

24. ———. “The look of lust and death in Peeping Tom”. In *Newsletter of the Freudian Field*, vol 4, n. 1-2, 1990.
25. ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan and Co: a history of Psychoanalysis in France, 1925-85*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
26. SAPER, Craig. “A nervous theory: the troubling gaze of Psychoanalysis in Media Studies” In *Diacritics*, vol 21, n.24, 1991.
27. SALECL, Renata; ŽIŽEK, Slavoj (eds). *Gaze and voice as love objects*. Durham: Duke University Press, 1996.
28. SHEPHERDSON, Charles. “The intimate alterity of the real”. In *Postmodern Culture*, vol 6., n.3, 1996.
29. ———. “Vital signs: the place of memory in Psychoanalysis”. In *Spaces of Memory. Research in Phenomenology*, vol. 23, 1993.
30. TERMINIAX, Jacques. “Merleau-Ponty, from Dialectic to Hyperdialectic” In *Merleau-Ponty: perception, structure, language*. Ed. John Sallis. Atlantic Highlands: Humanities, 1981.
31. TURKLE, Sherry. *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud’s French Revolution*. London: Burnett Books, 1979.
32. WEBER, Samuel. *Return to Freud: Jacques Lacan’s dislocation of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

## **“Who is there?” Metafísica e desconstrução do intérprete segundo a situação psicanalítica**

Nelson da Silva Junior

Professor do Instituto de Psicologia  
da Universidade de São Paulo (USP)

### **“Who is there?” Metafísica e desconstrução do intérprete segundo a situação psicanalítica**

Partindo da premissa a de que o lugar do analista o expõe a uma estrutura de desconhecimento constitutiva de sua escuta, problematizamos a escolha de modelos hermenêuticos essencialmente incompatíveis com essa escuta. A partir da crítica heideggeriana à metafísica como recusa em pensar o próprio fundamento, procuramos demonstrar como essa recusa se traduz em modelos do intérprete enquanto uma recusa da passividade, eliminando *a priori* a possibilidade de uma hermenêutica pensada como recepção do sentido. Segundo nossa hipótese, contudo, a energética freudiana pode representar uma alternativa não metafísica à sua teoria do sentido, pois dá origem a uma concepção de hermenêutica onde, paradoxalmente, é a impossibilidade da interpretação, o limite do sentido, que garantirá o intérprete como aquele que pode ter acesso ao sentido. **Palavras-chave:** metafísica, desconstrução, intérprete, hermenêutica, situação analítica, recepção do sentido

### **“Who is there?” Metaphysics and deconstruction of the interpretation**

This paper supposes that the analyst is not concerned in his own practice with the very element that makes it possible – *l'écoute*, or the listening in the hearing. Heidegger finds a similar refusal in metaphysics, a science that does not pose to itself the question of its own possibility. In psychoanalytical terms, this sort of refusal amounts to the impossibility of thinking psychoanalysis as an *hermeneutics of the reception of sense*. On the other hand, Freud's own considerations concerning the economy of the psychic apparatus seems to offer a non-metaphysical alternative, an hermeneutics of the impossibility of interpretation and of the boundaries of sense that gives the analyst privileged access to *some other kind of sense*.

**Key words:** metaphysics, deconstruction, interpretation, hermeneutics, sense

se souvenir par l'oubli, le dehors à nouveau

Blanchot<sup>1</sup>

## **Hamlet?**

“Who is there? ”: Quem está aí? Que precisamente tal questão realize a abertura de *Hamlet* pode parecer não mais que um acaso: esta seria uma declaração fortuita, de pouca significação ou densidade literária, frente à dor crescente que se desdobrará na peça. Contudo, essa interrogação aparentemente banal antecipa com precisão toda a geometria trágica do príncipe das hesitações. Não por acaso, essa pergunta é lançada por Bernardo à *sombra de um espectro, ao negativo de um fantasma*, o que constitui um destinatário essencialmente problemático. Com efeito, considerada a partir da ambigüidade de tal destinatário, a questão “Quem está aí?” se desdobra em duas interrogações desiguais: por um lado, o questionamento da identidade de alguém; por outro, o questionamento de sua existência. Trata-se de uma intimação feita a alguém capaz de responder por si ou de um apelo sem destinatário, dirigido a ninguém? A inquietante necessidade com que Hamlet será tragado ao labirinto de sua loucura demonstra que apenas a impossibilidade de uma resposta responde a essa questão de abertura, que coloca a peça em seu movimento mais próprio.

<sup>1</sup> Blanchot, M. *L'écriture du désastre*, Paris: Gallimard, 1980, p. 10.

