão teleológica na reflexão sobre a psicanálise faz com que Ricoeur, de certo modo, se distancie de Freud e se aproxime de Jung, a justificação hermenêutica do caráter *misto* do discurso psicanalítico acaba por valer tanto para a psicanálise quanto para a psicologia analítica. De fato, a psicologia de Jung, assim como a psicanálise de Freud, articula “questões de sentido” e “questões de força”. Só que em Jung, essa articulação não constitui propriamente uma “semântica do desejo”, mas sim uma *simbólica do sentido*. Para ele, a neurose consiste no sofrimento de uma alma que não encontrou o seu sentido.

7.3. Atitudes típicas e abertura de mundo

Quando apresentamos, na Primeira Parte deste trabalho, os principais aspectos da tipologia de Jung, abordamos a questão do estatuto do par extroversão-introversão no quadro geral da psicologia analítica. Chegamos à conclusão, através do recurso a uma das acepções de *experiência* presentes no quadro do pensamento junguiano, que a extroversão e a introversão, antes de se revelarem como atitudes habituais no psiquismo individual, desempenham uma função constitutiva na relação do si com o Outro e, portanto, na constituição da abertura do ser humano ao mundo. Como *modeladores* dessa abertura, a extroversão e a introversão articulam originariamente o agir e o sofrer.

“Através da modelação da extroversão e da introversão como dois movimentos psíquicos em relação complementar ou compensatória, chega-se (...) a captar a remitência recíproca que subsiste entre o fazer experiência e o ter ou sofrer experiência, e também entre o âmbito prático e o crítico. (...) Além disso, a experiência se qualifica como o encontro de duas ações que resultam ser, de um lado, a manifestação da coisa, e de outro a aplicação das formas a priori” (Pieri, 2002: 194).

Se a libido pode ser compreendida como um fluxo contínuo de energia “de caráter hermenêutico-interpretativo” (*Ibid*: 201), a extroversão e a introversão devem ser vistas, em primeira instância, como *atitudes fundamentais* resultantes

do processo de *transformação* dessa energia.¹⁷ Uma vez que estamos buscando problematizar a questão das disposições típicas *na origem*, devemos nos voltar para o conceito de *atitude*.

“O conceito é muito importante, sobretudo para os fenômenos complexos da psique porque expressa aquele fenômeno psicológico especial que certos estímulos provocam às vezes de forma muito forte e às vezes de modo bem fraco ou não o provocam de forma nenhuma. Ter atitude significa: estar pronto para algo determinado ainda que este algo seja inconsciente, pois ter atitude é o mesmo que direção apriorística para o determinado, quer seja ele representado ou não. A disposição, é assim que entendo a atitude, consiste em que estejam presentes certa constelação subjetiva, certa combinação de fatores psíquicos ou conteúdos que determinem o agir nesta ou naquela direção prefixada, ou que concebam um estímulo externo desse ou daquele modo predeterminado. (...) O que é relevante ou irrelevante será decidido pela constelação ou combinação prévia dos conteúdos. Para a ação selecionadora da atitude não importa que o ponto direcional da atitude seja consciente ou inconsciente, porque a escolha já é feita a priori e, no mais, se processa automaticamente. É muito prático que se distinga entre consciente e inconsciente, pois é freqüente haver também duas atitudes: uma consciente e outra inconsciente. Isto significa que a consciência tem à sua disposição outros conteúdos que não os do inconsciente. Percebe-se claramente esta duplicidade na neurose” (Jung, 1991: 395-396).

Na origem, a extroversão e a introversão devem ser compreendidas como *potencialidades a priori* de relação com o mundo e consigo mesmo. A configuração de um tipo psicológico se dá somente quando no decorrer do processo de diferenciação psíquica a atualização de uma ou outra dessas atitudes torna-se habitual.

É possível perceber no trecho citado que a dinâmica da extroversão e da introversão é solidária da dinâmica dos complexos. A presença do termo “constelação” aponta para essa convergência. Em verdade, os complexos inconscientes são fontes potenciais de atitudes, na medida em que são animados por uma energia intencional; por sua vez, a extroversão e a introversão, como transformações típicas dessa energia, podem conferir a este ou àquele complexo qualidades típicas. Numa perspectiva mais geral, podemos sustentar que a diferenciação e a integração psíquicas se inserem numa *dialética da parte e do todo*, de tal modo que quando a psique é visualizada como uma totalidade, suas

¹⁷ O termo *transformação* “designa uma alteração psíquica que é mudança da libido segundo a categoria da qualidade e não a da quantidade de energia empregada pelos diferentes conteúdos psíquicos expressos em cada estado” (*Ibid*: 503).

diferentes partes, conteúdos e funções revelam-se como participantes de um processo que tende à totalização, pela via da integração entre as partes; por outro lado, quando a psique é considerada como uma reunião de diferentes partes, a tensão entre essas partes aponta tanto para a possibilidade de uma integração quanto para a possibilidade de uma dissociação.

Um outro aspecto importante pode ser expresso da seguinte forma: na medida em que a extroversão e a introversão resultam do processo de *transformação* da libido, a atribuição causal, que a extroversão implica, e o finalismo, implicado na introversão, devem ser compreendidos como *símbolos* do próprio processo de transformação.

“Além disso, considera-se que o processo de transformação psíquica já está em ação na própria observação dos fatos, e por assim dizer, antes da sua interpretação, uma vez que, para entrar no plano da observação, os objetos devem ter já alcançado a assim chamada porção representativa, que obtêm, justamente, por meio de um tratamento transformador inconsciente” (Ibid: 503).

A idéia de *atitude inconsciente* tem um peso fundamental no âmbito da psicologia analítica. Um complexo autônomo, por exemplo, na medida em que atua, possui atitudes próprias, que muitas vezes vão de encontro às atitudes que o Eu identifica como suas. No quadro da tipologia, a problemática da atitude inconsciente assume um aspecto mais acentuadamente estrutural. Quando, por exemplo, a atitude consciente de um indivíduo é tipicamente *intuitiva* e *introvertida*, o inconsciente tende a atuar de um modo *extrovertido* e *perceptivo*. A idéia de que a psique é um sistema que se auto-regula, e de que essa auto-regulação se dá através de uma dinâmica de oposições que se compensam mutuamente, é central para a compreensão dos atos psíquicos.

“Sempre a esta dinâmica refere-se a teoria da psique como contínuo jogo de oposições e polaridades contrastantes que se reúnem tensionalmente, motivo pelo qual emerge um jogo inexaurível feito, de um lado, por espelhos que duplicam as figuras psíquicas, e, do outro, por movimentos que decompõem e recompõem o real e as suas representações” (Pieri, 2002: 356).

Na medida em que a própria dinâmica da psique é *especulativa*, o Eu deve ser capaz de refletir *esse* e *sobre esse* estado de coisas abarcante. Essa reflexão – ela própria especulativa – se perfaz dialeticamente.

As atitudes típicas não se manifestam apenas nos indivíduos. Há também “tipos sociais” de atitude, exemplificados pelos “ismos” – feminismo, tradicionalismo, ambientalismo, etc. Tais atitudes, que obedecem a uma determinação coletiva, são consideradas por Jung como de grande importância, podendo em certos casos prevalecer sobre a atitude predominante na esfera individual.

Certo grupo de atitudes – que poderíamos chamar de *gnosiológicas* – nos interessa particularmente. Elas refletem tipicamente o predomínio de funções e disposições específicas na esfera individual, mas ganham um estatuto de generalidade, na medida em que se configuram em obras que, em alguns casos, dão origem a “ismos”. Temos um exemplo no *empirismo*. O fundamento psicológico do empirismo é a relação de *empatia* com os objetos. Como Jung observa, “o empírico vê o objeto individual e se interessa por seu comportamento individual” (1991: § 581). Ele se liga primariamente às diferenças entre as coisas. O oposto se dá com o *racionalismo*. Aqui o que vale é a abstração, e não a empatia. O indivíduo abstrativo se atém à “relação de semelhança” entre os objetos e, com isto, “se coloca além da individualidade dos fatos, porque lhe parece mais conveniente e tranquilizador o conectivo e o homogêneo na fragmentação da multiplicidade” (*Ibid*).

As diferenças entre as atitudes extrovertida e introvertida na relação com o objeto do conhecimento ficarão mais claras com a consideração da seguinte passagem:

“Assim como predomina no espírito do pensador concreto a representação pelos sentidos e é esta que traça a diretriz, predomina no espírito do pensador abstrato a imagem sem conteúdo e, por isso, não representável. Esta imagem permanece relativamente inativa enquanto o objeto é empatizado e, assim, elevado a fator determinante do pensar. Mas se o objeto não é empatizado, perdendo sua preponderância no processo do pensar, a energia que lhe foi negada volta-se novamente para o sujeito. O sujeito é inconscientemente empatizado e, assim, são despertadas as imagens pré-formadas que nele dormitavam; entram como fatores operativos no processo do pensar, em forma não representável, quais diretores de cena atrás dos bastidores. Por serem meras possibilidades ativadas de função, estão sem conteúdo, por isso não são representáveis e estão à procura de realização. Elas puxam a matéria da experiência para dentro de sua forma; não apresentam os fatos, mas a si mesmas nos fatos. Revestem-se praticamente dos fatos. Não são um ponto de partida conhecido, como o fato empírico no pensar concreto, mas se tornam

perceptíveis unicamente pela configuração inconsciente do material experimental. Também o empírico pode articular e dar forma a seu material experimental, mas o fará segundo um conceito concreto, com base em experiências passadas” (Ibid: § 579).

A interpretação da extroversão e introversão como *modeladores da experiência*, nos dará condições de buscar aproximar a atividade gnosiológica inerente às orientações gerais da libido da *modelação* científica de caráter metafórico discutida por Ricoeur. No entanto, essa aproximação se fará de um modo efetivo somente quando pudermos inserir a problemática dos arquétipos nesse contexto.

Por ora, devemos nos ater a um problema mais geral, que a seguinte questão busca exprimir: é possível estabelecer uma relação especulativa entre o par extroversão-introversão e a *abertura* do Dasein ao sentido? ¹⁸

Começamos destacando algumas afirmações de Roger Brooke a respeito de *Tipos psicológicos*. Além de reconhecer o significado epistemológico da tipologia de Jung, Brooke afirma a importância *ontológica* da teoria dos tipos. Podemos esclarecer essa colocação da seguinte forma: toda consciência de mundo se dá segundo uma perspectiva *tipologicamente limitada*. Concordaremos com esta afirmação caso compreendamos essa limitação como algo verdadeiramente originário, ou seja, como algo que já compõe a nossa facticidade, independentemente do eventual surgimento de uma ou outra configuração tipológica específica no decorrer do processo de individuação. A leitura de Brooke, no entanto, nos deixa com a impressão de que essa limitação é compreendida por referência ao tipo psicológico constituído e plenamente diferenciado. Quanto a isto, devemos esclarecer que não assumimos a idéia de que todo indivíduo que alcançou certo grau de diferenciação psíquica se enquadra num dos oito tipos psicológicos propostos por Jung. Só há tipo psicológico propriamente dito quando o grau de diferenciação da atitude geral e da função predominante alcança um patamar tal que nos permite realmente perceber no indivíduo concreto grande parte das características do modelo ideal que lhe corresponde no quadro da teoria. Nossa posição encontra apoio no próprio pensamento de Jung.

¹⁸ A “constituição existencial da abertura” integra, como vimos, a disposição, a compreensão e o discurso.

“Comparando vários casos, cheguei à conclusão de que deveria haver duas atitudes gerais basicamente distintas que repartiriam as pessoas em dois grupos, **caso a humanidade toda se constituísse apenas de indivíduos altamente diferenciados** [grifo nosso]. Como este, evidentemente, não é o caso, podemos afirmar apenas que esta diferença de atitude é perfeitamente observável quando se trata de personalidade relativamente diferenciada, em outras palavras, que só é observável a partir de um certo grau de diferenciação e só então assume importância prática” (Jung, 1991: § 1040).

O que queremos ressaltar é que independentemente da “importância prática” que a extroversão ou a introversão possam vir a assumir no quadro de uma personalidade diferenciada, tais atitudes são *ontologicamente relevantes*, uma vez que participam da modelação originária da experiência de mundo.

A libido possui uma dimensão hermenêutica; ela é, como assinala Pieri, um “movimento que conhece”. Desse modo, a extroversão e a introversão – como formas fundamentais do processo de transformação da libido – respondem essencialmente pela demanda por sentido inerente ao dinamismo da existência. O ser humano está votado à transcendência, e a sua convocação pode partir de uma ou outra das duas faces de seu mundo.¹⁹ Uma dessas faces volta-se para a esfera da ocupação com as coisas e da preocupação com os outros; a outra está voltada para o chamado *mundo interno*. A afirmação heideggeriana de que o Dasein está *sempre fora*, junto ao mundo, não nos deve impedir de conceber a abertura ao sentido do ser através de uma especulação que articula o dinamismo das atitudes psicológicas em questão às estruturas existenciais que integram a abertura. Consideramos inclusive que a colocação dessa alternativa propicia uma ampliação da perspectiva em jogo na análise heideggeriana da consciência, na medida em que, por um lado, a *petição do outro* está ausente no contexto em questão e, por outro lado, a voz da consciência *nada tem para nos contar* a respeito de nós mesmos.

Voltemos ao conteúdo da última citação. Ali Jung afirma que as atitudes extrovertida e introvertida podem ser observadas com clareza somente a partir de determinado grau de diferenciação. Nestes casos, a unilateralidade da orientação consciente implica a constituição do tipo propriamente dito. Mas, independentemente disto, devemos ressaltar que a idéia de *caráter psicológico*

¹⁹ “As a detailed phenomenological analysis of introversion as a lived experience makes clear, the ontological world-relatedness of consciousness is never in question” (Brooke, 1991: 45).

tem um peso considerável no âmbito da psicologia analítica. Isto fica claro no trecho a seguir:

“Quando se é médico principiante, nossa cabeça está cheia de quadros clínicos e diagnósticos da doença. Mas, com o correr do tempo, vão surgindo impressões de espécie bem diversa. Impressionante é, por exemplo, a diversidade de indivíduos humanos e a profusão caótica de casos particulares cujas circunstâncias especiais de vida e cujo caráter singular produzem quadros clínicos que – se é que existe ainda disposição para tanto – só podem ser enquadrados num diagnóstico clínico fazendo certa violência. É irrelevante que se designe um distúrbio dessa ou daquela forma, mas é preciso notar que os chamados quadros clínicos de doenças são, antes, expressões mímicas ou teatrais de certos caracteres. A problemática patológica em torno da qual tudo gira (...) é a expressão e a natureza do caráter” (Ibid: § 1039).

No entender de Jung, o caráter é a forma *individual e estável* da pessoa.²⁰ Neste sentido, a problemática do caráter envolve a questão da *identidade pessoal* e da *temporalidade* implicada nessa identidade.

O problema do caráter está presente desde cedo na obra de Paul Ricoeur. Em *O voluntário e o involuntário*, o filósofo opõe o caráter – sob o título de “o involuntário absoluto” – ao “involuntário relativo”, representado pelos *motivos*, na ordem da decisão voluntária, e pelos *poderes*, na ordem da moção voluntária.

*“Como involuntário absoluto, eu o citava em conjunção com o inconsciente e com o ser-em-vida simbolizado pelo nascimento na esfera de nossa existência que não podemos mudar e a qual precisamos consentir. E já eu assinalava a natureza imutável do caráter como perspectiva finita, não-escolhida, de nosso acesso aos valores e do uso de nossos poderes. Eu devia voltar dez anos mais tarde, em **O homem falível**, a esse tema fascinante do caráter, mas num contexto um pouco diferente. Já não em função da polaridade do voluntário e do involuntário, mas sob o signo do tema pascaliano da ‘desproporção’, da não-coincidência entre finitude e infinitude. O caráter se me apresentava então como minha maneira de existir segundo uma perspectiva finita, afetando minha abertura ao mundo das coisas, das idéias, dos valores, das pessoas. Essa noção de perspectiva era francamente transposta do plano teórico, precisamente da fenomenologia husserliana da percepção, para o plano prático. Ela servia, assim, de resumo para todos os aspectos de finitude prática (receptividade do desejo, perseverança dos hábitos), o que me permitia insistir pela primeira vez no caráter de totalidade finita do caráter: desse modo, eu falava do caráter como ‘abertura*

²⁰ Devemos ter em mente aqui a diferença entre “caráter” e “caráter típico”: o caráter está sempre presente; já o caráter típico – o tipo psicológico – pode ou não se constituir.

limitada de nosso campo de motivação considerado em seu conjunto'. Essa segunda versão do caráter em L'homme faible confirmava em um sentido a mesmidade do caráter, ao preço talvez de uma insistência excessiva em sua imutabilidade (...) (Ricoeur, 1991: 144-145).

Essa insistência se exprimia na definição do caráter como *natureza imutável e herdada*. No entanto, a articulação do caráter à abertura que configura o “ato de existir” transpunha-o para o plano existencial. Nessa perspectiva, o caráter consistiria na “abertura finita” da existência individual em sua totalidade. O caráter responderia pela “parcialidade constitutiva” da abertura.

Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur, de certa forma, mantém-se nessa direção, mas problematiza o estatuto de imutabilidade do caráter.

“O caráter me aparece hoje ainda como o outro pólo de uma polaridade existencial fundamental. Mas, em vez de conceber o caráter, dentro de uma problemática da perspectiva e da abertura, como pólo acabado da existência, interpreto-o aqui em função de seu lugar na problemática da identidade, Esse deslocamento de entonação tem como virtude principal pôr novamente em questão o estatuto da imutabilidade do caráter tido como adquirido nas minhas análises anteriores” (Ibid: 146).

Na medida em que se reinterpreta o caráter como uma “disposição adquirida”, a sua imutabilidade apresenta-se como pertencente a um gênero muito particular. Isto possibilita a tematização da *dimensão temporal* do caráter. O caráter passa a designar então o conjunto das “disposições duráveis” que nos permitem reconhecer uma pessoa.

