



SEÇÃO: ARTIGOS LIVRES

Psicanálise e Teologia: caminhos hermenêuticos

Psychoanalysis and Theology: hermeneutical paths

Psicoanálisis y Teología: caminos hermenéuticos

René Armand Dentz

Junior¹

orcid.org/0000-0002-4842-0827

renedentz@gmail.com

Gustavo Lima e Santos¹

orcid.org/0000-0003-0908-0249

dentz@hotmail.com

Recebido em: 28 nov. 2023.

Aprovado em: 24 mai. 2024.

Publicado em: 02 out. 2024.

Resumo: A partir da pós-modernidade, vivenciamos uma dissolução de absolutos. A atitude hermenêutica ganha espaço ao possibilitar transitar no conhecimento sem fundamentos rígidos. Trata-se de uma proposta que atesta a finitude humana e sua condição de temporalidade. Diversas áreas do saber buscaram entender como poderiam superar absolutos intrínsecos ou residuais e encontrar um caminho de interpretação a partir de um horizonte específico de compreensão. A Psicanálise e a Teologia foram áreas que lidaram com os impactos de uma "virada hermenêutica". No entanto, ainda permanecem muitos elementos e "tentações absolutas". Como poderíamos compreender os campos psicanalítico e teológico enquanto interpretativos? Como superar os fundamentos absolutos e a metafísica? Nossa condição faltante nos indica possibilidades interpretativas que atestam a própria vulnerabilidade da incompletude.

Palavras-chave: Compreensão; Sentido; Absoluto; Linguagem; Narrativa.

Abstract: From post-modernity, we experience a dissolution of absolutes. The hermeneutic attitude gains ground by making it possible to transit through knowledge without rigid foundations. It is a proposal that attests to human finitude and its condition of temporality. Several areas of knowledge sought to understand how they could overcome intrinsic or residual absolutes and find a path of interpretation from a specific horizon of understanding. Psychoanalysis and Theology were areas that dealt with the impacts of a "hermeneutic turn". However, still many elements and "absolute temptations" remain. How could we understand the psychoanalytic and theological fields as interpretive? How to overcome absolute foundations and metaphysics? Our missing condition indicates interpretive possibilities that attest to the very vulnerability of incompleteness.

Keywords: Comprehension; Sense; Absolute; Language; Narrative.

Resumen: A partir de la posmodernidad vivimos una disolución de los absolutos. La actitud hermenéutica gana espacio al permitir transitar por el conocimiento sin fundamentos rígidos. Se trata de una propuesta que da fe de la finitud humana y su condición de temporalidad. Varias áreas del conocimiento buscaron comprender cómo podrían superar los absolutos intrínsecos o residuales y encontrar un camino de interpretación basado en un horizonte específico de comprensión. El psicoanálisis y la teología fueron áreas que abordaron los impactos de un "giro hermenéutico". Sin embargo, todavía quedan muchos elementos y "tentaciones absolutas". ¿Cómo podríamos entender los campos psicoanalítico y teológico como interpretativos? ¿Cómo superar los fundamentos absolutos y la metafísica? Nuestra condición de faltante indica posibilidades interpretativas que atestiguan la vulnerabilidad misma de lo incompleto.

Palabras clave: Comprensión; Sentido; Absoluto; Idioma; Narrativo.



1 Introdução

No clássico conto *The Missing Piece* (1976), o autor Shel Silverstein narra a história de um círculo que está incompleto e passa seu tempo procurando pela peça que falta. Ao encontrar essa peça, ele descobre uma grande verdade sobre si mesmo e sua busca: sua identidade é, em parte, definida pelo que está faltando. Contrariando a crença comum, a falta não é um sinal de fraqueza, mas sim um elemento constituinte de nossa subjetividade e singularidade. Assim, na espiritualidade, é importante desconstruir elementos absolutos e violentos ao invés de construir lugares ilusórios e inalcançáveis.