Sabe-se que o teatro elizabetano invariavelmente começava com uma cena marcante e brusca: trompetes de uma festa, uma briga de casal ou um duelo, qualquer coisa enfim que fosse capaz de romper com o palavrório distraído do público e despertá-lo para a realidade cênica. Trata-se de um recurso prosaicamente necessário, se lembrarmos que os teatros da época não possuíam palco, e que os atores compartilhavam o mesmo nível do solo que os espectadores. A questão “Quem está aí?” vale, assim, em princípio, meramente como recurso de abertura cênica. No entanto, e precisamente nesse sentido, esta é uma questão dirigida a cada um da platéia. Eventualmente, então, talvez enquanto apelo à sombra do espectro, a questão poderá evocar a imensa escuridão em cada espectador. Aparentemente lançado à sombra de um fantasma, o chamado “Quem está aí?” evoca de fato a inquietante familiaridade do espectador com o próprio espectro. Espectador e espectro! Como pudemos até aqui sistematicamente não ver uma origem comum de ambas as palavras? Se “Quem está aí?” são as primeiras palavras pronunciadas na peça, então o espectador ainda não se esqueceu de quem é, podendo ser questionado diretamente sobre esse saber. Tem ainda, em primeiro plano o fato de saber-se médico, artesão, mercador ou nobre, mas não poderá responder àquela questão com tais registros de identidade. Na verdade, se a pergunta o atingir, o espectador sabe já que não tem resposta a oferecer, e que, nesse sentido, se encontra diante de uma dívida impagável. Pode-se dizer que, apenas nesse momento, as cortinas do espetáculo se abrem de veras. E, se o trágico destino de Hamlet se abre a partir da impossibilidade de um saber sobre si, essa mesma impossibilidade abre o espaço cênico enquanto tal. Mas já será difícil localizar o espaço de tais cortinas: estariam no palco, se abrindo para um espaço ficcional, ou estariam na alma, se abrindo para espaços até então invisíveis?

## A recepção do sentido em psicanálise e sua condição negativa

A impossibilidade de responder à questão da própria identidade será, portanto, a condição negativa tanto da abertura da tragédia particular de Hamlet quanto daquela do espaço cênico como tal. Pode-se dizer que o espaço cênico e a impossibilidade do saber sobre si se descortinam necessariamente juntos. Com efeito, não é senão sob a condição dessa impossibilidade que cada um poderá se encarnar em Hamlet ou em qualquer outro personagem. Não será, assim, mero acaso se essa difícil geografia da abertura cênica interessar à psicanálise em uma de suas questões mais críticas enquanto uma teoria da escuta, a saber, aquela que diz respeito às suas condições de possibilidade de *recepção do sentido*. E a criticidade de toda e qualquer teoria da recepção do sentido oriunda da psicanálise talvez seja homóloga à complexa abertura de Hamlet. De fato, se as cortinas do palco se abrem somente a partir da impossibilidade da questão lançada por Bernardo, se as janelas ao outro se abrem apenas sob a condição da i-responsabilidade mais radical quanto à própria identidade, esta *mesma e impossível questão* não seria igualmente a condição da abertura da escuta analítica enquanto tal? Dito de outro modo, em sua *dependência da impossibilidade de resposta sobre a própria identidade*, a escuta analítica possuiria uma estrutura homóloga não apenas à abertura desta tragédia, mas também homóloga à abertura dos espaços cênicos e ficcionais como um todo (Silva Junior 15). Se aquele que escuta deve necessariamente ser alguém vulnerável a transformações imprevisíveis, a condição mesma de toda e qualquer escuta psicanalítica seria a incapacidade de responder sobre si; sua incerteza de si, ou seja, para a psicanálise, um intérprete é aquele cujo fundamento é sua exposição radical ao *pathos*.

Note-se assim que, na experiência analítica, não somente o paciente deve ser pensado necessariamente como um outro para si,

como o próprio analista deveria sê-lo em sua escuta. Em tal escuta, o analista estaria exposto a uma estrutura de desconhecimento constitutiva de sua escuta, estrutura que é homóloga àquela despertada pelo chamado de abertura em *Hamlet*. Em que medida esse desconhecimento é pensado teoricamente como condição do sentido, e, portanto, da linguagem, em psicanálise? Longe de ser pensado, tal desconhecimento é, ao contrário, sistematicamente silenciado por construções da escuta analítica como ativamente interpretativa. Em tal construção do intérprete, a psicanálise recupera modelos perspectivistas da hermenêutica. Pois, a exemplo da perspectiva na pintura, ao considerar a metapsicologia como uma hermenêutica pensada como ponto de vista sobre o discurso, o analista necessariamente se toma como idêntico a si mesmo, isto é, como a única fonte do próprio olhar. A teorização psicanalítica pode, então tomar como certas as condições de possibilidade dessa escuta, posição de certeza que supõe uma “soberania quase absoluta do intérprete” (Birman 2, p.232) em seu gesto interpretativo. Nesse sentido, ao descrever o processo analítico exclusivamente como um processo de deciframento, é possível construir uma teoria do intérprete sobre a base de teorias da interpretação, isto é, sobre hermenêuticas fundamentalmente incompatíveis com essa experiência. Com efeito, isto o identifica a Édipo, que vence o mistério da Esfinge transformando-o em enigma resolúvel pela atividade da razão que não duvida de seus próprios fundamentos (Loparic 9), onde a certeza da existência do intérprete vale como condição de possibilidade da interpretação. Trata-se de um movimento de auto-afirmação do intérprete ainda presente em Lacan, que concebe a situação analítica segundo uma anamorfose (Silva Junior 14), ou seja, segundo o modelo de uma *perspectiva encriptada*, e que, portanto, reforça a concepção ativista do intérprete como aquele que é desafiado a desvendar um segredo para poder ver a verdade.