A consideração da dimensão temporal da disposição leva-nos primeiramente à noção de *hábito*. Tal noção apresenta uma “dupla valência”: o hábito vale como algo prestes a ser contraído e também como algo já adquirido.²¹ A significação temporal desses dois traços é clara: se, por um lado, o hábito “dá uma história ao caráter”, por outro, nessa história “a sedimentação tende a recobrir e, em última análise, a abolir a inovação que a precedeu” (Ibid). Esse processo de sedimentação, que faz a temporalidade do caráter ser a da permanência no tempo, é interpretado agora como recobrimento do *ipse* pelo *idem*.

²¹ “Aristóteles foi o primeiro a ter aproximado caráter e hábito a favor da quase homonímia entre *ethos* (caráter) e *éthos* (hábito, costume). Do termo *éthos*, ele passa a *hexis* (disposição adquirida), que é o conceito antropológico de base sobre o qual ele edifica sua ética, uma vez que as virtudes são tais disposições adquiridas em conformidade com a regra judiciosa e sob o controle do julgamento do *phronimos*, do homem prudente” (Ibid: 146, nota).

“Mas esse recobrimento não elimina a diferença das problemáticas: mesmo como segunda natureza, meu caráter sou eu, eu mesmo, ipse; mas esse ipse anuncia-se como idem. Cada hábito assim contraído, adquirido e tornado disposição durável, constitui um traço – um traço de caráter, precisamente –, isto é, um signo distintivo com o que reconhecemos uma pessoa, identificamo-la novamente como a mesma, não sendo o caráter outra coisa que o conjunto desses signos distintivos” (Ibid: 146-147).

Num segundo momento, a noção de disposição liga-se às *identificações adquiridas*, através das quais o outro se insere na composição do mesmo. As pessoas, e também as comunidades, identificam-se com valores, ideais, normas, modelos e heróis, *nos* quais elas se reconhecem. Na identificação com os heróis manifesta-se claramente uma “alteridade assumida”, alteridade que já se encontra em estado de latência na identificação com valores, que pode nos levar a colocar uma causa ou um ideal acima de nossa própria vida.²²

A estabilidade que as disposições (hábitos e identificações) conferem ao caráter corresponde à característica de permanência no tempo, pertencente à mesmidade. Contudo, o recobrimento da identidade-*ipse* pela identidade-*idem*, em vigor na esfera do caráter, não anula a possibilidade de a ipseidade se revelar a partir do próprio âmbito da mesmidade.

“A dialética da inovação e da sedimentação, subjacente ao processo de identificação, está aí para lembrar que o caráter tem uma história, contraída, diríamos, no duplo sentido da palavra ‘contração’: abreviação e afecção. É compreensível, desde que o pólo estável do caráter possa revestir uma dimensão narrativa, como vemos nos usos do termo ‘caráter’ que o identificam como personagem de uma história narrada; o que a sedimentação contraiu a narração pode tornar a desenvolver” (Ibid: 148).

O caráter deve, portanto, ser reconduzido à dinâmica da narrativa. Com isto, seriam evitados muitos debates inúteis sobre a questão da identidade, em especial aqueles que têm por objeto a identidade de uma comunidade histórica. Ricoeur cita o exemplo de Fernand Braudel, que na obra *A identidade da França* apresenta “traços distintivos duráveis”, e até mesmo permanentes, que nos

²² “Desse modo integram-se aos traços de caráter os aspectos de preferência avaliativos que definiam o aspecto ético do caráter no sentido aristotélico do termo. Isso se faz por um processo paralelo à assimilação de um hábito, a saber, pela interiorização que anula o efeito inicial da alteridade ou pelo menos leva-o de fora para dentro” (Ibid: 147).

permitem atribuir à França o estatuto de um *quase-personagem*. No entanto, se esses traços tivessem sido separados da história e da geografia, eles se cristalizariam “e dariam às piores ideologias da ‘identidade nacional’ a ocasião de se desencadear” (*Ibid*). Cabe à reflexão sobre a identidade narrativa “pôr em equilíbrio os traços imutáveis que esta deve à ancoragem da história de uma vida num caráter e os que tendem a dissociar a identidade do si da mesmidade do caráter” (*Ibid*).

Se, por um lado, a articulação entre narratividade e caráter pode trazer enriquecimentos para a perspectiva tipológica de Jung, por outro lado, a teoria dos tipos pode oferecer à problemática do caráter, tal como desenvolvida por Ricoeur, um quadro estrutural e dinâmico consistente.

A modelação da realidade operada pelo par extroversão-introversão e pelas quatro funções de adaptação é ao mesmo tempo uma modelação de si. A construção de identidade implicada nesse processo nunca se dá sem uma referência fundamental à linguagem. Nos constituímos historicamente através das mediações lingüísticas. No decorrer de nossa história pessoal, vamos, pouco a pouco, assimilando, tecendo e coordenando todo um conjunto de histórias nas quais – seja como agentes, seja como pacientes – nos mostramos aos outros, e a nós mesmos, tal como nos vemos, ou tal como gostaríamos de ser vistos. Na dimensão narrativa da identidade pessoal, o papel das atitudes fundamentais expostas por Jung não deve ser desconsiderado. No processo de elaboração e reelaboração das narrativas que buscam exprimir nosso percurso vital e existencial, há os que se colocam, por exemplo, de um modo fundamentalmente *realista* a respeito de si mesmos e do mundo, ao passo que outros narram suas próprias peripécias a partir de um horizonte essencialmente *idealista*. O realismo que a extroversão implica pode apresentar um caráter basicamente sentimental, mas também pode ter uma natureza intelectual, sensorial ou intuitiva. As mesmas possibilidades de articulação narrativa se apresentam no caso da abertura introvertida, propensa ao idealismo.

A referência feita por Ricoeur à *dialética de sedimentação e inovação* subjacente ao processo de identificação reflete a dialética da atitude típica da consciência e da atitude oposta, vigente no inconsciente. Como já observamos, quanto maior a unilateralidade da orientação consciente típica, maior o risco de que a sedimentação da atitude consciente básica venha a ser abalada, desde o

inconsciente, por afecções, idéias e comportamentos típicos do caráter ou da personalidade inconsciente do sujeito. Vejamos um exemplo referente à atitude extrovertida:

*“O fato de que a atitude do inconsciente compensa a do consciente se manifesta, em geral, no equilíbrio psíquico. Uma atitude extrovertida normal não significa nunca que o indivíduo se comporte, sempre e em toda parte, segundo o esquema extrovertido. É possível observar, num único e mesmo indivíduo, vários eventos psicológicos em que intervêm o mecanismo da introversão. Um hábito é denominado extrovertido só quando prevalece o mecanismo da extroversão. Neste caso, a função psíquica mais diferenciada está sempre em uso extrovertido, enquanto as funções menos diferenciadas estão sendo usadas introvertidamente. (...) A função mais valorizada é sempre expressão da personalidade consciente, de sua intenção, vontade e realizações, ao passo que as funções menos diferenciadas fazem parte das coisas que nos acontecem. Não precisam ser exatamente **lapsus linguae** ou **calami** (equivoco ao falar ou escrever) ou equívocos de outra espécie, mas podem brotar também de meias-intenções ou de três quartos de propósito, porque elas possuem também menor capacidade de consciência. Exemplo clássico disso é o tipo sentimental extrovertido, que goza de excelente relacionamento sentimental com seus semelhantes próximos, mas que, às vezes, externa juízos de absoluta falta de tato. Esses juízos provêm de seu pensar menos diferenciado e menos consciente que, só em parte, está sob seu controle e, além disso, insuficientemente relacionado ao objeto, podendo atuar de modo bastante inconveniente”* (Jung, 1991: § 640).

Vemos então que a identificação estrita com determinadas formas de ser, de ver e de atuar ocasiona a reação da alteridade própria – quando não da alteridade do outro – ao império de uma mesmidade reificada.

Jung entende a identificação como uma espécie de alheamento de si em favor do objeto. Ela é proveitosa quando as condições para seguir um caminho individual não estão disponíveis. Mas quando surge uma efetiva possibilidade individual, a identificação passa a se revelar tão prejudicial à orientação consciente quanto antes fora inconscientemente vantajosa.

Como já tivemos condição de avaliar, a identificação com uma função psicológica é considerada por Jung como um caso particularmente importante.

“Nele a identificação faz com que se forme um caráter secundário, levando o indivíduo a identificar-se de tal forma com sua função mais bem desenvolvida que ele se afasta muito ou totalmente de seu estado caracterológico original, caindo sua verdadeira individualidade em poder do inconsciente” (Ibid: § 826).

A idéia junguiana de um *estado caracterológico original* reflete a compreensão do caráter como *abertura finita*, trazida por Paul Ricoeur. Essa articulação soma-se àquela que aproximou a abertura propiciada pelas orientações originárias da libido da abertura que constitui o Dasein como ser-no-mundo.

7.4. Arquetipicidade e temporalidade

Em nossa primeira abordagem do problema dos arquétipos, nos referimos à presença na obra de Jung de duas interpretações ambivalentes da teoria. A primeira delas, de caráter essencialmente crítico, no sentido kantiano, é denominada por Paolo Pieri de “versão fenomenológica”. Segundo essa versão da teoria, os arquétipos são compreendidos como *condições de possibilidade* do processo representativo. “A esta primeira versão conduz inequivocamente o caráter crítico e antimetafísico designado por Jung à psicologia, a partir do qual só se pode admitir uma fixação relativa dos conteúdos do inconsciente” (Pieri, 2002: 47).

Esse caráter de relatividade está ausente da “versão mitológica”, já que agora Jung enfatiza a imutabilidade e a numinosidade das “invariáveis universais” do inconsciente coletivo. “Render-se ou sucumbir a essas imagens eternas é até mesmo normal. É por isso que existem tais imagens. Sua função é atrair, convencer, fascinar e subjugar. Elas são criadas a partir da matéria originária da revelação e representam sempre a primeira experiência da divindade” (Jung, 2000a: § 11).

A versão fenomenológica da teoria dos arquétipos, devido ao seu caráter essencialmente especulativo, apresenta-se como aquela capaz de se colocar numa relação dialética com a fenomenologia hermenêutica. Para tanto, devemos avançar um pouco mais na discussão de certos aspectos da teoria que estão em sintonia com a orientação crítica que a versão em questão configura.

Os arquétipos são disposições para a produção de representações universais que correspondem a todo um conjunto de experiências primordiais da humanidade. Na medida em que as imagens primordiais do inconsciente coletivo não são imagens *em si*, e sim imagens *para* uma consciência individual, cultural e historicamente situada, a relação do Eu com tais imagens implica “um momento particular de síntese entre consciência e inconsciente” (Pieri, 2002: 45). O lidar interpretativo com tais representações demanda, portanto, uma consciência

hermenêutica plenamente amadurecida. Se assim não for, há o risco de se reduzir as imagens arquetípicas a padrões fixos e estereotipados de interpretação. É fundamental buscar captar o valor simbólico de tais imagens. *Como manifestação da dimensão arquetípica da psique, o símbolo abre para a consciência a possibilidade de operar uma síntese entre a natureza e a cultura.*

“Esta concepção se insere na corrente hermenêutica que assume o símbolo no significado de ‘revelação’, diversamente da psicanálise, que o considera no significado de ‘dissimulação’ e ‘substituição’. Os símbolos arquetípicos exprimiriam, ao lado das temáticas comuns ao gênero humano, as temáticas relativas a diferentes organismos socioculturais que estruturam os vários mitos familiares, regionais e nacionais’ (Ibid: 459).

O símbolo como *revelação* deve ser compreendido no sentido propriamente hermenêutico. Recordemo-nos, portanto, do que Heidegger pretende nos mostrar quando lança mão de uma das palavras originárias do pensamento grego: *aletheia*. O que o símbolo arquetípico revela se dá sempre a partir de uma dimensão de ocultação originária. É justamente por isso que uma abordagem fenomenológica dos arquétipos demanda necessariamente uma hermenêutica ao mesmo tempo crítica e especulativa.

Outro ponto importante é o da diversidade de níveis de interpretação das manifestações arquetípicas. Devemos nos resguardar da tendência de compreender o arquetípico tendo como referência essencial o Mesmo. No terreno arquetípico, o Mesmo e o Outro jogam um jogo bem disputado. Cabe ao intérprete arbitrar esse jogo de modo a que a tensão inerente ao jogo não se perca devido à parcialidade da própria arbitragem, seja em favor do Mesmo, seja em favor do Outro. O intérprete deve dar à mesmidade e à alteridade presentes nas manifestações arquetípicas aquilo que lhes é de direito. Quando deixamos de compreender o arquetípico tendo em vista apenas os níveis mais altos de generalidade, abrimos o leque de possibilidades interpretativas. Essa abertura dá margem a que a dimensão de universalidade dos arquétipos seja atravessada pelas particularidades vigentes nas ordens individual, social e cultural. Os arquétipos são fatores formativos das representações singulares. As características de *formalidade* e *impessoalidade* a eles inerentes, devem também ser inseridas numa dialética com os seus respectivos opostos: a forma arquetípica tem de ser animada pelos conteúdos

concretos e o sentido da impessoalidade que esta ou aquela imagem primordial revela é sempre *sentido para a pessoa* em questão. No entanto, se no plano epistemológico é importante que entendamos a relação entre forma e conteúdo como uma relação de reciprocidade, em termos ontológicos a forma arquetípica tem prioridade.

*“Sempre deparo de novo com o mal-entendido de que os arquétipos são determinados quanto ao seu conteúdo, ou melhor, são uma espécie de ‘idéias’ inconscientes. Por isso devemos ressaltar mais uma vez que os arquétipos são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo, e no primeiro caso, de um modo muito limitado. Uma imagem primordial só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo no caso de tornar-se consciente e portanto preenchida com o material da experiência consciente. Sua forma, por outro lado, (...) poderia ser comparada ao sistema axial de um cristal, que pré-forma, de certo modo, sua estrutura no líquido-mãe, apesar de ele próprio não possuir uma existência material. Esta última só aparece através da maneira específica pela qual os íons e depois as moléculas se agregam. O arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma **facultas praeformandi**, uma possibilidade dada a priori da forma da sua representação. O que é herdado não são as idéias, mas as formas (...)”* (Jung, 2000d: § 155).

Num outro lugar, Jung volta à questão da forma arquetípica, enfatizando agora a própria dinâmica da *formação* das imagens primordiais. Ele diz o seguinte:

“Delimitações agudas e formulações estritas de conceitos são praticamente impossíveis neste campo, pois a interpenetração recíproca e fluida pertence à natureza dos arquétipos. Estes só podem ser circunscritos, na melhor das hipóteses de modo aproximativo. O seu sentido vivo resulta mais de sua apresentação como um todo do que de sua formulação isolada. Toda tentativa de uma apreensão mais aguda pune-se imediatamente pelo fato de apagar a luminosidade do núcleo inapreensível de significado. Nenhum arquétipo pode ser reduzido a uma simples fórmula. Trata-se de um recipiente que nunca podemos esvaziar, nem encher. Ele existe em si apenas potencialmente e quando toma forma em alguma matéria, já não é mais o que era antes. Persiste através de milênios e sempre exige novas interpretações. Os arquétipos são os elementos inabaláveis do inconsciente, mas mudam constantemente de forma” (Jung, 2000e: § 301).

A afirmação de que a “interpenetração recíproca” pertence à natureza dos arquétipos nos remete a certas considerações de Brooke quanto à *estrutura relacional* inerente à dinâmica arquetípica da psique. Segundo ele, a concepção de

uma relação unívoca entre os arquétipos e suas imagens deve ser descartada em favor de uma concepção *situacional*. De acordo com a primeira concepção, as imagens arquetípicas da mãe seriam produzidas pelo arquétipo da Grande Mãe, e assim por diante. O que importa considerar, ao contrário, é a *situação arquetípica*. Em cada situação, uma totalidade relacional se configura. A situação edipiana, por exemplo, envolve os arquétipos da mãe, do pai e do filho. Se, por um lado, toda situação arquetípica suscita a instauração de um “mundo imaginal” correspondente, por outro, toda atividade arquetípica revela uma determinada situação.

Consideramos que a idéia de situação arquetípica pode ser aplicada a um exemplo dado por Jung no texto *A estrutura da alma* (1986g), no qual pressupostos naturalistas impedem o acesso a uma compreensão fenomenológica da experiência. A situação é a do *curso do sol*. Jung dá a entender que o tema arquetípico em questão surge como um reflexo psíquico *causado* pelo fenômeno objetivo incessantemente repetido. O processo psíquico que traduz o fenômeno físico é projetado a partir do inconsciente coletivo, configurando um mito: nasce o herói divino a cada manhã; no poente, uma Grande Mãe está à sua espera; ela o devora ao anoitecer; durante a noite, o herói atravessa o fundo do mar no ventre de um dragão até que, depois de um combate terrível, ele renasce pela manhã.

Uma perspectiva fenomenológica deve reconhecer no curso mesmo do sol o arquetípico. Se não há natureza em si, *o que na natureza se mostra desde sempre a nós humanos no império de sua autonomia é arquetípico*. Para a consideração fenomenológica e hermenêutica, o que importa fundamentalmente é a estrutura especulativa que reúne, como nesse exemplo, o cosmológico e o psicológico. A natureza do arquétipo é especulativa. A tentativa de sair do jogo reflexivo de psique e mundo em busca da “coisa real” compromete a compreensão fenomenológica da perspectiva junguiana. Se, como diz Jung, real é o que age, as dimensões da estrutura especulativa nas quais as situações arquetípicas se configuram possuem a mesma dignidade. Sendo assim, psique e mundo devem ser compreendidos como verdadeiros opostos. O mesmo vale para a relação entre a psique e o corpo. Quanto a isto, podemos ir além da analogia formulada por Jung entre o funcionamento dos órgãos do corpo e o funcionamento dos “órgãos da psique” (os arquétipos), propondo que *o próprio corpo* – tanto em termos de configuração quanto de organização – *é arquetípico*. Ele apresenta, desde a

origem, o caráter fundamental da *mesmidade* que nos permite reconhecê-lo como *corpo humano* apesar de sua variabilidade.