No livro de Mateus, capítulo 5, uma de suas passagens é frequentemente traduzida como "Você deve ser perfeito como seu pai celestial é perfeito". Nela, o conceito grego *telos* se mostra inadequado, pois a palavra realmente significa completo e não perfeito. Ao relacionarmos esse texto com a imagem de Deus apresentada em Gênesis, capítulo 1, podemos entender que os seres humanos não são criados como seres completos, mas sim abertos para se tornarem completos. A compreensão cristã tradicional afirma que essa completude é perdida em certo grau durante a rebelião no jardim, quando os humanos escolhem desafiar o comando divino. No entanto, o comportamento deles indica que o problema não está no desafio, mas na ignorância. Agora eles possuem algo que não tinham antes: o conhecimento do bem e do mal. Porém, esse conhecimento é ingênuo, pois eles não podem discernir com precisão o que é tolerável ou intolerável, bom ou mau. A escolha de culpar o outro demonstra que eles são como crianças ao usar esse novo conhecimento. Eles sabiam que seu comportamento era intolerável? A resposta divina foi um grito de indignação?

Paul Ricoeur aborda, em um texto pouco conhecido na área da Ética, os caminhos de erosão da tolerância. Não é possível que o fundamento dessa erosão seja a perda dos princípios orientadores, dos mandamentos que estão na base de qualquer justificação do que pode ser tolerado e do que é intolerável. No entanto, o mero co-

nhecimento desvinculado da aplicação também é incompleto. Cada momento de escolha se baseia em conhecimentos prévios e o comando de ser completo não pode ser estático, pois a conclusão não é alcançar um objetivo final, mas possuir as ferramentas para agir plenamente em conformidade com a "imagem de Deus". Além disso, se esse conhecimento não for mantido, a tolerância pode se transformar, como argumenta Ricoeur, em mera indiferença.

O escritor, místico e rabino Lawrence Kushner (1977, p. 69-70) afirma:

Deve ter havido uma vez em que você entrou em um lugar e conheceu alguém, e depois de algum tempo percebeu que, sem que ambos soubessem, havia uma razão para se encontrarem. Você fez o outro mudar, ou ele fez você mudar. Através de palavras, ações ou apenas pela presença, a missão foi cumprida. Depois, talvez, você tenha ficado um pouco confuso ou se sentido humilde e grato.

Uma lição profunda sobre o valor da imperfeição é apresentada no texto bíblico de Êxodo 3:14, quando Deus revela o Seu nome na Sarça Ardente: *Ehieh-Asher-Ehieh*. Essa é a primeira e única vez no texto bíblico em que o Nome Misterioso e Divino de Deus é mencionado. No hebraico antigo, essa expressão é conjugada no tempo chamado "imperfeito", que nós chamamos de futuro. O futuro é imperfeito porque é incompleto ou inacabado. O tempo "perfeito" é completo ou acabado, e é entendido como passado ou pretérito.

A palavra *Ehieh* é a flexão de primeira pessoa singular no tempo "imperfeito", que é o futuro do verbo "ser". No hebraico bíblico, o verbo "ser" só é conjugado nos tempos imperfeito e pretérito, nunca no presente (Edelheit, 2019, p. 38).

A nossa constante incapacidade de traduzir ou pronunciar o antigo nome hebraico de Deus é uma lição eterna e duradoura. Esse nome intraduzível nos lembra repetidamente da nossa limitação como seres humanos; temos que criar palavras para descrever o Mistério, pois sequer podemos dar um nome a Ele. Somos seres humanos, inerentemente imperfeitos, e essa é a

única maneira pela qual podemos experimentar Deus. Se quisermos buscar a Deus de forma séria em nossas vidas, precisamos aceitar a nossa verdadeira natureza humana, que é incompleta e está em constante desenvolvimento (Edelheit, 2019). Devido à nossa incompletude, a natureza humana requer uma abordagem compreensiva, uma atitude hermenêutica.