Na medida em que propõe modelos e estruturas sobre patologias, e na medida em que a psicanálise pensa tais modelos no âmbito da

linguagem, a abordagem da metapsicologia enquanto chave interpretativa, enquanto uma hermenêutica perspectivista do discurso do paciente é, por assim dizer, uma vocação constante da escuta.

Mas outras tradições hermenêuticas resultam em compreensões da compreensão igualmente incompatíveis com a experiência analítica. No período bíblico, por exemplo – Orígenes, São Tomás de Aquino –, a hermenêutica significa sobretudo, mas não apenas, um conjunto de regras práticas de interpretação de passagens obscuras dos textos sagrados. Tal vocação hermenêutica torna a escuta analítica evidentemente impossível. A Patrística supõe uma rede de saber pré-estabelecido que se constitui como fonte segura do sentido, o que naturalmente oblitera a estrutura aberta do discurso na experiência analítica. Retornemos, contudo, à obliteração específica da hermenêutica perspectivista.

O lugar do analista o expõe a uma estrutura de desconhecimento constitutiva de sua escuta (Silva Junior 16), donde a inquietante familiaridade da situação analítica com o chamado de abertura em *Hamlet*: “Who’s there?”. É nesse sentido que, à medida que concebe seu sujeito da interpretação como identificado ao ponto de vista perspectivista, a psicanálise retoma uma tradição de linguagem que reforça a centralidade do sujeito da consciência. A compreensão metafísica da linguagem presente em tal concepção hermenêutica oblitera, desse modo, a abertura do intérprete em seu próprio fundamento, isto é, sua incerteza de si.

Em *Ser e tempo*, Heidegger interpreta a investigação metafísica sobre o sentido do Ser enquanto um questionamento que pensa o Ser a partir dos entes. Ao pensar o Ser como ente, contudo, a metafísica necessariamente pensa a temporalidade do Ser enquanto temporalidade linear e virtualmente infinita, feita de uma sucessão infinita de momentos presentes. Isto seria resultante, em última instância, da estrutura existencial do Dasein, que, acossado por sua angústia diante do poder-não-mais-estar-aí, sistematicamente foge de sua possibilidade última e oblitera a própria finitude sem cessar, inclusive no campo do pensamento sobre

o Ser. Após a “virada” dos anos 1930 (*die Kehre*), a crítica heideggeriana à metafísica se desloca da subjetividade e passa a considerar a própria história do Ser como a origem do velamento ao próprio fundamento infundado. Com efeito, um voluntarismo essencialmente metafísico ainda vigora na terminologia heideggeriana de *Ser e tempo*, por exemplo, na possibilidade de um estar-aí *decidido* (*Entscheidung*) diante do ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*). É desse modo que a subjetividade autônoma ainda vigente no Dasein será considerada posteriormente por Heidegger como um vestígio metafísico em *Ser e tempo* (6).

Será nesse sentido que o perspectivismo presente na construção do intérprete compartilhará do velamento metafísico ao seu próprio fundamento, inviabilizando de antemão a experiência propriamente psicanalítica. Pois tal silenciamento essencialmente metafísico oblitera qualquer possibilidade de uma *receptividade* ao sentido. Retomemos, pois, aqui, os antecedentes históricos da hermenêutica perspectivista em psicanálise, cuja teoria metafísica da linguagem pode ser considerada incompatível com sua própria experiência.

### A perspectiva na hermenêutica racionalista de Chladenius

Apesar do perspectivismo ter sido um modelo do sujeito do conhecimento em Leibniz e Kant, foi Johan Martin Chladenius (1710-59) quem, inspirado por uma vocação racionalista, explicitamente introduziu a noção de perspectiva no interior da reflexão hermenêutica. Essa noção é pensada por Chladenius enquanto *ponto de vista*: “Aqueles circunstâncias da alma, do nosso corpo e de toda nossa pessoa, que fazem com que, ou são causa para que nós representemos para nós alguma coisa deste modo, e não de outro, queremos chamar de ponto de vista”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Chladenius, *Introdução para a correta interpretação de discursos e escritos racionais*, 1742, Apud, Grondin (3 p. 106)

O conceito de ponto de vista resulta, assim, da exigência da necessidade nos resultados da interpretação. Será, com efeito, a necessidade de *representar alguma coisa de um modo e não de outro* que exigirá, retroativamente, uma estabilidade nas condições de interpretação. A dificuldade está no fato de que tais condições dizem respeito a “circunstâncias da alma, do nosso corpo e de toda nossa pessoa”. Poderíamos nos perguntar: como pode o autor pretender conquistar estabilidade em territórios tão movediços? Ora, o modelo do espectador construído na experiência visual da perspectiva artificial, técnica pictórica desenvolvida pelos pintores fiorentinos sob a inspiração de um *métodor* (Silva Junior, 14), fornece aqui uma forma de fixação do que parecia, até então, essencialmente móvel e cambiante. Com auxílio de procedimentos geométricos, os quais conferem simultaneamente universalidade e anonimato ao lugar do espectador da perspectiva, qualquer um poderia ver uma paisagem a partir de um lugar fixo, fosse ele acessível ou não aos recursos mecânicos da época. Assim, a concepção racionalista da hermenêutica procura se fortalecer ao tomar a perspectiva enquanto paradigma: na medida em que o modelo da perspectiva passa a definir o ato de interpretação, o lugar do intérprete pode ser pensado como resultante de uma construção geométrica. Uma codificação geométrica do lugar do intérprete permitiria um resultado sempre repetível em sua interpretação. De tal modo seria possível a uma hermenêutica atingir o caráter de previsibilidade, encontrado na ciência, e de necessidade, na lógica.