O que estamos tentando mostrar é que as *imagens arquetípicas* se fazem presentes tanto nos sonhos como nas experiências ditas reais, tanto na psique que imagina e fantasia quanto na que percebe e concebe, tanto no mundo das idéias quanto no das coisas e das pessoas, tanto na ordem cultural quanto na esfera da natureza. *Estamos tão próximos do arquetípico que temos dificuldade em reconhecê-lo como tal.*

*

Nas análises da *intratemporalidade* em *Ser e tempo*, o *curso do sol* se mostra como a referência originária para a movimentação do Dasein no mundo cotidiano. O tempo que se torna público em função do ir e vir do sol é chamado de *tempo do mundo*. Na medida em que é *condição de possibilidade* para a revelação dos entes intramundanos, *o tempo do mundo é anterior a toda objetividade e a toda subjetividade.*

É possível compreender *o tempo do mundo* como um *tempo arquetípico*? A abordagem transdisciplinar que nos orienta tem essa questão como questão-chave. Quando interpretamos, com base no exemplo trazido por Jung, o próprio curso do sol – e não apenas a sua reflexão mitológica – como um fenômeno arquetípico, colocamo-nos a caminho de uma articulação transdisciplinar que pretende superar a dicotomia do subjetivo (psique) e do objetivo (mundo) através da sustentação do caráter de transcendentalidade do tempo e de arquetipicidade do mundo. Devemos notar que os caracteres mencionados são reversíveis, ou seja, o próprio tempo é arquetípico e o mundo deve ser visto como horizonte, no sentido fenomenológico-transcendental.

É importante ressaltar que a articulação que propomos não envolve apenas a dimensão da intratemporalidade; ela abarca a temporalidade como um todo, tal como se apresenta na estrutura fundamental do Cuidado. Isto significa que: 1. *O Cuidado mostra em si mesmo as marcas temporais do arquetípico*; 2. *Os arquetipos refletem temporalmente a estrutura que responde pelo ser do Dasein.*

No que diz respeito ao primeiro ponto, é relevante o fato de Heidegger ter ido buscar numa fábula o testemunho pré-ontológico do ser do Dasein como Cuidado. No contexto dessa narrativa, é uma figura arquetípica – Saturno, o deus do tempo – quem decide que nome dar ao ente formado pelo Cuidado, a partir da

terra, e animado pelo espírito, através de Júpiter. A fábula reflete a tensão arquetípica entre matéria e espírito, ou entre terra e céu, vigente na ordem humana; no mesmo passo, mostra a linguagem como instância mediadora dessa tensão. Saturno (o tempo) é o árbitro na disputa em torno do *nome* a ser dado ao ente em questão. Esse nome (*homo*) cumpre sua função mediadora na medida em que é aceito pelas partes em litígio.

O *já-ser* do Dasein encontra sua correspondência arquetípica na dimensão afetiva inerente aos arquétipos. Tudo o que dissemos a respeito do afeto quando abordamos as problemáticas dos complexos e da libido vale aqui, uma vez que o fundamento da estruturação complexual da psique é arquetípico.

Ao *poder-ser* do Dasein corresponde a dinâmica da individuação, que se fundamenta na atividade estruturante e reguladora dos arquétipos.

Avançando na consideração da relação entre arquetipicidade e temporalidade, damos a palavra a Paolo Pieri, que identifica duas “imagens específicas” do tempo no pensamento de Jung:

“Com elas, enquanto dupla abertura e definição do tempo presente, indica-se, respectivamente, o tempo que através da lembrança volta a suas origens (das quais é parte o tempo do mito, e por isso do arquétipo), e o tempo da esperança (do qual é parte eminente a doutrina do símbolo). Neste sentido, recordar o passado é reduzir ou reconduzir ao passado o próprio presente, a fim de que, uma vez reconhecido e feita a sua experiência, possa ser entregue a um presente aberto para o futuro” (Pieri, 2002: 495).

Há tanto em Jung quanto em Heidegger uma espécie de ânsia pelo originário, traduzida no recurso ao mito.²³ Mas o interesse pela origem é fortemente contrastado, em ambas as perspectivas, pela vigorosa afirmação do papel da dimensão do futuro.

Passemos ao segundo ponto, no qual se afirma que os arquétipos refletem a temporalidade do Cuidado.

A temporalidade das ocupações e preocupações cotidianas e a temporalidade inerente à Persona refletem-se mutuamente. Vimos que a Persona responde pela mediação entre a individualidade do si e a sociabilidade inerente à existência coletiva. O conceito designa “a adaptação do indivíduo àquilo que é

²³ No que diz respeito a Heidegger, a perspectiva mítica revela-se plenamente na segunda fase da obra. Em *Ser e tempo*, o mitológico aparece apenas pontualmente.

coletivo, isto é, a atitude que o indivíduo mostra em resposta aos outros e às situações dadas, para adaptar-se ao ambiente e nele agir” (Pieri, 2002: 377). A vocação ontológica da Persona se revela pelo seu caráter de *necessidade*; o arquétipo nos remete ao fato de que *não* podemos estar não relacionados com os outros.

“Disso deriva, de um lado, o fato de que o indivíduo é captado na sua heteronomia (com o mundo) e, portanto, o fato de não poder prescindir da inter-relação social e cultural e, do outro, o fato de que o social entende-se enquanto jogo de ‘partes’ impostas pelo próprio coletivo” (Ibid: 378).

O jogo *imposto pelo coletivo* corresponde ao que Heidegger chama de o *poder do impessoal*. O estabelecimento dessa correspondência traz para a abordagem transdisciplinar uma perspectiva mais ampla que a que se apresenta na analítica existencial heideggeriana, uma vez que o impessoal sofre o efeito de desvalorização que recai sobre tudo o que diz respeito ao *presente cotidiano* em *Ser e tempo*. Na medida em que dá margem a uma dialética entre a *fixidez da máscara* e a *flexibilidade do mostrar-se tal como convém*, a Persona traz para a esfera do ser-com-os-outros uma dinâmica e uma positividade da qual a fenomenologia de *Ser e tempo* não soube se apropriar.

Encontramos em *Verdade e método* certas considerações sobre o conceito de *re-presentação* (*Repräsentation*) que configuram uma espécie de contra-face ontológica do conceito psicológico de Persona, em especial no que diz respeito ao caráter *constrangedor* da máscara. Gadamer coloca o seguinte a respeito da *imagem de re-presentação*:

“Tal qual o soberano, o estadista, o herói se mostra e se apresenta, isso torna-se representação na imagem. O que significa isso? Não será, com certeza que, através da imagem, o representado ganha uma forma de manifestação nova e mais própria. Antes, é o contrário disso: **Porque** o soberano, o estadista, o herói tem de se mostrar, (...) porque ele tem de representar, a imagem ganha sua própria realidade. Além disso, há aqui um ponto de virada. Ele próprio, quando se mostra, terá de corresponder à expectativa da imagem que lhe é atribuída. Somente porque ele, dessa maneira, tem um ser no mostrar-se, passará ele mesmo a ser representado na imagem. (...) A re-presentação da imagem é um caso especial da re-presentação como acontecimento público. Mas a segunda retroage também sobre a primeira. O ser daquele que comporta tão substancialmente o mostrar-se, não pertence mais a si mesmo. Não pode, p. ex., evitar de

forma alguma ser representado em imagem – e, dado que essas representações determinam a imagem que se tem dele, ele terá de mostrar-se, finalmente, como sua imagem prescreve” (Gadamer, 1998: 230-231).

A referência de Gadamer a figuras de autoridade no trecho citado nos faz ver que é possível articular o campo fenomênico que o conceito de Persona abarca ao conjunto de fenômenos que as “práticas imaginativas” da ideologia e da utopia envolve. Como mostra Ricoeur, é através dessas práticas que se efetiva a *ligação analógica* de caráter transcendental que faz com que cada eu possa atribuir ao um outro o estatuto da ipseidade. O acoplamento analógico liga não somente os contemporâneos entre si; responde também pela articulação histórica entre os campos temporais do passado, do presente e do futuro. Como já assinalamos, a ideologia e a utopia tendem a constituir patologias sociais, na medida em que distorcem ou dissimulam o caráter analógico do processo histórico. Isto se dá especialmente nas sociedades burocráticas, onde as relações anônimas de uns com os outros prevalecem.

A patologia ligada à ideologia deriva de uma espécie de hipertrofia de sua função de reforço e repetição do elo social, implicando coisificação e ritualização das relações sociais.

A Persona é o arquétipo que corresponde ao nível da psique denominado *consciência coletiva*. Ela é uma espécie de interface entre o Eu e a sociedade. Sendo assim, é de se esperar que a patologia ideológica – patologia essencialmente social – produza efeitos nocivos nessa estrutura psíquica. Na medida em que as patologias ideológicas atingem grande número de indivíduos numa dada sociedade, os efeitos nocivos por elas provocados nas personas individuais acabam, devido a um processo cumulativo, por extrapolar o âmbito estritamente individual e interpessoal. Cria-se, assim, um círculo vicioso entre patologia social ideológica e patologia da Persona. É oportuno devemos destacar que apesar de a psicologia junguiana ser uma psicologia do indivíduo, a compreensão da realidade individual que aí se estabelece está essencialmente relacionada à admissão do papel fundamental do *fator coletivo*.

“Com efeito, para Jung um homem adquire a própria individualidade em referência a uma determinação complexa de tipo causal ou finalístico que em certo sentido o constitui, razão pela qual a singularidade que caracteriza o seu modo de ser remeterá sempre a

um conjunto comum ou coletivo que é infinito e indeterminado e que, conforme diferentes perspectivas, pode se exprimir como um todo que tem as características do lugar originário ou da meta tendencial” (Pieri, 2002: 266).

A questão das perspectivas causal e final pode ser colocada em paralelo com a problemática da ideologia e da utopia. De fato, é interessante constatar que assim como a ideologia, em suas manifestações patológicas, tende ao conservadorismo extremo, implicando cristalização do tempo e reificação da origem, a patologia da utopia caracteriza-se pela tendência a desconsiderar que para se alcançar a meta sonhada é necessário que se dê tempo ao tempo. A interpretação ideológica tende, portanto, a distorcer o sentido dos processos de ordem causal, ao passo que a interpretação utópica tende a não enxergar o real, pelo fato de só ter em vista a meta ideal.

A introdução da problemática da dupla abertura temporal – abertura para o passado e abertura para o futuro – não deve fazer com que percamos de vista a relação primordial da Persona com a dimensão do presente. A Persona reflete temporalmente a abertura cotidiana e impessoal ao outro. No entanto, assim como o presente vivo nunca é puro presente, a Persona bem integrada ao todo da psique faz justiça à sua história e se encontra engajada no projeto da individuação.

A temporalidade existencial do passado tem no conjunto de fenômenos cobertos pelo arquétipo da Mãe o correlato psicológico mais evidente.

O arquétipo apresenta uma grande variedade de aspectos: engloba as figuras femininas da própria mãe, da avó e da sogra, além das imagens da mãe de Deus e de Sofia; a igreja, a cidade, a terra, a floresta, o jardim, a fonte, a pia batismal, o útero e o forno são também símbolos da mãe arquetípica. Na medida em que representam o estado originário de indiferenciação, as figurações arquetípicas da Mãe nos remetem, em primeira instância ao Inconsciente, mas também à Natureza e à Matéria. A ambivalência do arquétipo se mostra no fato de a Mãe revelar-se tanto como fonte luminosa da vida quanto como figura devoradora e sombria.

“A figura esmagadora do inconsciente (...) é vista figurativamente como mãe malvada, como senhora sanguinária da morte e da peste, da fome ou do dilúvio, do impulso da violência ou da doçura sedutora que leva à ruína. Mas, como mãe boa, ela é a plenitude do mundo

generoso, a dispensadora de vida e felicidade, a terra nutridora, a cornucópia do ventre fértil” (Neumann, 1995: 47).

O arquétipo da Mãe responde em primeira linha pelo aspecto inercial ou conservador da vida psíquica. O *afeto* coloca-se aqui mais uma vez como o elo fundamental para a articulação da psicologia do arquétipo com a dimensão ontológica da facticidade do Dasein.

A mãe concreta é, de fato, o suporte primordial da afetividade do recém-nascido. Mas a própria mãe pessoal é suporte para a projeção, por parte da criança, da mãe arquetípica. A relação mãe-filho como um todo – relação que, como vimos, comporta uma dimensão *real* e uma dimensão *ideal* – tem no afeto o cimento básico.

No quadro da analítica existencial de *Ser e tempo*, essa faceta relacional do afeto encontra-se ausente. Como ser-lançado, o Dasein está sempre disposto, mas as disposições não refletem a relação com o outro; elas abrem o Dasein para o mundo em geral ou para a ausência de mundo, no sentido da perda das referências ocupacionais.

As experiências originárias com a mãe e com as injunções do arquétipo materno são na essência experiências de *passividade*. Cabe à atividade diferenciadora da psique fazer com que da fonte maternal do inconsciente desenvolva-se um princípio de consciência capaz de fazer frente à dimensão de onde proveio. Essa atividade tem um caráter fundamentalmente *teleológico*.

O arquétipo do Espírito responde por aquilo que Jung chama de “princípio espontâneo de movimento e ação”. Desse modo, ele se contrapõe ao arquétipo materno que, como vimos, apresenta um caráter inercial. Jung descreve o desenvolvimento histórico das imagens desse arquétipo da seguinte forma:

*“No homem primitivo o ser espiritual está fora e diante dele, mas com o desenvolvimento crescente deste último o ser espiritual atinge sua consciência, tornando-se uma função subordinada a ela, o que faz com que seu caráter originário de autonomia aparentemente se perca. Este caráter só é mantido ainda pelas visões mais conservadoras, ou seja, no âmbito das religiões. A descida do espírito à esfera da consciência humana se expressa no mito do **nous** divino, que é aprisionado na **physis**. Este processo, que se estende através dos milênios, é provavelmente uma necessidade inevitável (...) Não foi o homem que criou o espírito, mas este é que o torna criativo, dando-lhe o impulso inicial e a idéia feliz, a perseverança, o entusiasmo e a inspiração. O espírito penetra de tal modo o ser humano que este*

corre o maior perigo de acreditar-se seu criador e possuidor. Na realidade porém o fenômeno primordial do espírito apodera-se do homem da mesma forma que o mundo físico é na aparência o objeto complacente das intenções humanas, quando na verdade aprisiona sua liberdade em mil laços, tornando-se uma idéia obsessiva. O espírito ameaça inflacionar o homem ingênuo, e a nossa época forneceu exemplos extremamente instrutivos a respeito. O perigo torna-se tanto maior quanto mais o objeto externo prende o interesse e quanto mais o indivíduo se esquece de que uma tal relação com o espírito deveria caminhar de mãos dadas com a diferenciação dos nossos relacionamentos com a natureza, a fim de criar o equilíbrio necessário” (Jung, 2000f: § 393).

Discorrendo sobre a auto-representação do Espírito nos sonhos, Jung observa que as manifestações desse arquétipo – seja na forma humana, seja na forma animal – se dão sempre em situações nas quais faz-se necessária compreensão ou tomada de decisão. O Velho Sábio é uma das figurações do arquétipo do Espírito. Ele pode se mostrar como mago, médico, professor, avô ou qualquer pessoa que tenha autoridade.

“O Velho representa, por um lado, o saber, o conhecimento, a reflexão, a sabedoria, a inteligência e a intuição e, por outro, também qualidades morais como benevolência e solicitude, as quais tornam explícito seu caráter ‘espiritual’” (Ibid: § 406).

No entanto, Jung observa que nunca é possível afirmar com certeza absoluta que as figuras espirituais que aparecem nos sonhos são “moralmente boas”.

“Freqüentemente elas têm o sinal, não só da ambivalência como da malignidade. Devo porém ressaltar que o grande Plano segundo o qual é construída a vida inconsciente da alma é tão inacessível à nossa compreensão que nunca podemos saber que mal é necessário para que se produza um bem por enantiodromia,²⁴ e qual o bem que pode levar em direção ao mal” (Ibid: § 397).

Usando uma expressão de Paul Ricoeur, diremos que as figurações do arquétipo do Espírito são *fontes de injunção*. Elas nos possibilitam o acesso ao nosso *ser em débito*; não de um modo inequívoco, certamente, mas de forma tal

²⁴ “Com o termo enantiodromia quero designar a oposição inconsciente no decorrer do tempo. Este fenômeno característico ocorre quase sempre onde uma direção extremamente unilateral domina a vida consciente de modo que se forma, com o tempo, uma contraposição inconsciente igualmente forte e que se manifesta, em primeiro lugar, na inibição do rendimento consciente, e, depois, na interrupção da direção consciente” (Jung, 1991: § 795).

que podemos encontrar nesse outro imanente uma referência dialógica capaz de abrir ou de ampliar a nossa perspectiva ética.

*

Vimos que em *Verdade e método* a linguagem tem o estatuto de *centro especulativo da experiência*. É no seio da abertura que ela propicia, que o eu e o mundo se mostram em sua unidade originária. Gadamer entende que a estrutura ontológica da linguagem é universal, o que é o mesmo que dizer que o que pode ser compreendido é linguagem. Ele admite inclusive uma linguagem das coisas, e também uma *linguagem da natureza*, acrescentando que a linguagem da natureza tem na *auto-representação* um aspecto universal.

As seguintes considerações de Paolo Pieri nos dão acesso ao estatuto da natureza no âmbito da psicologia de Jung:

*“Todo projeto da psicologia implica um chegar à natureza da qual somos parte e que como tal está em nós. Isso sucede justamente por meio do esclarecimento da natureza do homem enquanto visibilidade do invisível, isto é, possibilidade de uma apresentação originária daquilo que originariamente **jamais** é apresentado”* (2002: 334).