2 Abordagens para uma teologia hermenêutica

A hermenêutica bíblica pode ser vista como uma das variações e possibilidades da hermenêutica geral. No entanto, existe uma estreita relação entre as duas, assim como a presença de questões comuns.

A teologia hermenêutica é o processo em que o leitor se envolve, por meio de sua interpretação, usando o referente-limite que, no caso da hermenêutica bíblica, é o que Ricoeur chama de "Reino de Deus". No entanto, ao contrário disso, a teologia hermenêutica mostra os efeitos teológicos, mais do que ontológicos, do retorno do referente sobre o intérprete por meio de sua interpretação, um retorno que determina a conversão e as decisões (Ricoeur, 2000). Nesse contexto, é relevante enfatizar a referência de Ricoeur a Ebeling: no primeiro caso, trata-se de seguir "até o fim uma escuta desse livro (a Bíblia), como um livro entre outros" (Ricoeur, 1986a, p. 128), para redescobri-lo e reconhecê-lo; no segundo caso, como "Palavra de Deus" (Ricoeur, 1986a, p. 128). Em vez de ordenar o esforço de interpretação, o ser humano pode agora se ver interpretado.

No entanto, até mesmo a teologia dogmática requer uma integração hermenêutica. Existe uma afinidade especial entre a teologia hermenêutica e a teologia dogmática, na medida em que esta última não faz afirmações puramente históricas (embora as utilize), mas assume a responsabilidade por afirmações teológicas nas condições de compreensão e linguagem do presente. A teologia hermenêutica expressa precisamente a exigência de assumir uma responsabilidade pela palavra e pela linguagem (Gibellini, 2002).

Em 1966, Ricoeur ministrou um curso no Insti-

tuto Protestante de Teologia em Paris, intitulado *L'herméneutique à Ebeling*. Em 1967 e 1968, foram publicados dois artigos quase idênticos nas revistas *Foi-Éducation* e *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*. Naquela época, Ricoeur estava menos preocupado em tomar uma posição em relação à teologia hermenêutica do que em inferir alguns pressupostos. Embora tenha aparecido esporadicamente nos trabalhos de Ricoeur nos anos seguintes, Ebeling ressurgiria de forma mais forte nas reflexões sobre a consciência desenvolvidas por Ricoeur em suas décimas e últimas *Gifford Lectures*, em 1986. Nesse segundo diálogo, o filósofo faz uma crítica severa à visão teológica de Ebeling.

Essa mudança de perspectiva parece não ser apenas resultado de dois contextos filosófico-teológicos distintos. A mudança parece ser uma consequência da radicalização gradual do conceito de distanciamento por parte de Ricoeur. É importante lembrar que, em 1969, nosso filósofo publicou *Le conflit des interprétations*, seu primeiro trabalho de ensaio hermenêutico, no qual a questão dos símbolos desempenhava um papel fundamental. Já em 1986, em seu segundo conjunto de artigos hermenêuticos, intitulado *Du texte à l'action*, é o texto que está no centro de sua reflexão. Nesse interim, Ricoeur abandonou os símbolos em favor de metáforas e narrativas, enfatizando que os símbolos pertencem a um domínio de pesquisa mais distante e, sobretudo, que eles misturam de forma perigosa o nível da linguagem com uma dimensão que não pertence à linguagem (Ricoeur, 1975).

Ricoeur apreciou dois aspectos principais da teologia hermenêutica de Ebeling. Primeiro, ele valorizou a ênfase de Ebeling na palavra e na relação, em contraste com a substância e a ontologia. Além disso, o autor mostrou mais simpatia por teólogos que se alinham a uma abordagem que prioriza a dimensão teológica da historicidade. Isso implica reconhecer a secularização como um conflito de interpretações rivais, sem renunciar a um valor absoluto psicológico, antropológico ou cosmológico. Nesse sentido, afirmou que a secularização opera em uma situação nova, na

qual é necessário reencontrar a especificidade da palavra de Deus na "profaneidade" (Ricoeur, 1994, p. 44).