### Do solipsismo kantiano ao psicanalítico

Pensada como uma teoria racional sobre o sentido, isto é, como uma hermenêutica de pressupostos estáveis e resultados necessários, caberia considerar a metapsicologia como uma construção em perspectiva sobre discurso. Porém, na medida em que o correlato

dessa construção geométrica do intérprete é um solipsismo radical, a compreensão da situação analítica a partir da perspectiva artificial é um suicídio teórico. Com efeito, segundo o modelo de hermenêutica vigente no período racionalista, no qual se insere Chladenius, a escuta analítica necessariamente compartilha a obliteração ao outro solidária de um sujeito do conhecimento kantiano (De Mauro 10, p.87). Dito de outra forma, uma vez que o ato de conhecimento foi, a partir de Kant, essencialmente pensado como atribuição ativa de sentido por um sujeito ao seu objeto, esse ato exclui toda e qualquer possibilidade de *recepção do sentido*. Assim, uma *escuta em perspectiva* implica a adoção de um modelo de sujeito no interior da experiência psicanalítica duplamente incompatível com essa experiência: por um lado, suprime do intérprete sua incerteza existencial; por outro, retira do outro o privilégio de ser uma fonte de sentido. Desse modo, a estrutura de conhecimento pensada como disposição frente a frente entre um sujeito e seu objeto (*Gegenstand*) se mostra tributária de duas incompatibilidades *a priori* com a escuta analítica. Por um lado, essa disposição depende da e está relacionada com a forma metafísica de interpretação do ser, com sua recusa de pensar o ser como fundamento de seu próprio ato interpretativo. Por outro lado, tal recusa metafísica se traduz enquanto uma recusa de toda passividade, e, portanto, da possibilidade mesma de uma relação com o sentido pensada enquanto recepção.

### A perspectiva em Nietzsche enquanto atividade ontológica

Ora, a perspectiva continua a oferecer-se como um modelo forte na história da hermenêutica, ainda que esta tenha rompido com a centralidade da razão na compreensão do sujeito. Ela o faz, contudo, sem abrir mão da obliteração propriamente metafísica em relação aos próprios fundamentos e, portanto, mantendo intactas suas incompatibilidades

com uma escuta psicanalítica. Na filosofia nietzscheana, a noção fundamentalmente perspectivista de interpretação assume uma magnitude ontológica (Grondin 4), na qual ficará particularmente clara a recusa de toda e qualquer passividade como condição de existência do intérprete: "Caso queiramos abandonar o mundo das perspectivas, seremos destruídos"<sup>3</sup>. Segundo Nietzsche, "o perspectivismo é aquilo por cuja causa cada centro de força – e não apenas o homem – constrói todo o mundo restante a partir de si, isto é, o mede com sua força, o prova, o forma..."<sup>4</sup>.

A recusa da passividade do intérprete foi localizada com precisão na crítica heideggeriana ao perspectivismo de Nietzsche. Heidegger comenta a passagem acima de modo a recuperar sua articulação com a vontade de poder:

Nietzsche fala de perspectiva. Apenas, a "perspectiva" não é jamais a simples linha da visão, na qual algo é contemplado, mas o olhar para fora que visa e inspeciona as condições de manutenção-crescimento. (Heidegger 7, p.269)

Diferentemente do solipsismo do olhar kantiano, este olhar que inspeciona e busca garantir as próprias condições de manutenção-crescimento compreende seus "outros" como fontes de interpretação análogas a si próprio. Nesse sentido, ele ultrapassa a impermeabilidade kantiana ao sentido proveniente de um outro. Entretanto, sua "visada", isto é, sua compreensão, longe de se constituir por esse outro olhar, se vê por ele constantemente ameaçada. Trata-se, portanto, de compreender esse outro olhar na medida exata de superá-lo. Fica evidente, por conseguinte, a impossibilidade de aceitar uma *receptividade do sentido* em tal contexto teórico. Ora, contrariamente a esta

<sup>3</sup> Apud Heidegger 7, p.271.

<sup>4</sup> Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*, n. 636. Apud Heidegger 7, p.271.

hermenêutica da vontade de potência do intérprete, na escuta analítica, a relação com a linguagem exige a vulnerabilidade do intérprete diante do imprevisível, exige a incerteza enquanto fundamento metodológico.