Na esfera da psicologia analítica, os arquétipos traduzem em primeira instância a idéia de natureza como *visibilidade do invisível*. É assim porque, em si mesmos, eles são incognoscíveis. Temos acesso apenas às suas representações. Estas resultam sempre de uma composição tensional entre natureza (inconsciente) e cultura (consciência).²⁵

Se a linguagem é o centro da experiência, e se os arquétipos atuam como modeladores originários da experiência, a articulação transdisciplinar que aproxima a lingüisticidade da experiência da arquetipicidade característica de certos aspectos fundamentais da experiência se traduz na seguinte colocação: *os arquétipos constituem-se como centros especulativos da experiência*.

Discutindo a acepção crítica do conceito junguiano de experiência, Pieri expõe com clareza a natureza da relação entre experiência e arquetipicidade:

“As formas segundo as quais a experiência se produz são consideradas como algo de já possuído pelos homens, isto é, são entendidas como estruturas que jamais são o resultado de uma nossa

²⁵ “Da natureza não é possível falar a não ser mediante a cultura e, portanto, do inconsciente não é possível falar a não ser mediante o Eu e a consciência” (*Ibid*: 335).

experiência atual, mas que, fazendo parte do passado comum, chegam a dominar o atual encontro de nós com as coisas. Em referência à topologia psíquica, o termo indica um Eu que, jamais identificando-se totalmente com as condições a priori do conhecimento humano, as experimenta como externas a si próprio, embora desde sempre predispostas dentro de si. Salienta-se fundamentalmente, portanto, que o fenômeno do encontro experiencial com os a priori não apenas não está em poder do Eu mas é justamente tornado possível através deles e, portanto, pela condição de recíproca exterioridade em que eles próprios se encontram” (2002: 193).

Roger Brooke se coloca nessa mesma perspectiva, quanto afirma que os arquétipos são as fontes dos padrões típicos da experiência, e também da ação. Isto significa que a ação e a experiência típicas devem ser vistas como as duas faces de uma mesma moeda, sendo o arquétipo a estrutura comum a ambas.²⁶

A relação entre lingüisticidade e arquetipicidade pode ser considerada em função da dialética do agir e do sofrer em jogo nas experiências originárias com a linguagem. Vimos que Gadamer, na contramão de Hegel,²⁷ associa explicitamente o caráter especulativo da linguagem à relação entre as possibilidades *finitas* do falar com um horizonte de *infinitude*. Em outras palavras, o que vem à fala, ou seja, o *dito*, encontra-se numa relação de unidade dialética com a infinitude do *não-dito*. O *ser falado* pela linguagem – que Gadamer opõe à ação de “fazer enunciados” – é, em si mesmo, um *fenômeno arquetípico*. *É a partir do fundo ilimitado e indeterminado no qual arquétipo e linguagem se espelham mutuamente, que as possibilidades finitas de escuta compreensiva, de fala significativa, e de ação criativa se perfazem.*

A partir do momento em que os pacientes de Jung passam a elaborar suas imagens de fantasia através dos recursos expressivos de sua preferência (pintura,

²⁶ “The archetypes are the human being’s bodily potentialities which structure being-in-the-world in typically human ways. (...) If the archetypes are not bodily entities but fundamental possibilities for bodily presence, then the archetypes are equally fundamental modes in which the world is revealed and engaged as a human world” (Brooke, 1991: 148).

²⁷ É interessante constatar que há uma certa convergência entre a posição de Gadamer (e também de Ricoeur) com relação a Hegel e a posição de Jung. Referindo-se à dialética hegeliana, Gadamer assinala que “a experiência hermenêutica que procuramos pensar a partir do centro da linguagem não é seguramente experiência do pensar, no mesmo sentido que essa dialética do conceito, que pretende liberar-se por completo do poder da linguagem” (1998: 674). Já Jung, no contexto de uma discussão do desenvolvimento histórico da idéia de inconsciente, coloca o seguinte: “Hegel oferece uma solução do problema levantado pela crítica epistemológica que dava às idéias uma chance de provar sua autonomia desconhecida. Essas idéias ocasionaram aquela *hybris* (...) da razão que conduziu ao super-homem de Nietzsche e, conseqüentemente, à catástrofe que traz o nome de Alemanha. Não somente os artistas, mas também os filósofos algumas vezes são profetas. Para mim, é mais do que óbvio que aquelas afirmações da Filosofia que transcendem as fronteiras da razão são antropomórficas e não possuem nenhuma outra validade além daquela que compete às afirmações psicologicamente condicionadas” (1986: § 359).

dramatização, dança, modelagem, escrita, etc.), surge um material que aos poucos vai se revelando como uma espécie de *linguagem originária da imaginação*.

“A multidão caótica de imagens encontrada com que nos deparamos no início se reduzia, no decorrer do trabalho, a determinados temas e elementos formais que se repetiam de forma idêntica ou análoga nos mais variados indivíduos. Eu menciono, como as características mais salientes, a multiplicidade caótica e a ordem, a dualidade, a oposição entre luz e trevas, entre o supremo e o ínfimo, entre a direita e a esquerda, a união dos opostos em um terceiro, a quaternidade (o quadrado, a cruz), a rotação (círculo, esfera) e, finalmente, o processo de centralização e o arranjo radial, em geral dentro de um sistema quaternário. (...) O processo de centralização constitui, segundo me diz a experiência, o ponto mais alto e jamais ultrapassado de todo o desenvolvimento, e se caracteriza, como tal, pelo fato de coincidir com o efeito terapêutico maior possível” (Jung, 1986e: § 401).

É possível articular a perspectiva arquetípica da imaginação com a abordagem fenomenológica elaborada por Paul Ricoeur? Em princípio, as posições em questão parecem muito distantes uma da outra. De fato, Jung desenvolve sua visão da dinâmica do imaginário sem destacar o aspecto lingüístico da imaginação arquetípica, ao passo que Ricoeur situa a problemática da imaginação no contexto da teoria da metáfora, o que implica a ênfase na dimensão narrativa do imaginário.

A distância entre as duas perspectivas começa a se reduzir quando temos em vista os seguintes pontos: 1. A hermenêutica junguiana leva em conta a metafóricidade da imaginação; 2. Ricoeur não deixa de considerar, de um modo ou de outro, a dimensão arquetípica da imaginação; 3. Ambos enfatizam o caráter projetivo da imaginação.

Quando ao *primeiro ponto*, as considerações de Jung sobre o valor simbólico da fantasia e sobre a importância de uma abordagem prática do material imaginativo são bastante ilustrativas:

“A fantasia (...) goza de má reputação entre os psicólogos. As teorias psicanalíticas, até o momento, não a levaram em conta. Para Freud, bem como para Adler, a fantasia não é mais do que um véu ‘simbólico’ que dissimula as tendências ou impulsos primitivos, pressupostos por ambos os investigadores. Podemos contrapor a essas opiniões – não relativamente ao fundamento teórico, mas essencialmente por razões práticas – o fato de que a fantasia pode ser explicada ou desvalorizada em função de sua causalidade, mas

*apesar disso ela é o regaço materno onde tudo é gerado e que possibilita o crescimento da vida humana. (...) Mas de onde adveio sua má reputação? Antes de mais nada, da circunstância de que ela não pode ser tomada ao pé da letra. Se ela for compreendida **concretamente**, é carente de valor. Se for compreendida, como queria Freud, semanticamente, é interessante do ponto de vista científico; mas se a compreendermos como um **verdadeiro símbolo hermenêutico**, então ela nos apontará a direção necessária para conduzir nossa vida em harmonia com nosso ser mais profundo. O sentido do símbolo não é o de um sinal que oculta algo (...) geralmente conhecido, mas é a tentativa de elucidar mediante a analogia alguma coisa ainda totalmente desconhecida e em processo. A fantasia dá-nos, portanto, na forma de uma analogia mais ou menos acertada, alguma coisa que está em processo. Mediante a redução analítica a algo universalmente conhecido, destruimos o autêntico valor do símbolo. Seria atribuímos, porém, um significado hermenêutico depararmos com seu valor e sentido” (Jung, 1987d: 145-146).*

A afirmação de que a fantasia tem um caráter *analógico* corresponde ao reconhecimento de seu estatuto metafórico. De fato, uma das acepções da idéia de analogia no pensamento de Jung é a de “semelhança genérica” entre situações psíquicas diferentes. A psique recorre à semelhança para estender o conhecimento a respeito de si e do mundo. Através da analogia, a validade de uma expressão referente a uma situação psíquica conhecida é estendida a uma situação desconhecida, mas genericamente semelhante.

*“Neste sentido, Jung fala dos simbolismos como elementos movidos por **construções analógicas** tanto da consciência como do inconsciente. Com efeito, considera-se que para alcançar um conhecimento provável de eventos que verdadeiramente transcendem a experiência, e, portanto, com uma finalidade fundamentalmente adaptativa diante de elementos obscuros, a consciência e o inconsciente encontrem auxílio nas relações de similaridade e correspondência qualitativas que determinados elementos obscuros têm em relação aos elementos já conhecidos. (...) E ainda neste sentido, Jung fala de **formações analógicas** do inconsciente que são o fruto característico do abaixamento do nível mental, e portanto do movimento regressivo da libido. De modo que ele fala de transformação da energia pulsional mediante o transbordamento desta sobre um análogo do objeto pulsional. Neste caso específico, as analogias entre situações diferentes são compreendidas como ‘máquinas psíquicas’ voltadas a obter, em geral, uma provável extensão (conversão ou transposição) dos interesses e portanto das relações afetivas além das cognitivas, e em particular uma possível transformação (e não sublimação) da pulsão de tipo natural numa de tipo cultural” (Pieri, 2002: 34-35).*

Pieri identifica três características atribuídas implicitamente por Jung à metáfora: a *substitutiva*, a *tensional* e a *criativa*.

A concepção da metáfora como *substituição* provém de Aristóteles. Nessa perspectiva, a operação metafórica implica a passagem de um sentido literal a um sentido figurado. A concepção substitutiva vigora na psicanálise freudiana, na medida em que ela “trata o material do inconsciente referindo-o ao significado sexual, que a própria psicanálise já individuou como fundamental” (*Ibid*: 321). Essa forma de compreensão da metaforicidade das produções psíquicas acaba implicando a *rotina da interpretação*. Por outro lado, a atitude interpretativa estritamente substitutiva, própria da psicanálise, acaba por se defrontar com um limite paradoxal, que se traduz na impossibilidade de substituir as imagens sexualmente explícitas. Quanto a isto, Jung assinala o seguinte:

“A linguagem falada contém inúmeras metáforas eróticas que são usadas para conteúdos que nada têm a ver com sexualidade; por outro lado, o simbolismo sexual de modo algum significa que o interesse que dele se valeu seja também erótico” (Jung, 1989: § 7).

A característica *tensional* da metáfora diz respeito à possibilidade de que através da operação metafórica dois objetos distantes entre si sejam, de certa forma, assimilados. Mas na medida em que essa assimilação nunca é completa, a relação metafórica entre eles guarda uma espécie de tensão, que pode, por exemplo, assumir a forma da oposição entre o velho e o novo.

“Na operação metafórica, que pode ser constituída por uma palavra singular ou uma frase inteira, não apenas se efetua a mudança de sentido de certas palavras, substituindo ao sentido literal o sentido metafórico, mas simultaneamente se alcança também o efeito de tornar interagentes os pensamentos de duas coisas diferentes (que se haviam tornado presentes e contemporaneamente ativos). Com efeito, na viragem metafórica nós nos distanciamos (mas não saímos) do lugar em que as regras já estão dadas e, portanto, reconhecidas e reconhecíveis através do contexto, e nos aproximamos (mas não entramos) do lugar do interdito à crítica do intelecto. Portanto, podemos falar mais especificamente de um ‘habitar a metáfora’. Com esta expressão, indica-se o equilíbrio entre os significados velhos e os novos, fazendo interagir o assim chamado ‘contexto literal’ e o assim chamado ‘texto metafórico’. Junto ao dar-se desta interação entre palavras e pensamentos, com esta expressão indica-se igualmente o chamar em jogo os próprios sujeitos, isto é, o autor da metáfora e o seu ouvinte. Segundo a sua teoria do inconsciente, Jung – nas suas considerações gerais sobre o sonho – entende a metáfora nessa acepção e fala de possível transferência de significados do

inconsciente para a consciência a partir da condição atual do conhecimento, motivo pelo qual fundamentalmente se refere à tensão que assim vem a verificar-se entre consciência e inconsciente. (...) Na verdade, o sonho é a narração da condição atual da vida da consciência em forma de metáfora, e enquanto tal ele representa um conhecimento adicional da própria consciência, obtido através da entrada em tensão entre consciência e inconsciente” (Pieri, 2002: 321-322).

Temos, por fim, a metáfora como manifestação *criativa*. Através de seus efeitos transformadores, a metáfora põe em xeque a compreensão presa à literalidade. Mas a vitória do sentido metafórico sobre o sentido literal não tem um caráter destrutivo. A metáfora criativa implica simplesmente um querer *significar mais*.

*“A respeito das relações já instituídas, as metáforas geram, com efeito, uma réplica delas e, ao mesmo tempo, um possível repensar das regras que a linguagem veicula e repete, isto é, assiste-se à possibilidade de um pensamento criativo (...) que se realiza diante de um saber já constituído (...). No plano metodológico da psicologia fala-se nesse sentido de **correntes metafóricas** que remetem, a cada vez, de um significado para outro, com a precisa advertência de que o outro e sucessivo significado não será jamais o último, isto é, ele permanecerá, sempre e irremediavelmente um significado penúltimo, uma vez que tal significado, junto aos que o precederam, circunscreverá o núcleo do significado do objeto mas não poderá descrevê-lo exaustivamente” (Ibid: 322).*

No âmbito da psicologia analítica, o estatuto metafórico da linguagem é valioso tanto no registro teórico quanto no prático.

No contexto da teoria, em conformidade com a posição de Ricoeur, a *modelação* do conhecimento psicológico apresenta um caráter essencialmente metafórico. *“Os modelos teóricos vêm assim a ocupar na ciência psicológica o mesmo lugar que as metáforas ocupam na linguagem literária e na cotidiana [grifo nosso]” (Ibid: 322-323).*

No âmbito da prática, a linguagem é compreendida como a base para uma dialética mobilizadora, capaz de fazer frente aos “conflitos imobilizantes”.

“Uma vez que a psicoterapia se substancia de palavras, estas tornam-se o instrumento e o limite da própria psicoterapia. E justamente porque a comunicação psicoterapêutica quer superar a dificuldade intelectualista em que muito freqüentemente a pessoa em terapiavam a se encontrar, o psicoterapeuta deve, em primeiro lugar, evitar todo tipo de recurso a esquemas teóricos imobilizantes, passando assim do

estatuto intelectualista para o estatuto metafórico do mesmo vocabulário psicológico. Partir do estatuto metafórico da linguagem significa fundamentalmente voltar à operação originária que transformou a inefabilidade da experiência entre um indivíduo e um mundo igualmente indeterminados, em experiência de certo indivíduo e de certo mundo, mediada, por sua vez, por certas categorias que, porém, agora, na mutação que está em curso no mesmo indivíduo, não funcionam mais. Trata-se, portanto, de interrogar, a cada vez, a palavra junto com a experiência do mundo à qual ela se refere e, portanto, os mitos e os conceitos que ela veicula. E isso para alcançar não tanto a essência do homem e do mundo, mas para proceder a uma nova acomodação entre as várias formas da linguagem e da experiência, de modo a chegar àquela nova acomodação de cujo disparo é possível que se origine um modo diferente de referir-se ao mundo e a si próprio” (Ibid: 323).

Podemos passar agora ao *segundo ponto*, onde se afirma que, de certa forma, Ricoeur leva em consideração a dimensão arquetípica da imaginação em sua hermenêutica da metáfora.

Isto se evidencia no contexto da discussão da relação entre modelo científico e metáfora. Ao lançar mão da teoria dos modelos em seu trabalho sobre a metáfora, Ricoeur pretende destacar a dimensão epistemológica da imaginação científica. Ele dá um passo importante em sua argumentação quando afirma que o correlato lingüístico do modelo teórico não é propriamente o enunciado metafórico, e sim a *fábula*, vista como uma espécie de *metáfora continuada*. Ao substituir pela expressão “rede metafórica” o termo “arquetipo”, utilizado por Max Black para designar o tipo radical de metáfora que responde pela organização das metáforas em rede, Ricoeur assinala apenas que abre mão de utilizar a palavra “arquetipo” devido ao fato de ela ser utilizada no âmbito da “psicanálise junguiana”. No entanto, crítica alguma é feita ao conceito junguiano de arquetipo. Ao invés disso, Ricoeur menciona o trabalho de um outro autor no qual o conceito de arquetipo assume também uma importância fundamental:

*“Encontramos em Philip Wheelwright, **Metaphor and Reality**, Indiana University Press, 1962, uma tentativa de hierarquizar as metáforas segundo seus graus de estabilidade, seu poder englobante ou a amplitude de seu apelo; o autor chama símbolos às metáforas dotadas de poder integrador; no grau mais baixo ele encontra as imagens dominantes de um poema particular, depois os símbolos que, em virtude de sua significação ‘pessoal’, presidem uma obra inteira, em seguida os símbolos partilhados por toda uma tradição cultural, depois aqueles que ligam os membros de uma vasta comunidade secular ou religiosa, e, enfim, no quinto nível, os arquetipos que*

apresentam uma significação para toda a humanidade ou, ao menos, para uma fração importante desta: por exemplo, o simbolismo da luz e das trevas (...)” (Ricoeur, 2000: 372).