O segundo aspecto apreciado por Ricoeur em Ebeling foi a compreensão da palavra eficaz. Ricoeur viu a proposta de Ebeling como uma forma menos subjetivista de compreensão, sem negar o papel do sujeito como destinatário da Palavra. Ebeling permitiu pensar em uma Palavra que inaugura liberdade, que é viva e eficaz na medida em que engendra o ser humano. Ricoeur enfatizou que essa proposta trazia uma compreensão mais ampla, que não reduzia o papel do sujeito, mas reconhecia a ação transformadora da Palavra (Ricoeur, 1994).

No entanto, quando Ricoeur retomou a teologia de Ebeling nos anos 1980, especialmente em relação à questão da consciência, ele enfatizou a importância da interpretação da rede simbólica que constitui o dado bíblico. Ele destacou que a fé cristã não se resume a afirmar que é Deus quem fala e nos afeta, mas envolve a articulação entre a autonomia da consciência e a simbólica da fé. Ricoeur argumentou que Ebeling não reconheceu suficientemente a tensão criativa entre evento e processo, e que sua síntese teológica se inscreveu rapidamente na tradição protestante da teologia da Palavra, dissolvendo a dialética entre interpretação e revelação (Ricoeur, 2008).

Em contraste, Ricoeur considerou que Bultmann, com sua abordagem existencialista, deu uma tonalidade existencialista à teologia que Ebeling não explorou o suficiente. Ele enfatizou que o sentido ideal do texto é o veículo para a vinda da fala divina para nós, e que o ato decisivo de Deus em Jesus Cristo encontra sua primeira transcendência na objetividade do sentido (Ricoeur, 1969).

Portanto, Ricoeur apreciou os esforços de Ebeling em enfatizar a palavra e a relação, assim como sua compreensão da palavra eficaz. No entanto, ele também apontou para as limitações da abordagem mencionada, especialmente em relação à interpretação da rede simbólica e à tensão entre evento e processo. Querigma é uma palavra derivada do verbo grego *kerysso* e

significa proclamar por meio de um arauto (*kéryx*) um decreto autorizado (*kérygma*) pelo soberano, que requer ser executado. A Palavra de Deus (que, de acordo com o uso linguístico do Novo Testamento, também é chamada de Palavra de Cristo, do Senhor, ou simplesmente a Palavra) é o querigma. É uma palavra que interpela e faz um apelo à consciência do ser humano, silenciando todas as suas próprias perguntas. É um apelo puro, pois não oferece justificativas, não transmite uma teoria nem comunica verdades atemporais sobre Deus e o ser humano, mas coloca o ser humano em um estado de decisão. É um apelo decisivo: aqueles que o ouvem chegam à verdade de sua existência (Gibellini, 2002).

Influenciado pelo pensamento de Rudolf Bultmann, Ricoeur busca integrar o simbólico ao pensamento filosófico reflexivo. A proposta central do filósofo é reconhecer a multiplicidade de sentidos que a linguagem mitológica possui, não se limitando a uma única forma de interpretação. Posteriormente, há uma mudança significativa na perspectiva de Ricoeur em relação aos símbolos, especialmente na década de 1970, na obra *Teoria da Interpretação* (Ricoeur, 1974). Nesse momento, Ricoeur reconhece que a força dos símbolos está em seu aspecto não semântico.