Todavia, se poderia dizer com razão que as hermenêuticas kantiana e nietzscheana não inspiraram obras importantes na abordagem da psicanálise. Ora, apesar de não terem agido de modo direto, isso não significa que a recusa metafísica em acolher a incerteza do intérprete tenha deixado de marcar profundamente as relações entre hermenêutica e psicanálise. Haveria outras tradições hermenêuticas, tradições essencialmente abertas à incerteza identitária do intérprete capazes de inspirar a psicanálise? Com efeito, uma retomada histórica mais cuidadosa permite localizar momentos de tematização do intérprete nos quais sua essencial incerteza de si não está velada, pelo contrário, ela é apresentada como condição da verdade da interpretação. Assim, no seio do período teológico da hermenêutica, a passividade do intérprete se apresentava como uma das condições últimas de toda interpretação dos textos sagrados.

### A passividade na hermenêutica de Santo Agostinho

*Com que disposição deve a pessoa aproximar-se da interpretação de passagens não transparentes da Sagrada Escritura: no temor de Deus, no único cuidado de procurar nas Escrituras a vontade de Deus; impregnado de piedade, para que não tenha prazer em contendas de palavras; revestido de conhecimento da linguagem, para que não fique preso em palavras e maneiras de falar desconhecidas... (Santo Agostinho, De Doctrina Christiana<sup>5</sup>)*

<sup>5</sup> Apud Grondin 3, p. 72.

Em Santo Agostinho, o temor a Deus é apresentado como condição de possibilidade da compreensão das sagradas escrituras. Se para Agostinho *a alma é feita* (facticia est anima), fabricada artificialmente por Deus do mesmo modo que os ídolos são feitos pelos pagãos (Agamben 1, p.18), então ela não é soberana sobre si própria. Dessa maneira, Santo Agostinho atribui às disposições afetivas incontrolláveis no intérprete um estatuto de condição de possibilidade da interpretação. Com efeito, nem o temor nem a fé podem ser criadas por decisão.

A fé era uma graça divina que podia ser recebida, acolhida. Nesse sentido, um intérprete era entendido como alguém sem completo domínio sobre suas condições interpretativas, em cuja compreensão a receptividade contava tanto quanto a atividade. Note-se que essa falta de controle não era pensada enquanto "ruído" da interpretação, mas como uma de suas condições. Isto significa que a interpretação ainda dependia, em Santo Agostinho, de elementos fora do campo da vontade do intérprete, ou seja, de elementos que supunham nesse intérprete uma relação de diferença consigo. Vejamos, agora, uma segunda tradição hermenêutica, também deixada *en souffrance* pela teorização psicanalítica a respeito de suas próprias e paradoxais condições de recepção do sentido: Schleiermacher.

### O incompreensível como origem do sentido em Schleiermacher

Se, em Agostinho, a incerteza do intérprete se funda no estatuto de criatura do homem, Schleiermacher, ao levar o racionalismo ao seu limite extremo, abre, por uma via inversa, um espaço metodológico inédito ao desconhecimento na tarefa da interpretação.

Sua nova concepção de hermenêutica apenas pode se realizar, segundo Jean Grondin, através de uma inversão completa na hierarquia do compreensível e do incompreensível:

A compreensibilidade era antigamente o primário ou inato, a não-compreensão, por assim dizer, a exceção... Schleiermacher põe essa perspectiva “ingênua”, provinciana, de cabeça para baixo e pressupõe o mal-entendido (o equívoco) como realidade básica. (Grondin 3, p.127)

Schleiermacher parte do pressuposto de uma universalização do mal-entendido, definido por ele como a condição de uma *strengere Hermeneutik*, ou seja, uma hermenêutica austera, capaz de aspirar ao estatuto de ciência:

Mesmo no conhecido, é de fato o estranho que a nós se manifesta na língua, quando uma ligação de palavras renega-se a tornar-se clara; é o estranho que se manifesta na produção do pensamento, mesmo quando ele é muito análogo ao nosso, quando o encadeamento entre as partes isoladas de uma série ou a extensão destes renega-se a se fixar, e nós, inseguros, vacilamos. (Schleiermacher 13, p. 45)

Schleiermacher observa, assim, que o estranho não

[...] se limita aos casos em que a língua é uma língua estrangeira, mas também na própria língua e, note-se, inteiramente independente dos diversos dialetos nos quais ela eventualmente se decompõe, ou de particularidades que se encontram em um e não em outro, existe para cada um o estranho nos pensamentos e expressões de um outro, e isto nas duas exposições, a oral e a escrita. (Schleiermacher 13, p. 33)

Eis por que o paradigma schleiermachiano da experiência com o desconhecimento será a *conversa íntima entre amigos*, pois mesmo aí ele se “percebe realizando operações hermenêuticas” para compreender o sentido das palavras de seu interlocutor.