Os arquétipos, segundo Black, têm uma existência mais abarcante que as metáforas propriamente ditas. Eles cobrem uma área da experiência mais ampla. Desse modo, funcionam como esquemas organizadores dos conjuntos de termos a eles subordinados. Ricoeur considera importante essa subordinação das figuras isoladas aos esquemas arquetípicos. Como tais, eles respondem em primeira instância pela significância dos diversos reinos, como o da sonoridade e o da visualidade, por exemplo. A função referencial da metáfora é transferida “em bloco” de um reino para outro.

O problema da modelação teórica de caráter metafórico nos remete a uma outra acepção de “analogia” presente no pensamento de Jung. Nesse caso, o termo indica a elaboração de “modelos teóricos verossímeis”, capazes de representar as diversas situações psíquicas.

“Neste sentido Jung fala, por exemplo, do arquétipo como modelo e em particular considera a analogia não apenas um procedimento em grau de reproduzir proporcionalmente nos elementos do modelo as mesmas relações que existem entre os elementos das situações da realidade psíquica, mas também como condição da formulação, por exemplo, das hipóteses e teorias científicas em geral e psicológicas em particular” (Pieri, 2002: 34).

Jung dá como exemplo de concepção científica elaborada a partir do contato com uma imagem arquetípica a formulação da estrutura molecular do benzeno, realizada no século XIX pelo químico alemão Kekulé. Durante o processo de pesquisa, ele sonhou com uma *uroboros*, uma serpente mordendo a própria cauda. Isto o levou ao modelo circular da estrutura do benzeno.

Como observa Neumann, o símbolo da *uroboros* – presente nas mais diversas culturas – indica o estado de perfeição originária. A circularidade da *uroboros* corresponde ao círculo natural de vida e morte., “Ela mata a si mesma, casa-se consigo mesma e engravida a si mesma. É homem e mulher, gerando e concebendo, devorando e dando à luz, ativa e passiva, em cima e embaixo ao mesmo tempo” (Neumann, 1995: 28). Devido à riqueza que lhe é inerente, não é de se estranhar que essa imagem arquetípica da origem produza efeitos criativos no campo científico, como também no da arte e da filosofia.

“O pensamento simbólico retratado nessas imagens do redondo busca captar conteúdos que mesmo a nossa consciência atual só consegue entender como paradoxos, justamente por não poder captá-los. Se dermos o nome de ‘tudo’ ou de ‘nada’ ao princípio, e se falarmos, nesse sentido, de totalidade, unidade, não diferenciação e ausência de opostos, todos esses ‘conceitos’, se os encararmos mais de perto e tentarmos ‘concebê-los’ em vez de apenas continuar pensando neles, serão, como vamos descobrir, imagens derivadas e abstraídas desses símbolos básicos. As imagens e símbolos têm sobre as formulações filosóficas paradoxais de unidade e de totalidade não imaginada a vantagem de a sua unidade poder ser vista e percebida como tal num *relance*” (Ibid: 29).

O terceiro ponto diz respeito ao fato de que tanto Jung quanto Ricoeur acentuam o aspecto projetivo da imaginação.

De acordo com Ricoeur, a construção de *representações fictícias* do campo prático é a forma primordial pela qual o ser humano busca lidar com o *diverso* na esfera da *praxis*. Isto implica que a função projetiva em jogo na ação é operada pela imaginação. O jogo da imaginação consiste em ensaiar ou testar as diversas possibilidades práticas que se abrem. A imaginação joga com o *poder-fazer* em geral.

No âmbito da psicologia analítica, o poder-fazer liga-se, por um lado, à “pré-formação potencial do psíquico”, configurada pelos arquétipos, mas também diz respeito à possibilidade de produção de transformações psíquicas que não se refiram necessariamente ao potencial psíquico inato. Há portanto, como assinala Pieri, uma “ambigüidade de fundo” no conceito junguiano de poder. A compreensão de *potencialidade* deve vincular-se a uma concepção de *possibilidade* que inclua a indeterminabilidade e a contradição. A concepção junguiana do *possível* está fundamentalmente relacionada à compreensão da experiência como aquilo que “reabre, de um lado, à prática, e do outro, à relação verdadeira de alguém com outro alguém (...)” (Pieri, 2002: 193). O poder-fazer, em sentido junguiano, exprime “um caminho fora de si que se desenvolve exatamente através de certo si mesmo jamais aquietado em si próprio (...)” (Ibid). A dinâmica que projeta o caminho e põe o si a caminho para fora de si mesmo é essencialmente imaginativa.

7.5. Individuação e ipseidade

No momento final de nosso esforço especulativo, devemos buscar articular o pensamento de Jung sobre o *tornar-se si mesmo* – configurado na teoria da individuação – com a problemática hermenêutica da ipseidade.

Para tanto, daremos, de início, a palavra a Jung, de modo a recordar alguns aspectos fundamentais do conceito de individuação.

*“O conceito de individuação desempenha papel não pequeno em nossa psicologia. A individuação, em geral, é um processo de formação e particularização do ser individual e, em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva. É portanto um processo de **diferenciação** que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual. É uma necessidade natural, e uma coibição dela por meio de regulamentos, preponderante ou até exclusivamente de ordem coletiva, traria prejuízos para a atividade vital do indivíduo. (...) Uma vez que o indivíduo não é um ser único mas pressupõe também um relacionamento coletivo para sua existência, também o processo de individuação não leva ao **isolamento**, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente. (...) Em hipótese alguma pode a individuação ser o único objetivo da educação psicológica. Antes de tomá-la como objetivo, é preciso que tenha sido alcançada a finalidade educativa de adaptação ao mínimo necessário de normas coletivas: a planta que deve atingir o máximo de sua natureza específica deve, em primeiro lugar, poder crescer no chão em que foi plantada”* (1991: §§ 853 e 855).

Na medida em que a individuação significa tornar-se si mesmo ou assumir-se a si mesmo, o arquétipo do Si-mesmo é aquele que em maior grau diz respeito ao processo que estamos considerando.

Na Primeira Parte, apresentamos alguns aspectos essenciais da concepção junguiana do Si-mesmo. Vimos, em primeiro lugar, que o Si-mesmo indica “o estado único e irrepitível das infinitas combinações e composições em que vêm se encontrar as funções e faculdades psíquicas, em si coletivas e universais” (Pieri, 2002: 464). Esse estado psíquico individual pode ser assumido ou não pelo sujeito. Somente no primeiro caso há de fato individuação. Quando, ao contrário, o sujeito aliena-se de seu estado individual, o fator coletivo vem necessariamente a prevalecer.

Consideramos também a significação do Si-mesmo como *processo psíquico*. “Neste caso, o Si-mesmo é equiparado à ‘duração criadora’ e indica a gradual diferenciação das funções e faculdades psíquicas” (*ibid*). Indica também a

diferenciação e integração das diversas *estruturas* psíquicas. Nessa perspectiva, o Eu se apresenta como parte do Si-mesmo.

A terceira acepção que expomos foi a do Si-mesmo como *fator subjetivo*. Neste caso, o conceito nos remete à abertura que possibilita tanto a percepção quanto o conhecimento do mundo. “Além de constituir a condição necessária para o conhecimento do mundo e para a consciência do mundo como objeto, o Si-mesmo, enquanto fator subjetivo, constitui a consciência do sujeito. É nesta acepção que o Si-mesmo se contrapõe ao Eu” (*Ibid*: 465).

O Si-mesmo exprime também a união dos opostos num todo não sintético, através da operação da *função transcendente*. Quanto a essa função, Pieri assinala o seguinte:

“(…) *ela indica o evento dinâmico pelo qual todos os elementos psíquicos (que no plano prático e no cognitivo-afetivo se tinham precedentemente distinguido e foram enfim marcados como contrários ou estranhos) se recompõem em uma unidade não sintética, que não é nem intelectualista nem estetizante, embora necessite de uma representação tanto intelectual quanto estética*” (*Ibid*: 214).

Há uma relação intrínseca entre *função transcendente* e *diálogo*, compreendido como modo através do qual as verdades intrapsíquicas e interpsíquicas se dão.

“*Aquilo que no evento simbólico do diálogo psíquico é transcendido é o ‘confim’ que distingue (e une) aquilo que é consciente com aquilo que não o é, razão pela qual a função transcendente produzirá um ‘deslizamento’ da linha de confim entre a consciência e o inconsciente, assim como entre qualquer par de elementos, conteúdos ou estruturas da psique. Se com o diálogo sucede a ultrapassagem das distinções já dadas, isso não quer dizer que a função transcendente perca o caráter da distinção: através dela se constituirá uma nova atitude da consciência, mas, junto a esta, uma nova atitude do inconsciente*” (*Ibid*).

Apresentamos também a acepção de “Si-mesmo” como *lei moral* do indivíduo. A lei moral individual não se confunde com a lei moral coletiva. O estar em débito para consigo mesmo envolve, portanto, o conflito entre a perspectiva moral parcial do Eu e a perspectiva mais ampla do Si-mesmo. Desse modo, a admissão do Si-mesmo implica, em maior ou menor grau, *sacrifício* do Eu.

“Mediante o sacrifício, mostramos (...) que somos capazes de dispor de nós mesmos, isto é, do nosso eu. Isto faz com que o meu eu se torne **objeto** de meu agir moral, pois ‘eu’ decido, movido por uma instância que está **acima de minha individualidade e de meu ego**. De certo modo, eu ajo em oposição ao meu ‘eu’ e suprimo a minha pretensão. (...) Psicologicamente falando, essa capacidade significa que o eu é uma grandeza relativa, que pode ser sempre subsumida em quaisquer instâncias de ordem superior. Não se deve ‘eo ipso’ identificar essas instâncias com uma consciência moral coletiva, como pretendeu Freud com seu superego, mas, pelo contrário, com certas condições psíquicas que existem a priori no homem e não foram adquiridas empiricamente. Por trás do homem não se encontra nem a opinião pública nem o código moral universal, mas a personalidade da qual ele não tomou consciência” (Jung, 1980b: § 390).

Na medida em que o arquétipo do Si-mesmo integra o individual e o coletivo, as condições apriorísticas individuais da consciência moral não excluem as condições inerentes à dimensão coletiva. Lembremos que Jung concede à consciência coletiva um estatuto teórico importante. Ela se constitui “por um conjunto de valores, normas, pré-julgamentos, costumes e tradições, ao qual o Eu, (...) nas suas diferentes atitudes cognitivas e afetivas, se refere de diversos modos” (Pieri: 2002: 94). Recordando a perspectiva de Gadamer, podemos dizer então que a dimensão preconceitual da experiência – no sentido da relação com a tradição – é plenamente reconhecida por Jung. Desse modo, a preservação, defendida por Ricoeur, de uma certa *equivocidade* quanto ao estatuto do Outro no quadro da problemática da consciência encontra no âmbito da psicologia analítica plenas condições de efetivação. Quanto a isto, é importante reafirmar que Ricoeur vai de encontro à perspectiva freudiana da consciência moral, uma vez que a concepção freudiana do superego rompe com a equivocidade do estatuto do Outro, de um modo bastante claro. O fenômeno da injunção, como também o da dívida face ao Outro, pede uma abordagem mais ampla que a psicanalítica.

“A essa explicação **genética** – legítima na sua ordem – podemos objetar que ela não esgota o fenômeno da injunção e ainda menos o da dívida. **Se, por um lado, o si não fosse constituído originariamente em estrutura de acolhida para as sedimentações do superego, a interiorização das vozes ancestrais seria impensável** (...)” [grifo nosso] (Ricoeur, 1991: 411-412).

O que Ricoeur chama de *estrutura de acolhida* reflete aquilo que no âmbito do pensamento de Jung recebe o nome de *a priori* arquetípico. Ricoeur

aproxima-se ainda mais da perspectiva junguiana quando aponta para a relação originária entre ancestralidade e mitologia.

“(...) o modelo geracional da consciência recebe um outro enigma mais indecifrável: a figura do ancestral, para além da dos pais bem e mal conhecidos, começa um movimento de regressão sem fim, em que o Outro perde progressivamente – de geração em geração! – sua presumida familiaridade inicial. O ancestral excetua-se do regime da representação, como o verifica sua captura pelo mito e pelo culto” (Ibid: 412).

A referência à mitologia nos remete a um importante conjunto de figurações arquetípicas do processo de individuação, que tem como correlato, na esfera da cultura, o mito do herói.

Numa perspectiva psicológica, a figura do herói é “imagem da excelência individual”, na medida em que é através dela que o Eu “passa para a conquista da própria identidade e autoconsciência” (Pieri, 2002: 221). No psiquismo individual, as figurações do herói se dão no decorrer do processo de individuação. Jung vê a figura do herói como talvez a primeira imagem do Si-mesmo. É com ela, em primeira instância, que o Eu deve estabelecer uma relação dialógica tendo em vista a constituição da individualidade. “O herói representa o *inconsciente do homem*, e este se revela empiricamente como a soma e o conteúdo de todos os arquétipos, incluindo também o tipo do ‘pai’ e o do sábio ancião” (Jung, 1989: § 516).

O ciclo do herói, no âmbito do mito, corresponde ao *ciclo da vida* que, segundo Jung, integra duas grandes esferas – a do Si-mesmo e a do mundo – no quadro de quatro estágios.

*“(...) entende-se que o homem transcorre a sua existência passando por quatro estágios específicos, que o obrigam a fazer contemporaneamente experiência da vida do mundo e da vida própria. Neste sentido a existência do homem interpreta-se como atuação, isto é, como o fazer ser das duas grandes esferas vitais que são o Si-mesmo e o mundo, razão porque o homem resulta vivo, por assim dizer, na linha de confim pela qual ambas as esferas vêm em qualquer modo a dar-se e, junto a isso, a coincidir, provisoriamente, entre si. O primeiro e o segundo estágio são designados junto com a expressão **primeira metade da vida**; o terceiro e o quarto estágio são designados com a expressão **segunda metade da vida**. Uma atenção particular dirige-se à **metade da vida**, cuja expressão designa a passagem entre a primeira e a segunda metade. Ela é considerada*

particularmente crítica porque densa de múltiplas transformações da personalidade e do sentido das coisas” (Pieri, 2002: 516).

A analogia entre o percurso vital do herói e o percurso do sol nos permite compreender, de um modo geral, o significado de cada uma das metades da vida, e também de seu ponto de inflexão. Assim como o sol, o herói nasce, faz-se presente no mundo através da luz que irradia com intensidade sempre maior, chega ao ápice de seu poder, e a partir de então começa a declinar, até desaparecer no horizonte. Jung se utiliza dessa analogia para descrever, em linhas gerais, as quatro fases do nosso processo vital.

“Os cento e oitenta graus do arco de nossa vida podem ser divididos em quatro partes. O primeiro quarto, situado a leste, é a infância, aquele estado sem problemas conscientes, no qual somos um problema para os outros, mas ainda não temos consciência de nossos próprios problemas. Os problemas conscientes ocupam o segundo e terceiro quartos, enquanto no último quarto, na extrema velhice, mergulhamos naquela situação em que, a despeito do estado de nossa consciência, voltamos a ser uma espécie de problema para os outros. A infância e a extrema velhice são totalmente diferentes entre si, mas têm algo em comum: a imersão no processo psíquico inconsciente” (Jung, 1986 : § 795).²⁸

A *identidade temporal* correspondente ao processo de individuação em jogo nesse percurso vital é aquela que Ricoeur denomina *identidade-ipse*. Ela se exprime narrativamente. Em circunstâncias favoráveis, a expressão narrativa da própria vida configura o que podemos chamar de um *mito pessoal*.

*“O que se é, mediante uma intuição interior e o que o homem parecer ser **sub specie aeternitatis** só pode ser expresso através de um mito. Este último é mais individual e exprime a vida mais exatamente do que o faz a ciência, que trabalha com noções médias, genéricas demais para poder dar uma idéia justa da riqueza múltipla e subjetiva de uma vida individual” (Jung, 1975: 19).*

²⁸ Consideramos pertinente acrescentar algumas observações de Jung a respeito dos *traçados vitais*. “O traçado vital hermeneuticamente construído é breve, uma vez que a vida não segue linhas retas, pressentidas num futuro distante. Diz Nietzsche que ‘toda verdade é sinuosa’. Os traçados de vida, portanto, nunca são princípios ou idéias válidos para todos, mas pontos de vista e posições de validade efêmera. A baixa intensidade vital, a perda sensível da libido, ou ainda uma impetuosidade excessiva indicam que o traçado foi abandonado e que deveria iniciar-se um novo rumo. Enquanto isso, basta confiar ao inconsciente o encontro da nova linha. Entretanto, essa atitude não é recomendável ao neurótico em qualquer circunstância, embora também existam casos em que ele deve aprender justamente a abandonar-se, ainda que por uma só vez, ao assim chamado acaso. A longo prazo, porém, não é aconselhável deixar que as coisas aconteçam; pelo menos seria bom ficar atento às reações do inconsciente, aos sonhos que indicam, como um barômetro, a unilateralidade da nossa posição” (Jung, 1987c: 147-148).

No contexto de um relacionamento analítico, onde se processa a individuação, o mito pessoal que vai se configurando se dá ao mesmo tempo como *texto* e como *acontecimento*.

O *texto* de uma vida narrada deve ser compreendido como uma espécie de modelo em aberto, apesar de sua relativa estabilidade. Sua abertura constitutiva nos remete ao seu caráter essencialmente metafórico, caráter que uma hermenêutica atenta ao *mundo do texto* e ao *si que se diz nesse mundo* deve *fazer valer*. Paolo Pieri traduz essa postura básica na linguagem da psicologia analítica: “No âmbito da prática, o estatuto metafórico da linguagem indica o fato de assumir as palavras no seu significado de emblemas estimuladores de atitudes dinâmicas, isto é, como agentes e reagentes da consciência” (2002: 323).

Como *acontecimento*, a configuração do mito pessoal nos remete ao que no quadro da psicologia analítica chama-se de *inconsciente em ato*. A atuação do inconsciente na configuração do mito pessoal aponta uma vez mais para a centralidade do *sentido* na composição narrativa do percurso vital.