Embora sigam caminhos diferentes, Bultmann e Ricoeur chegam ao mesmo ponto. Em ambos, o símbolo (na dimensão do mito) é compreendido como referente a "verdades" existenciais que podem ser decifradas e transformadas em afirmações importantes. Assim, a mitologia exige que seus símbolos sejam significativos por si mesmos e abordem nossos sentidos. É importante ressaltar que a alegoria não se opõe ao simbólico, mas é incorporada por ele. Sem dúvida, a riqueza da mitologia está no fato de conter também a possibilidade de significação alegórica, mas não se limitar a ela. A diferença entre o signo e o símbolo é que este último tem a capacidade de ser e significar simultaneamente. No entanto, o uso apocalíptico de símbolos e linguagem metafórica é um poderoso corretivo para todas as formas de interpretações literais da Bíblia. Se os símbolos "provocam o pensamento", como afirma

Ricoeur (1986a) então a linguagem simbólica da literatura apocalíptica da Bíblia é irreduzível e tão importante que não pode ser negligenciada nas construções teológicas.

Da mesma forma que o conflito entre as interpretações objetiva e metafórica é fundamental para a compreensão da metáfora, é necessário manter um conflito entre a reivindicação objetiva do conhecimento e a apresentação poética do Incondicionado na linguagem do advento. Trata-se de uma linguagem que atua como um conceito-limite e uma representação figurativa do Incondicionado, permitindo abordar temas também limítrofes. No entanto, Ricoeur não abandona completamente o pensamento de Bultmann, segundo o qual o querigma deve conter o passado de Jesus no tempo presente de Cristo. Caso contrário, corremos o risco de uma interpretação gnóstica.

Ricoeur aplica o método da hermenêutica geral à hermenêutica bíblica, buscando evitar erros comuns nesse tipo de interpretação e, principalmente, escapar das categorias existenciais de compreensão (crítica direcionada a Bultmann). A hermenêutica geral afirma a necessidade de explorar o mundo do texto entre a explicação estrutural e a compreensão de si. É dada prioridade ao mundo implícito na história bíblica em detrimento de interpretações baseadas apenas nos sentimentos e no eu do leitor.

Assim, a tarefa do intérprete de textos religiosos não se limita a descobrir o que está escrito, mas sim a compreender para onde o texto aponta. Os textos religiosos pretendem se apresentar como modelos, mas modelos que buscam ser reconstruídos na existência. O que Ricoeur propõe é que a interpretação de textos religiosos fortaleça a capacidade de imaginação. Em sua visão, isso difere da hermenêutica teológica proposta por Bultmann (Gross, 1999).

Embora se possa observar uma menor presença de termos teológicos na evolução do pensamento de Ricoeur, ele nunca abandona o projeto de pensar a partir das expressões da linguagem pelas quais a consciência humana se revela. Por outro lado, Ricoeur não privilegia

os símbolos religiosos. A filosofia hermenêutica, que tem início na linguagem, se estende à esfera da ação e da ética, como demonstrado pelo percurso do filósofo francês em sua obra *Soi-même comme un autre* (Ricoeur, 1990), que coloca entre parênteses a questão dos símbolos religiosos. Assim, a hermenêutica bíblica se torna um domínio específico na obra de Ricoeur.

A palavra "Deus" diz mais do que a palavra "Ser", pois pressupõe todo o contexto dos relatos, profecias, leis, escritos de sabedoria, Salmos, entre outros. Isso significa que ela é importante para uma problemática do "Eu"? Parece-me que sim, por duas razões. Em primeiro lugar, o referente "Deus" é visado pela convergência de todos esses discursos parciais, expressando a circulação de sentido entre todas as formas de discurso em que Deus é mencionado. Em segundo lugar, o referente "Deus" também é um sinal de incompletude de todos os discursos da fé, marcados pela finitude da compreensão humana. Ele é o alvo comum de todos esses discursos e o ponto de fuga exterior a cada um deles e a todos (Ricoeur, 1986a).