A partir desse pressuposto de uma universalização do mal-entendido, se desdobram novas e interessantes problemáticas. A primeira delas será uma concepção de linguagem que opõe seu aspecto co-

dificado, kantiano, ao seu aspecto criativo, determinado pelo uso individual que cada um faz da língua. Com efeito, tal problemática é oriunda de um tema novamente caro à psicanálise atual, a saber, a questão do estilo. Diante do estilo de um autor literário, diz Schleiermacher, diante do seu uso singular e criativo da língua, o intérprete se encontra sempre sem nenhum guia ou método seguro, ainda que conheça perfeitamente a totalidade das determinações sintáticas e semânticas usadas pelo artista. Nesse caso, a solução será nada mais nada menos que recorrer ao procedimento divinatório, ou seja, deve adivinhar. Esse recurso coloca, sem mediações, a hermenêutica fora do campo da certeza do intérprete sobre seu próprio ponto de vista, como também exclui o critério científico da necessidade em seus resultados.

Essas duas possibilidades de teorização da experiência psicanalítica com o sentido não resultaram em influências importantes. Será através de uma outra tradição hermenêutica que se fará a mais completa tentativa de abstração da hermenêutica própria à psicanálise; trata-se de Paul Ricoeur (12). Precisamente nessa tentativa poderá ser localizada claramente a recusa metafísica da incerteza do intérprete.

### A hermenêutica psicanalítica como tradução em Paul Ricoeur

Para Paul Ricoeur, certamente aquele que levou mais longe e mais conseqüentemente o projeto de um exame da hermenêutica própria à psicanálise, esta se define enquanto método a partir de uma concepção híbrida da linguagem, a saber, aquela de ser ao mesmo tempo uma hermenêutica e um modelo energético do discurso. O desejo, segundo o autor, sendo o objeto por excelência da psicanálise, seria, em última instância, o responsável por essa duplicidade na natureza da teoria analítica. Objeto essencialmente híbrido, isto é, dividido entre o campo do sentido e o campo das forças pulsionais, o dese-

jo exigiria, por assim dizer, uma hibridicidade correspondente na própria ciência sobre ele fundada. Cabe notar, contudo, que para o autor a semântica do desejo seria mais forte do que sua energética pulsional, o que nos permite questionar: que teoria da linguagem fundamenta tal semântica? E como tal teoria concebe as relações discursivas entre um sujeito e seu interlocutor?

Ricoeur se inspira no modelo da tradução proposto por Dilthey: trata-se de um trabalho de transposição de uma língua a outra, de transformação do incompreensível em compreensível. Esse modelo concebe a tradução como um trabalho que busca transformar o estrangeiro em familiar, supondo, no entanto, desde sempre, algo de familiar neste estrangeiro, isto como uma condição de possibilidade da própria idéia de tradução. Assim, tal concepção de hermenêutica concebe uma modalidade apenas relativa de alteridade, onde a estrangeiridade do outro, por princípio, jamais poderá ser absoluta, já que ela só se apresenta enquanto uma analogia do próprio sujeito. O problema com essa concepção de hermenêutica é que tal modalidade relativa de alteridade será sempre constitutivamente fechada ao radicalmente outro, essencialmente impermeável, portanto, à surpresa e à própria incerteza.

Conforme vimos, na situação analítica a incerteza de um intérprete em relação à própria identidade adquire um sentido para além de uma contingência fatural: essa incerteza não é um empecilho à boa interpretação; pelo contrário, ela se constitui como uma condição de possibilidade da própria interpretação e pode ser considerada, portanto, como uma *incerteza metodológica*. Tal incerteza metodológica, assim como a dúvida a respeito dos fundamentos da própria teoria, não se confunde com a incerteza sobre esta ou aquela hipótese interpretativa. A incerteza metodológica diz respeito à própria natureza do discurso hermenêutico em seu *poder interpretativo*.

Uma hermenêutica derivada da psicanálise pensada nos termos de Paul Ricoeur desembocaria no fechamento diltheyano da hermenêu-

tica, onde o pressuposto de uma identidade de fundo entre o intérprete e seu outro vale como garantia de uma compreensão do todo.

A aproximação entre a psicanálise e a hermenêutica se faria aqui segundo uma compreensão essencialmente metafísica da linguagem, ambas partilhando uma cegueira ativa quanto à precariedade dos próprios fundamentos. A adoção de uma modalidade apenas relativa de alteridade exige que o intérprete do discurso do outro mantenha sua própria posição no discurso como um elemento sobre o qual não se pode falar; a certeza sobre a própria identidade é algo que deve ficar fora da discussão. Já a adoção de uma modalidade radical de alteridade exige, por sua vez, que se coloque incessantemente em questão a própria compreensão do outro.

Assim, a hipótese de Paul Ricoeur, segundo a qual a psicanálise teria uma constituição teórica mista, entre uma energética e uma hermenêutica, não chega a reconhecer, em sua abordagem bipartite, uma vocação propriamente hermenêutica da energética freudiana. Contrariamente à concepção de Ricoeur, podemos conceber a energética pulsional igualmente como uma hermenêutica, e conceber os limites ao campo do sentido impostos ela energética pulsional enquanto um elemento indissociável da própria experiência do sentido. Isso significaria adotar uma concepção de hermenêutica compatível com a inconsistência e a incerteza do intérprete, isto é, uma hermenêutica aberta ao não-sentido como condição do sentido. Segundo nossa hipótese, portanto, a energética freudiana é, não então, apenas uma hermenêutica privada da psicanálise, mas também um limite à uma concepção de hermenêutica como "ciência do sentido" em sentido estrito.