No que diz respeito ao estatuto *ficcional* do sentido, a convergência entre Jung e a fenomenologia hermenêutica é notável.

*“As palavras não agem senão porque transmitem um sentido ou uma significação: é justamente aí que reside o segredo de sua eficácia. Ora, o sentido é qualquer coisa de espiritual. Concedo que se possa dizer que este sentido nada mais é do que uma **ficção**. Mas não é menos verdade que, graças à ficção, podemos influenciar a doença de maneira muito mais eficaz que por meio de produtos químicos, e, mais ainda, que até mesmo influenciemos o processo biológico químico. (...) A razão cotidiana, o bom senso comum, a ciência como corporificação do ‘common sense’, sob forma concentrada, certamente satisfazem por algum tempo, (...) mas nunca vão além das fronteiras da realidade mais terra-a-terra, ou de uma normalidade humana média. No fundo, não trazem qualquer solução ao problema do sofrimento psíquico e de sua significação mais profunda. **A psicose, em última instância, é um sofrimento de uma alma que não encontrou o seu sentido**”* (Jung, 1980b: §§ 494 e 497).

A referência de Jung ao *sofrimento da alma* nos remete novamente a Ricoeur. Temos em mente especificamente o *Interlúdio* do Estudo IX de *O si-mesmo como um outro*, intitulado “O trágico da ação”.²⁹ No contexto em questão, Ricoeur procura “restituir ao conflito o lugar que todas as análises conduzidas até

²⁹ O Estudo IX tem como título “O si e a sabedoria prática: a convicção”.

aqui evitaram atribuir-lhe (...)” (1991: 283). Para tanto, ele busca uma das “vozes da não-filosofia” – a voz da tragédia grega *Antígona* – como o fio condutor de uma “insólita instrução” da ética pelo trágico.

*“Que o trágico resiste a uma ‘repetição’ integral no discurso da ética e da moral, esse traço deve ser lembrado com brevidade, mas com firmeza, pelo receio de que a filosofia seja tentada a tratar a tragédia à moda de uma carreira a ser explorada, donde ela tiraria os mais belos blocos, que retalharia em seguida à sua vontade soberana. Certamente, a tragédia tem realmente por tema a ação (...). Ela é, assim, a obra dos próprios agentes e de sua individualidade. Mas, como a **Antígona** de Sófocles testemunha, esses agentes estão a serviço de grandezas espirituais que não só os ultrapassam mas, por sua vez, franqueiam o caminho a energias arcaicas e míticas que são também as fontes imemoriais da desgraça. Desse modo, a obrigação que constrange Antígona a assegurar a seu irmão uma sepultura de acordo com os ritos, se bem que ele tenha se tornado o inimigo da cidade, faz mais do que expressar os direitos da família em face dos da cidade. A ligação da irmã ao irmão, que ignora a distinção política entre amigo e inimigo, é inseparável de um serviço das divindades inferiores que transforma a ligação familiar em um pacto tenebroso com a morte. Quanto à cidade, à defesa da qual Creonte subordina os laços familiares que são também os seus, privando de sepultura um amigo que se tornou inimigo, ela recebe de sua fundação mútua e de sua estrutura durável uma significação mais que política. Para não se deter senão em um sintoma do trágico, manifesto na superfície do texto e da própria ação, o modo totalmente discordante com que os dois protagonistas traçam a linha entre amigo e inimigo, entre **philos** e **ekhthros**, é tão sobrecarregado de sentido que essa determinação prática não se deixa reduzir a uma simples modalidade da escolha e da deliberação, tal como descrita por Aristóteles e por Kant. E a paixão que impele cada um dos dois protagonistas aos extremos mergulha num fundo tenebroso de motivações que nenhuma análise da intenção moral esgota” (Ibid: 284).*

Segundo Ricoeur, três traços fundamentais definem o caráter não-filosófico da tragédia; em primeiro lugar, a presença de *poderes míticos* que, em oposição mútua, duplicam os conflitos de papéis vigentes no primeiro plano; em seguida, o entrelaçamento – que se subtrai à análise – entre constrangimentos ligados ao destino e decisões conscientes; por fim, o efeito catártico que o próprio espetáculo exerce, e que “é a condição de toda instrução propriamente ética” (Ibid: 285). Ricoeur assevera que se *Antígona* traz-nos ainda ensinamentos é porque ela guarda uma relação com o “fundo agonístico da prova humana”, no qual se confrontam os opostos: homem e mulher, velhice e juventude, vivos e mortos, homens e deuses.

“O reconhecimento de si é obtido ao preço de uma dura aprendizagem adquirida no curso de uma longa viagem através desses conflitos persistentes, cuja universalidade é inseparável de sua localização, cada vez mais inexcedível. A instrução da ética pelo trágico limita-se à confissão, em forma de atestação, do caráter intratável, não-negociável, desses conflitos? Um meio-caminho está para ser traçado entre o conselho direto que se mostrará bem decepcionante e a resignação ao insolúvel. A tragédia é comparável, a esse respeito, às experiências-limite, geradoras de aporias (...)” (Ibid: 286).

Começamos a traçar esse caminho do meio quando nos damos conta da “estreiteza do ângulo de empenho” dos protagonistas. É possível discernir em Creonte e Antígona uma “estratégia de abstenção” com relação aos conflitos internos e suas respectivas causas.³⁰

A tragédia dá origem a uma “aporia ético-prática”, que se traduz da seguinte forma: apesar de um obstinado apelo à deliberação justa atravessar a peça, os conflitos que nela se apresentam não dão margem à negociação.

*“A esse respeito, uma das funções da tragédia com relação à ética é criar uma distância entre sabedoria trágica e sabedoria prática. Recusando levar uma ‘solução’ aos conflitos que a ficção tornou insolúveis, a tragédia, após ter desorientado o olhar, condena o homem da **praxis** a orientar de novo a ação com seus próprios riscos e custos, no sentido de uma sabedoria prática em situação que responda melhor à sabedoria trágica. Essa resposta, diferenciada pela contemplação festiva do espetáculo, faz da convicção o além da catarse. Resta dizer como a catarse trágica, a despeito do fracasso do conselho direto, abre o caminho no momento da convicção. Essa transição da catarse à convicção consiste, no essencial, numa meditação sobre o lugar inevitável do conflito na vida moral” (Ibid: 290).*

Na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, o momento trágico do espírito é aquele no qual a harmonia da cidade é rompida pela ação de individualidades

³⁰ Ricoeur descreve do seguinte modo as limitações de Creonte e Antígona: “A concepção (...) de seus deveres com respeito à cidade não somente não esgota a riqueza de sentido da *polis* grega, como não leva em conta a variedade e talvez a heterogeneidade das tarefas da cidade. Para Creonte (...) a oposição amigo-inimigo é encerrada numa categoria política restrita e não sofre nem variação, nem exceção. Essa estreiteza de vistas reflete-se na sua apreciação de todas as virtudes. Só é ‘bem’ o que serve à cidade, ‘mal’ o que a prejudica. (...) A piedade, virtude considerável, é rebaixada a vínculo cívico, e os deuses, intimados a honrar somente os cidadãos mortos pela pátria. É essa visão empobrecedora da própria cidade que leva Creonte a sua perda. Sua volta tardia faz dele o herói que aprende muito tarde. É preciso concordar com Hegel que a visão do mundo de Antígona não é menos estreita e subtraída às contradições internas que a de Creonte. Sua maneira de decidir entre *philos* e *ekkhthros* é tão rígida quanto a de Creonte; só conta o vínculo familiar (...). Em última análise, só o parente morto é *philos*. Antígona mantém-se nesse ponto-limite” (Ibid: 287).

particulares, surgindo daí o conflito entre um e outro caráter. Dá-se então uma cisão dos poderes éticos. O divino projeta-se contra o humano, a cidade contra a família, o homem contra a mulher. A inexorabilidade do conflito no seio da tragédia liga-se, segundo Hegel, ao fato de que “as individualidades que encarnam os poderes espirituais (...) são arrastadas numa colisão inevitável em virtude da unilateralidade que as define (...)” (*Ibid*: 292). Mas no entender de Ricoeur, esse conflito já está presente, ao contrário do que pensa Hegel, *no próprio nível das potências espirituais*.

Na concepção de Jung, é a partir do próprio conflito que os opostos em jogo na psique se definem reciprocamente. Desse modo, o conflito psíquico é compreendido como uma “oportunidade dolorosa e trágica” para a tomada de consciência e possível superação da própria unilateralidade. Não devemos nos esquecer da grande importância que Jung concede à unilateralidade da orientação consciente no quadro da dinâmica conflitual. Quanto maior for a unilateralidade, menor a abertura da consciência ao seu oposto. O trágico reside justamente na cisão entre consciência e inconsciente. Mas a experiência do trágico, configurada pelo conflito entre os opostos, pode ser o prelúdio da individuação.

“Neste sentido, o conflito é captado no plano em que se desenvolve o processo cognitivo-afetivo da individuação, e é interpretado como o pródromo de uma distinção real que, enquanto tal, pode dar lugar à verdadeira constituição de dois elementos. Como consequência, sustenta-se que a consciência deve passar, lenta e tragicamente, pela experiência do conflito com a alteridade, para poder chegar à fase da autoconsciência e portanto a do reconhecimento do inconsciente” (Pieri, 202: 121).

Desse modo, *a concepção junguiana do processo de individuação vai ao encontro da idéia de uma sabedoria prática instruída pela sabedoria trágica, tal como nos apresenta Ricoeur*. Ambas as perspectivas nos fazem ver um si que para assumir a sua ipseidade ou tornar-se si mesmo precisa haver-se, de um modo ou de outro, com o fundo poderoso e mítico de onde surgiu. Os poderes que esse fundo revela são, tanto para Jung quanto para Ricoeur, universais, e o caminho do meio é a via para a superação do conflito. Para Jung o caminhar nesse caminho demanda o *sacrifício de si*. Ricoeur, com outras palavras, diz a mesma coisa quando fala em *renúncia à própria parcialidade*.

*

Discutimos a questão da historicidade, mas ainda não abordamos a da trans-historicidade. No nosso modo de ver, uma *perspectiva trans-histórica* tem lugar tanto no âmbito da psicologia analítica quanto no campo da fenomenologia hermenêutica. O tema do *belo* se apresenta agora como o fio capaz de conduzir nossa argumentação.

Vimos que Gadamer destacou o *predomínio do belo com relação ao bom* em vigor no pensamento de Platão. Para o filósofo grego, o *bom em si* não pode ser apreendido. Ele se mostra no belo, cuja essência é o aparecer, o mostrar-se a partir de si mesmo. Somente o belo possui luz própria, o que faz com que muitas vezes a alma humana se deixe levar pelas formas aparentes da virtude. Gadamer sustenta que a estrutura ontológica do belo revela um aspecto da estrutura universal do ser, na medida em que o belo assume a função ontológica de mediação entre idéia e fenômeno. O belo rompe a distância entre idéia e aparência. Ele transcende a dicotomia de idealidade e fenomenalidade, mas retém ambas as características. O belo é idéia na medida em que, em sua consistência, se sobrepõe ao fluxo dos fenômenos; mas ao mesmo tempo, a beleza sempre se mostra por si mesma.

Comentando a experiência narrativa configurada em *Em busca do tempo perdido*, Ricoeur

faz referência à *experiência supratemporal da Beleza* que está na origem do impulso criativo. Essa experiência teria inclusive um caráter iniciático. A articulação, numa perspectiva universalizante, entre sabedoria trágica e sabedoria prática, estabelecida por Ricoeur com base no exemplo paradigmático da tragédia grega, é também um índice de que o belo alcança uma dimensão trans-histórica.

A música de Johann Sebastian Bach revela também – e freqüentemente de um modo sumamente impressionante – a supratemporalidade do belo. É interessante refletir sobre o modo como os frutos do trabalho de uma vida vivida com sabedoria prática viriam a configurar, para a posteridade, a maior Obra musical de todos os tempos. Mas antes, falemos um pouco da música em si mesma.

Uma das características da criatividade de Bach, como ressalta Otto Maria Carpeaux, consiste na tendência a esgotar todas as possibilidades de um

determinado gênero musical, produzindo obras definitivas, de caráter didático-monumental. Como exemplos temos os *Concertos de Brandenburgo*, *O cravo bem-temperado*, as *Variações Goldberg* e a *Oferenda musical*.

“Resta a *Kunst der Fuge (Arte da Fuga, 1748-1750)*, a última obra de Bach. O monumento de sua arte polifônica. Um único tema é explorado para fornecer todas as formas possíveis do gênero ‘Fuga’; uma delas, o grande *Ricercare*, é a maior fuga de toda a música. E todas essas fugas são reunidas em determinada ordem, conforme esquema arquitetônico de dimensões colossais. Só falta a ponta da torre dessa catedral; pois o desfecho teria sido uma harmonização do coral *Vor deinen Thron tret’ich hiermit (Apareço perante teu Trono)*, que ficou interrompida pela morte de Bach. Cumpre observar que a ‘Arte da Fuga’ só existe em notação esquemática, sem qualquer indicação dos instrumentos que a deveriam executar. Existem vários arranjos modernos, para possibilitar a execução: para dois pianos (...) para quarteto de cordas, para orquestra de câmara (...). Mas, na verdade, essa música, inteiramente abstrata assim como as últimas obras de Beethoven, destina-se, talvez, mais à leitura que à execução. Tem de ser ouvida pelo espírito. É uma manifestação do Espírito” (Carpeaux. 1977: 88).

No texto que acompanha uma das gravações dessa obra, realizada pelo Quarteto de Cordas Jean-Noël Molard, Joël-Marie Fauquet faz certas considerações que vão ao encontro da concepção de que o belo realiza, especulativamente, a mediação entre idéia e fenômeno.

“Obra de um arquiteto sensível, a *Arte da fuga* é ao mesmo tempo tratado didático e obra de arte. A teoria e a beleza se unem em sua realização. Sua leitura proporciona ao espírito a satisfação intelectual mais requintada, enquanto que a audição atinge um estágio superior da sensibilidade. Por seu caráter sutil e especulativo, esse conjunto realiza em nossa civilização a concretização do ideal platônico da harmonia” (Fauquet, 1975).

A transfiguração de um “polifonismo matemático” em poesia é apenas uma das facetas do gênio de Bach. Ele foi também o maior retórico e o maior dramaturgo da música barroca, como o atestam as Cantatas e as Paixões.

“As Paixões são espécie de Oratórios cujos libretos se baseiam no texto evangélico da Paixão de Cristo: grandes dramas religiosos, encenados num palco sem cenários, com coros, recitativos, árias e corais, e com o texto evangélico lido em recitativo por um narrador; e com grande orquestra. A *Paixão segundo São Mateus (1729)* é a obra mais famosa de Bach: é tão dramática como os grandes Oratórios de Handel, sobretudo nos coros do povo, curtos e incisivos;

*é da mais profunda emoção religiosa, 'capaz de converter um ateu'. Seria preciso escrever uma monografia para dar alguma idéia dessa obra colossal, síntese incomparável da mística gótica, da íntima devoção luterana e da inspiração dramática do Barroco. E é, acima de qualquer determinação estilística ligada a este ou àquele período histórico, como uma mensagem que nos chega de um outro mundo que por misericórdia se digna a falar a nossa língua. Enfim, é uma Revelação, no sentido bíblico; por isso, já se deu a Bach o título de 'quinto evangelista'. – A **Paixão segundo São João** (1723), algo menos conhecida, não é inferior; em tempos recentes, ela volta a ser executada com maior frequência. Mas, sendo mais lírica e de melodismo mais arcaico, não conquistará, provavelmente, a imensa popularidade da outra obra” (Carpeaux, 1977: 83).³¹*

Chegaram até nós 198 cantatas sacras de Bach, de um total de aproximadamente 295. Durante muitos anos, o mestre teve de compor uma cantata por semana, como parte de suas obrigações como *Kantor* da Igreja de São Tomás, de Leipzig. O conjunto das cantatas forma um “mundo completo” no universo musical bachiano. Nenhuma delas se parece com qualquer outra, mas quem já ouviu apenas uma “reconhecerá qualquer outra como sendo obra de Bach” (Carpeaux, 1977: 79). Além disso, não é possível perceber a evolução do compositor no gênero em questão, uma vez que há entre as primeiras cantatas obras tão extraordinárias quanto entre as últimas. As cantatas revelam – segundo um aspecto em que estão em jogo tensões de ordem especificamente religiosa – a profunda e ampla capacidade que Bach possuía para integrar opostos numa totalidade transcendente.

“No tempo de Bach, as Igrejas luteranas estavam divididas pela luta de dois partidos: os ortodoxos, que exigiram a obediência cega à letra inspirada da Bíblia e aos Credos oficiais; e os pietistas, que se reuniram em conventículos particulares, cultivando uma devoção meio mística, meio sentimental. Com o coração, Bach aprovou, provavelmente, a devoção pietista. Sua razão, porém, era ortodoxa, inclusive porque só os luteranos ortodoxos permitiam o enfeite do culto por obras musicais complexas, executadas pelos músicos

³¹ Franz Rueb, em *48 variações sobre Bach*, aponta para o caráter trans-histórico das Tragédias gregas e das Paixões do mestre alemão: “As tragédias da Antiguidade e as Paixões de Bach são obras que se mantêm válidas para qualquer sociedade e para qualquer cultura. No que tange a essas obras, é evidente que se trata muito mais do que uma mera ida ao teatro ou a um concerto. A participação e a experiência comum são mais fortes, mais profundas. A atualidade ou a atemporalidade das Paixões de Bach são definidas por sua estrutura interna, pela partitura, que se volta contra as convenções da época e da Igreja; são definidas, também, pela narrativa bíblica, pela visão introspectiva lírica e pela meditação da comunidade, pela tensão indivíduo-sociedade. O efeito que a Paixão provoca é garantido por sua retórica musical, discurso sonoro, alegoria, imagem musical, dimensão da profundidade, expressão; é garantido, enfim, pelo abalo que provoca nos sentimentos e por sua densa complexidade. Bach queria mover as pessoas, queria tocar-lhes o coração e pregar para elas. Queria, portanto, ensinar. À semelhança das tragédias da Antiguidade. Sua paixão é um cosmo de expressividade, um retrato da alma, uma experiência da alma e, *ao mesmo tempo*, um relato objetivo apoiado no texto bíblico” (Rueb, 2001: 277).

profissionais, enquanto os pietistas preferiram o simples canto da comunidade. Enfim, Bach elevou-se acima dos dois partidos: introduziu quase sub-repticiamente, a devoção pietista no culto dos ortodoxos. O meio para tanto era a Cantata” (Ibid: 79).³²

A Obra de Bach revela também a grande abertura do mestre para a música de outros compositores. É possível afirmar que ele realizou uma “verdadeira renascença” musical em pleno período barroco, uma vez que compositores como Corelli e Vivaldi tornaram-se conhecidos na Alemanha graças ao seu esforço. Além das influências italianas, Bach soube assimilar perfeitamente as influências musicais francesas. As quatro magníficas Suítes para orquestra o comprovam.