Segundo Ricoeur, as parábolas são entendidas como "poesias", pois o texto como um todo se revela como "portador de sentido". Elas funcionam como um processo de construção de ficções que carregam sentido e reconfiguram a existência. Pode-se observar que, independentemente das particularidades da posição de Ricoeur, ele representa o consenso emergente nos estudos do Novo Testamento. Independentemente de como as metáforas parabólicas são interpretadas, o exegeta deve empregar alguma teoria de tensão ou interação, e não uma teoria de substituição, para compreender plenamente "como é o Reino de Deus" (Tracy, 1975, p. 102).

Dessa forma, a parábola é entendida como uma síntese de uma forma narrativa e de um processo metafórico que permite sua convergência com outras formas de discurso para expressar o "Reino de Deus". A extravagância não pode ser identificada por si só sem essa expressão, uma vez que é ela que lhe confere um horizonte comum. Em outras palavras, as parábolas devem

ser consideradas como um todo. Entre esses *corpora* e as palavras de Jesus, alcançamos uma intersignificação entre as palavras consideradas como um *corpus* maior e as ações de Jesus. A forma do evangelho permite uma importante intersignificação dos diferentes tipos de discurso e a convergência de significado entre as ações e palavras de Jesus.

3 A psicanálise e sua conexão hermenêutica

A filosofia da hermenêutica aborda a interpretação do sentido e do significado daquilo que é expresso. No contexto hermenêutico, a posição da psicanálise desempenha um papel central nos estudos de Ricoeur. No segundo capítulo, ele a identifica como uma ciência hermenêutica na qual se entrelaçam o desejo e o discurso, representando o encontro entre o inconsciente e a expressão cultural.

Ao discutir a condição epistemológica da psicanálise, Franco (1995) ressalta que sua natureza científica é questionada, uma vez que uma teoria científica deve sistematizar, explicar e prever fenômenos com base em critérios lógicos estabelecidos. Um segundo critério estabelece que uma teoria científica deve ter normas objetivas para sua validação. No caso da psicanálise, é apontado que ela não satisfaz nenhum desses requisitos, como observado por Ricoeur (Ricoeur; Lévinas, 1977, p. 286):

[...] a validação empírica deve satisfazer a uma lógica da prova, se quer ser considerada como evidente. A interpretação seria seu método principal [...] ora, em que condições uma interpretação é válida? Será porque é coerente, porque o paciente a aceita, ou por que melhora o doente? Mas seria necessário inicialmente que essa interpretação tivesse um caráter de objetividade. Para isso seria preciso [...] investigações independentes [...] processos objetivos [...] previsões verificáveis. Ora a psicanálise não está em condições de satisfazer a essas exigências.

Além disso, no contexto da caracterização da psicanálise no campo científico, especialmente em relação à psicologia da observação, Ricoeur (Ricoeur; Lévinas, 1977) menciona a impossibilidade

de observar e medir certos aspectos da teoria psicanalítica, como a expressão das pulsões nos sonhos. Esses processos são considerados hipotéticos e não observáveis, o que leva à discussão sobre o problema da interpretação, situando a psicanálise entre as ciências hermenêuticas.

A partir da discussão anterior, torna-se evidente a impossibilidade de caracterizar a psicanálise como uma ciência observacional. No entanto, Ricoeur (Ricoeur; Lévinas, 1977) argumenta que é necessário reavaliar a questão da validade das afirmações da psicanálise em um contexto que não seja o de uma ciência naturalista. A experiência analítica, segundo ele, se assemelha mais à compreensão histórica do que à explicação natural. Nessa reflexão, o autor destaca uma importante distinção no campo da contribuição epistemológica da psicanálise, afirmando que a validade das interpretações nesse campo exige a mesma avaliação exigida para a validação de uma interpretação histórica ou exegética. Assim, a teoria psicanalítica tem a função de trazer o trabalho de interpretação para o campo do desejo, estabelecendo e delimitando os conceitos relevantes. "Os conceitos da teoria analítica são as noções que precisam ser desenvolvidas para que a experiência analítica possa ser organizada e sistematizada; eu os chamaria de condições de possibilidade de uma semântica do desejo" (Ricoeur; Lévinas, 1977); desse modo, a noção de conceito apresentada envolve uma combinação de elementos de força e sentido, conforme a definição de Ricoeur.