### A anterioridade da linguagem como condição da recepção do sentido

Aquele que recebe o sentido não o recebe senão sob a condição de uma dupla exposição. Primeiramente, uma exposição à incerteza do sentido, que, como se sabe, é a condição mesma de qualquer projeto hermenêutico. Com efeito, seja como arte divinatória, seja como ciência de decifração, a hermenêutica pressupõe sempre a incerteza e mesmo o desconhecimento do sentido de um fragmento da linguagem, o qual será objeto de uma tentativa de deciframento.

Conforme vimos, a explicitação de tal desconhecimento enquanto premissa é a principal conquista da hermenêutica em seu período racionalista, na qual ela assume para si a vocação de um método. Contudo, há uma insuficiência fundamental nessa tradição hermenêutica racionalista em relação com o não-sentido, pois sua incerteza se restringe às possibilidades de sentido do fragmento escolhido, dentre as quais caberá uma escolha do intérprete. O intérprete, em tal tradição, não somente escolhe uma ou outra possibilidade de sentido, mas é igualmente responsável por gerar o conjunto de todas as suas possibilidades, de modo que toda alteridade só é pensada a partir do próprio sujeito, sem que ele próprio se altere em seu gesto interpretativo. Em tais condições, está excluída a hipótese de uma recepção do sentido: a exposição gerada pela mera incerteza do sentido dos fragmentos de linguagem não somente nunca garante a possibilidade de sua recepção, como também a suprime necessariamente.

Para que se garanta tal possibilidade de recepção de sentido, deve-se recorrer a uma outra exposição, *uma exposição anterior*, a exposição do intérprete à própria incerteza, à incerteza de si próprio. Essa segunda modalidade de exposição já não pode ser concebida nos mesmos moldes da primeira, pois o intérprete deve aqui se haver

com a insuficiência constitutiva de qualquer possibilidade de sentido, assim como do conjunto de possibilidades que venha a gerar a seu próprio respeito. Assim, diferentemente da incerteza quanto ao sentido de um fragmento de linguagem, a incerteza de si expõe o intérprete à *própria vulnerabilidade existencial*, pois o que se abre como questão é *sua existência*. Sob tal condição, receber um sentido qualquer, ousar escutar, significa se expor a um risco, um risco existencial, isto é, um risco de alteração, e portanto, da perda de si. (Hamacher 5).

Se tal risco de perda de si é uma condição da escuta analítica, isto exige que se repense a linguagem como instrumento de comunicação e a teoria como instrumento do olhar. De fato, conforme demonstrou Heidegger em *Ser e tempo*, na idéia de *instrumento à-mão* residem heranças metafísicas, o que a torna inviável como modelo de uma linguagem capaz de recepção do sentido. A natureza crítica da experiência analítica se desdobra e se traduz pela questão de saber se se trata de uma teoria sobre o discurso do outro, ou de uma teoria aberta a outro discurso. Pois, o risco da alteração depende do convívio com o não-familiar, o *infamiliar*. Freud aborda o tema da *Unheimlichkeit* sem abordar explicitamente sua faceta constitutiva de toda e qualquer experiência lingüística. Contudo, conforme demonstrei anteriormente (Silva Junior 15), a sombra da dupla exposição subjaz seu texto como um espectro silencioso e fiel.

A exposição existencial enquanto uma condição de possibilidade da interpretação será a grande conquista do período histórico-ontológico da hermenêutica, em que a tal exposição máxima do intérprete garante a possibilidade da reinterpretação da história da metafísica, seja enquanto a história de uma vontade de poder (Nietzsche), seja enquanto aquela de uma fuga compulsiva do pensamento diante da própria vulnerabilidade (Heidegger, em *Ser e tempo*). Em outras palavras, será, paradoxalmente, a impossibilidade da interpretação, o limite do sentido, aquilo que garantirá, doravante, o intérprete como aquele que pode ter acesso ao sentido.