Tendo em vista a importância da questão do *ser si mesmo* para o nosso trabalho, não podemos deixar de perguntar: Quem foi o homem o homem que criou tal Obra? Como reconhece Carpeaux, a biografia não responde à pergunta:

*“Descendente de uma família cujos membros todos são conhecidos, desde o século XV, como músicos; educação severamente religiosa, formação erudita; violinista na orquestra da corte de Weimar; organista da igreja de Arnstadt; viagem para Lübeck, fracassando o plano de tornar-se sucessor de Buxtehude, porque não quis, conforme o costume da época, casar com a filha dele; despedido em Arnstadt por causa de ‘inovações audaciosas’ nos prelúdios organísticos e porque ‘tolerara’ a presença, no coro, de sua jovem prima Bárbara; organista da igreja de Mühlhausen (Turingia), casamento com Bárbara; despedido por causa das suas atitudes no conflito entre os luteranos ortodoxos e os pietistas; em 1718, maestro da pequena corte de Koethen, onde o calvinismo do príncipe não tolerava música litúrgica; daí, a dedicação inteira, durante esse período, à música instrumental; depois da morte de Bárbara, segundo casamento, com Anna Magdalena; em 1723, **Kantor** da igreja de São Tomás em Leipzig; (...) vida amargurada pelas brigas constantes com o Conselho Municipal, cuja mesquinhez não lhe concedeu os recursos para a projetada reforma da música eclesiástica; triunfos como organista; e ataques ásperos da parte da nova geração de músicos que já não lhe compreende a ‘antiquada’ arte polifônica; morte em 1750; os filhos, músicos todos, abandonam a memória do pai, adotando o ‘novo estilo’; morte de Anna Magdalena no Asilo dos Pobres; e o esquecimento completo. O homem Bach nos é inacessível e incompreensível, como se fosse o último representante de uma grande raça extinta. Místico extático e homem dos prazeres substanciais desta vida, profeta musical do seu Credo e pai de 15 filhos, homem de Deus e burguês de vida confortável, abstrato na arte e calculador quase materialista de ordenados e emolumentos na vida, homem irascível e permanentemente envolvido em brigas mesquinhas e criando, ao mesmo tempo, a maior Obra musical de todas as épocas*

³² “As cantatas de Bach trazem indícios claros de que o compositor estudou com afinco a doutrina das paixões, provavelmente a de Wolff. Paralelamente ao Bach luterano, pietista, místico, matemático e simbólico, sua obra revela também o Bach do Iluminismo” (Rueb, 2001: 223).

*e, o que é o mais estranho, revelando pouco interesse na preservação dessa Obra: de tal modo que os originais dos **Concertos de Brandenburgo**, que não tinha publicado, foram encontrados, anos depois, como papel de embrulho numa loja comercial. Essa indiferença é, porém, uma primeira pista” (Carpeaux, 1977: 88-89).*

O fato é que Bach não se considerava um “gênio”, no sentido em que, mais tarde, um Beethoven e um Wagner se considerariam. Ele nunca compôs para exprimir sua subjetividade. Trabalhava sempre por encomenda, – seja para a igreja, seja para a corte – ou então tendo em vista fins didáticos. No entanto, isso não significa que Bach tenha ignorado seu próprio valor. Em nada menos que 37 obras, dos mais diversos gêneros, encontramos a sua assinatura musical: o tema si bemol – lá – dó – si, que na notação alemã transpõe-se por B – A – C – H. Desse modo, ele atestou a si mesmo e eternizou o seu nome.

Tendo em vista a relação entre individuação e sabedoria prática, é instrutivo refletir sobre os aspectos mais importantes do último período da atividade profissional de Bach.

*“Na primavera de 1723 Johann Sebastian Bach, com a idade de trinta e oito anos ingressa em suas funções de ‘chantre’ da Igreja de São Tomás, de Leipzig. (...) Pelo ano de 1730 parece que o músico toma consciência de que suas composições, nas quais pôs o melhor de si mesmo, não foram de modo algum observadas pelos superiores, que o tratavam com desdém. Em 1738, o teórico Johann-Adolph Scheibe o ataca vivamente em seu periódico **Der knitische Musicus**, órgão que teve um papel decisivo no rumo que então tomava a música na Alemanha. Música que se pretendia mais leve, mais encantadora, enfim, mais fácil. Johann Sebastian Bach, que personifica para nós a consumação suprema da era polifônica ocidental, era considerado por seus contemporâneos como um barroco tardio e superado. Um Telemann era muito mais conhecido e estimado do que ele, cujas últimas obras e a morte, em 28 de julho de 1750, iriam passar despercebidas. Numa natureza como a sua, essa desafeição do público, que resumia com exatidão o ataque de Scheibe, teve por efeito não o desencorajamento, mas, ao contrário, o fortalecimento do pensamento criador e o aprofundamento de seus fins éticos. Parece que a partir dos anos 1740-45, Bach julga ser tempo de concluir as grandes obras empreendidas – a **Missa em si menor**³³ – os corais para órgão – enfim, de recapitular e concluir. Essa renúncia à moda*

³³ A *Missa em si menor* é considerada por muitos como a maior obra da história da música ocidental. Tem a estrutura de uma missa católica, mas é obra de inspiração protestante; e é de tão grandes dimensões que jamais poderia ser executada durante o serviço religioso. É uma espécie de convite simbólico à reunificação das Igrejas em litígio. Em 1855, o também grande Johannes Brahms, escrevendo de Viena a um amigo, assim se exprimiu: “É lamentável que você não tenha podido estar presente ontem à apresentação da *Missa*. Estou certo de que você jamais teve a oportunidade de vivenciar algo tão grandioso e sublime. Custa-me acreditar que algo assim tão sublime e tão tocante possa ter sido obra de um homem”. Cf. Rueb, 2001: 291.

*de seu tempo contribuiu para situar Johann Sebastian Bach definitivamente **fora** do tempo.” (Fauquet: 1975).*

Resta-nos falar um pouco sobre o “destino póstumo” da música de Bach, destino que, como assinala Carpeaux, o próprio Bach nunca adivinharia, porque o seu horizonte era outro. Bach, consciente de sua importância, julgava-se no dever de reformar profundamente a música sacra luterana. Desse modo, ele não permitiu que seu gênio se subordinasse a qualquer instância que não a da “Providência divina”. Mas os mandatários do luteranismo resistiram; nem os ortodoxos nem os pietistas sentiam necessidade de uma nova música sacra. Bach não conseguiu alcançar a sua meta, e foi logo esquecido.

“Mas os recursos musicais que empregara tornaram-se independentes. Começaram a desempenhar sua função fora do recinto sacro. A sala de concertos transformou-se em igreja de uma nova religião: da religião da música. Quando Haydn, Mozart e Beethoven tinham iniciado essa transformação, Bach foi redescoberto. Quando Wagner e Brahms tinham cumprido sua missão de terminar aquela transformação, Bach voltou a ocupar o primeiro lugar na história da música. Sua Obra é hoje o fundamento do nosso templo de música profana. Consumou-se a profecia bíblica (Ev. Mat. XXI, 42): ‘A pedra que os obreiros rejeitaram tornou-se a pedra fundamental’” (Carpeaux, 1977: 90).

*

No âmbito da psicologia do inconsciente, a trans-historicidade da beleza manifesta-se, entre outras possibilidades, nas figurações *mandálicas* do Si-mesmo.³⁴

O Si-mesmo é o arquétipo que responde pela possibilidade de *conjunção dos opostos* num todo paradoxal. A reunião dos opostos numa totalidade não anula as oposições em jogo. O que se dá, pelo contrário, é uma espécie de focalização da própria oposição, de modo que o Eu tem melhores condições de atuar na resolução do conflito.

³⁴ “O termo [mandala] indica uma figura geométrica, fundamentalmente organizada ao redor do círculo ou do quadrado, à qual é atribuída a capacidade de delimitar e ao mesmo tempo configurar um espaço sagrado e um profano. Enquanto parece permitir a colocação em forma dos diferentes planos do real, das suas recíprocas relações e da totalidade dos mesmos planos, o mandala constitui um objeto que em múltiplas práticas religiosas é um apoio na meditação, na contemplação e na ascese. O termo, que em sânscrito indica o ‘círculo’, ocorre para designar genericamente: 1) Uma figura circular, esférica ou em forma de ovo; 2) A figura circular formada por uma roda ou uma flor (frequentemente uma rosa ou um lótus); 3) O centro representado pelo sol ou por uma estrela, ou então por uma cruz, com quatro, oito ou doze raios; 4) A rotação de figuras circulares, esféricas ou cruciformes; 5) O anel ou a espiral que constitui uma serpente enrolada em torno de um centro (motivo pelo qual se fala de ‘uróboro’ ou de ‘ovo órfico’); 6) Uma quadratura do círculo (ou seja, o círculo em um quadrado ou vice-versa); 7) Um castelo, uma cidade e um recinto disposto de modo tal a formar um círculo ou um quadrado; 8) A pupila e a íris de um olho” (Pieri, 2002: 305).

Na medida em que abarca os “diferentes planos do real”, o mandala, além de imagem do Si-mesmo, é uma *imago mundi*. Os mandalas podem ser expressos através da pintura, da escultura e da dança; afloram de um modo espontâneo nos sonhos, nas fantasias, em estados de conflito psíquico e também nas esquizofrenias. Esse símbolo tem um papel importante no processo de individuação.

*“Pela rotundidade com que se mostra e, portanto, pelo senso de plenitude, completude ou síntese a que remete, o mandala que aparece no processo de individuação é considerado a expressão e o veículo da totalidade não inteligível ou experimentável de outra forma no interior do processo simbólico. Do ponto de vista psicodinâmico, o mandala é, portanto, assumido como possibilidade de recolhimento e conciliação dos elementos psíquicos contrários à consciência (tornados contrários e inconscientes, por vezes, porque a própria consciência não está em grau de conciliá-los). Dessa forma, a figura do mandala é interpretada como uma projeção ou personificação tanto da totalidade indivisa e indiscriminada da personalidade, quanto da totalidade dividida e discriminada pela qual as mesmas partes distintas ou opostas, enquanto resultam cingidas e fechadas, podem entretanto iniciar uma **interactio** entre si. Segundo Jung, assim como sucede para o **vas bene clausum** (recipiente bem fechado) que representa a regra de precaução alquimista através da qual se exprime o isolamento intencional (e, portanto, não ansiógeno, nem perturbador ou amedrontador), também o mandala desenvolve uma função protetora e não defensiva, ou seja, uma função de fechamento **em vista de uma possibilidade de abertura**” (Pieri, 2002: 306).*

As figurações mandálicas nos remetem ao caráter essencialmente *criativo* do inconsciente. O inconsciente pessoal e, em especial, o inconsciente coletivo apresentam uma *função mitopoética*, que deve ser vista como condição de possibilidade de representações que trazem a marca de uma “criatividade original”.

“A causação criativa ocorreria na psique pela ‘combinação’ (compositiva ou decompositiva) dos elementos psíquicos, mas também das funções e das atitudes fundamentais (pense-se nas teorias dos complexos, dos tipos e dos arquétipos), ou através do ‘evolver-se’ de uma matéria assim chamada ‘prima’ (pense-se na teoria geral da libido). Essas atividades psíquicas de tipo combinatório e evolutivo evidenciariam em todo caso uma ação criativa sempre entendida na sua dupla face, isto é, a progressiva e a regressiva” (Ibid: 248).

Devemos ressaltar que a concepção junguiana de *criação* põe entre parênteses a crença metafísica e religiosa numa causa criativa transcendente,

admitindo apenas uma causa criativa transcendental. Na medida em que o inconsciente atua “como se” tivesse planos e intenções, a criatividade do inconsciente apresenta, hipoteticamente, um caráter finalístico.

“O ‘como se’ é introduzido por Jung para eliminar todo acento teísta ou deísta da sua concepção da psique: e isso porque, não esclarecendo tal extensão analógica, metafórica e fundamentalmente modeladora, a psicologia junguiana assumiria, ainda hoje, todas as características do espiritualismo moderno” (Ibid: 135).

As figurações arquetípicas que surgem espontaneamente nos sonhos, e aquelas que são produzidas, das mais diversas formas, por pacientes em processo de análise, e também por pacientes esquizofrênicos, exprimem um aspecto da criatividade do inconsciente que vai ao encontro das considerações ontológicas sobre o *belo* feitas por Gadamer em *Verdade e método*. Não seria gratuito recordar que a presença de Platão se faz notar talvez tão intensamente no pensamento de Jung quanto no de Gadamer.

Referindo-se às produções criativas do inconsciente coletivo, ou, mais especificamente, aos elementos formais arquetípicos presentes no trabalho com as imagens, realizado por seus pacientes, Jung observa o seguinte:

*“Estes fatos mostravam-nos, de modo inequívoco, como as fantasias dirigidas por reguladores inconscientes coincidem com os documentos da atividade do espírito humano em geral, conhecidos através da tradição e da pesquisa etnológica. Todas as configurações abstratas de que acima falei são conscientes, sob certo aspecto: cada um de nós pode contar até quatro e sabe o que é um círculo e um quadrado; mas, como princípios formadores, elas são inconscientes, e, pela mesma razão, seu significado psicológico também não é consciente. Meus pontos de vista e meus conceitos mais fundamentais derivam dessas experiências. Preliminarmente fiz observações e só depois (...) elaborei meus pontos de vista a respeito. Processo idêntico ocorre com a mão que guia o creiom ou o pincel, com o pé que executa os passos da dança, com a vista e o ouvido, com a palavra e com o pensamento: é um impulso obscuro que decide, em última análise, quanto à configuração que deve surgir; é um a priori inconsciente que nos leva a criar formas, e ninguém faz a mínima idéia de que a consciência do outro é guiada pelos mesmos fatores, embora, em tais momentos, tenhamos a impressão de que nos achamos à mercê de uma causalidade subjetiva e sem limites. Por sobre todo o processo paira uma **precognição** obscura, não só daquilo que vai tomando forma, mas também de sua significação. **A imagem e a significação são idênticas, e à medida que a primeira assume contornos definidos, a segunda torna-se mais clara.** [grifo nosso]” (Jung, 1986e: § 402).*

A afirmação de que as imagens que surgem no processo criativo são idênticas às significações que trazem vai ao encontro da perspectiva de Gadamer. De fato, ele ressalta que em Platão o belo tem o modo de ser da luz, e acrescenta que a metafísica da luz no platonismo e no neoplatonismo relaciona estreitamente o aparecimento do belo à *evidência* do que se dá a compreender. A revelação do compreensível e o aparecimento do belo apresentam o caráter de acontecimento, e também o caráter de imediatez. Gadamer se refere especificamente ao caráter de acontecimento da linguagem verbal, tomando o exemplo da retórica. O acontecimento da palavra evidenciaria o sentido. Podemos, contudo, ir além do âmbito estritamente lingüístico, estendendo a idéia de evidência, em sua relação com o acontecer, à linguagem em geral. Nessa perspectiva, as auto-representações do Si-mesmo são *acontecimentos compreensivos*, na medida em que configuram o seu próprio sentido; e em não poucos casos, essas configurações conjugam compreensibilidade e beleza.

Vimos que através da função transcendente, o Si-mesmo reúne os opostos em totalidades não sintéticas. Segundo Pieri, essas totalidades, apesar de não serem estetizantes, demandam uma *representação estética*. Podemos trazer como exemplo o sonho de um estudante de teologia analisado por Jung. Esse jovem enfrentava dificuldades ligadas às questões de fé. Ele sonhou que era discípulo de um *mago branco*, que só se vestia de negro. O mago branco ensinou-o até um determinado ponto; disse então ao seu discípulo que este teria de procurar o *mago negro*. “Este último vestia-se de branco e afirmou ter encontrado as chaves do paraíso; mas precisava recorrer à sabedoria do mago branco para saber usá-las” (Jung, 1987c: § 287).

O problema dos opostos, presente no sonho, se exprime de um modo impessoal, indo de encontro à formação cristã do sonhador. “Em contraste com a visão cristã, o sonho realça a relatividade do bem e do mal de um modo que lembra imediatamente o conhecido símbolo do Yang e do Yin” (*Ibid*). O sonho, de certa forma, surge como uma resposta a preocupações existenciais legítimas. Jung observa que o problema que subjaz ao sonho é uma “profunda questão emocional”, com implicações éticas importantes, e não um mero problema intelectual.

“Para um homem de sensibilidade moral, o problema ético constitui uma questão apaixonada que se enraíza tanto nos processos instintivos, mais profundos, como em suas aspirações mais idealistas. Tal problema é profundamente real. Não é de admirar pois que a ele responda o mais profundo de sua natureza. (...) Pois bem, assim como os indivíduos de natureza mais rica e abarcante podem empolgar-se legitimamente com um problema impessoal, assim também seu inconsciente responderá no mesmo registro” (Ibid: 289).