Silva Júnior (2007) afirma que a proposta de Ricoeur de uma constituição mista da psicanálise não reconhece explicitamente uma inclinação hermenêutica na energia de Freud. No entanto, ele admite que podemos considerar a energia pulsional como hermenêutica, desde que o intérprete não seja concebido como autônomo em relação a si mesmo. Isso significa adotar a ideia de uma hermenêutica que possa ser conciliada com a incerteza do intérprete, permitindo validar sua compreensão como uma "ciência do sentido".

A discussão epistemológica sobre a psicanálise também envolve uma importante distinção em relação à psicologia científica. Enquanto esta se concentra na observação dos fatos do

comportamento, a psicanálise é caracterizada como uma ciência exegética que trata das relações de sentido entre objetos substituídos e objetos originais da pulsão. Além da questão da condição epistemológica da psicanálise, Ricoeur desenvolve uma reflexão filosófica em direção a uma interpretação filosófica da psicanálise voltada para a questão do sujeito na perspectiva da teoria freudiana. Ele conceitua essa abordagem como uma arqueologia do sujeito, que auxilia na compreensão de si mesmo ao ler Freud. Ricoeur se sente motivado pela falta de uma "indagação radical sobre o sujeito do pensamento e da existência" (Ricoeur; Lévinas, 1977, p. 343-344) no pensamento de Freud. Ele observa que não há lugar para o *Cogito* em uma teoria tópica e econômica da psicanálise, o que levanta a questão de onde encontrar o sujeito nesse universo. Embora Ricoeur reconheça a precisão da crítica psicanalítica, Franco (1995) destaca que ele também acredita na possibilidade de uma reflexão filosófica pós-psicanalítica, apesar da perda da segurança em uma consciência imediata decorrente do pensamento freudiano. Ao abordar essa questão, Ricoeur (Ricoeur; Lévinas, 1977, p. 345) afirma que a metapsicologia freudiana

[...] descentraliza o foco dos significados, desloca o local de origem do sentido [...]. É realmente necessário abrir mão da consciência e de sua pretensão de governar o sentido para resgatar a reflexão e sua segurança inabalável.

A reflexão de Ricoeur aborda o desapossamento da consciência imediata, que perde seu *status* de "primeira certeza", enquanto o inconsciente assume um papel psíquico na estrutura. Um aspecto importante dessa reflexão é a introdução do narcisismo, em que o ego deixa de ser o sujeito do pensamento para se tornar objeto do desejo. Ricoeur destaca que o ego não tem domínio sobre si mesmo, como revelado pela psicanálise.

Ricoeur argumenta que a teoria de Freud, quando abordada filosoficamente, requer o desapossamento da consciência seguido pelo processo de tornar-se consciente. Ele propõe um *Cogito* que se coloca, mas não se possui, e que compreende sua verdade original através da

confissão da inadequação e ilusão da consciência atual. Ricoeur também enfatiza a importância da teleologia como uma relação dialética na arqueologia do sujeito, afirmando que um sujeito só tem uma *arché* se tiver um *telos*.

Essa abordagem hermenêutica restaura o sentido, pois reconhece que o tornar-se consciente ocorre através da ação de um sentido que vai além da tomada de consciência. Ricoeur propõe um descentramento não apenas em relação ao passado, mas também em relação ao futuro e aos sentidos que ele contém. Ele sugere uma mediação filosófica que complementa a teoria freudiana, destacando a importância da relação intersubjetiva e prevenindo uma tendência solipsista.