Conforme vimos, na interpretação heideggeriana, a metafísica se define por interpretações do ser a partir dos entes como presença e extensão infinitas, o que significa excluir sistematicamente a finitude da interpretação do ser. Com efeito, o sentido crítico de *Ser e tempo*, em seu projeto de reinterpretação da história das interpretações sobre o ser, tem sua arquitetura sustentada e também limitada pela questão: quem é este ente que compreende o ser? Trata-se de uma pergunta fundamentalmente dirigida a si próprio. “Who is there?” apenas desdobra seu sentido a partir da impossibilidade de sua resposta, como uma espécie de dívida impagável. Dívida, e não dúvida apenas, pois a dúvida pede uma solução teórica, em princípio solucionável pelo exercício lógico ou pelo desenvolvimento científico, ao passo que a dívida é sempre uma questão moral. Sobre esse aspecto invariavelmente moral da dívida, cabe notar que, na língua alemã, a mesma expressão significa, segundo o contexto, estar em dívida ou ser culpado: *schuldig sein*. A pergunta de abertura de *Hamlet* faz duvidar do que não pode ser objeto de dúvida, gerando culpa: se me pergunto quem sou, posso não saber, portanto, *se sou*. Assim, precisamente a questão “Who’s there?” poderá receber um lugar de destaque em *Ser e tempo* (Heidegger 8, §56 a §58) na estrutura do *apelo*. Trata-se, de fato, da única questão capaz de sustentar um estatuto ontológico, da única locução capaz de compartilhar a finitude, assim como o silêncio angustiado, sem velá-la sob um manto de esquecimento, como todas as outras locuções. Aquele que chama se distancia de todo reconhecimento (“Der Rufer des Rufes (...) hält jedes Bekkantwerden von sich fern”, *ibidem*, p. 274). A questão “quem está aí?” goza portanto de um estatuto excepcional nesse livro, que condena como falsas todas as falas possíveis e aceita oficialmente apenas o silenciar como modo da fala que não se esconde da própria morte: “A consciência moral fala apenas e constantemente no modo do calar-se.” (“Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens”, *ibidem*, p. 273). Precisamente ao não fugir da falta de sentido que lhe concerne, a angústia do *Dasein* é que dará sentido à pergunta que a despertou.

Ora, a pré-existência da linguagem ao sujeito é um dos elementos que fazem parte da complexa virada dos anos 1930, período que representou, para Heidegger, a superação da linguagem metafísica da subjetividade presente em *Ser e tempo*. Se a anterioridade da linguagem é o que caracteriza a natureza do intérprete em Agostinho, e, em última instância, seu caráter de criatura – *a alma humana não é a origem de si própria* – será precisamente esse caráter de não-soberania sobre si, de o novo elemento, em Heidegger, de sua compreensão da linguagem.

Para o segundo Heidegger, a linguagem precede o ser humano. Esse reposicionamento retira, no campo da hermenêutica, a certeza e segurança do intérprete. Partindo do questionamento heideggeriano, tratar-se-ia, então, de saber de que modo a estruturação da relação de conhecimento pensada na disposição frente a frente entre um sujeito e seu objeto (*Gegenstand*) depende de e está relacionada com a forma metafísica de interpretação do ser, com a recusa de pensar o ser como fundamento de seu próprio ato interpretativo. A recusa metafísica em pensar o próprio fundamento se traduz em uma recusa da passividade, eliminando *a priori* a possibilidade uma hermenêutica pensada como recepção do sentido.

Pensar a passividade na incerteza como condição da escuta convide o analista a uma abertura para a inexistência, para a negação de si, uma preservação da iminência da própria anulação sem a qual nada pode ser recebido. Nesse mesmo sentido, a passividade não pode ser nomeada, o que não significa que ela esteja excluída da linguagem. Simplesmente deixaria de ser, caso admitisse obedecer às injunções e ordens de um sujeito soberano sobre seu dizer. Um analista deve escutar na passividade de sua incerteza. Falar em passividade na incerteza serve, assim, antes de mais nada, para pensarmos uma condição da linguagem, e, ainda mais precisamente, uma condição da recepção do sentido. Isso supõe uma pré-existência do outro no material da palavra analítica, existência anterior, portanto, à alteridade explicitamente nomeada ou invocada no discurso consciente.

Comentando um tema caro a Paul Celan, a questão da matéria do interlocutor, Pierre Fédida declara "o interlocutor é feito no material de linguagem do poema"<sup>6</sup>.

### Referências bibliográficas

1. AGAMBEN, Giorgio. "La passion de la facticité" AGAMBEN, G. & PIAZZA, V. *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris: Payot, 1988.
2. BIRMAN, Joel. *Freud e a interpretação psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991.
3. GRONDIN, Joel. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1991
4. ———. *Von Heidegger bis Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
5. HAMACHER, Werner. *Premises. Essays on philosophy and literature from Kant to Celan*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
6. HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo, Carta a Jean Beaufret*, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
7. ———. *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske, 1961.
8. ———. *Sein und Zeit* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927.
9. LOPARIC, Zeljko. *Heidegger Réu. Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1989.
10. DE MAURO, Tulio. *Une introduction à la Sémantique*, Paris: Payot, 1969.
11. MESOT, Herve. *Des interprétations du Rêve*. Psychanalyse, Herméneutique, Daseinsanalyse. Paris: PUF., 2001.
12. RICOEUR, Paul. *De l'interprétation*. Paris: Seuil, 1965.
13. SCHLEIERMACHER, Friedrich – *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.
14. SILVA Jr., Nelson da. "O abismo fonte do olhar. A pré-perspectiva em Odilon Moraes e a abertura da situação analítica". In *Percurso – Revista de Psicanálise*, São Paulo, v. 23, 1999.
15. ———. "A ficcionalidade da Psicanálise. Hipótese a partir do Inquietante em Fernando Pessoa". In G. Bartucci. (org.). *Literatura, psicanálise e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
16. ———. "Metodologia psicopatológica e ética em psicanálise: o princípio da alteridade hermética". *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, São Paulo, v. 3, n. 2, 1999.

<sup>6</sup>Fédida, P. "De l'impression du rêve" in Mesot 11, p. 14.