Na imagem criada pelo inconsciente, o *reluzir do belo* e a *evidência do compreensível* – para falar como Gadamer – mostram-se em sua comum unidade. E apesar de demandar o pensamento, essa imagem não tem um caráter intelectual.

*“Seria mais certo considerarmos tal imagem como uma **visão artística**. (...) A imagem do sonho, aparentemente complicada, revelaria um senso comum instintivo e gráfico, uma espécie de embrião de uma idéia racional, que teria podido ocorrer conscientemente a um espírito mais maduro. Em todo caso, a filosofia chinesa concebeu-a há muito tempo. A singular configuração, plástica e acertada do pensamento, é uma prerrogativa desse espírito natural e primitivo que vive em todos nós e que só pode ser obscurecido por uma consciência desenvolvida de modo unilateral” (Ibid: §§ 289-290).*

Devemos agora dar início às nossas considerações finais. Estas serão breves, uma vez que o trabalho que realizamos tem uma dinâmica na qual o que se conclui traz em si mesmo a marca do provisório.

CONCLUSÃO

Buscamos com o presente trabalho articular, pela vida de uma abordagem transdisciplinar, a psicologia analítica de Carl Gustav Jung com as hermenêuticas fenomenológicas de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. Para tanto, elegemos cinco teorias junguianas, que foram apresentadas, passo a passo, em suas características essenciais, e posteriormente confrontadas dialeticamente com os aspectos mais relevantes das abordagens filosóficas que integram a fenomenologia hermenêutica.

Os resultados alcançados abrem uma série de possibilidades de desenvolvimento, tanto no âmbito estritamente teórico quanto no terreno da prática clínica.

No momento em que devemos colocar um ponto no final deste percurso, esperamos que o que foi aqui considerado suscite novas experimentações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, M. N. C. P. **Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha**. São Paulo, EDUSP, 1994.
- ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Petrópolis, Vozes, 1993.
- AUBENQUE, P. (1994) **Le problème de l'être chez Aristote**. Paris, Quadrige/PUF.
- "Martin Heidegger: *in memoriam*" [1976]. Em: **O que nos faz pensar**: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio. v. 1, 1996.
- AUGRAS, M. **O ser da compreensão**. Petrópolis, Vozes, 1978.
- AVENS, R. **Imaginação é realidade**. Petrópolis, Vozes, 1993.
- BEAUFRET, J. "O Poema de Parmênides" (Prefácio). Em: **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários** (Os pensadores). São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- BOURGUIGNON, A. (1977) **De la pluridisciplinarité à la transdisciplinarité**. Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires. <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/>
- CARPEAUX, O. M. (1977) **Uma nova história da música**. Brasília, Alhambra.
- CARR, D. "Épistémologie et ontologie du récit". Em: GREISCH, J.; KEARNEY, R. **Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (1991) **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro, José Olympio.
- COLIN, P. "Herméneutique e philosophie réflexive". Em: GREISCH, J.; KEARNEY, R. **Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.
- CORETH, E. (1973) **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo, EDUSP.
- COURTINE, J. (1990a) "Donner/prendre: la main". Em: COURTINE, J. **Heidegger et la phénoménologie**. Paris, Vrin.
- "La cause de la phénoménologie". Em: COURTINE, J. **Heidegger et la phénoménologie**. Paris, Vrin, 1990.
- (1990b) "La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue". Em: COURTINE, J. **Heidegger et la phénoménologie**. Paris, Vrin.
- "Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*". Em: COURTINE, J. **Heidegger et la phénoménologie**. Paris, Vrin, 1990.
- "Phénoménologie et/ou Tautologie". Em COURTINE, J. **Heidegger et la phénoménologie**. Paris, Vrin, 1990.

- “Phénoménologie et science de l’être”. Em: COURTINE, J. **Heidegger et la phénoménologie**. Paris, Vrin, 1990.
- (1990c) “Voix de la conscience et vocation de l’être”. Em: COURTINE, J. **Heidegger et la phénoménologie**. Paris, Vrin.
- DASTUR, F. “De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique”. Em: GREISCH, J.; KEARNEY, R. **Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.
- DASTUR, F. (1990) **Heidegger et la question du temps**. Paris, PUF, 1990.
- DOSSE, F. (1997) **Paul Ricoeur: Les sens d’une vie**. Paris, La Découverte.
- DURAND, G. **A imaginação simbólica**. São Paulo, Cultrix, 1988.
- **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. Lisboa, Presença, 1989.
- ELIADE, M. **História das crenças e das idéias religiosas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- (s/d) **O sagrado e o profano**. Lisboa, Edição “Livros do Brasil”.
- **Mito e realidade**. São Paulo, Perspectiva, 1991.
- **Tratado de história das religiões**. Lisboa, Cosmos, 1990.
- EVANS, R. **Entrevistas com Carl G. Jung e as reações de Ernest Jones**. Rio de Janeiro, Eldorado, [s/d].
- FERRATER MORA, J. (1982) **Diccionario de filosofia**,. Madrid, Alianza.
- FIGUEIREDO, L. C. **Escutar, recordar, dizer: encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica**.. São Paulo: Educ/Escuta, 1994.
- FREUD, S. “A interpretação dos sonhos”. Em: **ESB**, vs. IV/V, 1996.
- “Além do princípio do prazer”. ”. Em: **ESB**, v. XVIII, 1996.
- “Artigos sobre metapsicologia”. Em: **ESB**, v. XIV, 1996.
- “Artigos sobre técnica”. Em: **ESB**, v. XII, 1996.
- “Sobre o narcisismo: uma introdução”. Em **ESB**, v. XIV, 1996.
- “Tipos de desencadeamento da neurose”. Em: **ESB**, v. XII, 1996.
- “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. Em: **ESB**, v. VII, 1996.
- GADAMER, H-G. **A razão na época da ciência**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.
- (2002a) “Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer”. Em: **Verdade e método II: complementos e índice**. Petrópolis, Vozes.
- **La philosophie herméneutique**. Paris, PUF, 1996.
- **Langage et vérité**. Paris, Gallimard, 1995.
- **Le problème de la conscience historique**. Paris, Éditions du Seuil, 1996.

- (2002b) “Texto e interpretação”. Em: **Verdade e método II: complementos e índice**. Petrópolis, Vozes.
- (1998) **Verdade e método**. Petrópolis, Vozes, 1998.
- **Verdade e método II: complementos e índice**. Petrópolis, Vozes, 2002.
- GENS, J-C. (1995) “Historicité, langage et amitié dans la philosophie herméneutique de Gadamer” (Prefácio). Em: GADAMER, H-G. **Langage et vérité**. Paris, Gallimard.
- GUIGNON, C. (ed.) **The Cambridge Companion to Heidegger**. Cambridge University Press, 1993.
- GUSDORF, G. **Mito e metafísica**. São Paulo, Convívio, 1980.
- HAAR, M. “Le tournant de la détresse”. Em: **Cahier de l’Herne** (Heidegger). Paris, L’Herne, 1983: 331-358.
- HALL, J. A. (1993) **Jung e a interpretação dos sonhos: manual de teoria e prática**. São Paulo, Cultrix.
- HEIDEGGER, M. “A coisa”. Em: SOUZA, E. **Mitologia**. Cadernos da UNB. Brasília, Ed. Universidade de Brasília 1980.
- **A origem da obra de arte**. Lisboa, Edições 70, 1992.
- **Conferências e escritos filosóficos** (Os pensadores). São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- **Desde la experiencia del pensamiento**. Barcelona, Península/62, 1986.
- “Hölderlin et l’essence de la poésie”. Em: **Approche de Hölderlin**. Paris, Gallimard, 1973.
- (1979b) “Identidade e diferença”. Em: **Conferências e escritos filosóficos** (Os pensadores). São Paulo, Abril Cultural.
- (1982) **Interprétation phénoménologique de la “Critique de la raison pure” de Kant**. Paris, Gallimard.
- **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.
- “La parole”. Em: **Acheminement ver la parole**. Paris, Gallimard, 1976.
- “Le mot de Nietzsche ‘Dieu est mort’”. Em: **Chemins qui ne menent nulle part**. Paris, Gallimard, 1962.
- “La doctrine de Platon sur la vérité”. Em: **Questions II**. Paris, Gallimard, 1968.
- “La question de la technique”. Em: **Essais et conférences**. Paris, Gallimard, 1958.
- “Lettre a Richardson”. Em: **Questions III et IV**. Paris, Gallimard, 1976.

- “Le séminaire de Zähringen”. Em: **Questions III et IV**. Paris, Gallimard, 1976.
- “Le tournant”. Em: **Questions III et IV**. Paris, Gallimard, 1976.
- “Logos”. Em: **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários** (Os pensadores). São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- (1979a) “Meu caminho para a fenomenologia” Em: **Conferências e escritos filosóficos** (Os pensadores). São Paulo, Abril Cultural.
- “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento” Em: **Conferências e escritos filosóficos** (Os pensadores). São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- “Que é isto – a filosofia?” Em: **Conferências e escritos filosóficos** (Os pensadores). São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- “Que é metafísica”. Em: **Conferências e escritos filosóficos** (Os pensadores). São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- “Sobre a essência da verdade”. Em: **Conferências e escritos filosóficos** (Os pensadores). São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- “Sobre a essência do fundamento”. Em: **Conferências e escritos filosóficos** (Os pensadores). São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- “Sobre o humanismo”. Em: **Conferências e escritos filosóficos** (Os pensadores). São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- “Serenité”. Em: **Questions III et IV**. Paris, Gallimard, 1966.
- “Science et méditation”. Em: **Essais et conférences**. Paris, Gallimard, 1958.
- (1989) **Ser e tempo**. Petrópolis, Vozes, 1989.
- HILLMAN, J. (1995) “A função sentimento”. Em: Franz, M-L von; Hillman, J. **A tipologia de Jung**. São Paulo, Cultrix.
- **Estudos de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro, Achiamé, 1981.
- **O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- INWOOD, M. (2002) **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- JAFFÉ, A. **Personalidad y obra de C. G. Jung**. Caracas, Monte Avila, 1976.
- JUNG, C. G. **Abreção, análise dos sonhos, transferência**. Petrópolis, Vozes, 1987.
- (1987a) **A energia psíquica**. Petrópolis, Vozes.
- (1986g) “A estrutura da alma”. Em: **A natureza da psique**. Petrópolis, Vozes.
- (1987d) “A estrutura do inconsciente”. Em: **O eu e o inconsciente**. Petrópolis, Vozes.

- (2000f) “A fenomenologia do espírito no conto de fadas”. Em: **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, Vozes.
- **Aion – Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. Petrópolis, Vozes, 1982.
- **A natureza da psique**. Petrópolis, Vozes, 1986.
- **A prática da psicoterapia**. Petrópolis, Vozes, 1981.
- (1986a) “A psicologia da *dementia praecox*: um ensaio”. Em: **Psicogênese das doenças mentais**. Petrópolis, Vozes.
- (2000e) “A psicologia do arquétipo da criança”. Em: **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, Vozes.
- (1986h) “As etapas da vida humana”. Em: **A natureza da psique**. Petrópolis, Vozes.
- **Aspectos do drama contemporâneo**. Petrópolis, Vozes, 1988.
- (2000d) “Aspectos psicológicos do arquétipo materno”. Em: **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, Vozes.
- (2000c) “Consciência, inconsciente e individuação”. Em: **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, Vozes.
- (1986b) “Considerações gerais sobre a teoria dos complexos”. Em: **A natureza da psique**. Petrópolis, Vozes.
- (1986e) “Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico”. Em: **A natureza da psique**. Petrópolis, Vozes.
- (1986c) “Determinantes psicológicas do comportamento humano”. Em: **A natureza da psique**. Petrópolis, Vozes.
- **Freud e a psicanálise**. Petrópolis, Vozes, 1990.
- (1987b) **Fundamentos de psicologia analítica**. Petrópolis, Vozes.
- “Instinto e inconsciente”. Em: **A natureza da psique**. Petrópolis, Vozes, 1986.
- (1981) **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- (2000b) “O conceito de inconsciente coletivo”. Em: **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, Vozes.
- (1986f) “O conteúdo da psicose”. Em: **Psicogênese das doenças mentais**. Petrópolis, Vozes.
- (1987c) **O eu e o inconsciente**. Petrópolis, Vozes.
- (1986d) “O real e o supra-real”. Em: **A natureza da psique**. Petrópolis, Vozes.
- **Presente e futuro**. Petrópolis, Vozes, 1988.
- **Psicogênese das doenças mentais**. Petrópolis, Vozes, 1986.

- (1980b) **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Petrópolis, Vozes.
- (1980a) **Psicologia do inconsciente**. Petrópolis, Vozes.
- **Psicologia e alquimia**. Petrópolis, Vozes, 1994.
- (1989) **Símbolos da transformação**. Petrópolis, Vozes.
- (1993) “Sobre o inconsciente”. Em: **Civilização em transição**. Petrópolis, Vozes.
- (2000a) “Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo”. Em: **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, Vozes.
- (1991) **Tipos psicológicos**. Petrópolis, Vozes.
- JUNG, C. G. / KERÉNYI, K. **L’essence de la mythologie**. Paris, PBP, 1980.
- JUNG, C. G. *et alli*. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, [s/d].
- KANT, I. (1994) **Crítica da razão pura**. Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- KEARNEY, R. **Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.
- KERÉNYI, K.; HILLMAN, J. **Édipo e variações**. Petrópolis, Vozes, 1995.
- LADRIÈRE, J. “Herméneutique et épistémologie”. Em: GREISCH, J. e KEARNEY, R. **Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B. **Vocabulário da psicanálise**. Rio de Janeiro, Martins Fontes, 1988.
- LOPARIC, Z. “O ponto cego do olhar fenomenológico”. Em: **O que nos faz pensar: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio**. v. 1, 1996: 107-149.
- LYOTARD, J. [s/d] **A fenomenologia**. Lisboa, Edições 70.
- McGUIRE, W.; HULL, R. F. C. **C. G. Jung: entrevistas e encontros**. São Paulo, Cultrix, 1982.
- McLYNN, F. (1998) **Carl Gustav Jung: uma biografia**. Rio de Janeiro, Record.
- NEUMANN, E. **Amor e psiquê: uma interpretação psicológica do conto de Apuleio**. São Paulo, Cultrix, 1995.
- (1995) **História da origem da consciência**. São Paulo, Cultrix.
- NUNES, B. (1992) **Passagem para o poético** (Filosofia e poesia em Heidegger). São Paulo, Ática.
- PALMER, R. E. (1989) **Hermenêutica**. Lisboa, Edições 70.
- RIKOEUR, P. (2000) **A metáfora viva**. São Paulo, Edições Loyola.
- (1977) “A tarefa da hermenêutica”. Em: **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

- (1989a) “Da interpretação”. Em: **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto, RÉS.
- **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto, RÉS, 1989.
- (1988a) “Existência e hermenêutica”. Em: **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Porto, RÉS.
- (1989c) “Explicar e compreender”. Em: **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto, RÉS.
- (1989b) “Fenomenologia e hermenêutica: no rastro de Husserl”. Em: **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto, RÉS.
- **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- “L’ attestation: entre phénoménologie et ontologie”. Em: GREISCH, J.; KEARNEY, R. **Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.
- **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Porto, RÉS, 1988.
- (1991) **O si-mesmo como um outro**. São Paulo, Papyrus.
- (1994) **Tempo e narrativa – Tomo I**. Campinas, Papyrus.
- (1995) **Tempo e narrativa – Tomo II**. Campinas, Papyrus.
- (1997) **Tempo e narrativa – Tomo III**. Campinas, Papyrus.
- (1988b) “Uma interpretação filosófica de Freud”. Em: **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Porto, RÉS.
- ROAZEN, P. **Freud e seus discípulos**. São Paulo, Cultrix, 1978.
- RUEB, F. (2001) **48 variações sobre Bach**. São Paulo, Companhia das Letras.
- SÁ, R. N. **A modernidade técnica e a questão do sentido – ensaio entre hermetismo e hermenêutica** (tese de doutorado). Rio de Janeiro, COPPE/UFRJ, 1994.
- SAFRANSKI, R. (2000) **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo, Geração Editorial.
- SAMUELS, A.; SHORTER, B.; PLAUT, F. (1988) **Dicionário crítico de análise junguiana**. Rio de Janeiro, Imago.
- SCHUBACK, M. S. C. “Para que língua se traduz o Ocidente?”. Em: **O que nos faz pensar: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio**. v. 1, 1996.
- SILVEIRA, N. (1981) **Imagens do inconsciente**. Rio de Janeiro, Alhambra.
- SOUZA, L. E. S. “Ética, técnica, psicoterapia”. Em: **Cadernos de metodologia**, v. 4/5. Rio de Janeiro, PUC, Departamento de Psicologia, 1997/98.

----- **O pensamento de Martin Heidegger e a daseinsanálise em Ludwig Binswanger e Medard Boss** (dissertação de mestrado). Rio de Janeiro, PUC, Departamento de Psicologia, 1998.

STEIN, E. **Seis estudos sobre *Ser e tempo***. Petrópolis, Vozes: 1988.

----- **Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de *Sein und Zeit***. Petrópolis: Vozes, 1993.

STEINBERG, W. **Aspectos clínicos da terapia junguiana**. São Paulo, Cultrix, 1995.

STORR, A. **As idéias de Jung**. São Paulo, Cultrix, 1997.

VAZQUEZ, A. (1981) **Freud y Jung: dos modelos antropológicos**. Salamanca, Ediciones Sígueme.

YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. **Manual de Cambridge para estudos junguianos**. Porto Alegre, Artmed, 2002.

REFERÊNCIA FILMOGRÁFICA

BERGMAN, I. (1966) **Persona**. Rio de Janeiro; São Paulo, Continental Home Vídeo.

REFERÊNCIA DISCOGRÁFICA

BACH, J. S. (1975) **A arte da fuga**. Paris, Arion.