4 Conclusão

Em sua análise, Ricoeur estabelece uma relação entre a hermenêutica filosófica e a psicanálise, buscando compreender melhor a teoria de Freud. Ele também destaca a presença de uma teleologia oculta em Freud, especialmente na relação analítica, na qual ocorre o processo de tornar-se consciente através da consciência do outro. Isso evita que a teoria freudiana seja dominada por uma tendência solipsista.

Em conclusão, o pensamento de Ricoeur abre espaço para uma reflexão hermenêutica no campo da psicanálise e da teologia. A psicanálise é vista como um lugar de duplo sentido, onde várias interpretações são necessárias devido à natureza ambígua dos símbolos e expressões linguísticas. Já a hermenêutica é vista como o trabalho de decifrar esses símbolos e interpretá-los. Ricoeur propõe uma dialética entre a arqueologia e a teleologia, reconhecendo o símbolo como um elemento concreto desse processo. Ele busca superar a oposição entre o ceticismo e a crença, permitindo uma coexistência da crítica e do sentido. A hermenêutica teológica também é destacada como uma forma de articular a experiência humana com a experiência narrada nos textos religiosos. Esse caminho hermenêutico permite rupturas com absolutos e violências simbólicas, abrindo espaço para abordagens alternativas e pensamentos decoloniais.

Referências

EDELHEIT, Joseph. *What am I missing?* Questions about human being. New York: Wipf and Stock, 2019.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur. In: FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Coleção Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1995. p.75-113.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.

GROSS, Eduardo. Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisas da Religião*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 33-49, 1999.

KUSHNER, Lawrence. *Honey from the rock: visions of jewish mystical renewal*. San Francisco: Harper and Row, 1977.

RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986a.

RICOEUR, Paul. *L'herméneutique biblique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique I*. Paris: Editions du Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 1986b.

RICOEUR, Paul. Le soi mandaté. In: RICOEUR, Paul. *Amour et justice*. Paris: Seuil, 2008.

RICOEUR, Paul. *Lectures 3: aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994.

RICOEUR, Paul. Manifestation et proclamation. *Archivio di Filosofia*, Roma, n. 44, p. 57-76, 1974.

RICOEUR, Paul. Parole et symbole. *Revue des Sciences Religieuses*, v. 49, n. 1-2, p. 142-161, 1975c.

RICOEUR, Paul. Philosophical hermeneutics and theological hermeneutics. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, v. 5, n. 1, p. 14-33, 1975d.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. *The rule of metaphor*. Abingdon: Routledge, 2003.

RICOEUR, Paul; LÉVINAS, Emmanuel. *La révélation*. Bruxelles: Facultés Saint Louis, 1977.

SILVA JUNIOR, Nelson da. Who's there? A desconstrução do intérprete segundo a situação psicanalítica. *Ide*, São Paulo, v. 30, n. 44, p. 25-31, jun. 2007.

SILVERSTEIN, Shel. *The missing piece*. New York: Harper Collins, 1976.

TRACY, David. *Blessed rage for order: the new pluralism in theology*. New York: The Seabury Press, 1975.

René Armand Dentz Junior

Pós-doutor pela University of Warsaw (UW), Polônia. Pós-doutor pela Université de Fribourg (UniFR), Suíça. Pós-doutor pela Universidade Católica Portuguesa – Braga (UCP-Braga), Portugal. Pós-doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG, Brasil. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Campinas, SP, Brasil. Psicanalista pela Sociedade Psicanalítica Oficial do Brasil (SOPOB), Vitória da Conquista, BA, Brasil. Atualmente, é Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas).

Gustavo Lima e Santos

Mestre em *International Public Relations and Diplomacy* na Sookmyung Women's University (SWU), em Seoul, Coreia do Sul. Bacharel em Ciências do Estado pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduando em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas).

Endereço para correspondência

RENÉ ARMAND DENTZ JUNIOR

GUSTAVO LIMA E SANTOS

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Rua Cláudio Manoel, 1162

Funcionários, 30140100

Belo Horizonte, MG, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.